

مَصْنَعُ الْفَقْهَاتِ

فِي الْعَامَلَاتِ

تَبَيُّرُ الْأَجَنَاتِ

لَا تُشَارِكُ إِلَّا بِحُطْمِ سَمِيعَةِ تَبَيُّرِ اللَّهِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ الْبَوَالِقِ سَيِّدِ الْمُسَوِّدِ الْخَوَلِ

« ١٣١٧ - ١٤١٣ هـ »

لِقَرَّةِ سَمِيعَةِ الْحَجَرِ الْعَلَامِيِّ الْبَزْزِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ

الْبَزْزِ الْأَوَّلِ

بِحَقِّ مَنِّي نَشَرُ الْفَقْهَاتِ

مِصْبَاهُ الْفَقَاهَةِ فِي الْعَامِلَاتِ

نَفِيرَ الْأَجْحَارِ آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ أَبُو الْقَاسِمِ الْمُوسَى
«الْمُحَقِّقُ الْخُوِّي»

لِقَةِ سَمَاحَةِ الْحَجَّةِ الْعَامَّةِ الْإِزْزَاقِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ التَّوْحِيدِيِّ



الجزء الأول

تَحْقِيقُ
نُشْرُ الْفَقَاهَةِ

سرشناسه : خوئی ، سید ابوالقاسم ، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱ .
 عنوان : مصباح الفقاهه فی معاملات
 تکرار نام پدیدآور : تقریر الابحاث ابوالقاسم الموسوی { {المحقق خوئی} } :
 لمقرر محمد علی التوحیدی
 مشخصات نشر : قم : نشر الفقاهه ، ۱۴۲۰ هـ = ۱۳۹۸
 شابک : ۱ - ۳ - ۹۱۸۰۷ - ۹۶۲ - ۹۷۸
 وضعیت فهرست نویسی : فیها
 یادداشت: عربی
 موضوع : معاملات (فقه)
 شناسه افزوده : توحیدی ، محمد علی ، ۱۳۰۲ - ۱۳۵۲ . مقرر
 رده بندی کنگره : ۱۳۹۸ ، م ۶۳ ، خ ۹ / Bp رده بندی دیویی : ۲۷۲ / ۲۹۷
 شماره کتابشناسی : ۵۱۲۶۲۲۱



مصباح الفقاهة (۱)

- تقریر : أبحاث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ■
- المقررّ : سماحة العلامة الشيخ محمد علي التوحيدي ■
- تحقيق و نشر : نشر الفقاهة ■
- الطبعة : الثالثة ■
- المطبعة : مؤسسة النشر الإسلامي ■
- التاريخ الطبع : ۱۳۹۸ هـ . ش ۱۴۴۰ هـ . ق ■
- الكمية : ۵۰۰ نسخه ■
- شابک : ۱ - ۳ - ۹۱۸۰۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ■

■ همه حقوق برای ناشر محفوظ است ■

المحقق الخوئي بقلمه الشريف في سطور....

ولدت في بلدة (خوي) من بلاد آذربايجان، في الليلة ١٥ من شهر رجب سنة ١٣١٧هـ وبها نشأت مع والدي وأخوتي، وأتقنت القراءة والكتابة وبعض المبادئ، حتى حدث الاختلاف الشديد بين الأمة لأجل - حادثة المشروطة - فهاجر المرحوم والدي من أجلها إلى النجف الأشرف سنة ١٣٢٨هـ، والتحقت به في سنة ١٣٣٠هـ، برفقة أخي الأكبر المرحوم السيد عبدالله الخوئي، وبقيّة أفراد عائلتنا.

مشايخي :

وحين وصلت النجف الأشرف، الجامعة الدينية للشيعّة الإمامية، ابتدأت بقراءة العلوم الأدبية والمنطق، ثم قرأت الكتب الدراسية الأصولية، والفقهية؛ لدى الكثير من أعلامها، منهم سيدي المرحوم العلامة الحجّة الوالد (قدست نفسه). ثم حضرت الدروس العليا «بحث الخارج» على أكابر المدرسين في سنة ١٣٣٨هـ، أخص منهم بالذكر أساتذتي الخمسة (قدس الله أرواحهم الطاهرة)، وهم :

١- آية الله الشيخ فتح الله، المعروف بشيخ الشريعة الأصفهاني.

٢- آية الله الشيخ مهدي المازندراني.

٣- آية الله الشيخ ضياء الدين العراقي.

٤- آية الله الشيخ محمّد حسين الأصفهاني.

٥- آية الله الشيخ محمّد حسين النائيني.

وأن الأخيرين أكثر من تتلمذت عليه فقهاً وأصولاً، فقد حضرت على كلّ منهما دورة كاملة في الأصول، وعدة كتب في الفقه حفنة من السنين، وكنت أقر بحث كلّ منهما على جمع من الحاضرين في البحث، وفيهم غير واحد من الأفاضل. وكان المرحوم النائيني آخر أستاذ لازمته...

تدريسي :

وقد أكثرت من التدريس، وألقيت محاضرات كثيرة في الفقه والأصول، والتفسير، وريبت جمعاً غفيراً من أفاضل الطلاب في حوزة النجف الأشرف. وألقيت محاضراتي

في الفقه (بحث الخارج) دورتين كاملتين لمكاسب الشيخ الأعظم الأنصاري (قدست نفسه). كما درست جملة من الكتب الأخرى، ودورتين كاملتين لكتاب الصلاة وشرعت، في ٢٧ ربيع الأول سنة ١٣٧٧هـ في تدريس فروع (العروة الوثقى) لفقهاء الطائفة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مبتدء بكتاب (الطهارة)، حيث كنت قد درست (الاجتهاد والتقليد) سابقاً وقطعت شوطاً بعيداً فيها - والحمد لله - حيث وصلت إلى كتاب (الاجارة) فشرعت فيه في يوم ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤٠٠هـ، وقد أشرفت على انجازه الآن في شهر صفر سنة ١٤٠١هـ، وألقيت محاضراتي في الأصول (بحث الخارج) ست دورات كاملات. أما السابعة فقد حال تراكم إشغال المرجعية دون إتمامها، فتخلّيت عنها في مبحث الفصد.

في غضون السنين السابقة شرعت في تدريس تفسير (القرآن الكريم) برهة من الزمن إلى أن حالت ظروف قاسية دون ما كنت أرغب فيه من إتمامه، وكنت أود انتشار هذا الدرس وتطويره، وإني أحمد الله تعالى على ما أنعم به عليّ من مواصلة التدريس طيلة هذه السنين الطوال، وما توقفت إلا في الضرورات كالمرض والسفر، حيث تشرفت بحج بيت الله الحرام عام ١٣٥٣هـ، وتشرفت بزيارة الإمام الرضا عليه السلام عام ١٣٥٠هـ، وعام ١٣٦٨هـ^(١).

قامت مؤسستنا الحديثة بتحقيق هذا الكتاب لمقرره العلم الحجة آية الله العليّة ميرزا محمد علي التوحيد تغمده الله برحمته نظراً لما يتمتع به من أهمية ومكانة علمية في الحوزات، خدمة للطلاب والأساتذة الأفاضل، سائلين الله تعالى أن يتقبله منا بمحمد وآله الطاهرين.

مؤسسة
«نشر الفقاهة»
قم المقدسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا إلى حقائق الإيمان ، وأنار قلوبنا بأنوار العلم والعرفان ،
والصلوات الزاكيات على سيدنا ونبينا محمد الصادع بالدين الحنيف ، والشرع المنيف ،
وعلى آله الأطهار الدعاة إلى الله والناشرين لأحكام الله .

وبعد فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الأعظم الصانع الفذ
والعلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشائخنا الأنصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب
الفقهية شأناً وأكثرها مادة وأمتها إستدلالاً وأجزلها عبارة كان هو المعول عليه في الدراسة
الخارجية عند البحث عن المعاملات ، وقد جمع قدس الله روحه وأكرم مثواه بين دفتي
كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين وخلاصة أنظارهم الدقيقة وأضاف إليها من فكرته
الوقادة وقريحته النقادة تحقيقات أنيقة وتأملات رشيقة وبذلك كان الكتاب صحيفة
ناصعة تمثل سداد الرأي ونتاج المجهود الفكري في مراتبه الراقية وعلماؤنا الأعلام قدس
الله أسرارهم قد أبدوا اهتماماً خاصاً بهذا الكتاب وعنوا به عناية فائقة وتعرضوا إليه
وأوسعوه دراسة وشرحاً وتعليقاً حسب إختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق وبذلك
تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغني عنها الباحث ولا يتجاوزها المراجع
المتأمل إلى أن ألقت العلوم الدينية زعامتها وأسندت رئاستها إلى سيدنا واستاذنا علم
الأعلام آية الله الملك العلام فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجّي واسطة قلادة الفضل
والتحقيق محور دائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساتذة المعقول والمنقول
المبين لأحكام الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين
أسوة الفقهاء العاملين المولى الأعظم والحبر المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم
الموسوي الخوئي النجفي أدام الله أيام إفاضاته ومتع الله المسلمين بطول بقائه وهو أدامه الله

قد تعرض إلى الكتاب أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهذيباً وتنقيحاً 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 أسس متينة وكان النتاج درّة لئاعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقّه الجعفري وكنت ممن وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهله العذب فجمعت في هذا المختصر ما استفدته من تلك الأبحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعته مراجعة كاملة وكرر النظر في أبحاثه وفصوله وهأنذا أقدم كتابي هذا «**مصباح الفقاهة**» إلى أرباب العلم والفضيلة آملاً أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم سائلاً منه أن يجعل ذلك ذخراً ليوم لا ينفع مال ولا بنون. وقد كان المؤلفون القدماء كثيراً يقولون إن أسواق العلوم كاسدة وتجارتها غير مربحة وإن الناس قد رغبت عنها إلى ملاذ الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها إلى الحطام العاجل والعرض الزائل وإنهم قد استأنثروا الكسل على الجدّ والنوم على السهر والراحة على العمل وإن الدنيا قد أدبرت عن ورثة الرسالة وأصحاب الأمانة وأمثال هذه الكلمات صارت عنواناً لفواتح الكتب ومستهلّات الخطب والرسائل وأما نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا العهد الزاهي الذي ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شمس المعارف وأصبحت الامم من كل حذب وصوب يتجهون إلى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الاطلاق بعد النبي (ﷺ) وازدحمت المدارس بطلابها وضاحت بهم أرجاؤها نحمده تعالى على هذه الموهبة الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن يجعلنا من المشمولين لقوله عزّ من قائل: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ «المجادلة: ١١» وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم.



فيما يرجع إلى رواية تحف العقول

قوله (عليه السلام): «وروى في الوسائل»^(١).

أقول: المذكور في تحف العقول^(٢) والبحار^(٣) يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما يخل بالمقصود ، وما في حاشية العلامة الطباطبائي (عليه السلام) من انه لا يتغير بها المعنى المراد^(٤) فيظهر لك ما فيه مما سيأتي.

بحث وتحقيق:

اعلم ان هذه الرواية وإن كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبرى الراجعة إلى إعاشة عالم البشرية من حيث تدبيرهم بالأحكام الشرعية إلا انه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركاً للابحاث الآتية ودليلاً لأحكام التجارة - جزئياً وكلياً - بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فان كان فيها ما يدل على المنع أخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة .

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٢ جواز التكسب بالمباحات من أبواب ما يكتسب به .

(٢) ص ٨٠ . (٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمة ص ١٤ .

(٤) حاشية المكاسب لليزدي: ص ٢ .

الوجه الدالة على عدم جواز التمسك بها

وإنما لم يجز التمسك بهذه الرواية لوجوه:

الأول: قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجية أخبار الآحاد فإن راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإن كان رجلاً وجيهاً فاضلاً جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملاً على الدرر واليواقيت من مواعظ أهل البيت (عليه السلام) وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب^(١) إلا أنه لم يذكرها مسندة بل أرسلها عن الصادق (عليه السلام) فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد لاختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره ، ودعوى قيام القرينة على اعتبار روايتها المحذوفين جزافية لأن القرينة على اعتبارهم ان كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالالتزام بالأعم

(١) ج ٣ الوسائل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة عد كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتمدة، 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 نبه ومترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب . وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني انه من قدماء الأصحاب حتى إن شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمح الدهر بمثله، وهكذا المحدث الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢: كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواعظ ومن الاصول المعلومة التي لا تحتاج إلى سند . وقال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعة ص ٤١٣ شيخنا الأقدم وإمامنا الأعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه يقول الشيخ العالم الرباني الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الأخلاق كتاب تحف العقول للمفاضل النبيل ... الخ إلى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف العقول ووثاقة مؤلفه .

لا يدل على الالتزام بالأخص وان كانت شيئاً آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم ولو سلمنا ذلك فانه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعله يعتمد على غير خبر الثقة أيضاً.

وهم ودفع:

وربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسداً كبرى وصغرى.

أما الوجه في منع الكبرى فلعدم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية الخبر وجابرة لضعف سنده وإنما الشهرة بالنسبة إلى الخبر كوضع الحجر في جنب الانسان ، فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فإن كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فان ضم غير حجة إلى مثله لا ينتج الحجية.

لا يقال: «إذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن احتفائه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها ولم تصل إلينا فيكون الخبر موثقاً به كما ان اعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه وسقوطه عن الاعتبار ، ومن هنا اشتهر في الألسن ان الخبر كلما ازداد صحة ازداد باعراض المشهور عنه وهنا» فانه يقال - مضافاً إلى كون ذلك دعوى بلا برهان ورجماً بالغيب وعملاً بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً: - ان المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الراوي ويدل على ذلك الموثقة^(١) - التي ارجع الامام (عليه السلام) السائل فيها إلى العمري وابنه حيث علل هذا

(١) عن الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال سألته وقلت من اعامل وعمن أخذ وقول من أقبل فقال: العمري ثقني فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك

الحكم فيها بأنهما ثقتان - ويدلّ عليه أيضاً الروايات المتواترة^(١) - التي ارجع فيها إلى أشخاص موثقين - فإنّ من المعلوم انه لا خصوصية لهؤلاء الرواة إلّا من حيث كونهم موثقين ؛ اذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعاً إلى توثيق رواية الخبر وشهادتهم بذلك فيها وإلّا فلا يوجب انجبار ضعفه ؛ ومن هنا يعلم انه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلّا أن يرجع إلى تضعيف رواته .

وبالجملة ان الملاك في حجية أخبار الآحاد هو وثاقة رواتها والمناط في عدم حجيتها عدم وثاقتهم ولأجل ذلك نهى^(٢) عن الرجوع إلى من لا وثاقة له وتفصيل الكلام في الاصول .

وأما الوجه في منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها وأما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها ، مضافاً إلى انّ استنادهم إليها في فتياهم ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل الموثوق به هو اعتمادهم في الفتيا على غيرها وإنما ذكروها في بعض الموارد تأييداً للمرام - لا تأسيساً للكلام - . لا يقال : «ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلّا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة» فأنه يقال: اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية فمجرد موافقتها مع الحجة في المضمون لا تجعلها حجة . وأما قوله : «ان آثار الصدق منها ظاهرة» فلا تدري ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار؟ أهى غموض الرواية

→ عني فعني يقول فاسمع له فانه الثقة المأمون . وقال سألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان المأمونان - موثقتان ، راجع ج ٣ الوسائل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى الرواة من كتاب القضاء .

(١) راجع الباب المذكور من الوسائل . (٢) راجع أبواب القضاء من ج ٣ الوسائل .

واضطرابها أم تكرار جملها وألفاظها أم كثرة ضمايرها وتعقيدها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامساكها وجميع التقلب والتصرف فيها ، مع ان الروايات المعتبرة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط - لا عن مطلق الانتفاع بها - كموثقة سماعة^(١) وغيرها وكحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وكحرمة التصرف والامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية. ومما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجيتها.

الوجه الثاني: ان فتاوى أكثر الفقهاء - إن لم يكن كلهم - لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف ينجر ضعفها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع النجس مطلقاً مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكها والتقلب فيه ولم يفت بهذا أحد فيما نعلم ، مضافاً إلى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريماً تكليفاً ويدل على ذلك من الرواية قوله (ﷺ) «فهو حرام يباعه وشرائه وامساكه وملكه وهبته وعاريته والتقلب فيه» فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجي منه ولا معنى لحرمة وضعاً والفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنما ذهبوا إلى الحرمة الوضعية واستفادوا ذلك من النهي في أبواب المعاملات

(١) عن سماعة قال سألت عن لحوم السباع وجلودها فقال ﷺ وأما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه . موثقة . راجع ج ١ الوسائل باب ٥ جواز لبس جلد ما لا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي وج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ٦٧ والفقيه ص ٥٣ وج 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 .

نظير النهي عن البيع الغرري فان معناه الارشاد إلى 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 إلى أمر محصل وذلك يكشف عن اضطرابها فان تريع أقسام المعاملة المعاشية بجعل كل واحد من الولايات والصناعات قسماً مستقلاً من تلك الاقسام في قبال 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 تخصصاً وإنما هي من المناصب الالهية التي جعلت للعصمة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث جواز ارتزاق الولاة من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية فلا تكون الولاية في مقابل الاجارة قسماً آخر ، فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء ، ويدل على ذلك ادخال الجعالة تحتها وعدم ذكرها في الرواية استقلالاً ؛ واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناية والخياطة والنجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسماً من المعاملات المشرعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها إلى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعة واما أن يجعل ما يحصله منها ثمناً أو مئتماً في البيع فعلى الأول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة ، فلا تكون وجهاً آخر في قبالتها ، إلا أن يراد منها نفس الحرفة والصناعة

مع تعميم المقسم إلى كل ما يكون وسيلة إلى المعاش فحينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل إلى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصراً لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والتتاجات والاصطياد وإحياء الموات واجراء القنوات والضيافات وأخذ الخمس والزكاة والصدقات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد فاسد فانه ناشىء من الاغترار بما اشتهر في السنة الادباء من حسابان الحصر الاضافي قسماً آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا يكون إلا حقيقياً بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه اضافياً - لا حقيقياً - 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 إضافياً والثاني حقيقياً وهذا غير ما توهم .

وتوهم بعضهم ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات ، وحينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش إليه ولكن هذا التوهم مما لا يصغى إليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمة إلى 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 تحصّل من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد إلى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا ينقضي تعجبي

(١) فقال (رحمته): قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفة الجاهات فأول هذه الجهات الأربعة ، الخبر .

من الشيخ حسين البحراني (رحمته الله) كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعة نصب عينيه .

تذييل:

لا يخفى عليك ان المناسب تقسيم معاش العباد إلى قسمين: التجارة بالمعنى الأعم والعمل فان الاعاشة العقلانية لا تخلو منهما ، واما مثل التسؤل ونحوه فليس من الطرق العقلانية للاعاشة .

كشف حقيقة ولطف قريحة:

لا يخفى عليك ان الاضافات الموجودة بين المال ومالكه المسماة بالاضافات المالكية تكون على أنحاء لأنها في دار تقررها اما اضافة ذاتية تكوينية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

أما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم وذمهم فان أعمال كل شخص ونفسه وذمته مملوكة له ملكية ذاتية وله واجدية لها فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ودون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون الموجودات . ثم انه ليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول ولا الذاتي في باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا ما لا يحتاج في تقررهِ وظهورهِ في صفحة الوجود إلى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكية ولا إلى اعدام موجود ولا إلى ايجاد معدوم ولا إلى ضم ضميعة وإنما شأنها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلّا إلى علة في الوجود . ثم ان معنى الملكية هنا ليس إلّا 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 إن 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 أصلية استقلالية أو تبعية غيرية فالأولية الأصلية كالاضافة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بهما معا فالأول كالأعمال التي يعملها الانسان فيحصل منها المال ، والثاني كحيازة المباحات ، والثالث كمن يحوز أشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراء المالية المتقومة بالخشب فذلك المالية القائمة في السرير حاصلة من العمل والحيازة معاً فإطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك المال إلى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعيتها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ما تكون بين المالك وبين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكة والبيض التي تبيضها الطيور المملوكة والثمار التي تثمرها الأشجار المملوكة إلى غير ذلك فانها تضاف إلى مالك الاصول اضافة اولية تبعية ، اما إطلاق التبعية فلكونها تابعة لما تحصل منه واما إطلاق الأولية فلعدم سبق إضافة إليها .

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

أما 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 .

وأما الثانية فكالإضافة الحاصلة من المعاملات ومنها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها وتأسيس أصولها ومبانيها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد أن ما ذكرناه من تلك الإضافات على أقسامها من البديهيات التي لا تحتاج إلى المقدمات النظرية الخفية .

قوله (عج): «كذلك المشتري» .

أقول: هو اسم فاعل مقابل البائع وليس باسم مفعول ليكون المراد منه المبيع كما توهم .

قوله (عج): «فيجعل ذلك الشيء» .

أقول: يمكن أن يراد منه الحمل أي يحمل أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الإيجار وليس بمعناه المعروف ليكون الشيء مفعولاً أولاً وقوله (عج) «في عمل» مفعولاً ثانياً كما احتمله بعض الأعاظم^(١) .

قوله (عج): «حلالاً» .

أقول: ليس منصوباً على الحالية ولا مجروراً لكونه وصفاً لقوله (عج) «في عمل» كما تخيل ، بل إنما هو مرفوع للخبرية فإن أصل النسخة هكذا «فهذه وجوه من وجوه الاجارات حلال» .

قوله (عج): «أو سوقة» .

أقول: في المجمع^(٢) السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه الحديث : ما من ملك ولا سوقة يصل إلى الحج إلا بمشقة .

قوله (عج): «أو عمل التصاوير» .

أقول: في تحف العقول «أو حمل التصاوير» وعلى هذا فعطف الخزائر

(١) لم نعثر عليه .

(٢) مجمع البحرين : ج ٥ ص ١٨٨ - ١٨٩ مادة «سوق» ط . دار إحياء التراث .

والميتة والدم في الرواية على التصاوير لا يحتاج إلى عناية.

قوله (عليه السلام): «إجارة نفسه فيه أوله».

أقول: المراد من الأول هو الإيجاز لنفس الشيء بأن يؤجر نفسه لصنع الخمر كإيجار نفسه في هدم المساجد ، ومن الثاني الإيجار للمقدمات ، وليس المراد من الأول إيجار نفسه في المصنوع كحمل الخمر ومن الثاني إيجار نفسه لصنعه ، ولا أن المراد من الأول المباشرة ومن الثاني التسيبية ، ولا أن المراد من الأول الإيجار للمقدمات ومن الثاني الإيجار لنفس المحرم ، فان كل ذلك خلاف الظاهر من الرواية ومن هنا ظهر المقصود من قوله (عليه السلام) «أو شيء منه أوله» غاية الأمر أن المراد منهما جزء العمل وجزء المقدمات والضمائر الأربعة كلها ترجع إلى الأمر المنهي عنه.

قوله (عليه السلام): «وينحيها».

أقول: في المجمع نحى الشيء أزاله ونحى هذا عنى أي أزاله وأبعده عنى^(١).

قوله (عليه السلام): «وحكاه غير واحد».

أقول: ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول عين ولا أثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه.

نعم ذكرت^(٢) فيه معائش الخلق على خمسة أوجه: وجه الامارة ووجه

(١) مجمع البحرين: ج ١ ص ٤١١ مادة «نحاه».

(٢) في ج ٢ الوسائل 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 (عليه السلام) قال: وأما ما جاء في القرآن من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه: وجه الامارة ووجه العمارة ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات. وفي ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعماني قال فاما ما

العمارة ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات إلا أن ذلك غير مربوط بما في تحف العقول سنخاً وحكماً ولعل هذه الجملة صدرت من المصنف أما من سهو

→ جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الإشارة، إلى أن قال (ﷺ): «وأما وجه الإشارة فقوله تعالى: ﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين﴾ «الأنفال/٤١». إلى أن قال (ﷺ): «وأما وجه العمارة فقوله ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ «هود/٦١». فأعلمنا سبحانه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سبباً لمعاشهم بما يخرج من الأرض من الحب والثمرات وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاش للخلق، وأما وجه التجارة فقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾ الآية «البقرة/٢٨٢»، فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش. وأما وجه الاجارة فقوله عز وجل: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ «الزخرف/٣٢». فأخبر سبحانه أن الاجارة أحد معاش الخلق وجعل ذلك قواماً لمعاش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صنعته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأملاكه، إلى أن قال: «وأما وجه الصدقات إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في العمارة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الأجارة معرفة وقدرة ففرض الله تعالى في أموال الأغنياء، الخير. والظاهر من قوله (ﷺ): «إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب» أن لفظ الإشارة في مطلع التقسيم غلط من النساخ وإن الامارة هي النسخة الصحيحة كما في الوسائل. «الوسائل: ج ٦ ص ٣٤١ باب ٢ من أبواب الخمس ح ١٢».

وفي سفينة البحار في مادة حمد، محمد بن إبراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة يروي عن الشيخ الكليني وغيره رجال التجاشي محمد بن إبراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة كثير الحديث قدم بغداد وخرج إلى 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 المستدرك في الفائدة الثانية ص ٣٦٥ أن الكتاب في غاية الاعتبار وصاحبه شيخ أصحابنا الأبرار، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواته من الضعفاء.

القلم أو من جهة الاعتماد على ما في الوسائل فانه قال بعد نقل رواية تحف العقول: «ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه». ولا يخفى أن كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف.

قوله (عليه السلام): «وفي الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا (عليه السلام)».

أقول: تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين:

الاولى: في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الرضا (عليه السلام) وعدم صحتها.

والثانية: في دلالة هذه الرواية على مقصد المصنف وعدم دلالتها.

أما الجهة الاولى فقد تمسك القائلون باعتباره بوجه كثيرة ولكنها تؤول إلى

وجهين:

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

وفيه ان اخباره هذا اما أن يكون مستنداً إلى القرائن التي أوجبت حصول العلم العادي له من الخطوط الموجودة فيه للامام (عليه السلام) والاجازات المدونة فيه للاعلام على ما نقله المحدث المتبحر الثوري في المستدرک^(٢) عن المجلسي الأول.

وأما أن يكون مستنداً إلى اخبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد المذكور

(١) وهو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركي كما أشار إليه في ج ٣ المستدرک ص ٣٥٤ ناقلاً عن الرياض الذي استاذ هذه الصناعة وما ذهب إليه صاحب الفصول والعلامة الطباطبائي من اتحادهما خطأ فاحش. (٢) راجع ج ٣ ص ٣٣٧.

بكون الكتاب للرضا (عليه السلام) كما في المستدرك^(١) أيضاً حيث قال: ان السيد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأن هذا الكتاب له (عليه السلام) وأخبره بذلك أيضاً نقتان عدلان من أهل قم وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دل على حجية خبر العدل.

أما الطريق الأول فضعفه بين لأن حصول العلم للسيد الأجل والسند الأواحد من تلك القرائن على صحة النسبة لديه لا يوجب حصول العلم لنا باعتباره وعلمه بذلك لا يفيد غيره بوجه ومن الغرائب أن يتمسك بحجية خبره هذا بعموم أدلة أخبار الآحاد، فان هذه العمومات لا تشمل الأخبار الحدسية ولو كان المخبر بها من ثقة وأغرب منه أن يقال ان المتبني من الاخبار الحدسية الخارجة عن هذه العمومات هي ما لا تعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر وأما لو اعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر كما في الشجاعة والسخاوة والعدالة بناء على تفسيرها بمعنى المنكة فلا يظن بأحد أن يتوقف في عموم أدلة خبر العدل لها واخبار السيد باعتبار الفقه الرضوي من قبيل الثاني - لا الأول -.

ووجه الغرابة في هذا القول ان الاخبار بالامور الحدسية بواسطة أسبابها الحسية إنما يكون مشمولاً لأدلة الحجية اذا كان بين الأسباب ومسبباتها ملازمة عادية بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات كما في الأمثلة المذكورة واما اذا انتفت الملازمة العادية فأدلة حجية الخبر لا تشملها كما حقق ذلك في علم الاصول، وهذا الشرط مفقود في موضوع البحث فان الامور التي استند إليها السيد في اخباره قابلة للمنع فانه كيف يعلم احد ان الخطوط في النسخة للامام (عليه السلام) وان الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الامور

المذكورة حدسية لا حسية ، وأيضاً فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

فان قلت كيف يصح انكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للإمام (عليه السلام) مع ان فيه عبارات تنطق بكونه له (عليه السلام) مثلما قال في أول الكتاب يقول عبدالله علي ابن موسى الرضا وفي بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين (عليه السلام) وأروي عن أبي العالم ، إلى غير ذلك من العبارات التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (عليه السلام) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرک^(١) هذا مضافاً إلى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور .

قلت أولاً: ان احتمال الكذب لا دافع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجمل والفرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العترة الطاهرة ؛ أفنسيت الأخبار المجعولة في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الأئمة (عليه السلام) من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا ظهر فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا (عليه السلام) .

وثانياً: لنفرض ان الكتاب ليس من مجعولات الوضاعين فهل يصح أن نتمسك بقوله: نحن معاشر أهل البيت ، أو جدنا أمير المؤمنين ، لتصحيح كون الكتاب للإمام (عليه السلام)؟! أليس احتمال كون مؤلفه رجلاً علوياً بمكان من الامكان . وأما الطريق الثاني أعني استناد اخبار السيد بصدق الكتاب إلى أخبار ثقتين بذلك من أهل قم .

ففيه أولاً: انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري فانه مع نقله كلام المجلسي الأول بطوله الذي هو الأصل في السماع عن السيد ، غفل عنه وسلك مسلكاً آخر فقد قال المجلسي الأول كما في المستدرک^(٢) ثم حكى - أي السيد -

عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالوا: ان هذه النسخة قد أتى بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام (عليه السلام) في عدة مواضع قال: والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها إلى بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه. وهذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لما أفاده النوري.

وثانياً: فننقل الكلام إلى اخبار هذين العدلين فان غاية ما يحصل لنا من اخبارهما كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المرسله فيتوجه عليه ما قدمناه في رواية تحف العقول.

ومما يوهن حجة خبر أمير حسين بصدق الكتاب - مع كونه ثقة - قول المجلسي الأول بعد كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الأصحاب فيما أفتوا به.

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

الأمر الثاني مما تمسك به المثبتون لنسبة الكتاب ، موافقته لرسالة علي ابن بابويه إلى ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق ، وقد استند إلى هذا الوجه ، بعض الأصحاب ، وعرفت ان المجلسي الأول من هؤلاء فقد جعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين فلا بد من أن يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتمداً عليه عنده ولذا

نقل عنه وإن 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 أن يسند علي بن بابويه كتاب الرضا (عليه السلام) إلى نفسه من دون أن يشير هو أو ابنه الصدوق -الذي كتب لأجله هذه الرسالة- إلى أن هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرضى أحد أن ينسب مثل هذه السرقة إلى الصدوقين؟! فلا بد وأن يكون الأمر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه .

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

أقول: نحن لا ندعي انه لم يكن للرضا (عليه السلام) كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكين ، بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له (عليه السلام) وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان خصوصاً مع ملاحظة ان ظهوره كان من قم كما عرفت ؛ ومن هنا يعلم ان نقد النوري للقول بظهوره في زمن أمير حسين ناشئ من عدم التأمل .

ثم انه مع الغض عن جميع ما ذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا (عليه السلام) بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوى

(١) ملخص ما نقله النوري في ج ٣ المستدرك ص ٣٤٠ عن كتاب رياض العلماء .

والروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه ، كيف وأكثر رواياته اما بعنوان روي ورأوى ونحوهما ، واما نقل عن الرواة خصوصاً في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيراً عن ابن أبي عمير وزرارة والحلي وصفوان ومحمد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يقبح صدورها عن الامام (عليه السلام) 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 (عليه السلام) إلى غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرك^(٢) مع انه ذكر فيه^(٣) من الأحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقية بديهي الفساد لما ورد في هذا الكتاب أيضاً مما يخالفها بل تكذيبهم والازراء عليهم كما في المتعة^(٤).

والالتزام بالتفصيل^(٥) بأن بعض الكتاب إملاء منه (عليه السلام) وبعضه الآخر لأحمد

(١) ص ٤٨ .

(٢) ج ٣ ص ٣٥٠ .

(٣) في باب اللباس وما لا يجوز فيه الصلاة ص ١٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٤٢ قال : جلد الميتة دبافته طهارته وقد يجوز الصلاة فيما لم تنبت الارض ولم يحل أكله مثل السنجاب والفنك والسنور ، وفي باب المواقيت ص ٤ قال : وإن غسلت قدميك ونسيت المسح عليهما فان ذلك يجزئك لأنك قد أثبت بأكثر ما عليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن .

(٤) وفي باب المتعة ص ٦٧ محمد بن أبي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير إلى أبي جعفر (عليه السلام) فقال : ما تقول في متعة النساء ؟ فقال : أحلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه فهي حلال إلى يوم القيامة ، فقال : يا أبا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرمها أمير المؤمنين عمر فقال وإن كان فعل فقال اني اعيدك أن تحل شيئاً قد حرمه عمر فقال فأنت على قول صاحبك وأنا على قول رسول الله (ﷺ) فهلهم الاعنك ان القول ما قال رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك ان نسأوك وبناتك وأخواتك وبنات عمك يفعلن فأعرض عنه أبو جعفر (عليه السلام) وعن مقالته حين ذكر نسائه وبنات عمه .

(٥) راجع ج ٣ المستدرك ص ٣٥٣ .

ابن محمد بن عيسى الأشعري وان موارد التقيّة في الكتاب إنما هي فيما سمع منه (عليه السلام) تكلف في تكلف وقول بلا علم.

هذا كله ما يرجع إلى نفس الكتاب ، وقد أجاد صاحب الفصول في بعض ما أفاده^(١) هنا فليراجع ؛ إذن فقد حق القول انه لو انيطت الأحكام الشرعية بمثل هذه المدارك فبين أيدينا البخاري ومسنده أحمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام.

وأما توهم انجبار رواياته بالشهرة اذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تحف العقول. وربما يتخيّل اعتبار الكتاب لأجل عمل جملة من الأكابر عليه كالمجلسيين وغيرهما ولكنه فاسد لأنهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها بما لا مزيد عليه.

وأما الجهة الثانية فمع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه والالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن الاستناد بهذه الرواية^(٢) التي نقلها العلامة الأنصاري (عليه السلام) في شيء من المباحث وذلك لوجوه:

الأول: عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها فان

(١) راجع الفصول فصل انه لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الأربعة من فصول حجية أخبار الآحاد ص ٣١٢.

(٢) اعلم يرحمك الله ان كل مأمور به مما هو من «وفي البحار مما هن (أو) 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 وعاريتة وكل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه 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 وج ٢٣ البحار ص ١٦ وج ٢ المستدرك باب تحريم التكسب، مما يكتسب به ص ٤٢٥.

الرواية صريحة بحرمة استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع انه لم يفت به أحد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمة امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها.

الثاني: ان مقتضى قوله «فحرام ضار للجسم وفساد للنفس» ان الضابطة في تحريم هذه الامور المذكورة في الرواية هو اضرارها للجسم كما ان المناط في جوازها عدم اضرارها له مع ان جلها ليس بضر للجسم كالملابس والمناكح وأكثر المشارب والمآكل إن لم يكن كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعدة فانه لا شبهة ان كثيراً من هذه الاستعمالات للأشياء المحرمة لا تكون مضرّة 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 موجباً لحرمة جميع الاستعمالات بجميع مراتبها فتكون نظير قول النبي (ﷺ) ^(١): «فما أسكر كثيره فقليله حرام» للزم من ذلك القول بحرمة جميع ما خلق الله في الأرض من المباحات فإن كل واحد من هذه المباحات لا بد وأن يكون مضرّاً في الجملة ولو باستعمال الشيء الكثير منه .

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

الثالث: 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 النوابع في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لأدلة حجية خبر العدل الامامي.

والذي ينبغي أن يقال انه لا شبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغه في العلم والفضل والفقه والحديث على ما نطقت به التواريخ وكتب الرجال وكتاباه هذا كما لا شبهة في كونه إمامياً في الجملة فانه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار^(١) وتنقيح المقال للمامقاني^(٢) وسفينة البحار^(٣)

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

(٢) ج ٣ ص ٢٧٣.

(٣) مادة حنف: أبو حنيفة الشيعية هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيّاً أولاً ثم اهتم وصار إمامياً وصنف على طريق الشيعية كتباً منها كتاب دعائم الاسلام. وفي كتاب دائرة المعارف: أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الائمة الفضلاء المشار إليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبل على ما لا مزيد عليه.

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

وقال ابن زولاقي: كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانيه عالمياً بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من

والمستدرک^(١) وتأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر^(٢) وغيرها ، وقد نقلوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إمامياً وعلى هذا فلا يصفى إلى قول ابن شهر آشوب في المعالم انه لم يكن إمامياً على ما في تنقيح المقال^(٣).

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إنا لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثنى عشرياً وإن كان المحدث النوري قد أتعب نفسه في اثباتهما وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمبالغة لم يأت بشيء تركن إليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروضات^(٤) ينظر إلى ما ذكرناه حيث قال: ولكن الظاهر عندي انه لم يكن من الامامية الحقة وحينئذ فكيف يمكن اثبات حجية رواياته بأدلة حجية خبر العدل.

وعلى تقدير تسليم وثاقته وكونه إمامياً اثنى عشرياً فلا يخرج بذلك ما احتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسله فتسقط حجيته للارسال. وأما توهم انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمدة فقد تقدم جوابهما في ذيل رواية تحف العقول.

فان قلت اذا سلمنا وثاقة أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجية كتابه لأنه قال في أوله: تقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من

→ الكتب آلاف أوراق بأحسن تأليف وأفصح سجع وعمل في المناقب والمثالب كتاباً حسناً وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت (عليهم السلام) وله القصيدة الفقهية لقبها بالمنتخبه وكان ملازماً صعبة 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) تنقيح المقال: ج ٣ ص ٢٧٣.

أهل بيت رسول الله (ﷺ) فيكون كلامه هذا توثيقاً أجمالياً لما أسقطه من الرواة. قلت نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا نكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار^(١) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط.

إزاحة شبهة:

وقد التجأ المحدث الثوري^(٢) في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشرياً إلى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن محمد بن اسماعيل حي لم يموت وبعث برسالة وشرع جديد ينسخ به شريعة محمد وانه من اولي العزم واولوا العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلوبهم محمد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان وكتابه ، ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكونهم مفترضي الطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابنه محمد ومع ذلك كله فكيف يرضى المصنف بعده 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 بامامتهما ، مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل إلينا بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم . ولقد صادفت زعيماً من زعمائهم في الحضرة الشريفة فسألته عن ولي الأمر

والحجة المنتظر (عليه السلام) هل هو حي أو ميت فقال هو لا حي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا تحيض فيعلم من ذلك أنهم لا يرون ما تذهب إليه الباطنية في محمد بن اسماعيل .

كشف حقيقة:

لا ينقضي تعجبي من المحدث المتبحر النوري حيث قال في المستدرک^(١) ما ملخصه: ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالباً 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 ثلاثاً وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لا يتحقق بالمتعة فإن المتعة لو لم تكن جائزة عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيهما ولا معنى لأن يقول أحد ان الزنا لا يتحقق به التحليل والاحصان . ووجه العجب أولاً ان الكتاب يشتمل على فروع كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية ولم يوافقها عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية^(٢)

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ما ذكره في المتعة وانها ليست بمشروعة ، منها ما ذكره في ضمن ما يسجد عليه المصلي قال : وعن جعفر بن محمد (عليه السلام) انه رخص في الصلاة على ثياب الصوف وكلما يجوز لباسه والصلاة فيه يجوز السجود عليه فاذا جاز لباس الثوب الصوف والصلاة فيه فلذلك مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالمياسير من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسياناً وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها ما في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد (عليه السلام) ان الذي ينقض الوضوء إلى أن قال المذي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما خرج من مخرج الغائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء .

انموذجاً من هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها.

وثانياً: ان نقل روایتين في الكتاب يظهر منهما جواز المتعة لا يدل على التزامه بالجواز ونسبة ذلك إليه محتاجة إلى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلهما ملتفتاً إلى ما يستفاد منهما من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروایتين مقصوراً على نفي التحليل والاحصان بالمتعة كنفيهما بالشبهة مع عدم التفاته إلى جهة أخرى لأنه ليس بمعصوم لا يمكن في حقه مثل هذا الاحتمال.

أما أن 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 للتهويل به.

تذييل:

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب ،

→ ومنها ما قال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسياناً أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر إلى منطقة من الجبهة ثم يمار يديه من وسط الرأس إلى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاذنين ظاهرهما وباطنهما.

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

ومنها ما قال في الوضوء التجديدي ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لا شيء عليه وقد روينا عن علي بن الحسين (عليه السلام) انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسنائل معه فنزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يحدث إلى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس المقام مناسباً لذكره أجمع ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع إلى دعائم الاسلام.

فالرواية التي ذكرها المصنف^(١) هنا لا يمكن الاستناد إليها بالخصوص لأن قوله فيها «وما كان محرماً أصله منهى عنه لم يجز بيعه» يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع انه ليس بحرام قطعاً على أن الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع انها منتفية جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشرائها 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 حجتيه عند العامة؛ والثانية في حجتيه 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 (عليه السلام): «إن الله إذا حرم على قوم أكل

(١) عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال: الحلال من البيوع كلما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصله منهى عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه. راجع ج ٢ المستدرک باب ٢ جواز التكسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦.

(٢) عن ابن عباس قال: رأيت رسول الله (ﷺ) جالساً عند الركن فرفع بصره إلى السماء فضحك وقال: لعن الله اليهود - ثلاثاً - إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن

شيء حرم عليهم ثمنه» مع اضافة لفظ «أكل» وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور.

نعم ورد في مسند أحمد^(١) باسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية «إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه» باسقاط لفظ «أكل» إلا أن أصول حديثهم كلها مطبقة على ذكره ، حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن ابن عباس ، كما أشرنا إلى مصدره في الحاشية ، نعم قد أوردته الفقهاء من العامة^(٢) والخاصة^(٣) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع إسقاط كلمة «أكل» تأييداً لمراهم.

→ الحسين بن علي الشافعي البهقي ص ١٣ و ج ١ مسند أحمد ص ٢٤٧ و ص ٢٩٣ و ج ٢ المستدرك باب ٦ جواز بيع الزيت النجس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، و ج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

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

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

(٣) راجع ج ٢٣ البحار ص ١٧ نسبه إلى خط الشيخ محمد بن علي الجبعي ، و ج ١ الخلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدل به على حرمة بيع السرجين النجس ، و ج ٢ الخلاف الأطمعة ص ٢١٢ استدل به على حرمة بيع الدهن المتنفس و ج ٢ المستدرك ص ٣٣١ استدل به على حرمة بيع الخمر ، والغنية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير أصول الحديث .

ثم إن هذه الروايات كلها ضعيفة السند أما ما في كتب العامة فواضح ، وأما ما في كتب الخاصة فللارسال .

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 إلى ابن عباس وموافقة أحمد على ذكر لفظ «أكل» في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحمد وان النبوي مشتمل على كلمة «أكل».

وأما الجهة الثانية فالنبوي وإن اشتهرت روايته في السنة أصحابنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة «أكل» تارة وبدونها أخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله مرسلأً والذر فيه أنهم أخذوه من كتب العامة لعدم وجوده في اصولهم ؛ وحيث أثبتنا في الجهة الاولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عندهم ، وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية ، فكيف بانجبار ضعفه بعمل المشهور؟!

وأما المقام الثاني فبعدما عرفت ان الثابت عند العامة والخاصة اشتمال الرواية على كلمة «أكل» كان عمومه متروكاً عند الفريقين فان كثيراً من الامور يحرم أكله ولا يحرم بيعه ومن هنا قال في جوهر التقى حاشية البيهقي في ذيل الحديث المشتمل على كلمة «أكل»: قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً بجواز بيع الآدمي والحمار والسنور ونحوها.

تبيين:

لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشهرة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم ثمنه اما أن يراد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء واما تحريم منافعه الظاهرة واما تحريم منافعه النادرة ولو من بعض الجهات.

فعلى الاحتمالين الأولين فالمعنى وإن كان وجيهاً وموافقاً لمذهب الشيعة

لقولهم بأنّ ما يحرم جميع منافع أو منافعه الظاهرة يحرم بيعه ، إلّا أنّ اثبات اعتمادهم في فتياهم بذلك على النبوي مشكل ، وذلك للوثوق بأن مستندهم في تلك الفتيا ليس هو النبوي بل هو ما سيأتي في البيع من اعتبار المالية في العوضين لأنّ مالية الأشياء إنّما 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 إلى النبوي لتوجب انجباره لأنّه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الاصحاب إنّما يكون فيما انحصر الدليل لفتياهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في البين ما يصلح لاستنادهم إليه .

واما على الثالث فالحرمة لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوي بفتياهم .

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 وإلّا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى ﴿ احلّ الله البيع ﴾ ، و ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ ، و ﴿ تجارة عن تراض ﴾ محكمة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في أول الكتاب .

بطلان المعاملة على الأعمال المحرمة

تمهيد:

لا يخفى عليك ان محل كلامنا في المسائل الآتية انما هو في الأعيان المحرمة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها .

وأما الأعمال المحرمة كالزنا والنميمة والكذب والغيبة فيكفي في فساد المعاملة عليها الأدلة الدالة على تحريمها لأنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو

وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الأعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها ، فاجتماعهما في مرحلة الامتثال من المستحيلات العقلية وعلى أقل التقادير فإن أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف ، بما إذا 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 الأعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الأعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

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

تقسيم المكاسب إلى الثلاثة أو الخمسة

قوله: «قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب» .

أقول: المكاسب جمع مكسب وهو مفعول من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب .

قوله: «مما ندب إليه الشرع».

أقول: أي أمر به بالأمر الاستحبابي وقد أشار بذلك إلى الأخبار الواردة في استحباب الرعي^(١) والزرع^(٢)

(١) عن العيون. محمد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إن الله عز وجل أحب لأنبيائه من الأعمال الحوث والرعي لثلاث يكرهوا شيئاً من قطر السماء. راجع ج ٥ البحار ص ١٨ وج ٢٣ باب ١٠ استحباب الزرع ص ١٩. عن العيون. عقبه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ما بعث الله نبياً قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس. راجع ج ٥ البحار ص ١٨. وفي الحديث انه (عليه السلام) قال: ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله؟ قال: وأنا. راجع ج ١٤ البحار ص ٦٨٣.

(٢) الكافي. محمد بن عطية قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إن الله عز وجل اختار لأنبيائه الحوث والزرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء. مرسله. الكافي. التهذيب. سهل بن زياد رفعه قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): إن الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لثلاث يكرهوا شيئاً من قطر السماء. ضعيفة لسهل ومرفوعة.

الكافي. سيابة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سأله رجل فقال له جعلت فداك أسمع قوماً يقولون إن الزراعة مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملاً أحب ولا أطيب منه والله ليزرعن الزرع وليغرسن النخل بعد خروج الدجال. مجهولة لسيابة.

الكافي. يزيد بن هارون الواسطي قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: الزارعون كنوز الأنعام يزرعون طيباً أخرجه الله عز وجل وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاماً وأقربهم منزلة يدعون المباركين. مجهولة ليزيد بن هارون. راجع ج ١ الكافي باب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٤٠٣ وج ٢ الوسائل باب ٣ استحباب الزرع. من المساقاة. وج ١٠ الوافي باب ٢٣ فضل الزراعة ص ٢٢ وج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢.

التهذيب. يزيد بن هارون الواسطي قال: سألت جعفر بن محمد (عليه السلام) عن الفلاحين فقال: هم الزارعون كنوز الله في أرضه وما في الأعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة وما بعث الله نبياً إلا زراعاً إلا أدرس (عليه السلام) فانه كان خياطاً. مجهولة ليزيد بن هارون. راجع ج ٢ الوسائل باب ١٠ استحباب الغرس والزرع. من مقدمات التجارة. والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم إن الأخبار في فضل الزرع والغرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الأبواب المزبورة وغيرها، ومن العامة وقد أخرجه البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥.

قوله: «فتأمل».

أقول: لعلّه إشارة إلى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل لكون تركها يؤدي إلى اختلال النظام كما سنبينه.

أقول: ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالمحقق في الشرايع^(١) وغيره^(٢) في كتبهم قسموا المكاسب إلى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة ، وأهملوا ذكر الواجب والمستحب ، بناء على عدم وجودهما في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كفاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عيناً اذا لم يوجد غير واحد.

وفيه ان الأمثلة المذكورة لا تدل على شيء من مراده.

أما الزراعة فاستحبها إنما هو من جهة ايكال الأمر إلى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي^(٣).

وأما الرعاية فاستحبها لما فيها من استكمال النفس وتحصيل الأخلاق الحسنة وتمرين الطبع على ادارة شؤون الرعية وازالة الأوصاف الرذيلة من السبعية والبهيمية فان من صرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلاً لادارة الانسان ؛ ومن هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاة للاغنام كما في رواية عقبة المتقدمة : «ما بعث الله نبياً قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس» وفي النبوي المتقدم «ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يارسول الله قال وأنا»

(١) شرائع الاسلام: ج ٢ ص ٩ - ١١. (٢) والشهيد في اللمعة الدمشقية: ج ٣ ص ٢٠٦.

(٣) عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله ﴿وعلى الله فليتوكل المتوكلون﴾ قال الزارعون، مهمله لحسين بن ظريف، راجع ج ٢ الوسائل باب ١٠ استحباب الزرع، من مقدمات التجارة.

وعلى كل حال فالزراعة والرعي مستحبان في أنفسهما بما انهما فعلان صادران من المكلف لا بعنوان التكسب بهما كما هو محل الكلام فلا يصلحان مثلاً لما نحن فيه .

واما الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلاً عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلاّ مباحاً ؛ نعم إنما يطرء عليها الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلاً بالنظام وحيثئذ يكون التصدي لها واجباً كفاً أو عينياً وهذا غير كونها واجبة بعنوان التكسب .

إزالة شبهة:

قد يقال : ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها ان اختلال النظام يقتضي أن يكون التكسب بها مجانياً ولكن هذا يفضي إلى الاخلال بالنظام أيضاً ومقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثلاً لما نحن فيه .

ولكن يرد عليه أولاً أن هذا ليس إلاّ التزاماً بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجباً .

وثانياً : ان الواجب من الصناعات إنما هو الطبيعة المطلقة العارية عن لحاظ المجانية وغيرها وما يخل بالنظام إنما هو ايجاب العمل مجاناً لا ما هو الجامع بينه وبين غيره ولا ملازمة بين عدم وجوب الصناعات مجاناً وبين وجوب الجامع غير المقيد بحصة خاصة من الطبيعة ومن هنا نقول يجب الاقدام عليها عيناً أو كفاية من حيث هي صناعة يختل بتركها النظام سواء كانت عليها اجرة أم لا .

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

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

فانه يقال: الواجب هنا في الحقيقة هو إزالة ملكية الكافر للمسلم وبيع العبد المسلم إنما وجب لذلك ويدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالعق والهبة أو بالقهر كموت الكافر لا يجب البيع.

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

قوله: «ومعنى حرمة الاكتساب».

أقول: الحرمة المتعلقة بالمعاملة اما أن تكون وضعية واما أن تكون تكليفية وبينهما عموم من وجه ، فالبيع وقت الندى لصلاة الجمعة حرام تكليفاً والبيع الفرري حرام وضعاً وبيع الخمر حرام وضعاً 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 الايرواني في حاشيته^(١) وهو ان معنى حرمة الاكتساب هو انشاء النقل والانتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعني التسليم

والتسليم للمبيع والتمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الانشاء الساذج بالحرمة . وفيه ان تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسليم إنما يتم في الجملة لا في جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه ان التواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام :

الأول: أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لاعداء الدين 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 إلى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح إليهم بغير البيع أيضاً 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 كبيعه منهم حال الصلح مثلاً أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن بشرط تأخير التسليم إلى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فان هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها إعانة كفر على إسلام ، 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 إلى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصليب 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 بيعهما منه فإن النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارية عليه ولا بلحاظ مبغوضية متعلقة بل لأجل مبغوضية نفسه.

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك أن تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسليم المستلزم لتقييد أدلة تحريمه إنما يتم في القسم الأول فقط -دون الثاني والثالث- فلا بد فيهما من الأخذ باطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم ما دل على حرمة الاعانة على الاثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسليم ، فإن الاعانة على الاثم والمقدمية إلى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسليم.

الوجه الثاني: أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجادها بقصد ترتيب إمضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يكفي مجرد صدوره من البائع خالياً عن ذلك القصد.

وفيه انه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضاً لما مرّ من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مثلاً مع علمه بكونه منهياً عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان غافلاً عن قصد ترتب امضاء الشرع والعرف عليه فانه لا دليل على دخالة قصد إمضاءهما في حرمة بيع الخمر.

الوجه الثالث: ما أفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه: ان المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر

للشرب وآلات القمار اللعب والصليب والصنم للتعبد بهما .
وفيه ان تقييد ما دل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال اذا حكم الشارع بحرمة وجب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له المقيد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدمت الإشارة إليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم ما دل على تحريم الاعانة على الاثم لثم ما ذكره في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك .

وأما ما في المتن «من دعوى انصراف الأدلة إلى صورة قصد ترتب الآثار المحرمة» فهي دعوى جزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلاً الى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصليب 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 إعطاء الدرهم للخمار وأخذ خمره للاهراق مثلاً .
فانه يقال : ان ذلك وإن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل المعاملة بل هو من أنحاء النهي عن المنكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعاً لحلية البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمة ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الانشاء الساذج سواء كان الانشاء بمعنى ايجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الاصوليين أم كان بمعنى إظهار ما في النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلا لزم تحقق البيع بلفظ بعت خالياً عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر وإلا لزم 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 النفسي مع إظهاره بمبرز 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 إن 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 حقيقتها ، وبعد أن أوضحنا عند التكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ما ذهب إليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم فسادها ، كما ظهر بطلان ما نسب إلى أبي حنيفة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وانه لا بد في إثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفية وقد أوضحناه في الاصول ، وترتب على ذلك ثمرات مهمة في المباحث الآتية .

قوله: «أما لو قصد الأثر المحلل» .

أقول: قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعلقة به بعنوان البيع ، وإن قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الاثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ، نعم لو قصد حليته شرعاً مع كونه محرماً لتوجه عليه التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان الأمر كذلك في سائر المحرمات المعلومة إذا أتى بها بعنوان الاباحة .

معنى حرمة الاكتساب وضعاً

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

وأما عند الحنفية^(١) فان الباطل والفاسد في البيع مختلفان فلكل واحد منهما معنى يغاير 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.

وأما الفاسد فهو ما اختلف فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بان كان خمرًا ، فاذا اشترى سلعة يصح 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 الأحوال يكون فاسداً لا باطلاً ، 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 أنه يفيد الملك بالقبض

بخلاف البيع الباطل فانه لا يفيد الملك أصلاً.

وقال ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير^(١): وأيضاً فانه مأخوذ في مفهومه - الفاسد - أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي الباطل غير مشروع بأصله فيبينها تباين فان المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان. إلا ان أمثال تلك الأقاويل لا تبتني على أساس صحيح من العقل والشرع والعرف واللغة.

جواز المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه

قوله: «ويحرم المعاوضة على أبوال^(٢) ما لا يؤكل لحمه».

أقول: في كلام العلامة الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلاً من النجاسة والحرمة وعدم جواز الانتفاع بها دليلاً عليهما مع ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية.

قوله: «فيما عدا بعض أفراده كبول الابل الجلالة».

أقول: قال المحقق الايرواني: لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بتوهم شمول الاجماع المنقول على

(١) راجع شرح فتح القدير: ج ٥ ص ١٨٥.

(٢) وفي ج ٧ تاج العروس مادة بول ص ٢٣٧: البول معروف ج أبوال وقد بال يبول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة، ومن المجاز الولد، قال المفضل: بال الرجل يبول بولاً شريفاً فاخراً إذا ولد له ولد يشبهه في شكله وصورته وأسانه وأساله وأعسانه وأعساله وتجايلده، والبوله بهاء بنت الرجل والبول كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال إذا جعل البول يعتربه كثيراً والبوله كهمرة الكثيرة يقال رجل بولة.

جواز بيع بول الابل له. ^(١)

وفيه أولاً: ان المصنف لم يستثن بول الابل الجلالة فيما يأتي من أبوال ما لا يؤكل لحمه لا في حرمة شربه ولا في نجاسته.

وثانياً: ان الفارق بين بول الابل الجلالة وبين أبوال ما لا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجساً بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات ومجرد هذا لا يكون فارقاً بينهما حتى يصح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله «وعدم الانتفاع به» أي ليس لأبوال ما لا يؤكل لحمه نفع ظاهر إلا بول الابل الجلالة فانه قبول الابل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة.

تنقيح وتهذيب:

قد اتفقت كلمات الاصحاب على حرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الاجماع بقسميه على ذلك ، وفي المراسم ^(٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقاً إلا بول الابل ، وفي الغنية ^(٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ ^(٤) وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال وغيرها ، وفي المبسوط ^(٥) : فأما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول ، وفي التذكرة ^(٦) : الاجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقاً ، وفي المستند ^(٧) : تحريم بيع الأبوال مما

(١) حاشية المكاسب للابرواني: ص ٣ س ٢٧.

(٢) أول المكاسب .

(٣) أوائل البيع .

(٤) باب المكاسب المحظورة.

(٥) فصل في حكم ما يباح بيعه وما لا يباح . (٦) ج ١ شرائط العرضين .

(٧) ج ٢ ص ٣٤.

لا يؤكل لحمه شرعاً موضع وفاق ، وفي الجواهر^(١): ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة وإن نقل الاجماع بين الأصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا الضوء المذهب الأربعة ، وفي الفقه على المذاهب الأربعة^(٢): ومن البيوع الباطلة بيع النجس ، وفي شرح فتح القدير^(٣) إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرماً فالبيع فاسد .

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

أما الاجماع وان نقله غير واحد من أعاظم 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 ، مضافاً إلى ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

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

(١) ج متاجر أوائل المكاسب المحرمة . (٢) ج ٢ ص ٢٣١ .

(٣) ج ٥ ص ١٨٦ .

تفصيلها .

وأما النجاسة فإن رواية تحف العقول وإن دلت على حرمة بيع النجس لقوله (عليه السلام) فيها «أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام» إلا أن ذلك فيما تكون منافعه كلها محرمة كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها ، وأما إذا كان للنجس منفعة محللة فلا دليل على حرمة بيعه وأبوال ما لا يؤكل لحمه مما له منفعة محللة ومقتضى ذلك جواز بيعها ، اللهم إلا أن يقال : أن كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه فإذا كان كذلك حرم بيعه وشرائه ولكنه دعوى بلا دليل ، هذا مضافاً إلى ضعف سندها وعدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

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

ومما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في فتياهم بحرمة بيع النجس إلى رواية تحف العقول ، ولا إلى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقه الرضا (عليه السلام) الدالة على أن كلما يكون محرماً من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصاً بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأعيان الطاهرة كأبوال ما لا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقدّم دليل على حرمة ذلك البيع تكليفاً لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع .

وفيه أولاً: أنه لا دليل على اعتبار المالية في البيع وإنما المناط صدق عنوان

المعاوضة عليه وأما ما عن المصباح من أنه مبادلة مال بمال^(١) فلا يكون دليلاً على ذلك لعدم حجية قوله.

وثانياً: إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فلا نسلم أن أبوال ما لا يؤكل لحمه ليست بمال في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في العمارة عند قلة الماء ممكن جداً فتكون مالاً باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر المباحات التي تختلف ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والحطب ونحوهما ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال ان الشارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها ، ولكنه أول الكلام.

وثالثاً: إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فيكفي أن يكون المبيع ما لا ينظر المتبايعين إذا كان عقلاً ولا يجب كونه مالاً في نظر العقلاء أجمع .
ورابعاً: لو سلمنا عدم كون الأبوال المذكورة مالاً حتى في نظر المتبايعين فإن غاية ما يلزم كون المعاملة عليها سفهية ولا دليل على بطلانها بعد شمول أدلة صحة البيع لها ، والفاقد شرعاً إنما هو معاملة السفهية لا المعاملة السفهائية ، والدليل على الفساد فيها أن السفهية محجور شرعاً عن المعاملات ، هذا كله مضافاً إلى صحة المعاملة عليها بمقتضى آية التجارة وإن لم يصدق عليها البيع ، ولقد اتضح مما قدمناه جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه وضعاً وتكليفاً كما اتضح جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مطلقاً بل الجواز هنا بالأولوية إطلاً كان أو غيرها جلالاً كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختياراً أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يعد من منافع البول ليكون مالاً باعتباره ويدور الحكم بجواز البيع مداره .

وهم ودفع:

قد استدل المحقق الايرواني (رحمته) على فساد المعاملة عليها بقوله تعالى^(١): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفي والشرعي^(٢). ومراد المستدل أن أخذ المال عوضاً عن أبوال ما لا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل.

وفيه أن دخول باء السببية على الباطل ومقابلته في الآية للتجارة عن تراض - ولا ريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - قرينتان على كون الآية ناظرة إلى فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الباطلة كما تبّه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما لا مالية له من العوضين كما 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 أيضاً.

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلاً كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفي تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغصب والغزو وبيع المنابذة والحصاة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلّا بسبب يكون تجارة عن تراض فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراض ، وإن كان الاستثناء منقطعاً فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراض ولا تعرض لها

(١) راجع سورة النساء ، آية : ٣٣ .

(٢) حاشية المكاسب : ص ٣ س ١٩ .

للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يعد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراض فيكون مهماً ، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان الإهمال مما يخل بالمقصود فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراض سواء كان الاستثناء متصلاً أم منقطعاً ، ومما يدل على كون الآية راجعة إلى أسباب المعاملات ، تطبيقها في بعض الروايات^(١) على القمار.

(١) أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ قال ذلك القمار . موثقة .
العياشي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال : كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فجاء رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ قال : يعني بذلك القمار ، الحديث .
وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله (عليه السلام) «سأل عن الآية» قال : نهى عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك ، راجع ج ٢ الوسائل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ، مما يكتسب به .

«فائدة»

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

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

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد الشيخ (عليه السلام) الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم (عليه السلام) بقوله : محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النضر أكثر أهل المشرق علماً

قوله: «كبول الابل الجلالة».

أقول: بعدما عرفت جواز الانتفاع بالأبوال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء.

قوله: «إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة».

أقول: قد ظهر مما تقدم أن جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعها وحرمة لعدم كون الشرب من المنافع الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدماً، إذن فلا فرق بين أبوال ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه.

استطراد:

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

→ وأدباً وفضلاً وفهماً ونبلاً في زمانه، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في الفهرست، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامي.

وقال النجاشي: أبو النضر المعروف بالعباشي 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 البناء، وأنفق على العلم والحديث تركه أبيه سائرهما وكانت ثلاثمائة ألف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوءة من الناس.

(١) التهذيب. عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم، موثقة.

(٢) الكافي. بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال: سمعت أشياءنا يقولون ألبان اللقاح

والعامة^(١).

نعم هناك روايتان^(٢) احدهما رواية قرب الاسناد تدل على جواز شرب

→ شفاء من كل داء وعاهة ولصاحب البطن أبوالها، مرسله. وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقوح كصبور واحدته.

الوسائل. المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه شكى إليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك فمسخ الله دائي، موثقة. الربو التهيج وتوارد النفس الذي يعرض للمسرع في مشيه.

الوسائل. سماعة قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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 الوسائل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة، وج ٢ الكافي باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥، وج ١ التهذيب ص ٨١، وج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ وباب ٦٨ ص ٤٩.

دعائم الاسلام. روي عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: قدم على رسول الله (ﷺ) قوم من بني ضبة مرضى فأخرجهم إلى إبل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداون بذلك، الخبر. ضعيفة للإرسال. راجع ج ٣ المستدرک باب ٢٣ من الأشربة المباحة ص ١٣٣.

(١) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس ان النبي (ﷺ) أمر العربيين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها، وعن أنس إن رهطاً من عرينة أتوا النبي (ﷺ) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست أعضادنا فأمرهم النبي (ﷺ) أن يلحقوا براعي الابل فيشربوا من ألبانها وأبوالها فلحقوا براعي الابل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلحت بطونهم وأبدانهم ثم قتلوا الراعي وسافوا الابل، الحديث، ورواه البخاري في الصحيح ج ١ باب الأبوال ص ٦٧ بأدنى تفاوت.

وفي القاموس مادة جوى اجتواه كرهه وأرض جوية غير موافقة، وفيه ارتهس الوادي امتلا. وفي ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ﷺ): ان في أبوال الابل وألبانها شفاء للذرية بطونهم، وفي القاموس الذرية محرقة فساد المعدة.

(٢) قرب الاسناد. ان النبي (ﷺ) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه. ضعيفة لأبي البخري وهب بن وهب.

الكافي والتهذيب. الجعفري قال: سمعت أبا الحسن موسى (عليه السلام) يقول: أبوال الابل خير

أبوال مأكول اللحم على وجه الاطلاق والثانية رواية الجعفري تدل على جواز شرب بول الابل مطلقاً وأنه خير من لبنه .

وفيه مضافاً إلى ضعف سندهما ، انه لا بد من تقييدهما بمفهوم موثقة عمار المتقدمة ، وحينئذ فيختص جواز شربها بالتداوي فقط ، على أن رواية الجعفري ليست بصدد بيان الجواز التكليفي بل هي مسوقة إلى بيان الوجهة الطبية وان أبوال الابل مما يتداوى بها الناس ويدل على ذلك قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية «ويجعل الله الشفاء في ألبانها» .

دفع توهم:

قد استدل بعض الأعاظم^(١) على حرمة شربها بقوله تعالى^(٢): ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾ حيث قال: وعندي ان هذا القول هو الأقوى وفي آية تحريم الخبائث غنى وكفاية بعد القطع بكون البول مطلقاً من الخبائث .

وفيه ان المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسدة وردانة ولو كان من الافعال المذمومة المعبر عنه في الفارسية بلفظ «يليد» ويدل على ذلك اطلاق الخبيث على العمل القبيح في قوله تعالى^(٣): ﴿ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث﴾ ويساعده العرف واللغة^(٤) وإذن فالآية ناظرة إلى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من

→ من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكر بن صالح . راجع ج ٣ الوسائل باب ٥٩ جواز شرب بول الابل من الأطعمة المباحة ، وج ٢ الكافي باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١١ الوافي باب ٦٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(١) هو المامقاني ولكن لم نظفر بحاشيته على المكاسب .

(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٥٦ . (٣) سورة الأنبياء ، آية : ٧٢ .

(٤) في المجمع الخبيث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور ونحوه ،

الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهرة ونحوها مما تتنفر عنها الطبايع .

قوله: «لا يوجب قياسه على الأدوية» .

أقول: هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لان التداوي بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقاً لعنوان الأدوية ، فكما يجوز بيعها حتى اذا كانت نجسة ، فكذلك يجوز بيع الأبوال مطلقاً لكونها مصداقاً للأدوية وانطبق الكلي على أفراده غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك ان مالية الأشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات والأزمنة والأمكنة ، ولا شبهة ان المرض من الحالات التي لأجلها يحتاج الانسان إلى

→ والخبائث الأفعال المذمومة والخصال الردية ، وفي الحديث لا تعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يبغيضنا 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 ﴿وتجينا من القرية التي كانت تعمل الخبائث﴾ ، يعني انهم كانوا يأتون الذكران في أدبارهم ، ويتضارطون في أنديتهم «مجالسهم» وهي قرية سدوم على ما روي . وفي مفردات الراغب مادة خبت: المغبت والخبيث ما يكره رداءة وخساسة محسوساً كان أو معقولاً وأصله الردي وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في الفعل «ويطلق على» ما لا يوافق النفس من المحظورات ، وإتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفوس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الردية ، والكفر والكذب والنميمة .

وفي ج ١ تاج العروس مادة خبت ص ٦١٧ الخبيث ضد الطيب ، الخابت وهو الردي من كل شيء ، ومن المجاز الخبت بالضم الزنا وقد خبت بها ككرم أي فجر ، وفي الحديث إذا كثرت الخبت كان كذا وكذا أراد الفسق والفجور ، ومنه حديث سعد بن عباد أنه أتى النبي ﷺ برجل مخدج سقيم وجد هـ امرأة يخبت بها أي يزني ، وفي حديث أنس ان النبي ﷺ كان إذا أراد الخلاء قال أعوذ بالله من الخبت والخبائث أراد بالخبت الشر والخبائث الشياطين . وقال ابن الأثير في تفسير الحديث: الخبت بضم الباء جمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكور الشياطين وإنانها ، وقيل هو الخبت بسكون الباء وهو خلاف طيب الفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الأفعال المذمومة والخصال الردية ، والخبيث نعت كل شيء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون خبيث الفعل والحرام السحت يسمى خبيثاً مثل الزنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

الأدوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ، ولأجل ذلك يجلبها الناس من أقاصي البلاد ، فإذا كانت الأبوال عند العرف من الأدوية ويعد من الأموال في غير حال المرض كانت كسائر الادوية التي يحتاج إليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مالية الأبوال لكثرتها .

وفيه مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر من كلامه ، وإلى منع كثرتها في جميع البلاد ان الكثرة لا توجب سقوط ماليتها بعد إمكان الانتفاع بها في بعض الأمكنة وإلا لزم سلب المالية عن أكثر المباحات ، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها إذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها إلى محل ينتفع بها فيه .

ومما ذكرنا علم ان التداوي بالأبوال من المنافع الظاهرة لها فلا وجه لعدّها فيما لا نفع فيه كما لا وجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوي بها موجباً لصحة بيعها لجاز بيع كل شيء من المحرمات لقوله (ﷺ) ^(١) : « ليس شيء مما حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه » . وذلك لما يتّنا من ان المرض من الأحوال المتعارفة للانسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يتفق في العمر إلا نادراً .

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

قوله : « ولو عند الضرورة المسوغة للشرب » .

(١) عن سماعة عن أبي عبد الله (ﷺ) قال . مرسله . راجع ج ٣ الوسائل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرک باب ٢٤ وجوب التقية في كل ضرورة من الأمر بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ١ البحار ص ١٥٤ .

أقول: لا تعرض في شيء من الروايات العامة وغيرها لتعليق جواز بيع الأبوال الطاهرة غير بول الابل على جواز شربها.

قوله: «ولا ينتقض أيضاً بالأدوية المحرمة».

أقول: قوله: لأجل الاضرار تعليل للحرمة ، وحاصل النقض ان الأبوال الطاهرة تكون بحكم الأدوية ، فكما ان الأدوية محرمة الاستعمال في غير حال المرض لاضرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بخلاف الأبوال فان حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالتنقض في غير محله .

ولكن الانصاف أن ما أفاده المصنف نقضاً وجواباً غير تام ، أما الجواب فلاّناً لانجد فرقاً بين الأبوال وسائر الأدوية ، واذا كان الاحتياج إلى الأدوية موجباً لتبدل عنوان الضرر إلى النفع فليكن الاحتياج إلى الأبوال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فان من الواضح جداً أن الاحتياج إلى الأدوية والعقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع ، كانتقال موضوع التمام إلى موضوع القصر ، وإنما هو كالاختياج إلى 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 صحّ 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 .

وثانياً: انّ عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمراً مضبوطاً بل يختلف بالاضافة إلى الاشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضرّاً بالاضافة إلى شخص

حار المزاج دون غيره ، وبالنسبة إلى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الأقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجباً 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 مضرة للمزاج.

حرمة بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه

قوله: «ولا ينافيه النبوي^(٢) لعن الله اليهود».

أقول: وجه التنافي هو توهم الملازمة بين حرمة الأكل وحرمة البيع ، وأجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحرير شحوم غير مأكول اللحم علينا.

(١) قد تقدم في ص ١٨ (ص ٢٦ من هذه الطبعة).

(٢) جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنها تطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله ﷺ قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جعلوه - أي أذابوه - ثم باعوه وأكلوا ثمنه. راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٢ سبل السلام ص ٣١٦ ، وج ٣ البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم أيضاً بعض روايات الشحوم في ص ٢٢ (ص ٣٢ - ٣٣ من هذه الطبعة).

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

قوله : «والجواب عنه مع ضعفه» .

أقول: قال المحقق الايرواني ظاهر النبوي ما حرم أكله من المأكولات أعني ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقاً ليخالف غرض المصنف ويلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر إلى تضعيفه سنداً ودلالة ^(٣) .

وفيه مضافاً إلى كونه حملاً تبرعياً أنه يلزم تخصيص الأكثر أيضاً لجواز بيع المأكولات والمشروبات المحرمة إذا كانت لها منافع محللة ، ثم ان الظاهر من ذيل كلامه استظهار وضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الأكثر ، إلا أنه 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 الاثم .

فأنه يقال لو سلمنا حرمة الاعانة على الاثم 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 .

(١) في سورة الأنعام ، آية : ١٤٧ ﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ﴾ .
(٢) ص ٢٣ (ص ٣٤ من هذه الطبعة) .

(٣) حاشية المكاسب : ص ٤ س ١٥ .

جواز بيع العذرة

قوله: «يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور».

أقول: المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمة بيع العذرة النجسة من كل حيوان ، بل في التذكرة^(١) لا يجوز بيع سرجين النجس إجماعاً متاً ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث ما لا يؤكل لحمه^(٢) ، وفي النهاية^(٣) جعل بيع العذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الغنية^(٤) منع عن بيع سرقين ما لا يؤكل لحمه ، وفي المراسم^(٥) حكم بحرمة بيع العذرة ، وفي المستند^(٦) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الأربعة^(٧).

ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين :

الأول: من حيث القواعد والاجماع والروايات العامة.

والثاني: من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة.

أما المقام الأول 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 ثلاث طوائف :

(١) ج ١ ص ٣ من البيع . (٢) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ١٧ .

(٣) باب المكاسب المحظورة . (٤) ص ٢ من البيع .

(٥) ص ١ من المكاسب . (٦) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٧) في ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع زبل ما لا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرماً كالخيل والبغال والحمير أو مكروهاً كالسبع والضبع والثعلب والذئب والهر فان فضلات هذه الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها .

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

الاولى^(١): ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتاً.

الثانية^(٢): ما يدل على جواز بيعها وهي رواية ابن مضارب.

الثالثة^(٣): ما يدل على جواز بيعها وحرمة معاً وهي رواية سماعة.

وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الأول ما ذكره شيخ الطائفة (رحمته) من حمل رواية المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك برواية سماعة ، قال في التهذيب^(٤) بعدما نقل رواية الجواز انه ولا ينافي ذلك ما رواه يعقوب بن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والأول محمول على عذرة البهائم من الابل والبقر والغنم ، ولا تنافي بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ، وفي المبسوط^(٥) فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف^(٦) فالسرجين النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرماً.

(١) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ثمن العذرة من السحت ، مجهولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ج ٢ الوسائل باب ٦٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتسب به ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى عن بيع العذرة وقال هي ميتة ، مرسل ، راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

(٢) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لا بأس ببيع العذرة ، حسنة لابن مضارب . راجع ج ١ الكافي باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، والأبواب المذكورة من التهذيب والوسائل والاستبصار والوافي .

(٣) سماعة قال سألت رجلاً أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر قال إني رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الأبواب المذكورة من التهذيب والوسائل والاستبصار والوافي .

(٤) تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٧٢ ذيل الحديث ١٠٨٠ .

(٥) فصل في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح .

(٦) ج ١ ص ٢٢٥ .

إذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثة فلا تغتر باطلاق كلامه في الاستبصار^(١) ، حيث حمل رواية الجواز على عذرة غير الآدميين ، ورواية المنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول .

وفيه أولاً: انه ثبت في محله أن كون الدليل نصاً في مدلوله غير كون بعض أفراده متيقناً في الإرادة من الخارج على تقدير صدور الحكم ، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هو الأول دون الثاني ، ففي مثل الأمر^(٢) بغسل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحبوبة والظاهر في الوجوب ، وما ورد^(٣) من أن بول

(١) الاستبصار: ج ٣ ص ٥٦ ذيل الحديث ١٨٢ .

(٢) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده فقال اغسل ثوبك . مجهولة ليحيى بن عمر . راجع ج ١ الوسائل باب ١٠ حكم بول الخفاش من أبواب النجاسات ، وج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٣) غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ، موثقة راجع البابين المذكورين من التهذيب والوسائل .

في ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كرمات الطوط الذي يطير بالليل ، سمي به لصغر عينيه خلقة ، وضعف بصره بالنهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالآخمين هيج الباه اي شبق النكاح ، وان احرق واكتحل به قلع البياض من العين وأحد البصر ، ودمه ان طلى به على عانات المراهقين منع نبات الشعر ، ومرارته ان مسح بها فوج المنهكة وهي التي عسر ولادها ولدت في ساعتها خفافيش ، والأخفش الذي يغمض اذا نظر .

وفي حياة الحيوان للدميمي ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط وليس من الطير في شيء ، فانه ذو اذنين وأسنان وخصيتين ومنقار ، ويحيض ويظهر ، ويضحك كما يضحك الانسان ، ويبول كما تبول ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغمر فيه مراراً حتى يتهرى ويصفى ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والفالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فانه ينفعه ذلك ويبرئه وهو عجيب مجرب ، وان ذبح في بيت وأخذ قلبه وأحرق فيه لم

الخفاش لا بأس به ، الصريح في جواز الترك والظاهر في الاباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منهما بصريح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لا صراحة للدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فانه تبرعي محض وخارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحهما وإما الرجوع إلى المرجحات السندية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

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

وثانياً: 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 أنس بالعرف واللغة^(١).

وثالثاً: سلمنا جواز الاطلاق وصحته إلا أن أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد من الجموع العرفية ، لعدم ابتناؤه على أساس صحيح ، بل لو

→ يدخله حيات ولا عقارب ، ومن تنف إبطه وطلاء بدمه مع لبن أجزاء متساوية لم ينبت فيه شعر ، وإن صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب الفالج انحل ما به .

(١) في المنجد العذرة الغائط ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الخرو 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 السلاح والرجيع ، والعذرة بكسر الهمزة والميم منه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد غائط الانسان الذي يلقيه ، وفناء الدار .

جاز أخذ المتيقن من الدليل لانسداد باب حجية الظواهر ولم يجز التمسك بها ، إذا ما من دليل إلا وله متيقن في إرادة المتكلم إلا أن يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى .

ورابعاً: سلّمنا ذلك أيضاً أن أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما ذكر ، بل يجوز أخذه منهما بوجه آخر أوجه منه ، بأن تحمل رواية الجواز على فرض كون العذرة المبيعة يسيرة ، ورواية المنع على فرض كونها كثيرة ، أو تحمل رواية الجواز على بلاد تعارف فيها بيع العذرة لأجل التسميد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيعها 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 مضافاً إلى كونه جمعاً تبرعياً أن إمكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الإطلاق ، على أنك عرفت في بيع الأبوال أن غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفهية ، ولم يقدّر دليل على بطلانها وصرف العمومات عنها ، مع أن الظاهر من قول السائل في رواية سماعة «أنبي رجل أبيع العذرة» هو كونه يبيع العذرة وأخذه ذلك شغلاً لنفسه ، وإنما سئل عن حكمه الشرعي ، وهذا كالصریح في كون بيع العذرة متعارفاً في ذلك الزمان ، ثم أن هذا الوجه وإن نسبته المصنف إلى المجلسي ولكن لم نجده في كتبه ، بل الموجود في مرآة العقول^(١) نفى البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة .

الثالث ما احتمله السبزواري^(٢) من حمل رواية المنع على الكراهة ، ورواية

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء والبيع ص ٤١١ .

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة .

الجواز على الترخيص المطلق ، وقد استبعده المصنف أيضاً ، ولعلّ الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت في الكراهة غير جار على المنهج الصحيح ، فإنّ السحت في اللغة^(١) عبارة عن الحرام إذن فرواية المنع آبية عن الحمل عليها.

وفيه أولاً: إنّ لفظ السحت قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات^(٢) فانه أطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحجام ، واجرة المعلمين الذين

(١) 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 عنه العار ، وقبيح الذكر كثمن الكلب والخمر والخنزير ، والجمع أسحات ، والسحت الحرام الذي لا يحل كسبه لأنه يسحت البركة أي يذهبها ، وأسحت تجارته خبثت وحرمت وأسحت اكتسب السحت .

(٢) الجعفریات . عن علي (عليه السلام) من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسلة . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، وج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

الكافي . سماعة قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية اخرى لسماعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطية ولكنها موثقة ، راجع ج ١ ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، وج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

الجعفریات . عن علي (عليه السلام) من السحت كسب الحجام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

العيون . عن علي (عليه السلام) في قوله تعالى ﴿ أَكَالُونَ لِلْسَحْتِ ﴾ قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب الوسائل لأسانيد الرواية في ج ١ ثل باب ٥٤ اسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من المجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿ أَكَالُونَ لِلْسَحْتِ ﴾ قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥ .

يشارطون في تعليم القرآن ، وقبول الهدية مع قضاء الحاجة ، ومن الواضح جداً انه ليس شيء منها بحرام قطعاً ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة^(١) بل الروايات^(٢) الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع وأخذ الاجرة للحجام وتعليم القرآن حتى مع الاشتراط ، والجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة ، وعليها فتاوى الأصحاب واجماعهم ،

(١) 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 .

(٢) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي التعرض لها في بيع المسوخ . ومنها موثقة زرارة قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط ولا بأس عليك أن يشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ الكافي ص ٣٦٠ ، ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، ج ٢ الوسائل باب ٣٦ كراهة كسب الحجام مما يكتسب به ، لا يخفى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية مما لا ينكر وان كانت هي في الأخبار أعم منها ومن الحرمة .

ومنها رواية حنان بن سدير وفيها ان النبي ﷺ قد احتجم وأعطى الأجر ولو كان حراماً ما أعطاه . ضعيفة لسهل . وقريب منها رواية جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) . وهي ايضاً ضعيفة لعمر بن شمر . راجع الأبواب المذكورة من الكتب المزبورة .

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

ومنها رواية الفضل بن أبي قرة قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) 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 مباحاً . ضعيفة للفضل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠ ، ج ١ الكافي ص ٣٦٢ ، ج ١٠ الوافي ص ٣٧ ، ج ٢ الوسائل 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 .

بل فتاوى أكثر العامة^(١) إذن فلا وجه للتهويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية.

وثانياً: لو سلمنا حجية قول اللغوي فغاية ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على 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 نسبته إلى الثمن صريحة في الحرمة ، فانه لا معنى لكراهة الثمن . فانه يقال ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فارادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيهما تحتاج إلى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرائن ، غاية الأمر انه اذا تعلقت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في الثمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فانه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع ونحوه .

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

وفيه مضافاً إلى كونه جمعاً تبرعياً إن استعمال «لا بأس» في الجواز التكليفي

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الأسد 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 .

ومقابلته في البأس الوضعي من الغرابة بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط ولم نسمع إلى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل هما متمحضان لبيان الحكم الوضعي وان كان يستفاد منهما الحكم التكليفي أحياناً بالالتزام ، ومن هنا ترون ان الفقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والممانعة فيها ، على أن قوله (عليه السلام) في رواية سماعة «حرام بيعها وثمانها» ظاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن نصاً فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

الخامس ما اختاره العلامة المامقاني (رحمته الله) (١) وقال الأقرب عندي حمل قوله (عليه السلام) لا بأس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني (٢) حيث قال ولا يبعد أن يكون اللفظتان مختلفتين في هيئة التلفظ والمعنى وإن كانتا واحدة في الصورة .

وفيه مضافاً إلى كونه محتاجاً إلى علم الغيب ، انه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير إليه بمجرد الاحتمال .

والتحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع ، لوجهين :

الأول: عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شعيب فلضعف سندها ، لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر (٣) اغتراراً بارسال العلامة في المنتهى (٤) ، بل لجهالة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الاسلام ، وتوهم انجبارهما بعمل المشهور توهم فاسد ، فانه مضافاً إلى فساد الكبرى ، ان الحكم غير مختص بالعذرة ، بل شامل لغيرها من النجاسات ، وأما رواية سماعة

(١) لا يوجد لدينا كتابه حاشية المكاسب .

(٢) الوافي : ج ١٧ ص ٢٨٣ ذيل الحديث ١٧٢٩١ .

(٣) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٧ . (٤) منتهى المطلب : ج ٢ ص ١٠٠٨ .

فهي وإن كانت موثقة ، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها ، أما لاجمالها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للتعارض والتساقط لو كانت روايتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية أمور: الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو ، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمّر ، فانها لو كانت رواية واحدة لكان للامام (عليه السلام) 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 ثانياً فينكشف من تلك القرائن تعددها وإن سماعة لما نقل رواية المنع ألحقها برواية الجواز تفهيماً للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط.

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

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

الوجه الثاني: انك بعدما عرفت تعدد رواية سماعة وكونها روايتين فتتخصر الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمجوزة لبيعها ، وعلى هذا فان أمكن الجمع بينهما باحدى الوجوه المتقدمة فنأخذ بهما ، وإلا فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية لتساوي روايتي سماعة من حيث المرجحات السنية ، ولما كان القول بحرمة بيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فنأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها ، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة

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

المانعة عن بيعها على التقية ، والعجب من الفاضل المامقاني^(١) (رحمه الله) فانه وجّه 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 (عليه السلام) فخير الجواز أولى بالحمل على التقية ، ووجه العجب ان أبا حنيفة قد أفتى بحرمة بيع العذرة كما عرفت.

وأعجب من ذلك ما نسبته إليه العلامة في التذكرة^(٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير ، فانه (رحمه الله) مع اطلاعه على مذهب العامة وآرائهم كيف خفى عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، نعم لا ينكر تجويز أبي حنيفة^(٣) 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 الاجماعات 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 الاجماعات المنقولة فليست بتعبدية ، بل مدرکہا هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة ، وضماها إلى رواية المنع لا يزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها ، وإلا فضم الاجماعات إليها لا يوجب حجيتها.

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن ابتنائها على رواية المنع

(١) لم نعرش على كتابه حاشية المكاسب .

(٢) ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٢٣٢ .

(٣) ص ٣ من البيع .

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

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا أنه لم يقل بها أحد ، وأما مانعية النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لا شبهة في حرمة الانتفاعات المتوقفة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» بدعوى أن التسميد ونحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات^(١) جواز طرح العذرة في المزارع .

وأما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولاً أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف ؛ وتوهم أن الأول غير موجود في كتب الرجال ، فاسد فإنه مضافاً إلى كونه مذكوراً فيها ومنصوصاً بحسنه ، أنه قد اتفقت أصول الحديث على نقل رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف . وثانياً أن اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير إلى اعتبارها كما هي كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان .

(١) قرب الأستاذ . عن علي (عليه السلام) أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة . ضعيفة لابي البختری وهب بن وهب . راجع ج ٣ الوسائل باب ٢٨ أنه لا بأس بطرح العذرة في المزارع من الأطعمة المحرمة .

جواز بيع الأرواث

قوله: «الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة».

أقول: المشهور بين أصحابنا جواز بيع الأرواث الطاهرة ، وفي المستند^(١) يجوز الاكتساب بها مطلقاً وفاقاً للأكثر بل عن السيد^(٢) الاجتماع عليه لطهارتها وعظم الانتفاع بها فيشمئها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف^(٣) سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه فانما منع لنجاسته ، ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم وثمارهم ولم نجد أحداً أكره ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزاً ، نعم حكم في النهاية^(٤) بحرمة بيع العذرة والأبوال إلّا بول الابل خاصة فانه لا بأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة وفي المواسم^(٥) حكم بحرمة التكبس بالعذرة والبول إلّا بول الابل خاصة ، وكذلك ذهب الشافعية^(٦) إلى نجاسة فضلة مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم^(٧) إلى عدم صحة بيع كل نجس إلّا اذا كان مخلوطاً بشيء طاهر لا يمكن فصله منه .

والظاهر انه لا فرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم إلّا نجاسة الاولى وطهارة الثانية ، فإن الأخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تتم كما عرفت ، والأخبار العامة المتقدمة إنما تدل على حرمة

(١) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٢) حكاة عنه العلامة في منتهى المطلب : ج ٢ ص ١٠٠٨ .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) باب المكاسب المحظورة .

(٥) باب المكاسب .

(٦) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ .

(٧) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ .

بيع ما يكون منهياً عن أكله فتكون شاملة للأرواث والعذرة كليهما ، وحيث عرفت انه لا يصلح شيء من ذلك لاثبات حرمة بيع العذرة فتعرف عدم جريانه في الأرواث أيضاً ، وأما ما في رواية تحف العقول من قوله (عليه السلام) : «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 محللة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا الأنصاري من التفريق بين العذرة والأرواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينهما فهي دعوى جزافية للاطمينان بأن مدرك المجمعين تلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الأرواث ، وإلا فالاجماع التعبدى الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يختص بالأرواث بل يعم العذرة أيضاً ، كشمول العمومات لهما ، وما في الجواهر^(١) من الاستدلال على جواز بيع الأرواث فقط بخبر ابن مضارب ، وبذيل رواية سماعة ، بعدما حملهما عليها فاسد لما عرفت من انه لا يصح اطلاق العذرة على الأرواث بوجه ، وان الأرواث في اللغة^(٢) لا تطلق إلا على رجميع ذي الحافر .

وقد يتوهم تحريم بيعها لآية تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع أيضاً .

(١) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٨ .

(٢) 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 رجميع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذي حافر قد رأث يروث روثاً . وفي المجمع رأث الفرس يروث روثاً من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث نهى عن الروث يعني رجميع ذات الحافر .

وفيه أولاً: ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها ، لا مطلق الانتفاعات بها .

وثانياً: انه قد تقدم في بيع الأبوال ان الخبيث عبارة عن مطلق ما فيه نقص ودنائة ولو كان من قبيل الأفعال ويرادف في الفارسية بلفظ « پلید » فمثل الزنا والافتراء والغيبة والنميمة وغيرها من الأفعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى^(١) بالفواحش ، من الخبائث أيضاً ، 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 ذاك فخارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم التمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو لا يجوز كما نقح في الاصول ، وان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفراً عنه ، فندفعه بعدم الملازمة بين تحريم الأكل وحرمة البيع ، كما سبق في بيع الأبوال وغيره ، إلا اذا كان الأكل من المنافع الظاهرة .

جواز بيع الدم نجساً كان أم طاهراً

قوله: «يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف» .

أقول: المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما في النهاية^(٢) والمراسم^(٣) والمبسوط^(٤) وفي التذكرة^(٥) يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية ولو باع نجس العين لم يصح إجماعاً .

(١) سورة الأعراف، آية: ٣١ ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ﴾ .

(٢) المكاسب المحظورة . (٣) أول المكاسب .

(٤) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح . (٥) ج ١ ص ٣ من البيع .

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 الدّم ، وفي أخبارهم^(٣) أيضاً شهادة على ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قد فصل بين الدّم النجس فحكم بحرمة المعاوضة عليه للاجماع والأخبار السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدّم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضة عليه اذا فرضت له منفعة محللة كالصّبغ ونحوه ، لكونه من الأعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محللة .

وفيه انه بعد اشتراكهما في حرمة الأكل ، وجواز الانتفاع بهما منفعة محللة كالصّبغ والتسميد ونحوهما ، فلا وجه للتفكيك بينهما ، وأما النجاسة فقد عرفت مراراً انه لا موضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدّم الطاهر والنجس ، وأما الأخبار السابقة فمضافاً إلى ضعف سندها انها شاملة لهما ، فلو تمت لدلت على حرمة بيعهما معاً وإلا فلا ، على انّ المستفاد من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ فان وقفنا على ظاهرها فلازمه الافتاء بما لم يفت به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .

وأما 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 تعبدي ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدّم سواء كان نجساً أم طاهراً لا وضعاً ولا تكليفاً .

(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 (ﷺ) نهى عن ثمن الدّم . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ و ج ٣ صحيح البخاري باب موكل الربا ص ٧٨ .

وهم وإزالة:

وقد استدل على حرمة بيع الدم مطلقاً بمرفوعة أبي يحيى الواسطي^(١) فإن فيها نهى علي (عليه السلام) عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعاً وتكليفاً بعد ملاحظة انجبارها بالشهرة ، بل بعدم الخلاف بين الأصحاب .

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بعمل المشهور صغرى وكبرى ، والوجه في ذلك هو ما تقدم^(٢) ولا أنها منجبرة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني (رحمته الله) فإنه 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 بكراهة بيعها .

وثانياً: ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرته ومرسومية أكله في زمن الجاهلية ، دون

(١) الواسطي رفعه قال مر أمير المؤمنين (عليه السلام) بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب فقال له بعض القصابين يا أمير المؤمنين ما الكبد والطحال إلا سواء فقال له كذبت بالكع ايتوني بتورين من ماء أنبئك بخلاف ما بينهما فأتى بكبد وطحال وتورين من ماء فقال (عليه السلام) شقوا الطحال من وسطه وشقوا الكبد من وسطه ثم أمر (عليه السلام) فمرسا في الماء جميعاً فابيضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دماً كله حتى بقي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بينهما هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ الكافي باب ٧ من الأطعمة ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، وج ١١ الرافعي باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠ ، وج ٣ الوسائل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الأطعمة المحرمة ، أقول: النخاع مثلثة الخيط الأبيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كمدى جمع خصية كمدية ، الغدد كغرف جمع غدة كغرفة لحم أسود يستصحب الشحم ، اللعك بضم اللام وفتح الكاف اللثيم والأحمق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقاعه فيه وتليينه باليد .

(٢) ص ٦ (ص ٩ من هذه الطبعة) .

الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيراً ، فانه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك إلى أن يمر علي (عليه السلام) بالقصايين وينهاهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن^(١) إلا الدم المسفوح ، إذن فالرواية لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقاً 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 أيضاً ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فإن الامام (عليه السلام) بين كونه من الدم ، وفي رواية^(٢) أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفاً ، أو وضعاً أيضاً ، كما نبه على ذلك العلامة الأنصاري (رحمته الله) وقال فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل ولا شك في تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، واما حرمة بيعه لغير الأكل فلا دلالة عليه من الرواية لا وضعاً ولا تكليفاً ، والشاهد لذلك انه لا ريب في جواز بيع الامور المذكورة فيها لغير الأكل كاطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة:

ربما يتوهم ان بيع الدم لما كان اعانة على الائتم فيكون محرماً لذلك ، وفيه مضافاً إلى ما سيأتي من عدم الدليل على حرمتها ، ان النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه ، فانه قد يشتريه الانسان لغير الأكل كالصنغ والتسميد

(١) سورة الأنعام ، آية : ١٤٦ ﴿أَوْ دُمًا مَسْفُوحًا﴾ .

(٢) ابن مرار عنهم (رحمهم الله) قال : لا يؤكل مما يكون في الابل إلى أن قال الطحال لانه دم ، مجهولة لاسماعيل بن مرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي .

ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الائتم بوجه ، وعلى تقدير كونه إعانة على الائتم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة أخرى:

قد استدل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب^(١) والسنة^(٢) على تحريم الدم بضميمة قوله (عليه السلام) ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه^(٣) . وفيه مضافاً إلى ما تقدم في النبوي ، ان المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً انه لا ملازمة بينه وبين حرمة الثمن . قوله: «الرابعة لا اشكال في حرمة بيع المني» .

أقول: قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لا بد وأن يعلم ان المني إنما يطلق على ما خرج من المخرج واريق كما ذكره بعض أهل اللغة^(٤) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسيب الفحل فان له معان عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفحل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، واعطاء الكراء على الضراب ، فان اريد منه المعنيين الأخيرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وان اريد المعنيين الأولين فيكون الذي في

(١) سورة البقرة، آية: ١٦٩ ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ . وسورة المائدة، آية: ٥

﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ﴾ .

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

(٣) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ١١٠ ح ٣٠١ .

(٤) وفي المصباح المني معروف ، وأمنى الرجل إمناء أراق منيه . وفي المجمع قوله تعالى: ﴿ من نطفة إذا تمنى ﴾ قيل أي تدفق في الرحم يقال أمنى الرجل يعني إذا أنزل المني ، ومنى كإلى موضع بمكة فليل سمي به لما يعنى من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه واستدعاه .

الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهى رسول الله (ﷺ) عن عسيب الفحل انه نهى عن بيعه أو عن كرائه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين^(١) ولكن الغرض في ما نحن فيه هو الكسب كما اشير إليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في افراد المصنف وبعض آخر عسيب الفحل عن المنى هو الفرق المذكور بينهما .

ثم ان تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث جهات :

الاولى: في بيع المنى اذا وقع في خارج الرحم .

والثانية: في بيعه بعد وقوعه فيه ويسمى بالملاقح .

والثالثة: في بيع ماء الفحول في أصلابها ويسمى بعسيب الفحل .

أما الجهة الاولى فحكم المصنف بحرمة بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن

(١) في ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل وطرقه ، أو العسب ماؤه أي الفحل فرساً كان أو بعيراً ، أو نسله يقال قطع الله عسبه أي ماؤه ونسله ، والعسب الولد ، والعسب إعطاء الكراء على الضراب ، وهو أيضاً اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل ، والفعل كضرب يقال عسب الفحل الناقة يعسبها عسباً 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 عسب الفحل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسيب الفحل ، وعسيب الفحل ماؤه فرساً كان أو بعيراً أو غيرهما ، ولم ينع عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة .

وعن الجماهرة نهى عن عسب الفحل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل ماؤه ، وعسبه أيضاً ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الزمخشري النبي (ﷺ) 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 عسباً من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسباً أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفحل .

البيع ، ومنهم المالكية والحنابلة^(١) غير الشافعية فإنهم وإن ذهبوا إلى مانعية النجاسة عن البيع إلا أنهم يرون طهارة المني في بعض الصور^(٢) أما النجاسة فظهر ما في مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، وأما عدم الانتفاع به فمانعته عنه تتوقف على أمرين :

الأول: إثبات حرمة الانتفاع به إذا 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 أنه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضعاً فقط كما هو واضح .
وأما الجهة الثانية ففي التذكرة^(٣) لا نعرف خلافاً بين العلماء في فساد بيع الملائق للجهالة وعدم القدرة على التسليم .

ولكن التحقيق أن يقال أنه إن قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكاً لمالك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل وملكاً لمالكه بالتبع ، وعلى هذا فلا يجوز بيعه لا من صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وإن قلنا بعدم الجزئية والتبعية ، بل بكونه كالبذر المغروس في أرض الغير ، فالظاهر جواز بيعه مطلقاً سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في العوضين ، لكونه مالاً في هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما في المتن

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٢٣٢ .

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني آدمي حياً وميتاً إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين ولو خرج على صورة الدم إذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فنجس وقيس 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 .

فمن العجائب كيف فانها منتفية قطعاً اذا خرج من الباطن إلى الباطن ، على انها لو كانت مانعة لمنعت عن بيعه لاجل المنافع التي تتوقف على عدمها - لا مطلقاً - ، على أنك عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك في بيع الميتة ، فانه قال فمجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .

واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح ، 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 انّ الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما تمنعان عن البيع لاجل الفرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الفرري ، ففي بيع الملاقيح ليس غرر لا من ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمتشعبة قائمة على تبعية النتاج 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 الملك حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر ، وإلا فكان اللازم عليهم اما رد النتاج إلى صاحب الفحل ان كان معلوماً أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك ان كان المالك مجهولاً وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة ، واما دعوى الاجماع التعبدية على البطلان ، فدعوى جزافية بعد العلم ؛ ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً إلى الوجوه المذكورة لبطلان بيع الملاقيح 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^(١) بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عسيب الفحل وهو نطفته لانه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً. وقال في الخلاف^(٢) إجارة الفحل للضراب مكروه وليس بمحظور وعقد الاجارة عليه غير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على الكراهة. وفي المستند^(٣) حكم بكراهة اجرة الضراب وحمل عليها الأخبار الناهية عنها للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة^(٤).

ثم ان تحقيق هذه الجهة يقع في مقامين: الأول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات.

أما الأول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسيب الفحل بالبيع أو

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١ ص ٤٦٨ س ٢٢. (٢) ج ١ ص ٢٢٢.

(٣) ج ٢ ص ٣٣٠.

(٤) 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 الأعيان التي لا يصح استئجارها باتفاق فمناها نزو الذكور من الحيوانات على اناثها ، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحلب بقره غيره ولا يؤجر حمارة ليحلب حمارة الغير وهكذا ، لأن إحيال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح تاجيره. وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الأشياء التي لا تصح إيجارته ذكور الحيوانات التي تستأجر لإحيال اناثها ، فلا يحل استئجار ثور ليحلب بقره ، ولا جملاً ليحلب ناقةً وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه وهو محرم لا قيمة له فلا يصح الاستئجار عليه.

وفي ج ٢ سبل السلام للصنعاني ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ﷺ عن عسب الفحل وفيه وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاجرة حرام ، وذهبت جماعة من السلف إلى 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 إنزاء الفحول على الاناث وذلك حرام.

وفي ج ١٦ ص ٤١ واذا استأجر فحلاً لينزيه لم يجز.

بالاجارة بوجوه:

الأول: بجهالته. وفيه انه لم يرد نص ولا انعقد اجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم من جهالتهما بطلانها بل إنما نعتبر ذلك فيها من جهة الغرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فان الغرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك.

الثاني: بعدم القدرة على التسليم بدعوى ان إحيال الحيوان غير مقدور عليه فلا تصح الاجارة عليه لان ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضاً فغير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه. وفيه ان اعتبار ذلك في المعاملة أيضاً من جهة الغرر فحيث كان النظر في ذلك إلى الطروقة والاجتماع فيرتفع الغرر عنها فان تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الجهة الثانية.

والثالث: بعدم كون ما في أصلاب الفحول مالاً لكونه ماء مهيناً لا قيمة له فيكون العقد عليه باطلاً، وفيه مضافاً إلى عدم اعتبار المالية في عوضي المعاملة. ان قوامها إنما هو باعتبار العقلاء ورغبتهم، فلا شبهة في ترتب الغرض المهم على ما في أصلاب الفحول، على انه لو تم شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكليفية، وأما توهم مانعية النجاسة عنها هنا لتكون دليلاً على الحرمة التكليفية فمما لا يصحى إليه، فانه مع تسليم مانعيتها عن المعاملة فلا دليل على نجاسة ما في الأصلاب.

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين:

الاولى^(١): تدل على حرمة بيع عسيب الدابة وإكرائها على الضراب، وان

(١) في حديث ان رسول الله (ﷺ) نهى عن خصال تسعة عن عسيب الدابة يعني كسب

ثمن ذلك سحت ، ويدل عليه بعض الروايات من طرق العامة أيضاً^(١).
 الثانية^(٢): تدل على جواز إكراء التيوس ونفي البأس عن اخذ اجورها ،
 فمقتضى الجمع بينهما هو حمل الطائفة الاولى المانعة على الكراهة ، ولا يمنع عن
 ذلك إطلاق السحت على ثمن عسيب الفحل في رواية الجعفریات ، فانك قد
 عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الكراهة الاصطلاحية في مواضع شتى .
 لا يقال ان النبوي ورواية الجعفریات بنفسهما ظاهرتان في الكراهة
 المصطلحة لاشتغالهما على ما ليس بمحرم قطعاً ، فانه ذكر المنع في الجعفریات
 عن بيع جلود السباع وأجر القاري مع أنهما ليسا بمحرمين جزماً ، وفي النبوي
 نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة ، على أن النبوي كمرسلة

→ الفحل . وعن خاتم الذهب وعن لبوس ثياب القسي وهي ثياب ينسج بالشام . ضعيفة لأبي
 الخطاب راشد المنقري وابي عروبة . راجع ج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما
 يكتسب به ، و ج ٢٣ البحار ص ١٤ ، الصدوق قال نهى رسول الله عن عسيب الفحل وهو أجر
 الضراب ، مرسلة ، راجع ج ٢ الوسائل 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 (عليه السلام) قال من السحت ثمن اللقاح وعسب الفحل وجلود السباع . موثقة . وفي ج ٢
 المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الاسلام ان رسول الله (ﷺ) نهى عن عسب الفحل .
 (١) ابن عمر قال نهى النبي (ﷺ) 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
 (ﷺ) عن بيع ضراب الجمل ، وفي ج ١٥ المبسوط للشيباني ص ٨٣ عن أبي نعيم عن
 بعض أصحاب النبي (ﷺ) 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 (عليه السلام) 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 (عليه السلام) في حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت
 العرب لتعاير به ولا بأس . موثقة . راجع ج ٢ الوسائل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما
 يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ١ الكافي ص ٣٦٠ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

الصدوق ودعائم الاسلام والمنقول من طرق العامة ضعيفة السند .
فانه يقال أن ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكورة فيهما بدليل خارجي لا يوجب ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في الشريعة المقدسة استحباب بعض الأغسال كغسل الجمعة والعيدين وغيرهما مع انها ذكرت في جملة من الروايات ^(١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والميت ومس الميت ، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفریات على ان النهي عن بيع عسيب الفحل في النبوي لا يوجب حرمة المعاملة وضعا بل التكسب به حرام تكليفاً ، والشاهد على ذلك ان في الرواية نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب وما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فانه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه والتختم به حرام ثم لا وجه لحمل الطائفة المانعة على التقية لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضاً .

جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها

قوله: «يحرم المعاوضة على الميتة» .

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

أما المقام الأول فان مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أن

(١) عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال ان الغسل في أربعة عشر موطناً غسل الميت وغسل الجنب وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعيدين الخبر . راجع ج ١ الوسائل باب ١ حصر أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المسنونة .

المشهور إنما هي حرمة الانتفاع بها ، ففي النهاية^(١) بيع الميتة والتصرف فيها والتكسب بها حرام ، وفي المراسم^(٢) التصرف في الميتة ببيع وغيره حرام ، وفي الجواهر^(٣) لا يجوز الانتفاع بشيء من الميتة مما تحله الحياة فضلاً عن التكسب ، وعليه فتاوى أكثر العامة^(٤).

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

أما الطائفة الاولى فهي متظافرة ، منها مكاتبة قاسم الصيقل^(٥) فانه سأل الامام (عليه السلام) عن جواز جعل أغمد السيف من جلود الحمر الميتة . فكتب (عليه السلام) فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضافاً إلى ضعف سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغمد السيف من جلود الحمر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلي فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (عليه السلام) بأن يتخذ ثوباً لصلاته ، وأما أصل

(١) في المكاسب المحظورة . (٢) في أول المكاسب .

(٣) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٧ .

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

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

(٥) قال كتبت إلى الرضا (عليه السلام) اني أعمل أغمد السيف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي فاصلي فيها فكتب (عليه السلام) إلي اتخذ ثوباً لصلاتك فكتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) .. الخ فكتب (عليه السلام) فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس . ضعيفة لقاسم ومعلی البصري . راجع ج ١ الوسائل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود وباب ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب النجاسات وج ١ الكافي ص ١١٣ وج ٤ الوافي ص ٣٢ .

الانتفاع بها بعمل الأغمد 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 الأغمد من جلود الحمر الميتة ، والثاني اصابتها الثوب ، فجوابه (ع) عن الثاني - دون الأول - ليس إلا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان مخلاً بالمقصود ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني (ع) «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» إذن فلا بد من جعلها من جملة ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا^(١) فانه (ع) قد منع فيها عن استصباح الاليات المبانة من الغنم الحي فانه يستلزم اصابتها اليد والثوب وهو حرام .

وفيه انه لما لم يكن اصابة اليد والثوب للميتة ، وسائر النجاسات ، بل تلويث تمام البدن بهما ، حراماً قطعاً ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله (ع) «وهو حرام» ارشاداً إلى النجاسة كما في الحدائق^(٢) ، أو إلى المانعية عن الصلاة ، أو إلى صورة المعاملة معها معاملة المذكي بل عدم تعرضه (ع) لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسئول عنه ، وتصديه لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس ، سلمنا ذلك ولكن لا بد من الاختصار فيها على موردها أعني صورة اصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن (ع) فقلت جعلت فداك ان أهل الجبل تنقل 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 لمعلی البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ج ٣ الوسائل باب ٣١ ان ما قطع من إليات الغنم من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ الكافي ص ١٥٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠١ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .
(٢) الحدائق الناضرة : ج ١٨ ص ٧٨ - ٧٩ .

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) أيضاً.

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

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

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

(٤) قال سألت عن جلود السباع أينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا. موثقة. راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢، وج ٣ الوسائل الباب ٣٣ المتقدم من الأطعمة المحرمة. وج ١ الوسائل 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 عليه السلام انه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب. مرسلة.

وفي دعائم الاسلام عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عظم ولا عصب.

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

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

وأما الطائفة الثانية فهي أيضاً كثيرة مستفيضة :

منها روايتي الصيقل والوشا المتقدمتين .

ومنها رواية أبي القاسم الصيقل وولده^(١) ، وقد ظهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله « ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا إليها » أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فإن سكوته (عليه السلام) عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارباب .

ومنها رواية البزنطي^(٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم .

ومنها^(٣) ما عن علي بن الحسين (عليه السلام) فإنه كان يلبس الفرو المجلوب من

(١) قال كتبوا إلى الرجل (عليه السلام) جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا إليها فكتب (عليه السلام) اجعلوا ثوباً للصلاة . مجهولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣ ، وج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

(٢) محمد بن ادریس في آخر السرائر نقلاً عن جامع البزنطي صاحب الرضا (عليه السلام) قال سألته 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 الوسائل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الفراء فقال كان علي بن الحسين (عليه السلام) رجلاً صرداً لا تدفنه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته .

العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطاً بالطهارة ، والوجه في كون ذلك الفرو العراقي من جلود الميتة هو نزعه في الصلاة ، إلا أن يقال ان 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 فضلاً عن لبسه في غيرها ، فلا مناص من حمل فعله (عَلَيْهِ) على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تبقى للرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلاً بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعيات بل بحقايق الأشياء ، والامور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين (عَلَيْهِمُ) .

على ان العمل بالاحتياط يقتضي أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضاً . فان الانتفاع بالميتة لو كان حراماً 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 (عَلَيْهِ) من ذلك الاحتياط هو انخفاظ صلاته عن احتمال البطلان ، واما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمحط نظره (عَلَيْهِ) ولكنه مما لا يمكن التفوه به في حق الملتزم بالشرع من غير

→ ضعيفة لمحمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ الكافي باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ الوسائل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي القاموس صرد كفرج وجد البرد سريعاً ، وفيه أيضاً الدفؤ بالكسر ويحرك نقيض حدة البرد وأدفاؤه ألْبَسَهُ الدفء ، وفيه أيضاً القِرْطُ محرّكة ورق السلم وأديم مقروط دِغ به .

المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمة ، إلا أن الذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

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

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 ، فرفع اليد بها عن ظهور تلك الروايات المانعة ، فتقيد بغير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المذكى ، 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 (عليه السلام) جواز الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل باتخاذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والاليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً .

تلويح:

قد توهم بعضهم حملها على التقية لتخيل ذهاب العامة إلى جواز الانتفاع بها . وفيه انك عرفت في أول المسألة تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمة الانتفاع بالميتة حتى بجلودها قبل الدبغ ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضاً كما عرفت عند

(١) قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمنت فرخص فيه الخير . موثقة . راجع ج ٣ الوسائل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

التعرض للطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الدبغ وأيضاً علّلوا^(١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لا تعد مالاً عند من له دين سماوي فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندهم لما تفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدماً مدار جواز الانتفاع بها وحرمة.

تلويح آخر:

قال المحقق الايرواني (رحمته الله) وأحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع حمل المانعة على صورة التلويث.^(٢) 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 لا تحلها الحياة كالصوف والقرن والأنفحة والنايب 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 فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة ضعاً وتكليفاً قال في المستند^(٣) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ .

(٢) حاشية المكاسب: ص ٥ س ١٤ . (٣) ج ٢ ص ٣٣٣ .

إجماعي وكذلك في التذكرة^(١) بل في رهن الخلاف^(٢) أنها لا تملك ، وقد تقدم في المقام الأول تحريم بيعها ، من النهاية ، والمراسم ، والجواهر ، وشرح فتح القدير ، وسبل السلام^(٣) ، وفي الفقه على المذاهب^(٤) المالكية قالوا: لا يصح بيع النجس كعظم الميتة وجلدها ولو دبغ لانه لا يظهر بالدبغ. والحنابلة قالوا: لا يصح بيع الميتة ولا يبيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية.

والذي استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأي وجوه:

الأول: قيام الاجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الاجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه ، فلا نسلم كونه تعدياً محضاً وكاشفاً عن رأي الحجة (عليه السلام) أو عن دليل معتبر ، للاحتمال بل الاطمينان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل نجس كما عرفت في المسائل المتقدمة.

الثاني: دعوى حرمة الانتفاع بها فإنها تستلزم سلب المالية عنها المعتبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل ، وفيه انه بعدما أثبتنا في المقام الأول جواز الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الأبوال وستعرف في أول البيع عدم اعتبار المالية في العوضين ، وكفاية الأغراض الشخصية العقلانية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الأغراض 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 نازلة إلى بيان أسباب التجارة كما تقدم في بيع الأبوال.

الثالث: انه قامت الضرورة من المسلمين على نجاسة ميتة ما له نفس سائلة ،

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) ج ١ ص ٢٣٣ .

(٣) ج ٢ ص ٢٣١ .

(٤) راجع صفحة ٨٧ .

وبيع النجس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن - مضافاً إلى ما تقدم فيها من الوهن - أنها لا تدل إلا على حرمة بيع الميتة النجسة ، والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مانعية النجاسة عن البيع على خلاف ما تكرر منه سابقاً من جعلها مانعة عنه وقال : «فمجرد النجاسة لا تصلح 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 لا تفي بالمقصود كما عرفت .

الخامس: الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية البزنطي المذكورة في المقام الأول فإن الامام (عليه السلام) وإن رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه (عليه السلام) منع فيها أيضاً عن بيعها بقوله «ولا يبيعها» .

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

ومنها رواية علي بن جعفر^(٤) حيث سأل أخاه (عليه السلام) عن بيع جلود ميتة

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال السحت ثمن الميتة الخبر . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ الكافي باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠ .
(٢) قال (عليه السلام) ثمن الميتة سحت . مرسل . وبإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) في وصية النبي (ﷺ) لعلي (عليه السلام) قال يا علي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته ، راجع ج ٢ الوسائل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي (عليه السلام) قال من السحت ثمن الميتة الحديث . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحدة مروية عن علي (عليه السلام) بطرق متعددة .

(٤) قال سألت عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها

الماشية ولبسها وقال (عليه السلام) «لا ولو لبسها فلا يصل فيها» فإن الظاهر ان المنع فيها راجع إلى البيع واللبس ، ولكنه (عليه السلام) بين المانعية عن الصلاة زائداً على المنع في نفسه ، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة^(١) أيضاً.

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها ، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجواز كمكاتبة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسألتهم عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير والبغال وشرائها ومساها فلو لا جوازها لكان تقريره (عليه السلام) لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وبضمنية عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبة وغيره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين (عليه السلام) حيث كان يبعث إلى العراق ويجلب الفرو منهم فان الظاهر انه (عليه السلام) كان يؤخذ ذلك منهم بالشراء ، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسلم هي التذكية ، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينهما إما من طرح المانعة لموافقتها مع العامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة ، وإما من حملها على الكراهة برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أو على صورة البيع ليعامل معها معاملة المذكي اذا بيعت بغير إعلام ، وإن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا بد من الحكم إما بالتخيير فنختار ما يدل على الجواز ، واما بالتساقط فيرجع إلى العمومات والاطلاقات ويحكم بصحة بيعها.

لا يقال: أن تقرير الامام (عليه السلام) أسألتهم عن الامور المذكورة وإن كان لا ينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم إلى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة من الحمير

→ قال لا ولو لبسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ الوسائل الباب ٣٢ المتقدم .

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

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 الاضطراب.

فأنه يقال لا منشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل «لا يجوز في أعمالنا غيرها» إلى جلود الميتة ، ولكنه فاسد ، إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغمداء من غيرها ، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير والبغال سواء كانت من الميتة أم من الذكي ، ويدل على ذلك قوله (عليه السلام) في رواية القاسم الصيقل «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» إذ لو كانت لجلود الحمير الميتة خصوصية في جعل الأغمداء منها لكان هذا الجواب لغواً.

نقد ودفع:

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين:

الأول: أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية. وفيه أولاً أن التقية في المكاتبات وإن كانت كثيرة لكونها معرضاً لها من جهة البقاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأجمعهم إلى 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 مكاتبه كان أم غيرها.

الثاني: ان مورد السؤال فيها عمل السيوف وبيعها وشرائها لا خصوص

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

وفيه ان هذا من الغرائب ، فان منشأ ذلك حسابان أن الضمان في قول السائل « فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا » إلى السيوف . ولكنه فاسد فانه لا وجه لأن يشتري السيف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كلما سأل ، بل هذه الضمان إنما ترجع إلى جلود الحمر 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 الحمر والبغال بمقدار يكون وافياً بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاف مستقلاً مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعية دائماً ، نعم تبعية مثل الجل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح بمكان .

وربما ترمي الرواية بالتقية لذهاب العامة إلى جواز بيع جلود الميتة بعد الدبغ لطهارتها به ^(١) وأما قبل الدبغ فلا تصلح للأغمد ، وفيه أولاً أن أمره (ﷺ) 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 الدبغ ، فان فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثاً ان

(١) في ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي (ﷺ) في جلد الميتة قال ان دبغه قد ذهب بخبثه أو رجسه أو نجسه ، وفي رواية أخرى دبغها طهورها ، وفي ص ١٦ في أحاديث كثيرة فدبغوه فانتفخوا به . أي بجلد الميتة .

الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء بعد الدبغ لتحمل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الدبغ لا يوجب تقييدها لامكان دبغها عند جعلها غمداً ، إذن فالرواية أيضاً على خلاف التقية ، وأما توهم أن الأخبار المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأبى 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 الجعفریات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحلها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجويز بيعها بحسنة الحلبي وصحيحته الواردتين في بيع الميتة المختلطة بالمذكى بمن يستحلها ، فانهما بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط والمستحل تدلان على جواز بيعها مطلقاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتي .

حكم بيع المذكى المختلط بالميتة

قوله: «انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى المذكى» .

أقول: تارة تمتاز الميتة من المذكى واخرى لا تمتاز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع وصحته بالنسبة إلى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط لعدم ترتب الأثر على علم البائع وجهله ، وأما بالنسبة إلى الميتة فيجري فيها جميع ما تقدم في بيعها منفردة لان انضمام الميتة

الى المذكى لا يغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز وما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليهما ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالفساد فيما لا يجوز ، ولا خيار للمشتري بالنسبة إلى ما يجوز لأجل تبعض الصفقة 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 فان كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجتماعات فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكى حتى مع تسليمها إلى المشتري لكونه مقدمة لا قباض المبيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب إليه المصنف من المنع على الاطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، نعم لا يجوز أن ينتفع بهما فيما كان مشروطاً بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوب المالية نظير الخمر والخنزير وقلنا بتنجز العلم الاجمالي ، فغاية ما يترتب عليه هو عدم جواز بيعهما من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيهما فان العلم الاجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري هنا ما جرى في الميتة المعلومة تفصيلاً من الأحكام التكليفية والوضعية ، وأما بيعهما من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة اما اجمالاً أو تفصيلاً على سبيل منع الخلو واذا انتفى أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضاً 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 الأبوال .

قوله: « وجوز بعضهم البيع بقصد المذكي » .

أقول: قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو

الاجماع أو النص ، فيبيعهما بقصد المذكي ثم يسلمهما إلى المشتري فينتفع بهما في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كان المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

قوله: « وجواز ارتكاب أحدهما » .

أقول: لا دخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ،

فانه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معيناً أيضاً لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتره ، نعم بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النص أو الاجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكي كما عرفت .

قوله: « لكن لا ينبغي القول به في المقام » .

أقول: قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه

يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز العلم الاجمالي ، وذلك 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 يغاير 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 منهما باصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت فالمحذور في محله ، وأما ما في القاموس فأمر لم تثبت صحته ، وكذلك ما عن أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى^(٢) فتدل على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وحرمة الانتفاع بهما ، بل يرمى بهما إلى الكلاب .

وفيه أولاً: ان الرمي بهما إلى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بهما على نحو الانتفاع بالمذكي ، كما حملنا على ذلك قوله (عليه السلام) في رواية الوشا المتقدمة «أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام» وإلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسي للرمي ، وهو بديهي البطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا مما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ما سيأتي في بيع الدراهم المغشوشة من أمره (عليه السلام) بكسر درهم من طبقتين طبقة من نحاس وطبقة

(١) في ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن أبي عمرو والميتة ما لم تدرك تذكيته ، وقال النووي في تهذيب الأسماء 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 (عليه السلام) انه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عمى على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكبة من الميتة قال يرمى بهما جميعاً الى الكلاب . موثقة . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

من فضة فإن المراد بذلك ليس إلّا إعدام الهيئة الدرهمية لئلا يعامل عليها معاملة الدراهم الرائجة وإلّا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذا القبيل أيضاً أمره (ﷺ) باراقة الاناثين المشتبهين ، وباراقة المرق المتنجس كما سيأتي في الانتفاع بالمتنجس .

وثانياً: أن حرمة الانتفاع بهما بحسب أنفسهما لا ينافي جواز بيعهما ممن هو في حكم الكلب أو أضل سبيلاً ، ويؤيده ما ورد في بعض الروايات^(١) من إطعام المرق المتنجس أهل الذمة أو الكلاب فإنه (ﷺ) قد جعل سبيلهما واحداً ، وأما غير الذمي فهو مثله بل أولى .

وثالثاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه فغاية ما يستفاد من الرواية ليس إلّا حرمة الانتفاع بكلا المختلطين لوجود الميتة فيهما فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بهما وقد تقدم الكلام في ذلك .

وأما الطائفة الثانية^(٢) فهي تدل على جواز بيع المذكي المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وبهما ترفع اليد عن ظاهر رواية الجعفریات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الإطلاق ، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا

(١) زكريا بن آدم قال سالت ابا الحسن (ﷺ) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث مهملة للحسن المبارك . راجع ج ١ الوسائل باب ٣٨ نجاسة الخمر من النجاسات ، وج ٢ التهذيب ص ٣١٢ ، وج ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله (ﷺ) يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله (ﷺ) انه سئل عن رجل كانت له غنم و بقر 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 لابراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ الوسائل باب ٣٤ حكم بيع المذكي المختلط بالميت مما يكتسب به ، وج ١١ الوافي ص ١٧ ، وج ٢ الكافي باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ .

لعدم رغبة غيره اليهما فيكونان مسلوبا المالية خصوصاً إذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع وإن كان يحرم أكله ، وأما إذا وجد من يرغب اليهما وينتفع بهما في غير ما اعتبرت فيه التذكية والطهارة كمن يشتريهما لينتفع بهما في مثل التسميد أو سد الساقية ، أو يصرفهما في أكل السباع والطيور ، أو كان المشتري ممن لا يبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعهما من غير المستحل أيضاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل ، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة ومع التميز من المستحل أيضاً ، ضرورة أن الاختلاط والاشتباه لا دخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

قوله : «وعن العلامة^(١) حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه» .

أقول: يرد عليه أولاً أن النسبة بين الكافر المستحل وبين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذمي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله . وثانياً: انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربي يجوز استنقاذ ماله فانها إنما صدرت من الصادق (عليه السلام) في الكوفة فكانت هي ونواحيها في ذلك الوقت خالية عن الحربيين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمة والأمان .

قوله : «ويمكن حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة» .

أقول: الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروائتين ، فإنه مضافاً إلى إطلاقهما وعدم وجود ما يصلح لتقييدهما ، أن الحسنه إنما اشتملت على اختلاط المذكى بالميتة من الغنم والبقر فبديهي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء ليتمكن الانتفاع به حتى يتوهم حمل الروائتين 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 بمادل على المنع فقد عرفت الحال فيها . قوله: «يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة».

أقول: قد تقدم حمل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمذكى 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 المذكى المختلط بالميتة اعانة على الاثم فهي محرمة ، وفيه مضافاً إلى منع كون المقام من صغريات الاعانة على الاثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يعلم انه يجعلها خمراً الذي لا شبهة في جوازه كما سيأتي انه لا ريب في جواز مثل هذا النحو من الاعانة على الاثم ، وإلا فلم يجز سقي الكافر أيضاً لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه ببشرته فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بحرمة من جهة

الاعانة على الاثم ، كيف وقد ورد^(١) جواز ابراد الكبد الحرى ، وجواز تصدق غير النسك والزكاة على أهل الذمة ، وجواز سقي النصراني ، وأيضاً مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات والمشروبات لتنجسها بالمباشرة تكليف بما لا يطاق فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. خلاف بداهة عن أول الشهيدين في الدروس^(٢) احتمال الرجوع في المقام إلى ما ورد^(٣) في اللحم الغير المعلوم كونه ذكياً أو ميتاً، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت.

وفيه مضافاً إلى 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

(١) ضريس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال ان الله يحب إبراد الكبد الحرى ، ومن سقى كبداً حرى من بهيمة أو غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله . موثقة . في القاموس مادة حر الحران العطشان والانشى الحرى مثل عطشى ، مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) أفضل الصدقة إبراد كبد حرى . ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر (عليه السلام) بسقي نصراني من قبيلة الفراسين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ الكافي باب ٤١ سقى الماء من الزكاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه إن علياً (عليه السلام) كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسككم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ الوسائل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات . (٢) الدروس الشرعية: ج ٣ ص ١٤ .

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

وقوع الذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن فرد علمه إلى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة ، وان ادعى الشهيد (رحمته) 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 وقد ذهب إلى ذلك أكثر العامة وان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه^(١) وما ذهب إليه المشهور هو الوجه ، فان مقتضى لجواز بيعها أعني الانتفاع بها بالمنافع المحللة موجود خصوصاً في بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمانع عنه مفقود لعدم ما يصلح للمناعية عن المعاوضة على الميتة الطاهرة وضعاً وتكليفاً ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لاثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفته مراراً وستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم ان يبيعها ممن يعلم البائع انه يأكلها إعانة على الاثم فيكون حراماً ، توهم فاسد فانها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يجعلها خمرأً وسيأتي جوازه وورود الأخبار عليه وان صدق عليه عنوان الاعانة على الاثم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل

(١) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة ما لا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ج ٢ ص ٢٣٢ ان كل نجس لا يصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندهم ، وأما غير الشافعية ففي ج ١ ص ١٠ ذهبوا إلى 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 .

صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافاً إلى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الاجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجبراً بعمل الأصحاب .

حرمة التكسب بالكلب الهراش

قوله: « يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البرين إجماعاً » .

أقول: وجه التقييد بالبرين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحرين منهما ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيفة ابن الحجاج^(١) بل الظاهر أنهما من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصاً ، ثم ان تحرير البحث هنا يقع في جهتين :

الجهة الاولى: في بيع الكلب الهراش^(٢) الظاهر بل المجمع عليه بين أصحابنا حرمة بيعه وكون ثمنه سحتاً ، قال في التذكرة^(٣) الكلب إن كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة^(٤) لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد .

(١) قال سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فذاك انها في بلادى وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله (عليه السلام) اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس . موثقة . راجع ج ٢ الكافي باب ١١ لبس الخنزير من التجمل ص ٢٠٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، وج ١ الوسائل باب ١٠ جواز لبس جلد الخنزير من لباس المصلي .

(٢) في القاموس هرش كفرج ساء خلقه والتهريش التحريش بين الكلاب والانساد بين الناس . (٣) ج ١ ص ٣ من البيع .

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

وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظافرة^(١) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنّها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي صريحة في جواز بيع الصيد منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة^(٢) على كثرتها ، وعليه فدعوى الاجماع التعبدي على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسلمة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكثرة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للاجماع التعبدي وإن كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفينا الشك في ذلك لكونه دليلاً لبياً لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخنزير

والجهة الثانية: في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة

(١) الكافي والتهذيب . السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال السحت ثمن الميتة وثن الكلب . ضعيفة للثرفلي الكافي والتهذيب . الحسن الرضا عن الرضا (عليه السلام) في حديث قال وثن الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

التهذيب . جراح المديني قال قال أبو عبد الله (عليه السلام) ونهى عن ثمن الكلب . ضعيفة لقاسم بن سليمان . وفي وصية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلي (عليه السلام) من السحت ثمن الكلب . مجهولة . الجعفرات . عن علي (عليه السلام) من السحت ثمن الكلب . موثقة .

دعائم الاسلام عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) انه نهى عن ثمن الكلب العقور . مرسله . إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ج ١ الكافي باب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الغرر والمجازفة ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، وج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

(٢) وفي ج ٣ البخاري آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى عن ثمن الكلب وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

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 وضعاً وتكليفاً:

منها قوله (عليه السلام) في رواية قرب الاسناد^(٣) في نصرانيين باع أحدهما الخنزير الى أجل ثم أسلما «إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه» فان مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الاسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران: الأول 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 الجعفریات ودعائم الاسلام^(٤) حيث جعل الامام (عليه السلام) ثمن الخنزير فيهما من السحت . ومنها جملة من الروايات^(٥) الدالة على حرمة بيعه بل

(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 فاسد .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرأ أو خنزيراً إلى 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 الوسائل باب ٩٠ أن الذمي باع خمرأ فأسلم مما يكتسب به ، و ج ٢٣ البحار ص ٢٠ .

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

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا (عليه السلام) 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 (عليه السلام) إلا أنها مرسلة .

اسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع خمرأ أو خنازير إلى 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 دينه أو ولي له غير مسلم خمره وخنزيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لاسماعيل . راجع ج ٢ الوسائل باب ٨٦ تحريم بيع

في بعضها نهى عن إمساكه . 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 ، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضعاً وإن كان للبايع حراماً تكليفاً وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلاً للمال بالباطل .

ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله (عليه السلام) في رواية محمد بن مسلم «أما للمقتضى فحلال وأما للبايع فحرام» على صحة بيع الخنزير وضعاً وحرمة تكليفه . وجمع بينهما في الوسائل بحمل المجوزة على فرض كون البايع ذمياً ،

→ الخنزير مما يكتسب به ، وج ١ الكافي باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ وص ٣٩٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .
(١) جابر عن رسول الله (ﷺ) أن الله حرم بيع الخنزير . وأبو هريرة عن رسول الله (ﷺ) أن الله حرم الخنزير وثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري باب بيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) الكافي . محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) 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 التهذيب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) مثله بطرق صحيحة .

الكافي . زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يكون لى عليه الدراهم فيبيع بها خمرأ وخنزيراً ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لابراهيم .

التهذيب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) في الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنزير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .

التهذيب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) 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 الكافي باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ الوسائل باب ٨٩ أن الذمي إذا باع خمرأ مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذمي من أبواب الدين ، وج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .

واستشهد عليه بموثقة منصور^(١) لدلالاتها على جواز خصوص بيع الذمي الخنزير ، فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقاً.

وفيه ان حمل المطلق على المقيد وان كان من المسلمات ، إلا أنه فيما كان بينهما تناف وتعاقد نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولو لم يكن بينهما تناف كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل ، والصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور ، ومن قوله (عليه السلام) في رواية قرب الاسناد «إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه» ومن رواية عمار بن موسى^(٢) هو جواز بيع الذمي الخنزير قبل الاسلام ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقاً ، إذن فتتقلب النسبة وتصير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذمي بيع الخنزير ، وقد اتضح مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضاً لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخنزير. ثم انه استدل غير واحد من الأعاظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت ما فيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لا ينقضي العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال.

قوله: «وكذلك أجزائهما».

أقول: ظاهر النصوص والاجتماعات إنما تمنعان عن بيع الكلب والخنزير بوصفهما العنواني وبصورتهما النوعية التي بها شيئية الأشياء في دار تحققها وصقع

(١) قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) لي على رجل ذمي دراهم فبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر فيحل لي اخذها فقال إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك . موثقة . راجع الأبواب المتقدمة من الوسائل و الكافي والوافي .

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

تكونها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما تترتب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منهما ، لصدق عنوان الكلب والخنزير عليها ولو بالمسامحة العرفية ، إذن فتكون المعاملة عليها أيضاً حراماً ، وأما أجزائهما فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب والخنزير لا بالدقة العقلية ولا بالمسامحة العرفية ، وعليه فإن كانت مما تحله الحياة شملتها أدلة حرمة بيع الميتة لصدقها عليها وإن جاز الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة والتذكية ، وإن كانت مما لا تحله الحياة كالشعر ونحوه فحرمة البيع والانتفاع هنا متوقفة على مانعية النجاسة عنهما ، إذ من الواضح جداً أن نجاسة الكلب والخنزير لا تختص بما تحله الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لا تصلح للمانعية عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن بيعها للعمومات ولا عن الانتفاع بها بالمنافع المحللة لأصالة الاباحة ، ومن هنا أفتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وإن منع عن بيعه بعض فقهاء العامة^(١) لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزير كما ذهب إليه المالك^(٢) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعة عنه .

على أنه ورد في جملة من الأحاديث^(٣) جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير

(١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢ .

(٢) في ج ١ فقه المذاهب ص ١١ 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 بالخمير والخنزير .

(٣) التهذيب . زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال قلت له ان رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده . موثقة .

التهذيب . برد الاسكاف قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه فاغسله «فاغله» بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاء ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة

ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضاً.

حرمة التكبس بالخمير وكل مسكر مائع

قوله: «يحرم التكبس بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع إجماعاً نصاً

وفتوى».

أقول: قد قامت الضرورة من المسلمين^(١) وأطبقت الروايات من الفريقين

→ باردة فان جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به واغسل يدك اذا مسته عند كل صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس الفخارة كجبانة الجرة ج الفخار .
برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) 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 الوسائل باب ٨٧ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به .

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

وفي ج ١ ص ١٥ ومن الأعيان النجسة المسكر المائع ، سواء كان مأخوذاً من عصير العنب أو كان نقيع زبيب أو نقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجساً والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مائع خمراً لما رواه مسلم من قوله (عليه السلام) كل مسكر خمير وكل مسكر حرام ، وفي ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وإن كل نجس لا يصح بيعه . إذن فكل مسكر مائع وإن اخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامة كما لا يجوز شربه .

نعم في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة وهو مذهب أبي حنيفة . وفي ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كالخمير على ما تقدم خلافاً للجمهور كافة . وقد علمت ان ظاهر كلماتهم على خلاف ما نسبته العلامة (عليه السلام) إليهم .

على حرمة بيع الخمر وكل مسكر مایع مما یصدق علیه عنوان الخمر من النبیذ والفقاع وغيرهما ، أما الخمر فشریها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم فی نظر الشارع المقدس ، لما فیها من المضار الدینیة والخلقیة والبدنیة والاجتماعیة ، ویدل على حرمة جمیع شؤونها الخبر المشهور بین الخاصة والعامة من أن رسول الله (ﷺ) «لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وبایعها ومشتريها وساقیها وآكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه»^(١).

→ «روایات الخاصة» الكافي . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ﷺ) فی رجل ترك غلاماً له فی كرم له بیعه عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ ثم باعه قال لا یصلح ثمنه ثم قال ان رجلاً من ثقیف أهدى إلى رسول الله (ﷺ) راویتین من خمر فأمر بهما رسول الله (ﷺ) فاهريقنا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها . حسنة لابراهيم بن هاشم . الكافي . زید بن علي عن آبائه (ﷺ) قال لعن رسول الله (ﷺ) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

التهدیب . الجراح المدايني قال قال أبو عبد الله (ﷺ) من أكل السحت ثمن الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . إلى غير ذلك من الروایات الكثيرة . راجع ج ١ الكافي باب ١٠٧ بيع العصير من المعیشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ الكافي باب شارب الخمر ص ١٩٠ ، وج ٢ التهدیب باب الغرر ص ١٥٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما یكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٥٢ ، وج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمة شرب الخمر وج ٢٣ ص ١٤ .

«روایات العامة» فی ج ٣ البخاري باب تحريم التجارة فی الخمر آخر البیوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبی (ﷺ) حرمت التجارة فی الخمر ، وفي ج ٦ سنن البیهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ﷺ) قال ان الله حرم الخمر وثمرتها ، وفي رواية اخرى السحت ثمن الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلاً باع خمرأ قال قاتل الله فلاناً باع الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٧ عن ثابت بن یزید قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . إلى غير ذلك من رواياتهم المتظافرة .

(١) وسائل الشيعة : ج ١٧ ص ٣٠٠ باب ٣٤ من ابواب الأشربة المحرمة ح ١ و ٢ و ٤ ، والسنن الكبرى : ج ٥ ص ٥٣٤ ح ١٠٧٧٨ .

وأما النبيذ المسكر فيدل على حرمة بيعه كلما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه خمرأً واقعاً، لقوله (عليه السلام) ^(١) «فما فعل فعل الخمر فهو خمر» ولقوله (عليه السلام) «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) «شه شه تلك الخمرة المنتنة» أي النبيذ المسكر، على أنه جعل الامام (عليه السلام) من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر في رواية عمار الآتية، وهذه الرواية وإن لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفاً لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا أن في غيرها كفاية، فانه بعدما صدقت الخمر عليه حقيقة فيترتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع، وهكذا الفقاع لكونه خمرأً مجهولاً استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات ^(٣) بل في

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

عنه عن أبي الحسن الماضي (عليه السلام) قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر. موثقة. راجع ج ٢ الكافي باب حرمة الخمر لفعلها ص ١٩٤ وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠، وج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لفعلها ص ٨٤ وج ٣ الوسائل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الأشربة المحرمة.

(٢) الكلبي النسابة قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن النبيذ فقال حلال قلت إنا ننذبه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال (عليه السلام) شه شه - كلمة تمقيح - تلك الخمرة المنتنة. الحديث ضعيفة لمعلّى بن محمد البصري وسهل بن زياد، راجع ج ٢ الكافي باب النبيذ ص ١٩٥، وج ١١ الوافي باب ١٦٠ النبيذ ص ٨٦، وج ١ الوسائل باب ٢ النبيذ من الماء المضاف، وج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٢.

(٣) الكافي. الجعفري قال سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه يا سليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه ولجلدت شاربه. ضعيفة لسهل ومحمد بن اسماعيل الرازي.

بعضها ما يدل على مبيعونية بيعه كقوله (عليه السلام): لو أن الدار داري لقتلت بايعه.^(١)

تذكرة:

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

الأول: ان المستفاد من كلام بعض اللغويين^(٢) هو أن الخمر ما يخامر العقل ويخالطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضاً.

وفيه انه لا نسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام من جهة العلم بعدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس^(٣) هو ذلك أيضاً فانه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة

→ الكافي . الحسين القلانسي قال كتبت إلى أبي الحسن الماضي (عليه السلام) أسأله عن الفقاع فقال لا تقربه فانه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . الكافي . الوشا قال كتبت إليه يعني الرضا (عليه السلام) أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبو الحسن الأخير (عليه السلام) لو أن الدار داري لقتلت بايعه ولجلدت شارب وحده حد شارب الخمر وهي خمرة استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ الكافي باب الفقاع ص ١٩٧ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٣ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨ ، وج ٣ الوسائل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربة المحرمة .

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧ ص ٢٩٢ باب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرمة ح ١ .

(٢) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واختلف في وجه تسمية الخمر ف قيل 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 للمتخذ من العنب والتمر .

(٣) 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 .

وفي عمومهِ المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فخارج عن محل الخلاف .

الثاني: أن الظاهر من التنزيل في قوله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمُونُ الْفَاحِشَةُ الْفَاحِشَةُ) ^(١) «كل مسكر خمر» ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

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

الثالث: رواية عمار بن مروان ^(٢) 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 ^(٣) المطبوع وبعض نسخ الوسائل ^(٤) - بأن يكون لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ ،

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

(٢) الكافي . قال سالت أبا جعفر (عليه السلام) عن الغلول قال كل شيء غل من الإمام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر . ضعيفة لسهل بن زياد .

التهذيب . عنه (عليه السلام) والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ الكافي باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت ص ٣٢، وج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به .

(٣) تهذيب الاحكام : ج ٦ ص ٣٦٨ ح ١٠٦٢ .

(٤) الوسائل : ج ١٢ ص ٦١ - ٦٢ باب ٥ من أبواب ما يكتسب به ح ١ .

وأما إذا كان وصفاً له بإسقاط الواو بينهما كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لا محالة تسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم انه وإن كان لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي^(١) والكافي^(٢) بدون العطف بل بالتوصيف ، فترجيحهما على نسخة التهذيب من الواضح بمكان ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقص ، ويؤيد ذلك ما في رواية الخصال^(٣) على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفاً للنبيذ.

تبصرة:

لا يخفى عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار ، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالماع المأخوذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ «الكل» لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلانية ، 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 دراهم».

أقول: قد ورد في جملة من الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير^(٤) الظاهرة في جواز أخذ الخمر من

(١) الوافي: ج ١٧ ص ٢٨٠ . (٢) الكافي: ج ٥ ص ١٢٦ ح ١ .

(٣) الخصال: ج ١ ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(٤) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) يكون لي على الرجل الدراهم فيعطني بها خمرأ فقال خذها ثم أفسدها قال علي «ابن حديده واجعلها خلاً موقفة» .

الغريم لاستيفاء الدين منه وافسادها بعد الأخذ ، ويؤيد ذلك الحمل تفسير علي ابن 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 الدراهم ، لا يستقيم ، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجاناً ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ ، 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 الدراهم وإنما أعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الخل كذلك إلى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافه . لا يتوهم أن الرواية ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل فرفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقاً وضعاً وتكليفاً ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فإنّ هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلماً كان أو كافراً وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل والافساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن «معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الأثر» وأن «ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب

→ راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلأ ص ٩١ ، وج ٣ الوسائل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلأ وربما يوجد في بعض النسخ «نسخة التهذيب» لفظة عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهاب وهمه إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) ثم لا يخفى أن نسبة التفسير إلى ابن أبي عمير كما في المتن ناشئ من سهو القلم .

الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة» لتوجه القول بجواز بيع الخمر وشرائها بقصد التخليل ولكنك عرفت ما فيه من الوهن.

تنبيه:

قد تقدم في بيع الخنزير ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع الذمي خمره وخنازيره من ذمي آخر ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحتاً ، وعليه فتقلب النسبة ويكون ما يدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقاً كروايتي محمد بن مسلم ووزارة المتقدمين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيّد فتصير النتيجة أنه يجوز للذمي أن يبيع خمره من ذمي آخر.

جواز بيع المتنجس

قوله: «يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة».

أقول: المشهور بين الخاصة والعامة^(١) حرمة المعاوضة على الأعيان

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.

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

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

وقال في المبسوط^(١) ما حاصله ان كان المتنجس جامداً وكانت النجاسة العارضة رقيقة وغير مانعة عن النظر إليه جاز بيعه وإلا فلا يجوز ، وإن كان مايعاً فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض الحواشي^(٢) ان هذا الحكم مما لا خلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعاً 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 للأخبار العامة المتقدمة ، لظهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه و ثمنه ومن هذا القليل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كان قابلاً للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز ، نعم لا يجوز الاستدلال بقوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس» على حرمة بيعه ، لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة فإن وجه الشيء إنما هو عنوانه فلا يشمل الأعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أمراً عرضياً فلا تكون وجهاً وعنواناً لها .

وفيه مضافاً إلى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارهما بشيء انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهة أنها مختصة بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس خارجاً عنها بالتخصص ، وإن كان المراد بها ما يعم الحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينما يقبل التطهير وما لا يقبله ، فان موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء كانت ذاتية أم عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ، ومع الاغضاء عما ذكرناه ، لا دلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه ان كان المراد

(١) في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . (٢) لم نثر عليه .

بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشيء أو منافعه الظاهرة فلا تشمل المنتجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غير ما يتوقف على الطهارة كإطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات المحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فانها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت مراراً من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع ، فان كثيراً من الأشياء يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الاجماع التعبدى على ذلك فجزافية فان مدرك المجمعين 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 فالمشهور بين أصحابنا وبين العامة^(١) حرمة بيعها ، بل في المبسوط^(٢) ادعى الاجماع عليها وعلى حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف^(٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقة وقوله (عليه السلام): ان الله اذا حرم شيئاً حرّم ثمنه وهي محرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض^(٤) فقهاءنا انه لا يجوز بيعها لنجاستها ، فالمتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود النفع فيها ، ونجاستها وقيام الاجماع على حرمة التكسب بها ، والكل ضعيف ،

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالفيل والسبع ونحوهما ، وكذلك عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به يجوز بيعه مثل القرد والفيل وغير ذلك .

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

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) كالشيخ في الخلاف : ج ٣ ص ١٨٣ - ١٨٤ مسألة ٣٠٦ و ٣٠٨ .

أما الحرمة فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فأيضاً كذلك لو سلمنا نجاسة جميع أفراد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها ففيه مضافاً إلى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية الأغراض الشخصية في خروجها عن السفهية ، أنه لا شبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محللة ، أما الاجماع فنمنع كونه تعبيراً وكاشفاً عن رأي الحجة (عليه السلام) بل هو كسائر الاجماعات المنقولة في المسائل المتقدمة في استتاده إلى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات^(١) من جواز بيع عظام الفيل .

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

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ما ورد في جملة من الروايات^(٣) بل في حديث^(٤) جواز بيع الفهود وفي آخر^(٥) جواز بيع الهر وفي ثالث^(٦) جواز بيع جلود النمر وفي

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا ابراهيم (عليه السلام) عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الأمشاط فقال لا بأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . مجهولة لعبد الحميد راجع ج ١ الكافي باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، وج ٢ الوسائل باب ٦٦ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به .

(٢) مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ان رسول الله (ﷺ) نهى عن القرد أن تشتري أو تباع . ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شمعون . راجع الأبواب المتقدمة من الكتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن القرد . موثقة .

(٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ (ص ١١ من هذه الطبعة) .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المزبورة من الكافي والتهذيب والوافي والوسائل .

(٥) في موثقة عبد الرحمن لا بأس بشمن الهر . وسنذكرها في بيع كلاب الصيد .

(٦) أبو مغلذ السراج قال كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) «فدخله رجلان» فقال أحدهما اني رجل

رواية علي بن جعفر^(١) جواز بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقاً .
وبهذا نحمل ما يدل^(٢) على حرمة بيع جلود السباع على الكراهة ، نعم ذكر في
بعض روايات العامة^(٣) 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 الممالك من الكفار على أقسام ثلاث ، فان كفرهم إما أصلي أو
عرضي ، وعلى الثاني فإما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن الملة وإما أن
يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطرة ، أما الكافر الأصلي والمرتد الملي فيجوز
بيعهما بلا اشكال ، بل في المتن «بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع وليس
ببعيد» 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 (عليه السلام) في رواية تحف العقول «أو شيء من وجوه النجس»
إلا أن جميع منافعه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير ما

→ سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخلد راجع
ج ٢ الوسائل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من التهذيب والكافي والوافي .
(١) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سأله عن جلود السباع وبيعها وركوبها أبطل ذلك
قال لا بأس ما لم يسجد عليها . موثقة . راجع ج ٢ الوسائل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير مأكول
للحم مما يكتسب به .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . وفي
ص ٤٣٦ عن دعائم الاسلام عن علي (عليه السلام) قال من السحت ثمن جلود السباع . مرسله .
(٣) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠ وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة وهل يصح بيع
الهر خلاف والمختار انه لا يجوز .

اعتبرت فيه الطهارة ، والرواية لضعف سندها لا تصلح للمانة ، وتوهم قيام
الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة المخالف ودعوى
انعقاد الاجماع على الجواز لا يبقى مجال لهذا التخييل ، 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^(١) جواز بيع المملوك الكافر وأما المرتد الفطري ففي
التذكرة^(٢) المرتد إن كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين
ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده ان الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء
بالعقد متضادان . والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحاً أو
تلويحاً في منشأ الاشكال هنا وجهان : الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة
عدم صدق المال عليه .

- (١) ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن (عليه السلام) في شراء الروميات قال اشتريهن وبعهن
موتقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شراء مملوكي أهل الذمة اذا أقروا
لهم بذلك فقال اذا أقروا لهم بذلك فاشتر وانكح . مرسله .
- رفاعة النحاس قال قلت لأبي الحسن (عليه السلام) إن الروم يغيرون على الصقالبة فيسرقون
أولادهم من الجواري والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخسونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد
إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم قد سرقوا وإنما أغاروا عليهم من غير حرب
كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجوهم من الشرك إلى الاسلام . ضعيفة لسهل بن زياد .
- الصقالبة بالسین والصاد جبل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطينية . زكريا بن آدم
قال سألت الرضا (عليه السلام) عن قوم من العدو إلى أن قال وسألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم
من بعض ويغيرون المسلمون عليهم بلا إمام أبجل شرائهم قال اذا أقروا بالعبودية فلا بأس
بشرائهم . مجهولة لمحمد بن سهل . راجع ج ١ الكافي باب ٩٣ من المعيشة ص ٣٨٨ ، وج ٢
التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، وج ٢ الوسائل
باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .
- (٢) ص ٤ من البيع .

أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين^(١) في شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام.

وفيه - مضافاً إلى منع مانعية النجاسة عن البيع - انه لو كان جواز بيعه مبنياً 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 المتنجنس أن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه ، فاذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا ، كيف فانه 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 إلى الفعلية . 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 الملي اذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثاقة فهي منتفية فيه .

وفيه ان 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 فانه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد

سقوطه بذلك عن المالية بحيث لا يوجب إتلافه الضمان ، ومع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمناعية اذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه ، وعلى إجراء الحدود - لا مطلقاً - ، 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 الاجماع على جواز بيعه ، فجعل المصنف الجواز المقيد بالاجمال مورداً لعدم الخلاف . فانك ستعرف وقوع الخلاف في بيع كلب الماشية والحائط والزرع .
ثم إن تحقيق هذه المسألة في ضمن جهات:

الجهة الاولى: الظاهر أنه لا خلاف بين الامامية في جواز بيع كلب الصيد الذي اتصف بملكة الاصطياد ، ويطلق عليه الصيود بالحمل الشائع ففي الخلاف^(١) دليلنا إجماع الفرقة ، بل دعوى الاجماع المحصل عليه فضلاً عن الاجماع المنقول غير جزافية ، إلا ما نسب^(٢) إلى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً إلى العمومات ، وما يظهر من النهاية^(٣) 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

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) نسبة إليه العلامة في مختلف الشيعة : ج ٥ ص ١٠ والبحراني في الحقائق الناضرة : ج ١٨

(٣) أول المكاسب .

ص ٩٤ .

تدل على جواز بيع الصيد من الكلاب سلوكياً كان أم غير سلوكي وسندكرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة انه لا يجوز بيع الكلب ولو كان كلب صيد كما تقدم.

وقد ورد النص^(١) من طرقهم عن النبي (ﷺ) على خلافه . وربما يتوهم تخصيص روايات الجواز بالسلوقي ، بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد إليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلق المنع عن التكسب بالكلاب.

وفيه مضافاً إلى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وان كان أقل بالنسبة إليه ، وان المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وان كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من «عدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم 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 إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد» وحاصل كلامه ان الكلب وان كان طبيعة واحدة تعم جميع أفراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلي على جزئياته والطبيعي على أفرادها ، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه أخرى ، يستلزم انقسامها إلى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد وكلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف

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

الخارجية المشخصة تارة وبدونها أخرى ، إذن فلا يصغى إلى 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» فإنّ 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 إليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية: إنك قد عرفت ان مورد الروايات ومعدد الاجماعات إنما هو الكلب المتصف بملكة الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث ان تلك الملكة التي هي مناط صحة بيع الكلاب وملاكها لم تصر فعلية في الجر والقابل للتعليم من السلوقي والكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعهما .
وربما يقال في وجه الصحة فيهما ، بأن الأخبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث طوائف :

أما الطائفة الاولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الاطلاق كالمطلقات وقد تقدمت جملة منها في بيع الكلب الهراش وسمعت ان أكثرها ضعيفة السند .

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

(١) الكافي والتهذيب . أبو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله (ع) عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس . مجهولة لقاسم بن وليد .

بملكة الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي.

وأما الطائفة الثالثة^(١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسلة الصدوق وغيرها ، والمحتمل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة :

الأول: أن يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل وكلب صيد بشخصه وواجداً لمملكة الاصطياد بنفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص إلى وصفه ، وحينئذ فترجع هذه الطائفة إلى الطائفة الثانية ويجري فيها الاشكال المتقدم أيضاً من دعوى انصرافها إلى السلوقي مع جوابها ، وعليه فنقيد بها وبالطائفة الثانية الطائفة الاولى ، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه .

الثاني: أن يراد به نوع كلب الصيد وإن لم يتصف بعض أفراده بمملكة

→ التهذيب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا بأس بثمان الهر . موثقة .

التهذيب . ليث قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الكلب الصيود يباع فقال نعم ويؤكل ثمنه . موثقة . التهذيب . عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ الكافي 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 و باب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ ، وج ٢ الوسائل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) التهذيب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بثمانه والآخر لا يحل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصدوق قال قال (عليه السلام) وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . مرسلة . راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، وج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، وج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة و باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي (عليه السلام) انه قال لا بأس بثمان كلب الصيد . وفي فقه الرضا و ثمن الكلب سحت لإكلب الصيد . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠ .

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 نقحناه في الاصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم من وجه ، كما اذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين منهم ، فانه جاز تخصيص أكرم العلماء بكلال الخاصين وإن كانت النسبة بينهما هو العموم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيود من غير السلوقي وبيع غير الصيود من السلوقي .

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 حصة من الكلاب بوجه من المناسبة وبالعلاقة الملابس ، كيف فانها ترادف في اللغة الفارسية بلفظ «سگ شکاری» ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصح اطلاق كلب الصيد على الصيود مطلقاً سلوقياً كان أم غيره وعلى السلوقي كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضاً فيجوز تخصيص العمومات بهما بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الأخير لما عرفت من كفاية أدنى الملابس في صحة الاضافة ، ثم الثاني لكثرة إضافة الموصوف إلى وصف نوعه وبهذا صحت جعله موضوعاً للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الأول فغير سديد

جزماً فإن من المستبعد جداً اعتبار الاتصاف الفعلي في صحة اضافة الموصوف إلى الصفة وأن لا يكتفي فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوقي 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 ويسانخه ، وإلا فينفي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله (ع) في الطائفة الثانية «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» «وأما الصيود فلا بأس» هو ان غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوكياً ، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمي ، كما ان الظاهر من قولهم (ع) 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 السلوقي على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيود من غير السلوقي أيضاً على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه بينهما ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوكياً ، وعلى الثاني فالصيود من غير السلوقي أيضاً لا يجوز بيعه ، هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثة ، وإلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها ، وعدم انجبارها بعمل المشهور ، وحينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية ، فترفع الغائلة من أصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله: «الثالث كلب الماشية».

أقول: هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر انه لا شبهة 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 (رحمته الله) ومن تأخر عنه الجواز. وقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الاجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ما حكاها المصنف (رحمته الله) قال: «يجوز بيع هذه الكلاب عندنا» ولكننا لم نجد ذلك في التذكرة ؛ نعم ذكر الشيخ (رحمته الله) في الخلاف^(١): «انَّ بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف». والمحكي عن حواشي الشهيد: «ان احداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة». وظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعة في جواز البيع وعدمه.

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

ولا ينقضي العجب من الشهيد (رحمته الله) كيف يدعي: ان احداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة !! إلا أن يكون نظره الشريف في ذلك إلى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب الهراش: ان

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

الوجه الثاني: ان ثبوت الدية على قاتلها في الشريعة المقدسة يدل على جواز المعاوضة عليها وإلى هذا اشار العلامة في المختلف^(١) وقال: «ولأن لها ديات منصوبة ، فتجوز المعاوضة عليها». وقدرت هذه الدية في كلب الماشية بكبش ، أو بعشرين درهماً ، وفي كلب الحائط بعشرين درهماً ، وفي كلب الزرع بقميص من طعام.

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

الوجه الثالث: انه لا شبهة في جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينهما ، وإلى هذا الدليل اشار العلامة أيضاً في المختلف^(٢) وقال: «ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها».

وفيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فإن إجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعهما ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعير والحنطة وعصير الفواكه وسائر المأكولات والمشروبات جائزة اتفاقاً ، ولا تصح إجارتها فإن 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 الأحكام الشرعية وهي امور توقيفية فلا محيص عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها ما يدل على جواز بيعها اخذ به ، وإلا فالعمومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع: ما ذكره العلامة أيضاً في المختلف^(١) من انه «اذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الأربعة ، والأول ثابت إجماعاً فكذا الثاني ، بيان الشرطية: ان المقتضي للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به ، وثبت الحاجة إلى المعاوضة ، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع ، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض إذ الأصل 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 بالجواز .

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

الوجه الخامس: ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لأننا اذا لاحظنا العمومات الدالة على المنع ، مع قوله (عجله) في رواية تحف العقول: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمسাকে واستعماله وهبته وعاريته» 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 وكلب الحائط وكلب الزرع أيضاً ، لجواز الانتفاع بها في الحراسة ، وبعد سقوطهما للمعارضة يرجع في

إثبات الجواز التكليفي إلى اصالة الاباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي إلى عمومات صحة البيع والتجارة عن تراض.

وفيه أولاً: انا 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.

وثانياً: انه لا مناص من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بينا في علم الاصول: ان من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من 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 إلى تلك العمومات المتظافرة ، ويلزم المحذور المذكور ، واما اذا عملنا بالعمومات ، ورفعنا اليد عن الرواية فان المحذور لا يتوجه اصلاً ، لأن ما فيه جهة صلاح من الأشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة.

ونظير ذلك المعارضة بين ما ورد^(١) من الأمر بغسل الثوب من أبواب ما

(١) عبد الله بن سنان قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه. حسنة لابراهيم بن هاشم. راجع ج ١ الوسائل باب ٨ نجاسة البول من ابواب النجاسات وج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥، وج ١ الكافي باب ٣٧ ابواب الدواب ص ١٨، وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠.

لا يؤكل لحمه وما ورد^(١) من نفي البأس عن بول الطير وخرثه ، فانا لو قدمنا الخبر الأول ، وحكمنا بسببه بنجاسة خراء 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^(٢) على طهارة بول مأكول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فانا اذا عملنا بالخبر الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا القليل أيضاً معارضة ما يدل^(٣) على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسة لما يدل^(٤) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فان العمل بالطائفة الاولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاته النجاسة اذا كان قليلاً يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم انفعاله بملاقاته النجاسة ما يدل^(٥) على عدم انفعال الكر بذلك على الاطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري .

(١) أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه . حسنة لابراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ الوسائل باب ١٠ حكم ذرق الدجاج من النجاسات ، والأبواب المذكورة من الكافي والتهذيب والوافي .

(٢) حريز ووزارة انهما قالوا : لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ١ الكافي باب ٣٧ أبواب الدواب ص ٢٨ . وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ الوسائل باب ٩ طهارة البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات .

(٣) راجع ج ١ الوسائل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .

(٤) راجع ج ١ الوسائل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .

(٥) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : اذا كان الماء قد كر لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن إسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ الكافي باب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الأحداث ص ١٢ .

الوجه السادس: ما في المتن من حكاية رواية ذلك عن الشيخ في المبسوط ، قال: «إنه روى ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائظ المنجبر قصور سنده ودلالته - لكون المنقول مضمون الرواية ، لا معناها ، ولا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين».

وفيه أن الشهرة بين المتأخرين لا تجبر ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم إليها في فتياهم بالجواز ، فلعلهم استندوا في ذلك إلى الوجوه المذكورة ، كما يظهر ذلك ممن يلاحظ كلماتهم 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 الافناء .

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

واذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكي عن الشيخ (رحمته الله) لا يكون مشمولاً لدالة اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (رحمته الله) فهم بجتهاده جواز البيع من الروايات ، وأشار إليه بلفظ الإشارة بدهاءة أن الامام (رحمته الله) لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، وبلغف الإشارة ابتداء من دون أن يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بكلام آخر يدل عليه ، وعليه فلم يثبت كون المحكي رواية حتى ينجر 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 (رحمته الله).

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 إليها أيضاً ، لما عرفت في البحث عن رواية تحف العقول من منع انجبار ضعف الرواية بشيء صغرى وكبرى . على أن من البعيد جداً بل من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث ، أو وصلوا إليها ولكنهم لم يوردوها في اصولهم المعدة للرواية ، حتى هو (رحمته الله) في تهذيبه .

والعظنون أن الشيخ (رحمته الله) اطلع عليها في كتب العامة ، وأوردها في كتابه للمناسبة إلا أن أحاديثهم عن النبي (ﷺ) في النهي عن بيع الكلاب خالية أيضاً عن استثناء كلب الماشية وكنب الحائط .

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

فانه يقال : إن ضعف الرواية إنما ينجر بالشهرة إذا عمل بها المشهور مع تقلهم إياها في كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك إلى نقل شخص واحد ، وأما اذا انتهى سند الناقلين إلى شخص واحد فنسبتها إلى النقلة وغيرهم سيان ، فمثل هذه الشهرة لا توجب الانجبار . ضرورة عدم اختصاص النقلة بقرينة زائدة ليمتازوا بها

(١) راجع فصل حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . وج ٢ الوسائل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

على غيرهم. وإذن فنسبة المرسله إلى العاملين والناقلين كنسبتها إلنا ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (رحمته الله) فقط ، فلا يكون عملهم هذا جابراً لو أنها .
ويضاف إلى ذلك ما قد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تجبر ضعف الرواية صغرى وكبرى .

تذييل:

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

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

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

بالكلب الهراش .

وقد يقال: بجواز بيع كلب الماشية لقول علي (عليه السلام) في رواية قيس^(١): «لا خير 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 واتصافه بالمالية بهذا الاعتبار ، وأما جواز بيعه فلا يستفاد منها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالاً ، وبين جواز بيعه ، وإذن فالرواية من جملة ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشية . ومن هنا انضح : أنه لا وجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالخرم لاثبات عدم المالية فيها ، لا وجه لذلك لان الشارع قد ألغى مالية الخمر ، بخلاف الكلاب الثلاثة ، فان ماليتها محفوظة في نظر الشارع وإن حرم بيعها .

→ يوم قيراط . مرسله .

أبو الفتوح في تفسير قوله تعالى : ﴿ وما علمتم من الجوارح ﴾ الآية ، رخص النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في إقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب الماشية وكلب الحائط والزرع رخصهم في إقتنائه ونهى عن إقتناء ما ليس فيه نفع ، الخير . مرسله .
وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٩ عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) 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 إلى مكانة أبي هريرة في وضع الأحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاء أغراضه الفاسدة وآرائه الكاسدة .

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : قال : أمير المؤمنين (عليه السلام) : لا خير في الكلاب كلب صيد أو كلب ماشية . صحيحة . راجع ج ٢ الكافي باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، و ج ١١ الوافي باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧ ، و ج ٢ الوسائل باب ٤٣ كراهة اتخاذ الكلب من أحكام الدواب .

جواز بيع العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله: «الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه».

أقول: الغليان عبارة عن القلب ، كما في رواية الحماد^(١) ، قال: «قلت: أي شيء 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 البحاتة شيخ الشريعة (رحمته) في رسالته العصرية ، وتبعه جملة ممن تأخر عنه وعلى هذا فلا تحصل الطهارة والحلية فيه إلا بصيرورته خلاً.

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

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

(١) عن أبي عبد الله (رحمته) قال: سألت عن شرب العصير؟ قال: تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه ، قلت: أي شيء الغليان؟ قال: القلب. راجع ج ٣ الوسائل باب ٢ أن العصير لا يحرم شربه من أبواب الأشربة المحرمة.

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

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

إذا علمت ذلك وقع الكلام في ناحيتين : الناحية الاولى : في جواز العصير العنبي وعدمه بحسب القواعد ، والناحية الثانية : في جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات .

أما الناحية الاولى فقد يقال : بحرمة بيعه إذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء المالية ، ولا يرجع شيء من هذه التعليقات إلى معنى محصل ، أما النجاسة فإنها لم تذكر إلا في رواية تحف العقول ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المتنجسات ، لأن نجاستها عرضية ، ولو سلمنا شمولها للمتنجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائها عن المنفعة المحللة ، ولا شبهة في أن العصير العنبي المغلي ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعد

ذهاب ثلثيه ، على أن مانعية النجاسة عن البيع ممنوعة كما تقدم . وأما الحرمة فقد يقال : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه . إلا أنه فاسد ، فقد تقدم أنها ضعيفة السند ، وأشرنا أيضاً إلى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء بعنوانه الذاتي الأولي ، فلا تشمل الأشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا للزم القول بحرمة بيع الأشياء المباحة اذا عرضتها النجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية وأما انتفاء المالية فيه أن العصير العنبي المغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفته . على أن الظاهر ان المالية لا تعتبر في صحة المعاوضة على الشيء .

وأما الناحية الثانية فقد استدل على حرمة بيعه بروايات :

منها قوله (ع) في رواية محمد بن الهيثم^(١) : إنه «اذا تغير عن حاله وغلى فلاخير فيه حتى يذهب ثلثاه» . فان البيع من جملة الخير المنفي فلا يجوز . وفيه أولاً : انها 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» فان

(١) عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه ؟ فقال : اذا تغير عن حاله وغلى فلاخير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ الكافي باب العصير ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الأشرية ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ الوسائل باب ٣ تحريم العصير من الأشرية المحرمة .

(٢) قال : سأل رجل ابا عبد الله (ع) عن العصير فقال : لي كرم أنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان وابعه قبل ان يغلي ؟ قال : لا بأس به وإن غلى فلا يحل بيعه ثم قال : هو ذا نحن نبيع

ظاهاها نفي الحلية المطلقة ، تكليفية كانت أم وضعية ، فتدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولاً: انها ضعيفة السند. وثانياً: ان ظهورها في غليان العصير بنفسه - لا بالنار - ، فتكون غريبة عما نحن فيه ، وراجعة إلى القسم الأول من العصير ، وقد عرفت من بعض^(١) القدماء ومن شيخ الشريعة^(٢) أنَّ 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 أعم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة إلى حرمة بيع العصير للشرب ، فان إشراب النجس أو المتنجس للمسلم حرام ، وأما حرمة بيعه للدبس ونحوه فلا يستفاد منها .

ثم لا يخفى: ان قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية: «هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرًا» . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجويز الامام (عليه السلام) بيع العصير قبل الغليان ، وإن كان المشتري ممن يصنعه خمرًا ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرًا تعليل الامام (عليه السلام) جواز البيع بقوله: «بعته حلالاً فجعله حراماً

→ تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرًا . مجهولة لابي كهمس . راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ الكافي باب ١٠٧ بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ الوسائل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرًا مما يكتسب به .
في ج ٣ رجال المامقاني في فصل الكنى ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والهاء الساكنة والميم المفتوحة والسين المهملة من اسماء الأسد قاله الليث . والرجل القبيح الوجه عن ابن خاويه . والناقة الكوماء ، وهي العظيمة السنام عن ابن عباد ، نص على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح ان الكهمس القصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية الهيثم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونهما رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد أيضاً انتهى .
أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

(١) كابن حمزة في الوسيلة : ص ٣٦٥ .

(٢) افاضة التقدير في أحكام العصير : ص ٢٨ - ٢٩ و ٣٢ .

فأبعده الله» وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات.

ومنها ما في رواية ابي بصير^(١) من قوله (عليه السلام): «اذا بعته قبل ان يكون خمرأً وهو حلال فلا بأس». فان منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرأً، 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 بيع العصير العنبي لم يتعارف في الكوفة في زماننا هذا مع نقل العنب إليها من الخارج فضلاً عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلاً جداً، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور إلى حليته حتى بعد الغليان ما لم يصير خمرأً، فلا استفاد من الرواية حرمة بيع الخمر وجواز بيع العصير التمري قبل كونه خمرأً، فتكون غريبة عن محل الكلام، وإن أبيت عن ذلك فلا إشكال انها غير مختصة بالعصير العنبي، فغاية الأمر أن تكون الرواية شاملة لكلا العصيرين، إلا أنه لا بد من التخصيص بالتمري، لان ظاهر قوله (عليه السلام): «وهو حلال» هو أن العصير قبل كونه خمرأً حلال 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 يستحله فيه اشكال؟» ثم ذكر المحقق الثاني: «ان الأقوى العدم، لعدم ﴿ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾».

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

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا: أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث ، إلا أن الذي يظهر لنا منه: أنه أراد من العصير مطلق المعتصرات كعصير الفواكه وغيره ، ويدل على أن هذا هو المراد من كلامه وجهان:

الوجه الأول: عطف كلمة «نحوه» على العصير ، فإن الظاهر أن المراد منها مطلق المايعات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات ، إذ لا خصوصية للعصير العنبي في المقام .

والوجه الثاني: تقييده جواز البيع بمن يستحل ، إذ لو كان مراده خصوص العصير العنبي فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل أيضاً ، فقد عرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الإطلاق بعد ذهاب ثلثيه .
ويؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني^(١) على حرمة البيع من حرمة الإعانة على الاثم ، فإن العصير العنبي وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد الغليان ، إلا أنه يطهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانة على الاثم ، 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^(٢) دعوى الاجماع على ذلك ، قال: «يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء ، وقال

(١) حاشية الارشاد: ٢٠٤ ومخطوط . (٢) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥ .

أبو حنيفة^(١)؛ يجوز بيعه مطلقاً، وقال مالك والشافعي: لا يجوز بيعه بحال، دليلنا إجماع الفرق وأخبارهم». وعن الحنابلة أيضاً لا يجوز، إلا أن الظاهر من أخبار العامة^(٢) جواز ذلك، لا طباقها على جواز الانتفاع به، بل في بعضها^(٣) ذكر جواز البيع صريحاً.

قوله: «وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة».

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

وفيه أولاً: أنه قد تقدم مراراً عديدة أن النجاسة بما هي نجاسة لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات وقد اعترف

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

(٢) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤.

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

المصنف هنا وفي مسألة بيع الميتة الحكم الأول ، وقد تقدم أيضاً أن النجاسة لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له نفع محلل ، بل وستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فضلاً عن المتنجسات ، وإذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً.

وثانياً: أنا لا نعرف وجهاً لابتناء 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 بهما ، نعم يجوز تعليل جواز البيع ، أو حرمة بجواز الانتفاع بهما أو حرمة ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بهما من علل التشريع لحرمة بيعهما ، ومن قبيل الواسطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه: أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج إلى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانع النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

وثالثاً: أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى منه للنجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالاكْتِسَاب 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 الجعفریات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً. الثالثة^(٣): ما دل على عدم جواز بيعه مطلقاً، ومقتضى

(١) ابن وهب عن ابي عبد الله (عليه السلام) في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به. موثقة للحسن بن محمد بن سماعة.
ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الفارة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه؟ فقال: إن كان جامداً فطرحتها وما حولها ويؤكل ما بقى وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم اذا بعته. مجهولة للحسن بن رباط. راجع ج ٢ الوسائل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به. وج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٣. وج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فيما يحل بيعه وشراؤه ص ٤٢.

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

(٢) الجعفریات باسناده عن علي (عليه السلام) 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 ٢٧٧.
أقول: قد أشرنا مراراً عديدة إلى وثاقة كتاب الأشعثیات المسمى بالجعفریات، ولكن تبين أخيراً لسيدنا الاستاذ ادم الله أيام إفاضاته: أن الوجوه التي استند إليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجهالة، فإن من جملة رواته موسى بن اسماعيل، وهو مجهول الحال في كتب الرجال، ومهما بالغ المحدث النوري في اعتباره وتوثيق رواته، إلا أن ما أفاده لا يرجع إلى معنى محصل تركن إليه النفس، ويطمئن به القلب.

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

الجعفریات عن علي (عليه السلام) قال: وإن كان شيئاً مات في الادم وفيه الدم في العسل أو في زيت أو في السمن إن كان ذائباً فلا يؤكل يسرج به ولا يباع. مجهولة لموسى بن اسماعيل راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩، وج ٢ ص ٢٧٧.

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 مطلقاً ، فتكون مقيدة لها لا محالة ، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

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

قوله: «منها الصحيح عن معاوية بن وهب» .

أقول: لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسراج الزيت المتنجس .

قوله: «ومنها الصحيح عن سعيد الأعرج» .

أقول: الرواية للحلي ، وهي أيضاً دالة على الاسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله: «وزاد في المحكي عن التهذيب» .

أقول: بعدما نقل الشيخ (رحمته الله) رواية ابن وهب المشار إليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال: «وقال: في بيع ذلك الزيت تبينه لمن اشتراه ليستصبح به» فأشار به إلى رواية أخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كما صنعه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (رحمته الله) .

→ دعائم الاسلام عنهم (رحمته الله) اذا وقعت «الدابة» فيه «الادام» فماتت لم يؤكل ولم يبع ولم يشتر .
ضعيفة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع الدهن المتنجس

قوله: «إذا عرفت هذا فلاشكال يقع في مواضع: الأول».

أقول: ما قيل أو يمكن أن يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال: الأول: جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح ، كما استظهره المصنف من عبارة السرائر. الثاني: جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح وإن لم يستصيح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف. الثالث: جواز بيعه بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء 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 الإطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة. السادس: اشتراط تحقق الاستصباح به خارجاً في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الايرواني^(١) من عبارتي الخلاف والسرائر ، وجعلهما أجنبيّتان عما ذكره المصنف (رحمته).

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 يرد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار ، فنقول: ملخص كلامه: أن مالية الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق

الفوائد ولو كانت غير ملحوظة في ماليتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة اذا كانت محرمة ، وعليه فاذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة محللة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه ، لا مطلقاً لانصراف الاطلاق إلى كون الثمن بازاء المنافع المقصودة منه ، والمفروض حرمتها ، فيكون أكلاً للمال بالباطل . ولا مع قصد الفائدة المحللة النادرة ، فان قصدها لا يوجب المالية مع حرمة منفعتها الظاهرة ، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حمله على ما اذا قصد المتبايعان المنفعة النادرة ، فانها وإن لم توجب المالية بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلاً للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالية في بعض الأحيان كما في الخمر والخزير ، فيكون أكل المال في مقابلهما 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 الاطلاع والاستصباح بها أو جعلها صابوناً من منافعها المحللة الظاهرة ، وأنها دخيلة في مالية الدهن ، غاية الأمر ان تفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله ، والشم فيما قصد منه شمه أو جب لها زيادة في المالية ، وأوجب إلحاق المنافع الآخر المغفول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة ، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجردة لا يجعل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر اهل العرف ، وعليه فالمرتفع من منافع الدهن اذا تنجس إنما هو خصوص إياحة اكله ، واما 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 بالكلية ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الاخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة . ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان اذا غصبها غاصب أو اتلفها متلف ، للسيرة القطعية العقلائية ، ولدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فان اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقاً ، وان لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقاً .

وأما المنافع النادرة للشيء فانها لا توجب ماليتها ، فكيف يقال : باعتبار قصدها 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 وعدمياً في صحة البيع .

قوله : «نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة» .

أقول : أشار به إلى الوجه الثالث . ويرد عليه : أن مالية الأشياء قائمة بها بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء ، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليلية : بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحينئذ فبذل المال إنما هو بأزاء نفس العين فقط ، وعلة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الأشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل العلل والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الأشياء اذا كانت حلالاً بلحاظ المنافع الاخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله خمرأً ، وسيأتي البحث فيه .

وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بأزاء العين دون المنافع ، غاية الأمر ان ترتب المنفعة عليها غاية للشراء وداع إليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بازائها ، ومما يدلنا على ذلك أنه اذا استوفى

المشتري منافع المال الاخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، أو التي انصرف إليها الاطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا التصرف منه بغير استحقاق ، ومما ذكرناه تجلّى أنّ أكل الثمن في مقابله ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فانه مضافاً إلى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، وناحية عن الأسباب الباطلة لها . ان اشتراط المنفعة المحرمة لا يوجب كون الثمن بازائها ، لكي يكون أكل المال في مقابلها أكلاً له بالباطل إذ الشروط لا تقابل بالثمن ، وسيأتي ذلك في مبحث الشروط ان شاء الله .

قوله: «وإلا فسد العقد بفساد الشرط» .

أقول: يرد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط الشرط الفاسد فيه ، وقد اختاره المصنف في باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي ، فلا يستلزم فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من 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 التعليلية ، ثم لنسلم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة ، فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعدما لم يكن مذكوراً في العقد ، إذ لا عبرة بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطاً في ضمن العقد ، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه والأقوال بأجمعها . هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد .

وأما بحسب الروايات فقد يقال: بلزوم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن .

لقول الصادق (عليه السلام) في رواية ابن وهب: «بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به». ولقوله (عليه السلام) في رواية اسماعيل بن عبد الخالق: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج». فانهما ظاهرتان 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 الروایتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولهما 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 بالطهارة كالأكل ونحوه ، إذن فلا دلالة في الروایتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع .

وثالثاً: أن التوهم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروایتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأوامر والنواهي إنما تحمل على الارشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي في التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية ، وسواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة وشرائطها ، كالأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ، وكأنه يبيح 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 الارشاد .

قوله: «كما يومیء إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها».

أقول: وجه الإيماء دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل

الغناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجباً لبطان البيع وإن لم يشترط في ضمن العقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .
 قوله : «في رواية الأعرج المتقدمة» .
 أقول: ليست الرواية للأعرج ، وليس متنها هو الذي ذكره المصنف (رحمه الله) ،
 وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : «الثاني : أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام» .
 أقول: قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الأول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كان المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسي ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : 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 الإعلام 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 ،

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

وقد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة .

قوله: «والذي ينبغي أن يقال: إنه لا إشكال في وجوب الاعلام» .

أقول: ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن المتنجس فلانماص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاً من الأمرين 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 (عليه السلام) في رواية أبي بصير: «وأعلمهم إذا بعته» . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك وإن كان لا ينكر ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله (عليه السلام) في رواية اسماعيل: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له» . ولقوله (عليه السلام) في رواية ابن وهب: «بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به» . إذ الأمر بالبيان فيهما 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 ابتداءً ، فإن رواية ابن وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين :

الأول: ان الظاهر من قوله (عليه السلام) فيها: «بعه وبينه لمن اشتراه» . ان الاعلام بالنجاسة إنما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله (عليه السلام) «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 الاصول ، ولكن لم يقل به احد في المقام ، وعليه فلا محيص عن إرادة الوجوب النفسي من الأمر

بالبیان فی الروایة ، إذ لیس فیها احتمال ثالث .

الثانی: أن الاستصحاب قد جعل فیها غایة للبیان وفائدة له ، ولیس هذا البیان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لثلا یستعمل فیما هو مشروط بالطهارة ، وإلاّ فلا ملازمة بینهما بوجه من الوجوه الشرعیة والعقلیة والعادیة ، وهذا المعنى كما ترى لا یناسب إلاّ الوجوب النفسی ، ویختص وجوب الإعلام بصورة التسلیم ، فلا یجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لا ینتفع به فی غیر الاستصحاب ونحوه مما هو غیر مشروط بالطهارة ، فتحصل أن یبع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فیکون من صغریات ما ورد فی الحدیث^(١): أن شرط الله قبل شرطکم ، فلا یجوز البیع بدون الإعلام .

حرمة تغیر الجاهل وإلقائه فی الحرام الواقعی

قوله: «ویشیر إلى هذه القاعدة کثیر من الأخبار» .

أقول: لما کان یبع الدهن المتنجس من المسلم قد یوجب إلقاءه فی الحرام الواقعی حکم بحرمة فی الشریعة المقدسة ، فانه ینتفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغیر فی الحرام الواقعی .

ویدل علی صدق هذه الکبری الکلیة مضافاً إلى ما ذکرناه من وجوب الإعلام ما ورد فی الأخبار الکثيرة فی مواضع شتى الدالة علی حرمة تغیر

(١) فی ج ٢ التهذیب باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قیس عن أبی جعفر (علیه السلام) قال : قضی علی (علیه السلام) فی رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج علیها امرأة أو هجرها أو اتخذ علیها سرية فهي طالق فقضی فی ذلك : أن شرط الله قبل شرطکم فان شاء وفى لها بالشرط وإن شاء أمسکها واتخذ علیها ونکح علیها . موثقة لعلی بن الحسن الفضال .

الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات.

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

ومنها ما دل^(٢) على ثبوت أوزار المأمومين وإثمهم على الامام في تقصير

(١) أبو عبيدة الحذاء عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه!! صحيحة. راجع ج ١ أصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٨ ، وج ٣ الوسائل باب ٤ عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم من كتاب القضاء. وج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ وج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩.

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريرة عن رسول الله (ﷺ): من قال علي ما لم أقل فليتبوأ 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 أصولهم وفروعهم.

(٢) كتاب الغارات باسناده عن كتاب علي (عليه السلام): كتب أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى محمد بن أبي بكر انظر يا محمد صلاتك تصلحها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجلسي (عليه السلام) في رواية ابن أبي الحديد: وانظر يا محمد صلاتك كيف تصلحها فانما أنت إمام ينبغي لك أن تتمها وأن تخففها وأن تصلحها لوقتها فانه ليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاته وصلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً. وزاد في تحف العقول هكذا: ثم انظر صلاتك كيف هي فانك إمام وليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يتمها إلا كان له مثل أجورهم ولا ينقص من

نشأ من تقصير الامام ، فيدل على حرمة تغريير الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

ومنها الروايات^(١) المتضمنة لكرهية إطعام الأطعمة والأشربة المحرمة للبهيمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى ؛ وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لثبوت الكراهة أو الكراهة المغلظة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالأولوية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

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

→ اجورهم شيء . مجهولة لابراهيم بن حسن وعباية وغيرهما . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣٠ ، و ج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧ : وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من جملة من روايات العامة . منها ما عن رسول الله (ﷺ) 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) الكافي و التهذيب . غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ان امير المؤمنين (عليه السلام) كره أن تسقى الدواب الخمر . موثقة لغياث بن ابراهيم . التهذيب . أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألت عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكزه ذلك ؟ قال : نعم يكزه ذلك . ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ و ج ٣ الوسائل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر الصبي من الأشربة المحرمة . و ج ٢ الكافي باب نودار ص ٢٠٠ . و ج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن رسول الله (ﷺ) أنه نهى أن تسقى الأطفال والبهائم وقال (ﷺ) : الاثم على من سقاها . ضعيفة .

(٢) معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : أضمن الامام صلاة الفريضة فان هؤلاء يزعمون أنه يضمن ؟ فقال : لا يضمن أي شيء يضمن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على غير طهر ! . صحيحة راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ و ج ١ الوسائل باب ٣٥ أنه إذا تبين كون الامام على غير طهارة من أبواب صلاة الجماعة و ج ٥ الوافي ص ١٨٧ .

ومنها ما دل^(١) على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار ، وأن على الساقى كوزر من شربها ، وإذا كان التسييب والتغير بالإضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة في غير الصبي والكفار .
ومنها الأخبار الآمرة باهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومنها الأخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فانه لا فرق في إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشرة أو بالتسييب . ويؤيد ما ذكرناه ما ورد^(٢) في جواز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الأخبار الدالة على حرمة بيع المذكى المختلط بالميتة ، وانه يرمى بهما إلى الكلاب ، وقد تقدم

(١) في عقاب الأعمال باسناده عن النبي (ﷺ) في حديث : ومن سقاها - أي الخمر - يهودياً أو نصرانياً أو صابياً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها . مجهولة لجهالة كثير من رواتها كموسى بن عمران ويزيد بن عمر وغيرهما .

وفي الخصال باسناده عن علي (عليه السلام) في حديث الأربعائة قال : من سقى صبياً مسكراً وهو لا يعقل حبسه الله عزوجل في طينة خبال ضعيفة لقاسم بن يحيى . ومثله في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قيل : وما طينة الخبال يارسول الله ؟ قال : صديد أهل النار . راجع ج ٣ الوسائل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الأشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ جامع الأخبار عن رسول الله (ﷺ) أنه قال في حديث في الخمر : إلا ومن سقاها غيره يهودياً أو نصرانياً أو امرأة أو صبياً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها .

(٢) 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 البختری قال : قيل لأبي عبد الله (عليه السلام) في العجين يعجن من الماء النجس : كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختری كما هو الظاهر ، وإلا فهي مرسله . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ الوسائل باب ١١ حكم العجين بالماء النجس من الأسار . وج ٢ الوسائل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتب به . ولكن المذكور في الموضع الثاني على ما هو الموجود في نسخة عين الدولة لا يخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسند .

ذكرها في مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لاهل الذمة أو الكلاب ، وقد تقدم ذلك أيضاً في المبحث المذكور .

قوله : «ويؤيده ان أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل» .

أقول: توضيح كلامه: ان الأحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلا لزم التصويب المستحيل أو الباطل ، فالأحكام 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 بالقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة الملزمتين ، وهذا المنط موجود في كلتا صورتين ، فالأدلة الأولية كما تقتضي حرمة مخالفة التكاليف الالزامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبب .

وبعبارة اخرى قد ذكرنا في علم الاصول في الكلام على حديث الرفع: ان المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلا خصوص الالزام الظاهري والعقاب الذي تستلزمه مخالفة الواقع ، وأما الأحكام الواقعية وملاكاتهما فهي باقية على حالها ، وعليه فتغريب الجاهل بالأحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المغرور التكاليف الالزامية ، إلا انه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبيده عن الدخول عليه في وقت خاص عينه لفراغه ، فان نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبب ، ولذلك لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو

دخل هو بنفسه لاتحاد الملاك في كلتا صورتين بحكم الضرورة والبدية ، ومما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير المصنف تسامحاً واضحاً ، فانه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القبح يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتفاع الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقبيح الحرمة ، ولكنه لا يرفع التسامح .

ثم إن الوجوه المتقدمة إنما تقتضي حرمة تغريير الجاهل بالأحكام الواقعية فيما اذا كان المغرور في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للإغراء ، ويترتب على ذلك تقييد وجوب الإعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك أيضاً ، فانه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله: «بل قد يقال: بوجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبیب» .

أقول: قد عرفت بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغريير ولا تسبیب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال؟ فيه وجهان: فعن العلامة (رحمته الله) في أجوبة المسائل المهنية التصريح بوجوب الاعلام ، حيث سأله السيد المهنا عن رأى في ثوب المصلي نجاسة؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر^(١) .

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 التسبیب ، لرواية ابن بكير^(٢) فانها

(١) أجوبة المسائل المهنية: ص ٤٨ المسألة ٥٣ .

(٢) عن أبي عبد الله (رحمته الله) عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلي فيه فقال: لا

صريحة في عدم وجوب الاعلام بنجاسة ثوب المصلي. وفيه ان الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالنجاسة إنما هو لأن الطهارة الخبئية ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العلمية ، لأن تنبيه الجاهل وإعلامه ليس بواجب على العالم ، ويرشدك إلى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان.

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بخبرين آخرين :

الأول: خبر محمد بن مسلم^(١) فان الامام (عليه السلام) نهى فيه عن الاعلام بالدم في ثوب المصلي ، و «قال: لا يؤذنه حتى ينصرف» من صلاته. ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الرواية فانه مطلق يشمل صورتَي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الطهارة الخبئية في صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة.

الثاني: خبر عبدالله بن سنان^(٢) فانه صريح في عدم وجوب الاعلام في صورة الجهل في غير الصلاة أيضاً ، وفي هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر

→ يعلمه ، قلت : فان علمه ؟ قال : يعيد. موثقة لعبدالله بن بكير الفطحي. راجع ج ١ الوسائل باب ٤٧ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات. ولا يخفى ان ذيل الرواية محمول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة.

(١) عن احدهما (عليه السلام) قال : سألت عن الرجل يرى في ثوب اخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف. صحيحة. راجع ج ١ الكافي ص ١١٣. وج ١ الوسائل الباب ٤٧ المتقدم.

(٢) عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال : اغتسل ابي من الجنابة فقل له : قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك لو سكنت ثم مسح للمعة بيده. صحيحة. راجع ج ١ الكافي ص ١٥ والباب ٤٧ المتقدم من ج ١ الوسائل.

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 الأصل .

ثم ان هذا كله اذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء والفروج والأحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زيدا مهذور الدم شرعاً ، فتصدى لقتله وهو محترم الدم في الواقع اعتقد ان امرأة يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها ، وكانت في الواقع محرمة عليه ، غير ذلك من الموارد ، فانه 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 أربعة» .

أقول : ملخص كلامه : ان إلقاء الغير في الحرام الواقعي على اربعة اقسام :
الأول : ان يكون فعل احد الشخصين علة تامة لصدور الحرام من الآخر ، كاكراه 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 ، كإطعام الشيء المحرم للجاهل بحرمة وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمة ، فان 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 باثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل . بالتحريض 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 خمرًا .

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 ، فان 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 (رحمته الله) لا يرجع إلى محصل ، مضافاً إلى جريه في إطلاق العلة والمعلول على غير ما هو المصطلح فيهما ، والمناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات .

فنقول: إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية :

أما الأول: فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الإلهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية ؛ أما الأحكام الكلية

الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الاحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية النفر^(١) والروايات^(٢) الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلمه. وأما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فان لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام - كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلاً ، وأنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير 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 الأول: فلا شبهة في حرمة ، كإكراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الأدلة الأولية الدالة على حرمة المحرمات ، فان العرف لا يفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسييب. 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

(١) سورة التوبة ، آية: ١٢٣ قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾ .

(٢) راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآت العقول . وج ١ الواقعي ص ٤٧.

هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسة ، وسب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الإله الحق ، وسب آباء الناس الموجب لسب أبيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الأمثلة من قبيل السبب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جعله هذا على المنهج الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبب إلى الحرام في بعض الآيات^(١) والروايات^(٢).

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فاما أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك :

أما الأول فكاعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فان إعطاءه وإن كان مقدمة للحرام ، إلا أنه ليس بداعٍ إليه ، والحكم بحرمة يتوقف على أمرين : الأول : كونه إعانة على الاثم ، والثاني : ثبوت حرمة الاعانة على الاثم في الشريعة المقدسة ، وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث بيع الغنم ممن يجعله خمرًا.

وأما الثاني فكمن ارتكب المحرمات وهو برأى من الناس ، فان رؤيتهم له عند الارتكاب ليست مقدمة لفعل الحرام ، نعم لا بأس بإدخاله تحت عنوان

(١) سورة الانعام ، آية : ١٠٨ قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ ﴾ عدواً بغير علم . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فتهاهم الله عن ذلك لثلاً يسبوا الله فانهم قوم جهلة .

(٢) في ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ . وج ٣ الروافي باب السفه ص ١٥٩ . وج ٢ الوسائل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البجلي عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منهما أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة أخرى باختلاف في صدر السند . قال (عليه السلام) : ما لم يتعد المظلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال : أوصني فكان مما أوصاه أن قال : لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .

النهي عن المنكر فيجب النهي عنه اذا اجتمعت شرائطه.

لا يخفى أن في كلام المصنف تهافتاً واضحاً ، حيث جعل ما نحن فيه تارة من القسم الثاني ، واخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين : الأول : أن يراد بالفرض الذي أدخله في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فان 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 ، فان 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 الموردین مع الالتزام فيهما باختلاف الجهتين ، بأن يكون الملحوظ في القسم الثاني كونه تسبباً لإيقاع الجاهل في الحرام ، والملحوظ 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 (رحمته) بوجهين : الأول : «أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاضات ، بل يشمل مثل الاباحة والهبه من المجانيات» . والثاني : «أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقيحاً ، فان ثبت ذلك حرم الالتقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، وإلا لم يكن عيباً فتأمل» .

أقول : إن ما أفاده أولاً وإن كان وجيهاً ، إلا أن الثاني غير وجيه ، فان

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

والذي يسهل الخطب أنه لا دليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات ، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها ، كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وجب رفع الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن رفع الغش هنا لا ينحصر 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 بالأصول .

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله : «الثالث : المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء» .

أقول : المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستضاءة بالدهن المتنجس على وجه الاطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء ، وذهب

المشهور من العامة^(١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطعمة السرائر: وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الأطعمة: روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال: وأما ما يقطع بنجاسته فقال قوم: دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا. وقال آخرون - وهو الأقوى -: إنه ليس بنجس ، وقال ابن ادريس بعده: ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لاجل التعبد. ثم قال: ولا يجوز الإدهان به ولا استعماله في شيء من الأشياء سوى الاستصباح به تحت السماء ، ثم قال: ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي جعفر محجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فالأخذ بقوله وقول أصحابنا أولى من الأخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا.^(٢)

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

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

الثالث: مرسله الشيخ المتقدمة ، المنجبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢.

(٢) السرائر: ٣ : ١٢٢.

صريحة في كون الإسراج به تحت السماء ؛ وفيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم ، فان أصحاب الحديث لم ينقلوها في اصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وظاهر قوله (رحمته الله) : «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 . واذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فان العمل بها لا يجوز للارسال ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفة الشيخ (رحمته الله) ، فانه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (رحمته الله) ، فانه أعرض عنها ، وجعل العلة في تحريم الاسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف^(١) : «نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجباً لتنجس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقاً» .

الرابع: ما نقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتساعد بعض الأجزاء الدهنية قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقي السقف ، فهو حرام .

ولكن يرد عليه أولاً: أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحالة ، ومجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنية إلى السقف قبل الاستحالة لا يمنع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكاً .

وثانياً: أن الدليل أخص من المدعى ، لأن الدخان قد لا يؤثر في السقف ، إما لعلوه ، أو لقلّة الزمان ، أو لخروجه من الأطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه . وثالثاً: اذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم

لا يجوز تنجيسه في المساجد والمشاهد ، وعليه فلا وجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه .

قوله: «لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها» .

أقول: محصل كلامه: أن المطلقات حيث كانت متظافرة ، وواردة في مقام البيان فهي آية عن التقييد ، ولو سلمنا جواز تقييدها إلا أنه ليس في المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله 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 المرسله على الارشاد إلى عدم تنجس 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 ، وأوهم من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فإن ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرتبة التقييد متأخرة عن مرتبة الحجية في المطلق ، ونسبة حجيتها إلى التقييد كنسبة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعاً عن ترتب الحكم عليه .

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

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن المرسله تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غايته .

قوله: «لكن لو سلم الانجبار».

أقول: قد أشار به إلى أنها غير منجبرة بشيء ، كما أشرنا إليه ، لأن الشهرة إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها إليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب إليه العلامة^(١) من حرمة تنجيس السقف ، لا إلى المرسل 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 جعله صابوناً، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد. ثم قرب الجواز. وعن الحنفية^(٢) التصريح بذلك.

وقد يتوهم عدم جواز استعماله في غير الاستصباح مطلقاً استناداً إلى رواية قرب الاسناد^(٣) الدالة على عدم جواز التدهن به. ولكن الرواية ضعيفة

(١) مختلف الشيعة: ج ٨ ص ٣٣٣.

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

(٣) في ج ٢ الوسائل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به. علي بن جعفر

السند.

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

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

والذي ينبغي أن يقال: إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع 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 غير ما هو مشروط بالطهارة من صفريات ذلك.

قوله: «وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض».

→ عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن حب دهن ماتت فيه فارة؟ قال: لا تدهن به ولا تبعه من مسلم. مجهولة لعبد الله بن الحسن.

أقول: لا وجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى^(١) ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾.

ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته ، بل هي :

إما ناظرة إلى بيان أن الغاية القصوى من خلق الأجرام الارضية 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 والأنواع المتشعبة من الجبال والأودية والأشجار والحيوانات على أنواعها ، وأنحاء المخلوقات من النامي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكمال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي منفعة أعظم من تكميل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله (ﷺ) في دعاء الصباح : «يا من دل على ذاته بذاته»^(٢).

الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله: «ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل».

أقول: قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجملة من الآيات

(١) سورة البقرة ، آية : ١٩ . وفي ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى : أن الأرض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتستدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتنتفعون بها بضروب النفع عاجلاً .
(٢) مفاتيح الجنان : ص ٦٠ .

والروايات:

أما الآيات: فمنها قوله تعالى^(١): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. فإن المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه.

وفيه أن الرجس وإن اطلق على الأعيان النجسة كثيراً، كما اطلق على الكلب في صحيحة البقباق^(٢) إلا أن الآية لا ترتبط بالمدعى لوجوه:

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

الثاني: أن الرجس في الآية لا يراد منه القذارة الظاهرية لكي ينافر في اختصاصه بالأعيان النجسة، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً. بل المراد منه القذارة المعنوية: أي الخسة الموجودة في الأمور المذكورة في الآية، سواء كانت قذرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على الميسر والأنصاب والأزلام، فإن من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرة، ولا شبهة في صحة إطلاق الرجس في اللغة^(٣) على ما يشمل

(١) سورة المائدة، آية: ٩٢.

(٢) الفضل بن عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن فضل الهرة والشاة إلى أن قال: فلم أترك شيئاً إلا سألت عنه؟ فقال: لا بأس به، حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس لا تنوضاً بفضل ولا صلب ذلك الماء، الخبر. صحيحة. راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤. وج ٤ الوافي باب أسرار الحيوانات ص ١٣. وج ١ الوسائل باب ١ سور الكلب من أبواب الأسرار.

(٣) في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩: رجس أي خبيث. وفي مفردات الراغب: الرجس الشيء القذر. يقال: رجل رجس، حال أرجاس، والرجس على أربعة أوجه: إما من حيث

القذارة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قذر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ «پلید» فتكون المستنجسات خارجة عنها جزماً.

الثالث: أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إما من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمير والأنصاب والأزلام رجساً من عمل الشيطان ، كما يشير إليه قوله تعالى^(١): ﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ . فان الرجس قد يطلق على مطلق القبائح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في الهامش من القاموس وغيره .

وإما من جهة كون تلك الأمور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يحرز 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 الخمير من عمل الشيطان باعتبار صنعها ، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك النصب بلحاظ جعلها صليباً ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كالحظ والنصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة «بلیط آزمايش بخت» وأما ما

→ 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 المؤذي إلى العذاب . وفي المنجد : رجس رجاسة عمل عملاً قبيحاً .

(١) 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 حزيناً سلبياً ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

لا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والخنزير فضلاً عن المتنجسات فلا تشمله الآية .

الرابع: إذا سلمنا شمول الآية للنجاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فإن الاجتناب عن الشيء إنما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فالاجتناب عن الخمر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقاً ، والاجتناب عن النجاسات والمتنجسات عبارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن القمار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والبنات والأخوات والخالات وبقية المحارم عبارة عن ترك تزويجهن ، كما أنّ 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 مطلقاً ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقاً .

قوله: «مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد» .

أقول: لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلاً عما إذا كان الخارج بعضها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلّي على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم للزم المحذور المذكور .

ومنها قوله تعالى^(١): ﴿والرجز فاهجر﴾ . بناء على شمول الرجز للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن

نسبة الهجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والمجاز ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الاعيان المحرمة .

ويحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى ^(١) : ﴿ وَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ ﴾ وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة ، كصاحب القاموس وغيره ، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته ، كما أريد من المسارعة إلى المغفرة ، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابهما في آيتهما ^(٢) .

ومنها قوله تعالى ^(٣) : ﴿ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ . 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 بقرينة 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 .

فانه يقال : إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح ، وقد

(١) سورة البقرة ، آية : ٥٦ .

(٢) سورة آل عمران ، آية : ١٢٧ ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ . سورة البقرة ، آية : ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف ، آية : ١٥٦ . ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ .

أثبتنا في مبحث بيع الأبوال^(١) صحة إطلاقه عليه بدون عناية ، وخصوصاً بقرينة قوله تعالى: ﴿ وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾. فان المراد من الخبائث فيها اللواط.

وأما الأخبار فهي كثيرة: منها ما تقدم من رواية تحف العقول ، حيث علل النهي فيها عن بيع وجوه النجس بأن «ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلب في ذلك حرام ومحرم». فان 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 ، فان وجه الشيء هو عنوانه الاولي ، فلا تشمل المتنجسات ، لانها ليست نجسة بعناوينها الأولية. ومنها رواية السكوني^(٢) الآمرة باهراق المرق المتنجس بموت الفارة فيه فتدل على حرمة الانتفاع به ، إذ لولا ذلك لجاز الانتفاع به باطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب. وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمة الاكل. وفيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصية المورد ، فان المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما

(١) ص ٣٩ (ص ٥٥ من هذه الطبعة).

(٢) عن جعفر عن أبيه إن علياً (عليه السلام) سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة؟ قال: يهراق مرقها ويفسل اللحم ويؤكل. ضعيفة للنوفلي. راجع ج ٢ الكافي باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥. وج ٢ التهذيب الأطعمة ٣٠٤. وج ١١ الوافي ص ٢٢. وج ١ الوسائل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف.

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 (عليه السلام) بطرحه ، لإمكان الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدهين السفن^(٢) والأجرب^(٣) ونحوهما ، فتدل على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات .

وقد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فإن الانتفاع بالاستصباح به جائز إجمالاً . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً ، وأما الاستصباح به فانما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت .

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

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

إلى غير ذلك من الأخبار المزبورة في المواضع المتقدمة من ج ٢ الوسائل . 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 محرقة جلد خشن يجعل على قوائم السيوف .

(٣) في المنجد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بثوراً صفاراً لها حكة شديدة .

والصحيح في الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ما تلي الفارة من السمن للارشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح ونحوه لقلته ، فتكون الرواية غريبة عن المقام .

ومن هنا ظهر ما في رواية زكريا بن آدم^(١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فان الأمر بالهراقة فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قلة نفعه ، مضافاً إلى أنها ضعيفة السند .

ومنها قوله (عليه السلام) في روايتي سماعة وعمار^(٢) الواردتين في الانائين المشبهين: «يهرقهما جميعاً ويتيمم» فان أمره (عليه السلام) بهراقة 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 بالا هراق إرشاداً إلى مانعية النجاسة عن الوضوء ، ثم اذا سلمنا كون الأمر فيهما للمولوية التكليفية ، فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تتميم موضوع جواز التيمم ، لأن

(١) قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير؟ قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب . مهملة للحسن المبارك وضعيفة لمحمد ابن موسى . راجع ج ٢ الكافي باب المسكر يقطر منه في الطعام من الأشربة ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ص ٣١٢ . وج ١١ الوافي ص ٩٢ . وج ١ الوسائل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في احدهما قدر ولا يدري أيهما وليس يقدر على ماء غيرهما؟ قال: يهرقهما جميعاً ويتيمم . ضعيفة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله (عليه السلام) ولكنها موثقة لاجله ولمصدق بن صدقة . راجع ج ١ الكافي ص ٤ . وج ١ التهذيب باب المياء ص ٦٥ وباب تطهير الثياب ص ٧١ . وج ٤ الوافي ص ١١ وج ١ الوسائل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر بملاقات النجاسة من ابواب الماء المطلق .

جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إراقة الإنسان لا يتحقق عنوان فقدان لوجود الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه بعينه ، ولذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الإنسان .

ومنها الأخبار الواردة^(١) في إهراق الماء المتنجس ، فانه لولا حرمة الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة لم يؤمر بذلك ، وفيه أولاً: ما عرفت من أن خصوصية المورد تقتضي 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^(٢) والعامة^(٣) الواردة في استصباح

(١) ابو بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن الجنب يجعل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قدرة فأهرقه ، الحديث . صحيحة . في القاموس : التور إناء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ج ١ التهذيب . وج ١ الوسائل . وج ٤ الوافي وفي موثقة سماعة : فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء .

وفي موثقة أخرى له : وإن كان اصاب والمنى يده فأدخل يده في الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ الوسائل . وج ١ الكافي باب ٨ من المياه ص ٥ . وج ٤ الوافي باب ما يستحب التنزه عنه في رفع الحدث من المياه ص ١١ و ١٢ وفي صحيحة البقباق المتقدمة في ص ١٢٨ عن سؤر الكلب قال (عليه السلام) : واصبب ذلك الماء .

(٢) راجع ج ٢ الكافي باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ الوسائل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ . وج ٣ الوسائل باب ٣١ أن ما قطع من إليات الغنم . و باب ٤٢ أن الفارة اذا ماتت في السمن من الاطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ وج ١ الوسائل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ .

(٣) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الفارة تقع في السمن أو الزيت ؟ قال : استصبحوها به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الاحاديث .

الدهن المتنجس ، فانها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصر في الإسراج ، فانه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضاً لتعرض له الامام (عليه السلام) 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 (عليه السلام) لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله (عليه السلام) في رواية قرب الاسناد^(١) : «ولكن ينتفع به كسراج ونحوه» . وكقول علي (عليه السلام) المروي عنه بطرق شتى^(٢) : «الزيت خاصة يبيعه لمن يعمله صابوناً» . فان الظاهر أنه لا خصوصية للمورد فيهما ، ونتيجة التعدي عنه هو جواز الانتفاع بكل

(١) باسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : سألت عن فارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن ينتفع به كسراج ونحوه مجهولة لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ الوسائل باب ٤٥ أن الفارة اذا وقعت في مائع من الأطعمة المحرمة .
(٢) الجعفریات عن علي (عليه السلام) سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمله صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الاسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قال المحدث النوري نور الله مرقده في ج ٣ المستدرك في الفائدة 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 المجتبى (عليه السلام) ، ووصفه العلامة في إجازة بني زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست الشيخ منتجب الدين : علامة زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل والحسب وكان استاذ أئمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الأنساب : إنه من المشائخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورث المجد ومكتسبه ومنه انتشرت الأدعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

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

متنجس بجميع الانتفاعات المحللة. بل ورد في أحاديث العامة^(١) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع.

وقد يخطر بالبال أن الأمر في الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح، كما لا خصوصية للتقييد بجعله صابوناً، ولذا جوز الامام (عليه السلام) أن ينتفع به بغيرهما أيضاً في رواية قرب الاسناد كما عرفت، ولكنها ضعيفة السند.

وقد يقال: بانعقاد الاجماع على حرمة الانتفاع بالمتنجس 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 وأما الاجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق أيضاً.

ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى، قال في الغنية^(٢) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة: «وقيدنا بكونها «المنفعة» مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه 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

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

بالمتنجس ، ويحتمل قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه : أعني استثناء الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف^(١) : «إذا ماتت القارة في سمن أو زيت أو شيرج أو بزر نجس 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 الفرق 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 الأحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها ، والأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرق» .

وفيه أن ما أفاده وإن كان صحيحاً بحسب الكبرى ، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (رحمته الله) ، فإن ظاهره دعوى الاجماع على جميع الأحكام المذكورة . فالصحيح في الجواب هو ما ذكرناه .

على أنا لو سلمنا قيام الاجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعاً تعديلاً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس . قوله : «أن بل الصبغ والحناء» .

أقول: الصبغ والحناء ليسا من محل النزاع هنا في شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله: «ومراده بالنص ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف» .

أقول: قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله: «والذي أظن وإن كان الظن لا يغني لغيري شيئاً» .

أقول: بل لا يغنيه أيضاً ، لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ، فيكون حجة له ، لا لغيره .

قوله: «والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر» .

أقول: قد عرفت: أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشح في شيء منها ، فما نقل في المتن ناشيء عن سهو القلم .

قوله: «ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن» .

أقول: كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه الإطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقضية لذلك من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ، و ﴿أَحِلَّ لِلَّهِ الْبَيْعُ﴾ ، و ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ﴾ وعليه فلا نحتاج في ذلك إلى التمسك بقوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله» كما تمسك به المصنف هنا .

قوله: «وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس» .

أقول: اذا سلمنا جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، وأغضنا عن معارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقّحناه في الاصول ، فلا نسلم 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 (رحمه الله) الآيات المذكورة هنا لا يخلو 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 إلّا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس والقرينة على ذلك قوله (رحمه الله) في مقام الجواب عنه: «فقد عرفت أنها لا تدل 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 ، إلّا أنه ليس معنى ذلك أن الصابون رجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية تنفصل عن الثوب بالغسل وإن كانت في غاية النجاسة والخبثاء .

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة

قوله: «بقي الكلام في حكم نجس العين» . أقول: الظاهر أن الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة أيضاً إلّا ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعظم^(١) وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعى عليه الاجماع .

(١) منهم كاشف الغطاء في شرح القواعد : الورقة ٤ «مخطوط» .

قال في اول المكاسب من المراسم^(١): التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال بيع وغيره حرام. وفي المكاسب المحظورة من النهاية^(٢). جميع النجاسات محرم التصرف فيها. وفي فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من المبسوط^(٣)، نجس العين لا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلا الكلب فان فيه خلافاً، وعلى هذا النهج مذاهب فقهاء العامة^(٤).

وكيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجوه:

منها الآيات المتقدمة من قوله تعالى: ﴿فاجتنبوه﴾ وقوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفاً.

ومنها قوله تعالى^(٥): ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾. فان عموم التحريم فيها يقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فيها، وبعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب.

(١) المراسم: ١٧٢. (٢) النهاية: ص ٣٦٤.

(٣) المبسوط: ج ٢ ص ١٦٥ - ١١٦.

(٤) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الحنابلة لا يصح الانتفاع بالدهن النجس في أي شيء من الاشياء، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا يحل الانتفاع بدهن الميتة لأنه جزء منها وقد حرمها الشرع فلا تكون مالاً، وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حكم بحرمة الانتفاع بالميتة ثم جعل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المألية، 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 يتعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعاً، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقتين، فانه مع القول بنجاسته يجوز بيعه والانتفاع به بخلاف العذرة.

(٥) سورة المائدة، آية: ٣.

وفيه أن تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات ، فما يناسب الميتة والدم ولحم الخنزير إنما هو تحريم الأكل ، لا جميع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبنت في قوله تعالى^(١) : ﴿ حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ﴾ إنما هو تحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ما أشار إليه المصنف بقوله : « ويدل عليه أيضاً كلما دل من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون مع حرمة الانتفاع به » ولكننا لم نجد فيما تقدم ، ولا فيما يأتي ما دل من الأخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلاً عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة ما دل على حرمة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المجوزة ، على أنا إذا أخذنا بالروايات المانعة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فان دلالة قوله (ع) فيها : « أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام » ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لحملها على الإمساك والتقلب لأجل الأكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم انجبارها بعمل المشهور بها .

منها قوله (ع) ^(٢) في دعائم الاسلام : « وما كان محرماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه » بدعوى أن حرمة البيع في الرواية قد علقت على حرمة

(٢) قد تقدم في ص ٢٢ (ص ٣٢ من هذه الطبعة) .

(١) سورة النساء ، آية : ٢٣ .

الشيء من أصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرماً مطلقاً ، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينهما .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم ، لا حرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنا لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات ففاية ما يستفاد منها : أن كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه ، لا أن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به ، كما هو المدعى .

ومما ذكرناه تجلّى ما في النبوي المشهور المجعول : «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 ، وتقديره بوجهين :

الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما «وقد عرفت ذلك في الحاشية عن بعض العامة» فيكون الثاني أيضاً مورداً للاجماع .

وفيه منع الملازمة بين الحرمتين ، لجواز كون النهي عن بيعه تعبداً محضاً ، وعليه فاذا قام الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس الظني ، ومن الواضح أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، بل اللازم أن يقتصر من الاجماع على مورده المتيقن من دون أن يتعدى إلى غيره .

الثاني : دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من فخر الدين^(١) والفاضل المقداد^(٢) . وفيه أن دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الأكثر إلى

(١) نقله العاملي في مفتاح الكرامة : ج ٨ ص ٢٤ عن شرح الارشاد «مخطوط» .

(٢) التنقيح الرائع : ج ٢ ص ٥ .

جواز الانتفاع بها من الأمور الصعبة ، ولو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعاً تعبدياً ، لإمكان استناد المجمعين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله: «الجابر لرواية تحف العقول» .

أقول: قد تقدم في أول الكتاب عدم انجبار ضعف الرواية بشيء من الشهرة والاجماع وغيرهما .

قوله: «مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطي لا الاستعمالات» .

أقول: إذا فرضنا اعتبار الرواية فلا مناص من القول بحرمة التصرف في الأعيان النجسة على وجه الإطلاق ولو بالإمساك ، ولا وجه لتقييدها 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 منافع الظاهرة لأن المنفعة النادرة لا تعد من المنافع عرفاً ، فهي خارجة عن حدود النهي وإن كان الإطلاق في نفسه شاملاً لها ، لا يقال: إن النهي عن الانتفاع بشيء يدل على تحريم جميع منفعه ، لأن النهي عن الطبيعة يقتضي الانزجار عن جميع أفرادها ، ولذلك كان دالاً على العموم .

فانه يقال: إن الدلالة على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط ، ونظير ذلك العمومات الناهية عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه ، فانه ينصرف إلى غير الانسان ، فلا ينعقد للعموم ظهور إلا به .

ولا يخفى: أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان الاقتناء لغير الغرض العقلاني ، ومن هنا ورد في جملة من

الأحاديث^(١) جواز اقتناء الخمر ، بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الخبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بيعها^(٢).

قوله: «والعذرة للتسميد».

أقول: التسميد في اللغة^(٣) ما يصلح به الزرع.

قوله: «كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات^(٤) عن الجص».

أقول: قال المحدث الكاشاني في كتاب الوافي^(٥): «لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المجصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فان السنة فيه ذلك . والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فانها تظهر بالاستحالة ، والفرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران: هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار اذا طهرته أو لا

(١) راجع ج ٢ الكافي باب الخمر يجعل خلأ ص ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الأشربة ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ الوسائل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربة المحرمة.

(٢) ص ١٠٢ (ص ١٤١ من هذه الطبعة).

(٣) عن المصباح: السماد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سمدت الأرض تسميداً أصلحها بالسماد . وفي القاموس: وسمد الأرض تسميداً جعل فيها السماد ، أي السرجين برماد . وفي مجمع البحرين: والسماد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الأرض هو أن يجعل فيها السماد .

(٤) الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب إلي بخطه: إن الماء والنار قد طهراه . صحيحة . راجع ج ١ الكافي باب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ٢٢٢ ، وج ٤ الوافي ص ٣٦ ، وج ١ الوسائل باب ٨١ طهارة ما أحالته النار من أبواب النجاسات .

(٥) الوافي: ج ٦ ص ٢٣٥ ذيل الحديث ٤١٨٧ باب ما يظهر بغير الماء .

فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً؟ إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير».

وقال في الوسائل^(١): 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 الكاشاني ، وأن يراد من النار الشمس فان الشمس اذا جفت شيئاً طهرته.

ويمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله في المستند^(٢) مطلقاً ، وصاحب الوسائل في خصوص الماء ، ومع الاغماض عما ذكرناه فالرواية مجملة يرد علمها إلى أهلها ، فان الثابت في الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحالته رماداً ، وهذا الشرط غير حاصل في الجص. وأن الماء القليل إنما يطهر الموضع المغسول اذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف هنا ، إلا أن يقال ، بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة في التطهير به كما أشار إليه المحدث الكاشاني في كلامه المتقدم ، قال: «لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص» وكلا الأمرين مخدوش ، وتفصيل الكلام في محله.

وكيف كان فالمستفاد من الرواية أمران: أحدهما: اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه وثانيهما: جواز السجود على الجص ولو كان مطبوخاً.

قوله: «ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص قد يجعلها مالاً عرفاً أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة».

(١) وسائل الشيعة: ج ٢ ص ١١٠٠ باب ٨١ من أبواب الطهارة ذيل الحديث ١.

(٢) راجع ج ١ ص ٥٧.

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 إلغاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والخنزير ؟ فان كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الإرث والضمان وغيرهما ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع وغيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها !!

وعلى ذلك يجب أن تترتب عليها جميع آثار المالية ، فإذا أتلفها أحد ضمنها لمالكها ، 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 بالمجانبة ، واشترط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، وفائدته جواز فسخ الواهب إياها إذا لم يف له المتهب بالشرط .

لا يقال: إن الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولوية القطعية. فانه يقال: ان 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 ألغى الشارع ماليته إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه بيعاً ومن قبيل المبادلة بين المالين .

قال المحقق الايرواني: «إن المالية لا تدور مدار المنفعة ، فان الجواهر النفيسة ومنها النقود أموال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أهم المنافع ، ولا يعد مالاً ، والتراب ينتفع به أهم الانتفاع من اصطناع آجر أو خزف أو إنشاء

وليس بمال»^(١).

وفيه أنه لا شبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المحللة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة ، ولكن الانتفاع بالأشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذي النفع ، فنفع الجواهر والنقود بيعها وشرائها ، وجعلها أثماناً للأمتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أهم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بهما شرعاً سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كبعض أقسام التراب فإن الناس يبدلون بازائهما 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 الامور».

أقول: قد قامت السيرة القطعية الشرعية والعقلانية على ثبوت حق الاختصاص والأولية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعوارض والطوارئ كالماء على الشط ، والحيوان المملوك إذا مات ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الجائر بين الناس شرعاً سواء ، كالطرق والشوارع المغصوبة ، بديهة 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:

الأول: أن حق الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال وهي غير الملكية ، فاذا

زالت الملكية بقى الحق على حاله ، لأن كل واحد منهما 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 بحدّها 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 ، جدة أو إضافة ليست قابلة للشدة والضعف حتى تعتبر بحدّها الضعيف تارة ، وبحدّها القوي تارة أخرى ، بل هي أمر بسيط فإذا زالت زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فإن اعتبار كل مرتبة منها مفاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .

وهذا لا ينافي ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فان معنى هذا الكلام: أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدة 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 لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة

من الأخبار^(١) فإذا زالت الملكية ، وشككنا في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه . وفيه - مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقحنه في علم الاصول - أن موضوع الحكم محرمه التصرف هو مال الغير فإذا سقط الشيء عن العالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقياً على صفة المملوكية . إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير ، فكيف إذا زالت عنه الملكية أيضاً!!

الرابع: دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدي في المسألة بعيدة جداً ، فان من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس: دلالة المرسله المعروفة بين الفقهاء «من حاز ملك» وقوله

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي قال: كان فيما ورد علي من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب الزمان إلى أن قال عليه السلام: وأما ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارته وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقريباً اليكم؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في مالنا!! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فأنما يأكل في بطنه ناراً ويسبلى سعيراً.

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم ما لو طاب نفس المالك بالصلاة في أرضه من مكان المصلي . سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث إن رسول الله ﷺ قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ، موثقة لزراعة وسماعة الواقفيين .

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

وفي ج ١ المستدرك ص ٢٢٢ عن عوالي اللثالي عن رسول الله ﷺ قال: المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، مرسله . وعنه عليه السلام قال: لا يحلبن احدكم ماشية أخيه إلا بأذنه ، مرسله .

(عليه السلام): (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 أصول الحديث من الخاصة والعامة. والظاهر أنه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتحجير وغيرها كسائر القواعد الفقهية المضروبة لبيان الأحكام الجزئية.

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكية المحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه. على أنها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فإن الشهرة إنما تكون جارية لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب أن استناد أكثرهم هنا أو كلهم إلى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد والتأكيد. ويضاف إلى ذلك: أن جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبنى ، وقد اشرنا إليه في أول الكتاب.

وأما حديث السبق ففيه أولاً: أنه ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء صغرى وكبرى ، وثانياً: أن ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فإن مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فإذا سبق

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ اسمر بن مضر قال: اتيت النبي (ﷺ) فبايعته فقال: من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له قال: فخرج الناس يتعادون يتخاطون. وفي أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة، وفي ج ٣ المستدرک باب إحياء الموات ص ١٤٩: روى عنه (ﷺ) قال: من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به.

اليها احد من الموقوف عليهم واشغلها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته وممانعته في ذلك. ولو عممناه إلى موارد الحياة فانما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العلة بين المالك وملكه بعد زوال الملكية.

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الايرواني^(١) من الوهن ، حيث قال: «والظاهر ثبوت حق الاختصاص: اما في الحياة فلعوم دليل من سبق إلى ما لم يسبقه احد «مسلم» فهو أولى به «أحق به» واما فيما اذا كان اصله ملكاً للشخص فلاستصحاب بقاء العلة». فقد علمت ان المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب. وان الحديث لا يدل على المدعى.

قوله: «ثم انه يشترط في الاختصاص بالحياة قصد الحائز للانتفاع». أقول: محصل كلامه انه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمحاز ، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المحاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك ان يزاحمه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الأوقاف العامة والمباحات الأصلية ، وعليه فيشكل الأمر فيما يتعارف في أكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساطين والزروع ، فان الظاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون اخذ المال بإزائها اخذاً محرماً.

ولكن التحقيق أن يقال: ان المحاز قد يكون من الأمكنة المشتركة كالأوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الأصلية.

أما الأول: 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 يحز بيعه ، ولا هبته ، ولا اجارته ، ولا استملاكه .

على انا لو قلنا: بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيابة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البديهي ان هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيابة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضة عليه لا يرتفع الاشكال .

وأما الثاني: كالاختطاب والاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء ، بل يكفي فيه مجرد الحيابة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة إلى عدم الاشتراط . ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه .

قال الشيخ في الخلاف^(١): «الأرضون الموات للإمام خاصة لا يملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الإمام . وقال الشافعي: من أحيها ملكها أذن له الامام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة: لا يملك إلا بإذن ، وهو قول مالك: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم» . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك مورداً للخلاف كاللتقييد باذن الامام .

ويؤيده عموم رواية: «من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به» وقاعدة الحيابة المتقدمتين ، بل يمكن استفادة الإطلاق من الأخبار المتظافرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي ، كصحيحة محمد بن مسلم: «أيضا قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم» ، وكحسنة زرارة لبراهيم بن هاشم عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال: قال رسول الله (ﷺ) من أحيأ

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 لتحريم ما يقصد به وهو على أقسام: الأول: ما لا 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». وقد استدل على ذلك أولاً: بما في رواية تحف العقول من قوله (عليه السلام): «فكل

(١) راجع ج ١ الكافي ص ٤٠٩، وج ٢ التهذيب ص ١٥٨، وج ١٠ الوافي ص ١٣١، وج ٣ الوسائل 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 مواتاً ص ١٤٠ عن عائشة إنه قال: من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها. وغيرها من أحاديثهم.

(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقليل: لأنها لا منفعة فيها مباحة، وقيل: إن كانت بحيث إذا كسرت انتفع باكسارها جاز بيعها. والأولى أن يقال: لا يجوز بيعها وهي أصنام للنهي، ويجوز بيع كسرها، إذ هي ليست بأصنام، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلاً.

أقول: قد أشار بالنهي إلى رواية جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢، وج ٣ البخاري ص ١١٠.

(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره، وأما إطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال.

وفي ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠: الهيكل الضخم من كل شيء، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون - مشى النصارى حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليهما السلام، وربما يسمى ديرهم هيكلًا، والهيكل البناء المشرف قيل: هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً.

أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه» وقوله (ﷺ) فيها: «إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوه به والصلبان والأصنام» وقوله (ﷺ) أيضاً فيها: «أو عمل التماثيل والأصنام».

وفيه أولاً: أن رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد إليها 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 مراراً 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): ﴿وَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ وبقوله تعالى^(٢): ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وبقوله تعالى^(٣): ﴿وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾. بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها منافع للاجتناب المطلق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام^(٤)

(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 فيها عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قاله ابن سيده . واحداً نصب كعنت وأعناق ، أو نصب بالضم كقفل وأنفال ، قال تعالى : ﴿ وَالْأَنْصَابُ ﴾ ، وقوله : ﴿ وما ذبح على النصب ﴾ . الأنصاب الأوثان ، وقال القتيبي : النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم .

وفي مفردات الراغب : والنصب الحجارة تنصب على الشيء ، وجمعه نصائب ونصب ،

والمراد من الرجز الرجز ، ومن الهجر الاجتناب .
ورابعاً: بالنبوي المشهور المجعول «إن الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه» . وبقوله (ﷺ) في دعائم الاسلام^(١): «نهى عن بيع الأصنام» .
وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيهما ، 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^(٢) عن بيع الخشب ممن يجعله صليلاً 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 (ﷺ) على حرمة بيع هياكل العبادة ، ويؤيده أيضاً وجوب اتلافها حسماً لمادة الفساد كما أتلف النبي (ﷺ) وعلّي (ﷺ) أصنام مكة^(٣) فانه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها .

→ وكان للعرب حجارة تعبدها، وتذبح عليها .
وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الانصاب الاوثان التي يعبدها المشركون وسيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .
(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .
(٢) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله (ﷺ) أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلباناً ؟ قال : لا . حسنة لابراهيم بن هاشم .
وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله (ﷺ) عن التوت أبيعه 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 الوسائل أبان بن عيسى في سند الرواية بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ الكافي ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ الوسائل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليعمل صليلاً مما يكتسب به .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ﷺ) مكة يوم الفتح

بحث وتتميم:

إن كيفيات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المسامحة والمساهلة منقسمة إلى قسمين :

الأول: أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، لفنائها في المعروض واندكائها فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كالألوان ، ومن هذا القبيل أيضاً الليرات العثمانية التي الغيت عن الرواج ، والذهب والفضة غير المسكوكين .

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

→ وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً فجعل يطعنها بعود يده ويقول: ﴿ جاء الحق وما يبدىء 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 (ﷺ) فألقيت كلها لوجوها وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ﷺ) إلى علي وقال له : يا علي تركب عليّ أو أركب عليك لأنني هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يا رسول الله بل تركبني ، فلما جلس علي ظهرني لم استطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يا رسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها بيدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأنزل الله تعالى : ﴿ جاء الحق وزهق الباطل ﴾ . وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مسنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . ومحمد بن الصباح الزعفراني في الفضائل . والخطيب الخارزمي في أربعينه في تفسير قوله تعالى : ﴿ ورفعناه مكاناً عليّاً ﴾ أنه نزل في صعود علي (عليه السلام) على ظهر النبي (ﷺ) لقلع الصنم .

والثوب ونحوهما.

أما القسم الأول فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حدود الرغبات التي هي من علل ثبوت المالية في المرغوب فيه .
وأما القسم الثاني فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المالية وحدودها ، لكونها إما مرغوباً عنها كالتقود الرائجة المضروبة من القراطيس ، أو مغفولاً عنها في قبال الهيئة للتبعية والاندكاك ، ومن هنا اتضح ان المالية إنما تقوم بمواد الأشياء ، إما للرغبة فيها انفسها ، وإما للميل إلى هيئاتها ، وإما للاشتياق اليهما معاً ، ولا تضر بذلك استحالة عراء المادة عن هيئة ما كما لا يخفى .

وقد اتضح ان المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعيات الفلسفة ، وان بينهما عموماً من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعية العرفية مع كونه في نظر العقل من الأعراض ، كالرجولة والانوثة ، فانهما وإن كانا عرضيين للانسان ، إلاّ إنهما في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والأمة نوعان في نظر العرف وإن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعة واحدة . وقد ينعكس الأمر ، فيكون ما هو من الصور النوعية في نظر العقل من الأعراض في نظر العرف ، وذلك كالثوبين المنسوج أحدهما من الحرير والآخر من الفتاز ، فانهما عند العقل ماهيتان متبائنتان ، وفي نظر العرف حقيقة واحدة لاتعدد فيها ، وقد يجتمعان كالفراشين 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 مالية المواد كالمصنوع من الخزف ، أو لكونها مغفولاً عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضعاً وتكليفاً ، لوقوع

البيع في معرض الإضرار ولتمحض المبيع في جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بهما بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إتلافها .

وان كان الملحوظ في بيعهما هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية بالملحوظ التبعية غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعهما ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المبغوضة المنهي عنها .

وإن كان المقصود من البيع هي المواد والهيئة معاً - كما اذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة أو الأشياء الثمينة - فلا إشكال في حرمة البيع وضعاً وتكليفاً كالصورة الاولى ، لعموم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً .

لا يقال: اذا 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 عليهما ، وسيأتي ، ويثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لفوات الانضمام ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطان .

فانه يقال: إن الانحلال والتقسيط وإن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق ، إلا أن الاشكال في صحة الصفري ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة النوعية للمادة في نظر العرف ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيط ، كما لا موضع لهما في المادة والصورة العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحة في المادة السيالة المسماة بالهيولى الأولى ، لانها محفوظة في جميع الاشياء وإن تبادلت عليها الصور وبالبطان في الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد ان المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تنحل

المعاملة الواحدة إلى معاملات متكررة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليهما واحدة لاتحاد متعلقها خارجاً والكثرة إنما هي تحليلية عقلية ، ولازم ذلك ان المعاملة اذا بطلت في جزء بطلت في الجميع فلا منشأ للانحلال والتقسيت ، ولا فرق في ذلك بين ان تكون الصورة عقلية أو عرفية .

لا يقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجباً 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 يتقلب عما هو عليه .

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

قوله : «لو أتلّف الغاصب لهذه الامور ضمن موادها» .

أقول : قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأبعضها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب أو الفضة فلا يجوز اتلافها بموادها ، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط ، ولو اتلفت بموادها ضمنها المتلف لمالكها ، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة . وان تكن لرضاها قيمة فلا مانع من إتلاف المادة أيضاً 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 والمخمصة

لا ينافي ضمان ذلك الطعام.

فانه يقال: الفرق واضح بين المقامين، إذ الباعث إلى أكل طعام الغير في المخصصة إنما هو الاضطراب الموجب لإذن الشارع في ذلك، وأما هياكل العبادة فان الباعث إلى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف فلا يستتبع ضماناً.

حرمة بيع آلات القمار

قوله: «ومنها آلات القمار».

أقول: قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار، بل في المستند^(١) دعوى الاجماع عليها محققاً بعد أن نفى عنها الخلاف أولاً. ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف - ما يكون معداً للمقامرة والمراهنة كالنرد والشطرنج. ونحوهما مما يعد آلة قمار بالحمل الشائع، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفقت المقامرة به في بعض الأحيان، كالجوز والبيض ونحوهما، كما لا يجوز إتلافه، لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذن منه، ولا من الشارع، نعم يجب نهى المقامرين بذلك عن المقامرة إذا 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 إلى التكرار. على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جملة من الأخبار^(٢) منها رواية أبي الجارود الدالة

(١) ج ٢ ص ٣٣٥.

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به.

على حرمة بيع آلات القمار ، وحرمة الانتفاع بها . ومنها قوله (عليه السلام) في رواية أبي بصير: «بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت» ومنها ما في حديث المناهي: «نهى رسول الله (ﷺ) عن بيع النرد». ومورد الخبرين الأخيرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار المعدة لذلك. ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة^(١) الأمر بكسر النرد وإحراقها. فتدل على حرمة بيعها ، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم. وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي

→ وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج ، وج ٢٣ كتاب السبق . عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، إلى أن قال: وأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر وأما الأنصاب فالأوثان التي كانت تعبد بها المشركون وأما الأزلام فالأنداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا بيعه وشرؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الاوثان . ضعيفة لابي الجارود وهو زياد بن منذر يكتن بأبي النجم أيضاً . وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) إنه من الكذابين والمكذبين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو زيدي المذهب ، وكان أعمى القلب والبصر ، ويسمى سرحون وهو من أسماء الشيطان .

وفي ج ٢ الوسائل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج وتاليه من أبواب ما يكتسب به . محمد بن ادریس في آخر السرائر نقلاً عن جامع البرنطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة . صحيحة .

وعن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) في المناهي قال: ونهى رسول الله (ﷺ) عن بيع النرد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج . أضاف إليه الشطرنج .

وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الخامسة من الخاتمة في شرح مشيخة الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجهالة بعض رواه ولكن تلوح من متنه آثار الصدق وليس فيه من آثار الوضع علامة والله العالم . (١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٦ .

التعرض له في المسألة الآتية.

قوله: «وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة».

أقول: قال في التذكرة^(١): «ما أسقط الشارع منفعته لا نفع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهاكل العبادة المبتدعة ، كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالنرد والشطرنج إن كان رضاها لا يعد مالا ، وبه قال الشافعي ، وإن عد مالا فالأقوى عندي الجواز مع زوال الصفة المحرمة». وذكر المصنف: «إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الاشكال في الجواز ، ولا ينبغي جعله محلاً للخلاف بين العلامة والأكثر». وفي حاشية السيد: «لعله أراد بزوال الصفة عدم مقامرة الناس به وتركهم له بحيث خرج عن كونه آلة القمار وإن كانت الهيئة باقية»^(٢).

ويرد على التوجيهين: أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكورة تدور مدار عدم صدق المالة على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد (رحمته) بعيد عن مساق كلامه جداً ، نعم يحتمل وقوع التحريف في كلامه بالتقديم والتأخير: بأن تكون العبارة «وإن عد مالا مع زوال الصفة المحرمة فالأقوى عندي الجواز» فيكون ملخص كلامه جواز البيع اذا كانت المادة من الأموال. أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال: بأن يكون التقدير «فالأقوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة». وكيف كان فهو أعرف بمرامه ، ولا ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنته^(٣).

(١) ج ١ ص ٤٦٥ من البيع .

(٢) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ٥ س ٢٥ - ٢٦ .

(٣) مسالك الأفهام: ج ٣ ص ١٢٢ .

قوله: «ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض».

أقول: في مجمع البحرين^(١): أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما أطلق على اللعب بالخاتم والجوز ؛ وسيأتي التعرض لحقيقة القمار والميسر والأزلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمغالبة أو المغالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار.

حرمة بيع آلات الملاهي

قوله: «ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها».

أقول: اتفق فقهاؤنا بل الفقهاء كافة ظاهراً^(٢) على حرمة بيع آلات الملاهي وضاعاً وتكليفاً، بل في المستند^(٣) دعوى الاجماع على ذلك محققاً.

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة ، في أول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة ، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت.

(١) مجمع البحرين: ج ٣ ص ٤٦٣ مادة «قمر».

(٢) في ج ٥ شرح فتح القدير: اذا كان احد العوضين أو كلاهما محرماً فالبيع فاسد. وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعية: أن من شرائط المعقود عليه أن يكون منتفعاً به شرعاً. وفي ص ١٦٧ عن الحنفية: لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعاً. وفي ص ١٦٨ عن المالكية: من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعاً به شرعاً فلا يصح بيع آله اللهو. وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥: تحرم إجارة آلات الطرب وثمنها.

أقول: لا شبهة في ظهور كلمات هؤلاء ، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فان الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاتفاق ، ولا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الغناء من ذهاب العامة إلى جواز الغناء في نفسه.

(٣) راجع ج ٢ ص ٣٣٥.

والذي ينبغي ان يقال: ان الروايات^(١) قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة الله في الملاهي والمعازف ، وأن الاشتغال بها والاستماع إليها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضربها ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الخضرة ، ويتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير ، بل من الوظائف اللازمة كسرها وإتلافها حسماً لمادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة^(٢) ان رجلاً كسر طنبوراً لرجل فرفعه إلى شريح فلم يضمه .

إذن فالمسألة من صغريات الضابطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة ، وعليه فالحق هو حرمة بيع آلات اللهو وضعاً وتكليفاً ، على أنه ورد في الحديث^(٣) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشرائها وحرمة ثمنها والتجارة فيها . ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهو ، وقد حقق في محله أن المضاف إليه خارج عن حدود المضاف ، فلا يعد جزء له ، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه فلا بدّ هنا من العلم بحقيقة اللهو ، وسيأتي التعرض له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغني اهل الفسوق

(١) سنتعرض لهذه الأخبار المنقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الغناء .

(٢) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله ﷺ أنه قال : ان الله بعثني هدى ورحمة للعالمين ، وأمرني أن أمحو المزامير والمعازف والأوتار والأوثان وأمور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات المزامير شرارها وبيعها وثمانها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولهوهم بالراديووات 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 أعم منه ، ومجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالأكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصهما ، كما اتفق عليه الفقهاء كافة^(١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين^(٢) فلا شبهة في جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لأنحاء الاستعمالات وأقسام التزينات غير الأكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الاجماع أيضاً ، وذكر النهي عنه في بعض الأحاديث^(٣) إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز

(١) قال صاحب الجواهر في أواخر كتاب الطهارة: لا يجوز الأكل والشرب في آنية من ذهب فضة إجماعاً منا. وعلى هذا النهج كثير من الأصحاب.

وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦: فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل أو امرأة أن يأكل أو يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة .

(٢) راجع ج ٢ الكافي ص ١٨٧ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، وج ١١ الوافي ص ٧٥ وج ١ الوسائل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب التجاسات ، وج ١ المستدرک ص ١٦٦ ، وج ١٤ البحار ص ٩٢٣ إلى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ٢٧ .

(٣) في ج ١ المستدرک ص ١٦٦ عن رسول الله ﷺ (نهى عن استعمال أواني الذهب والفضة . مرسلة .

بيعها لذلك .

وإن كان المستفاد حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء القلب والتصرف فيها حتى التزين بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقاً ، لكونها مما يجيء منها الفساد محضاً ، وتكون من صغريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة .

وقد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله (عليه السلام)^(١) : «أنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون» . وفيه مضافاً إلى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة إلى الجهة الأخلاقية فلا تكون مدركاً في الأحكام الفرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : «ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس» .
أقول : لا شبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وضعاً وتكليفاً ، وسنذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه إلى العشار في المكوس والكمارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثانية جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها .

أما الناحية الأولى فقد استدل على الحرمة بروايات :

(١) في الباب ٦٥ المذكور من الوسائل من طريقي الكافي والمحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : أنية الذهب والفضة ... الخ . ولكن ما في الكافي ضعيف لسهل وما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

منها ما في رواية الجعفي^(١) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فانه لا يحل بيعه ولا إنفاقه . وفيه أن الأمر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد إلى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعليل الامام (عليه السلام) الأمر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن بيعه وإنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضاً .

ومنها ما في رواية موسى بن بكر^(٢) من أن الامام (عليه السلام) قطع الدينار المغشوش بنصفين وأمره بالقاءه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجه لما قطعه بنصفين .

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء . وثانياً: أن فعله (عليه السلام) وإن كان حجة كسائر الامارات الشرعية كما حقق في محله ، إلا أن ذلك

(١) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدراهم ص ٨٨ ، وج ٢ الوسائل باب ١٠ جواز اتفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجعفي قال : كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فألقى بين يديه دراهم فألقى إلي درهماً منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نجاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فانه لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح معاً ، وتشديد التاء ، وتستوق بضم التاء الزيف البهرج الملبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صحفه النساخ ، وحمل منع إنفاقه في التهذيب على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الأخذ أنه جيد .

(٢) في ج ١ الكافي باب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٦٣ ، وج ٢ الوسائل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به ، عن موسى بن بكر قال : كنا عند أبي الحسن (عليه السلام) فاذا دنائير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للارسال وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

فيما تكون وجهة الفعل معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجواز الشرعي ، ويكون مؤداها الارشاد إلى عدم نفوذ المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله (عليه السلام): «حتى لا يباع شيء فيه غش». بل الظاهر أنه كان غشاً محضاً ، وإلا لما أمر الامام (عليه السلام) بإلقائه في البالوعة ، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف والتبذير. ومن هنا ظهر ما في رواية دعائم الاسلام^(١) من حكمه (عليه السلام) بقطع الدرهم المغشوش.

وأما الناحية الثانية فتوضيح الكلام فيها أن للدرهم المغشوش حالتين: الاولى: أن تكون رائجة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدرهم الرائجة في زماننا. الثانية: 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 ونقاها 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 الإقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الأول لا وجه للبطلان أيضاً ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البايع على التبديل ، فان حصل التبديل فيها ، وإلا كان للمشتري الخيار. وعلى الثاني فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمين بالغش ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الاولى فلا ريب في إباحة البيع تكليفاً ونفوذه

(١) في ج ٢ المستدرك ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال في الستوق وهو المطبق عليه الفضة وداخل نحاس: يقطع ولا يحل أن ينفق مرسلة.

وضعاً للعمومات.

ودعوى أن الغش مانع عن صحة البيع للأخبار المتظافرة الآتية في البحث عن حرمة الغش دعوى جزافية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن موردها خروجاً تخصصياً ، إذ الغش إنما يتقوم بعلم الغار وجهل المغرور ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، والتمسك لذلك بروايتي الجعفي وموسى بن بكر المتقدمتين بدعوى ظهورهما في حرمة بيع الدراهم والدنانير المغشوشة توهم فاسد ، فإن الروایتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملهما على الكراهة لصراحة ما دل من الروايات^(١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال.

وأما الصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام تارة يقع في الحرمة التكليفية ، وأخرى في الحرمة الوضعية ، أما الحرمة التكليفية فمغنية 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 بالاشارة إليها إجمالاً ، وملخصها: أن القيود في المبيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدراهم المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨ ، وج ٢ الوسائل باب ١٠ جواز اتفاق الدراهم المغشوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : الرجل يعمل الدراهم يجعل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها ؟ قال : اذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : اشتري الشيء بالدراهم فاعطي الناقص الحبة والحبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک ص ٧٤٢ عند التعرض لمشیخة التهذيب : «والى محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنات في المشیخة وست» وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

الشروط - إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كمالية :

فان كانت من القبيل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما اذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة فظهرت عبداً شائباً كرهه الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل .

ووجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فان ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما تسلمه المشتري ، إلاّ انهما في نظر العرف متباثنان ، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة ، وتنفذ فيما قابل المادة ، كما يتجزأ فيما اذا باع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيط فيما اذا كانت الكثرة تحليلية عقلية .

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

ففي المقام اذا باع درهماً على أنه مسكوك بسكة السلطان فبان أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طازج فبان أنه عتيق فان 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 واخرى بالعكس ، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش في المعاملة ، ويجري فيه جميع ما ذكرناه في الصورة الثانية ، وأما الثاني فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضعاً وإباحته تكليفاً للعمومات وتوهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقوّمه بعلم البائع وجهل المشتري ، والمفروض عكسه .

قوله : «وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات» .

أقول: أراد بذلك إيداء الفرق بين بيع آلات اللهو والقمار وبيع الدراهم 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 اذا بطل في جزء بطل في الجميع واذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيط إنما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيط الثمن على الخل والخمر اذا بيعا صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدراهم المغشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا اذا وقع عنوان المعاوضة على الدراهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فان البيع حينئذ يبطل اذا بان الخلاف .

وفيه ان التزامه بالانحلال والتقسيط في الاجزاء الخارجية اذا ظهر الخلاف ، وعدم التزامه بهما في آلات اللهو والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن الواضح بمكان ، إلا أن الحال في الدراهم أيضاً كذلك ، فاذا كان الاختلاف من جهة السكة لا يمكن التصحيح من جهة المادة والابطال من جهة الهيئة ، وأما الصورة الاخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات القمار ليجتاح إلى إيداء 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 إلّا 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 بازاء تلك المنفعة المحرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخخير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنماً فحسب ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجعله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة ، وبذل المال بإزائهما ، كيبيع الجارية المغنية اذا 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 والنميمة والغيبة والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني.

قوله: «الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنماً».

أقول: ادعى في المستند^(١) وفي متاجر الجواهر^(٢) وغيرهما عدم الخلاف بل الاجماع على حرمة الإجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرم سواء اشترطاه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كإجارة المساكن والحمولات للخمر وركوب الظلمة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتمر وغيرهما مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنماً أو بربطاً ، وإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف^(٣) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الإجارة للأمور المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الإجارة وسائر المعاملات .

وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين: الأولى في جواز بيع المباح على أن يجعل حراماً وعدم جوازه . والثانية: في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه .

أما الناحية الأولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه:
الوجه الأول: أن بيع الأشياء المباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب لجعله صنماً أو آلة لهو - إعانة على الإثم ، بل في المستند^(٤) إنه معاونته على الإثم المحرم كتاباً وسنة وإجماعاً .
 وفيه أولاً: أن الكبرى ممنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي .

وثانياً: أنك علمت في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الإعانة على الإثم عموماً من وجه ، لتقوم مفهوم الإعانة بالإقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها في الحرام وإن كان ينطبق

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ . (٢) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٣٠ .

(٣) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا: بحرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتاً للدعارة أو محلاً للفسق أو نحو ذلك .

(٤) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

عنوان الإعانة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم حرمة الاعانة على الإثم حرمة البيع في جميع الموارد .
وثالثاً: أنَّ حرمة المعاوضة لو سلمت لا تدل على فساد المعاملة وضعاً ، لأنها حرمة تكليفية محضة .

ورابعاً: لو قلنا: بدلالة النهي التكلفي على فساد المعاملة فإنَّ ذلك فيما اذا كانت المعاملة بعنوانها الأولي مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لا بعنوانها العرضي كما في المقام . وهذا لا ينافي ما سلكتناه في بعض المباحث ، وأشرنا إليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشاداً إلى الفساد كالنهي عن البيع الغرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المانع ، فان ذلك فيما لم تقصد المولوية التكليفية من النهي كالنهي عن بيع الخمر .

وخامساً: أنَّ تخلف الشروط الصحيحة إنما يوجب الخيار للمشتري ، لأنَّ الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ، وقد حققناه في محله ، والتزم به المصنف في باب الشروط ، ومن الواضح أنَّ الشروط الفاسدة لا تزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهونة جداً .

ولو سلمنا أنَّ للشروط حصّة من الثمن فيقسط عليها وعلى المشروط فانما هو في الشروط التي تجعل على البائع: كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناء داره أو نجارة بابه ونحوها مما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري: كأن 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 بالتقسيط .

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 التعبدية في المقام موهونة جداً ، لإمكان 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 فانما 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 يبيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لإيجاده ، وإنما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزيز.

الرابع^(٢): ما توهم من شمول أدلة النهي على المنكر للمقام ، بدعوى أنه اذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فان النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب. وفيه أنا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه لأمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالفحوى ، وأما العكس فلا. ولو أغمضنا عن ذلك فهو

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦.

(٢) هكذا في الأصل والصحيح «الوجه الخامس».

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 : « خبر جابر » .

أقول : لا وجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاجارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصريح في حرمة الاجارة للغاية المحرمة كما سيأتي .

حكم ما يقصد من إجارته الحرام

وأما الناحية الثانية فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام :

الأول : أن يكون متعلق الاجارة من الامور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضع والتكليف ، بل لا نعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة^(١) إلا ما يظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في

(١) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : ولا تجوز الاجارة على شيء من الفناء والنوح والمزامير والطليل وشيء من اللهور ، 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 الممتنعة الاجارة على تعليم الفناء فانها لا تصح ، وكلما لا يباح لا يصح تأجيله ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب .
وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الفناء والنوح والملاهي كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويتبادلون في مجلسهم الخمر

بعض الفروع^(١) 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 ، وهما لا يجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم أيضاً.

الثاني: أن يشترط المؤجر على المستأجر أن ينفع بالعين المستأجرة بالمنافع المحرمة من دون ان يكون اصل الايجار للحرام ، كاستئجار الثياب والحلي والامتعة والخيام والسيارات وسائر الحمولة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة^(٢) عدم جواز ذلك ، إلا ان الظاهر ان المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالاً وستعلم تفصيلاً ان فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد ولا يسري إليه ، فلا موجب لفساد الاجارة من ناحية الشرط المذكور.

→ والمحرمات ، فان استجارها كبيرة لا يحل لمسلم أن يفعلها .

وفي ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على الغناء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لا تستحق بالعقد .

(١) في ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ في تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول أبي 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 .

(٢) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : اذا استأجر الذمي من المسلم بيتاً لبيع فيه الخمر لم يجز . لأنه معصية فلا ينقصد 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 يضر بالبدن فانها لا تصح ، وكذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح محمد في الجامع الصغير بأنه لا بأس عند ابي حنيفة ان تزاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بعة أو يباع الخمر فيه بالسواد .

وقد يستدل على الفساد برواية جابر^(١) حيث حكم الامام (عليه السلام) فيها بحرمة الاجرة في رجل آجر بيته فيباع فيه الخمر. وفيه - مضافاً إلى ضعف السند فيها - أولاً: أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للمسلم ان يؤاجر بيته ويشترط على المستأجر ان ينتفع منها بالمنافع المحرمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط. وثانياً: انها محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن اذينة^(٢) الدالة على جواز إيجار الحمولة لحمل الخمر والخنازير.

وجمع المصنف بينهما بأن رواية ابن اذينة محمولة على ما اذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد ، بتقريب ان خبر جابر نص فيما نحن فيه وظاهر في هذا ، وأن حسنة ابن اذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر. وفيه أنه قد تقدم في البحث عن بيع العذرة ان المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من الدليلين لا يصح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل والاعتبار ، وإنما هو تبرعي محض.

ومن هنا اندفع ما في التهذيب^(٣) من انه «إنما حرم إجارة البيت لمن يبيع

(١) عن جابر «وفي التهذيب صابر بدل جابر» قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال : حرام أجره . مجهولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة فان صابر من الحسان . راجع ج ١ الكافي ص ٣٩٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ الوسائل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتسب به .

(٢) ابن اذينة قال : كتبت إلى أبي عبدالله (عليه السلام) أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل عليها أو فيها الخمر والخنازير؟ قال : لا بأس . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع المصادر المتقدمة في رواية جابر .

(٣) تهذيب الأحكام : ج ٦ ص ٣٢٤ ذيل الحديث ١٠٧٨ .

الخمير لأن بيع الخمير حرام وأجاز إجارة السفينة يحمل فيها الخمير ، لأن حملها ليس بحرام ، لأنه يجوز أن يحمل ليحمل خلاً ، وعلى هذا لا تنافي بين الخبرين .
على انه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمير والخنازير ، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمير لا يجري في حمل الخنازير .

وقد يتوهم عدم نفوذ الاجارة وضعاً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الاسلام^(١) الظاهرة فيهما ، ولكنه توهم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء فلا تنفي لإثبات المقصود . على أنها معارضة بالحسنة المذكورة ، فتحمل على الكراهة .

ثم انه بفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث والرابع ، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الاجارة من غير ان يجعل شرطاً في العقد أو داعياً إليها ، وصورة ان يكون ترتب الحرام داعياً لإنشاء المعاملة . ويتضح ذلك وضوحاً من المسألة الثانية والرابعة .

قوله: «بل الاظهر فسادُه وإن لم نقل بافساد الشرط الفاسد» .

أقول: قد سمعت كون المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، ودعوى الخصوصية فيها وامتيازها عن سائر الشروط الفاسدة مجازفة .

قوله: «مع ان الجزء اقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط» .

أقول: جواز الانحلال والتقسيم في الأجزاء الخارجية وإن كان صحيحاً كما أشرنا إليه ، وسيأتي تفصيله في بيع ما يملك وما لا يملك ، إلا انه

(١) في ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: من اكترى دابته أو سفينة فحمل عليها المكثري خمراً أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء وإن تعاقدنا على حمل ذلك فالعقد فاسد والكري على ذلك حرام . مرسلة .

غير صحيح في الأجزاء التحليلية العقلية فإنّ الانحلال في ذلك باطل جزماً ، ومن ذلك يظهر ان بطلان بيع الآلات اللهوية لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط حراماً ، فان الثمن في باب الشرط إنما جعل بإزاء نفس المال فقط ، وليس للشرط حصة من الثمن ، ليقاس ببيع الآلات المحرمة .

حكم بيع الجارية المغنية

قوله: «المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية» .

أقول: محصل كلامه: ان الصفات سواء كانت محللة أم محرمة قد تكون داعية إلى المعاوضة ، ولا دخل لها في المعاوضة بأكثر من ذلك ، وقد تكون دخيلة في ازدياد الثمن فيها ، وقد تكون أجنبية عنها أصلاً ، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيهما ، 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 بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل ، وأما التكفيك 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: الاولى: من حيث القواعد ، والثانية: من

حيث الروايات .

أما الجهة الاولى 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 اذا لوحظ على نحو الاستقلال ، إلا أنه اذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فانه لا يقابل بشيء من الثمن ، وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها . وعليه فحرمة الصفة لا تستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالشروط الفاسدة لا توجب إلا الخيار .

الوجه الثاني: لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فان ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني والقمار والزنا دون القدرة عليها 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 ، فان الانسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية ، فاذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الاولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية . وهذا بخلاف الملك ، فانه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكة القدسية الباعثة إلى الطاعة والرادعة عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الاخرى الشهوية لا يعصي الله ، فيكون الانسان الكامل أفضل من الملك ، وتفصيل الكلام في محله .

وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة^(١) والسنة^(٢) على حرمة بيع الجوار المغنيات ، وكون ثمنهن سحتاً كسحت الكلب ، وأكثر هذه

(١) الوشا قال : سئل أبو الحسن الرضا (عليه السلام) عن شراء المغنية ؟ فقال : قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن كلب وثمان الكلب سحت والسحت في النار . ضعيفة لسهل بن زياد وغيره .

محمد الطاهري عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : سأله رجل عن بيع الجواري 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 إلى أبي الحسن (عليه السلام) ، قال إبراهيم : فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه فقلت : إن مولى لك يقال له : إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن اليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمانهن سحت . مرسله راجع ج ١ الكافي ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٧ وص ١١٨ . وج ١٠ الوافي ص ٣٣ . وج ٢ الوسائل باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ الوسائل . وج ١٦ البحار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام) : جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من الوسائل عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات إلى أن قال (عليه السلام) : وثمان المغنية حرام . مجهولة لمحمد بن عصام الكليني .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (صلى الله عليه وآله) إنه قال : لا يحل بيع المغنيات وشراؤهن وثمانهن حرام . مرسله .

وعن عوالي اللثالي عن النبي (صلى الله عليه وآله) نهى عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن وأكل ثمنهن . مرسله .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال : لا تبتاعوا المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمانهن حرام وفي مثل هذا الحديث نزلت ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ﴾ الآية .

وفي ج ١٠ ص ٢٢٥ عن مجاهد في تفسير الآية هو اشتراؤه المغني والمغنية بالمال الكثير والاستماع إليه والى مثله من الباطل .

الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .

وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة وطلب الرزق كروايتي الدينوري والصدوق^(١) . وفيه أولاً : أنهما ضعيفتا السند وغير منجبرتين بشيء . وثانياً : أن رواية الصدوق خارجة عن محل الكلام أصلاً ، فإن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغنية وبينهما بون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع والشراء لطلب الرزق وتحصيله فقط لا سوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التغني الخارجي ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بحرام جزماً .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الحرام إنما هو بيع الجواري المغنية المعدة للتلهي والتغني كالمطربات اللاتي يتخذن الرقص حرفة لهن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التغني كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمبغوضة ما لم يصدر الحرام في الخارج كما عرفت . على أن نفعلها لا ينحصر بالتغني لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها .

ومع الاغضاء عن جميع ذلك أن يبيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع الحرام ، لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٥ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ الوسائل باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن (عليه السلام) : جعلت فداك فأشترى المغنية أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشترى . ومجهول للدينوري .

أقول : في رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن (عليه السلام) .

وفي الباب ٤٤ المذكور من الوسائل عن الصدوق قال : سألت رجل علي بن الحسين (عليه السلام) عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء فمحظور . مرسله .

إن شاء أو بالمنافع المحللة ، وعليه فلا موجب لحرمة البيع إلا من جهة الإعانة على الإثم ، وهي بنفسها لا تصلح للمانعة .

قال السيد (رحمته الله) في حاشيته^(١) على المتن : «ويمكن الاستدلال بقوله (عليه السلام) في حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله بالبيع بالرباء ، وذلك لأن المبيع في بيع الرباء ليس مما لا يجوز بيعه ، بل الوجه في المنع هو خصوصية قصد الرباء ، ففي المقام أيضاً الجارية من حيث هي ليست مما لا يجوز بيعها ، لكن لو قصد بها الفناء يصدق أن في بيعها وجه الفساد» . وفيه - مضافاً إلى وهن الحديث من حيث السند - أنه لا مورد للقياس ؛ لأن البيع الربوي حرام لذاته ، وبيع الجارية لو كان حراماً فإنما هو حرام لأجل قصد التغني ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لابأس بالاشارة إلى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فنقول : إنه ورد في جملة من الروايات^(٢) عدم جواز كسب المغنية ، وأنها ملعونة ،

(١) حاشية المكاسب للسيد الزدي : ص ٦ س ٢٧ وما بعده .

(٢) أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾ . ضعيفة لعلي بن أبي حمزة بن سالم البطائي . وعنه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجولة حكم الحنائط .

وعنه قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتى يدخل عليها الرجال . صحيحة .

وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضعاً وتكليفاً ، على أنه يكفي في الحرمة جعلهن الأفعال المحرمة مورداً للتكسب ، كالتغني والدخول على الرجال وغيرهما ، 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 دعين لزف العرائس ، ولم يفعلن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبهن ، وقد ورد ذلك في رواية أبي بصير ، وذكرناها في الهامش . ومن جميع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المغني أيضاً .

حكم بيع العنب ممن يعمله خمرًا

قوله: «المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرًا بقصد أن يعمله.. الخ». أقول: قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف^(١): «إذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنماً 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^(٢) جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (رحمه الله) بين ما لم يقصد منه

→ النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : المغنية ملعونة ملعون من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن إبراهيم . راجع ج ١ الكافي ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ١٠ الوافي ص ٣٣ . وج ٢ الوسائل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكك عن المفتح مرسلًا .

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) السرائر : ج ٣ ص ١٣١ .

الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمة ، لكونه إعانة على الإثم ، فتكون محرمة بلا خلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة أيضاً^(١) .

أما ما ذكره المصنف (رحمه الله) من التفصيل فيرد عليه أولاً: أن مفهوم الاعانة على الإثم والعدوان كمفهوم الإعانة على البر والتقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

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

وثالثاً: أنا إذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الاعانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام أيضاً ، لصدق الاعانة على الإثم عليه أيضاً . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الأخبار المجوزة فلا بد من القول بالجواز في الأول أيضاً ، لعدم اختصاص الجواز الذي دلت عليه الأخبار بفرض عدم القصد .

ورابعاً: أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الإرادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل

(١) في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ أفنى بكرامة بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيف ممن يعصي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمرأ ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد البائع ، إنما الفساد في قصد المشتري ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وكره ذلك أبو يوسف ومحمد استحساناً ، لكونه إعانة على المعصية ، وذلك حرام .

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

المشتري، إذ هو الذي يجعل العنب خمراً والخشب صنماً، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاية المحرمة، وأما القصد بمعنى 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 عليهما، لأن دعوة الحرام إلى الفعل ليست شرطاً في صدق الاعانة على الاثم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

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

أما الجهة الاولى فربما يقال بفساد المعاوضة مع العلم بصرف المبيع الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. لخبر جابر المتقدم «عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام أجرته». فانه لا وجه لحرمة الاجرة اذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود. وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لا بدّ من حمله على الكراهة لمعارضته بحسنة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز اجارة الحمولة لحمل الخمر والخنازير.

وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذه صلباناً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آلة اللهو، وبعدم القول بالفصل بين موردها وغيره يتم المطلوب.

ولكن يعارضها ما ورد من الأخبار المتظافرة^(١) الدالة على جواز بيع العنب

(١) أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه يجعله خمرًا؟ قال: إذا بعته قبل أن يكون خمرًا فهو حلال فلا بأس. ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري.

محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بيع عصير العنب ممن يجعله حرامًا؟ فقال: لا بأس به تباعه حلالاً فيجعله حراماً أبعد الله وأسحقه. صحيحة.

ابن اذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبييع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمرًا أو سكرًا؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونبذ يتخذ من التمر، وفيه أيضاً: إبان الشيء بالكسر والتشديد: حينه أو أوله.

رفاعة قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره؟ فقال: حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً؟ صحيحة.

يزيد بن خليفة الحارثي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله رجل وأنا حاضر قال: إن لي الكرم؟ قال: تباعه عنباً، قال: فإنه يشتريه من يجعله خمرًا؟ قال: بعه إذن عصيراً، قال: إنه يشتريه مني عصيراً فيجعله خمرًا في قرتي «وفي الوافي قرتي بدل قرتي» قال: بعته حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله، ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تذر ثمنه عليه حتى يصيره خمرًا فتكون تأخذ ثمن الخمر. ضعيفة ليزيد المذكور.

الكافي بسند ضعيف لسهل، والتهذيب بسند صحيح عن أبي بصير قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن بيع العصير فيصير خمرًا قبل أن يقبض الثمن؟ قال: فقال: لو باع ثمرته ممن يعلم أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فاما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد.

وفي رواية أبي كهمس المتقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرًا. مجهولة لأبي كهمس.

أبو المعزى قال: سأل يعقوب الأحمر أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر فقال: أصلحك الله إنه كان لي أخ وهلك وترك في حجر يتيماً ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير ممن يصنعه خمرًا، إلى أن قال (عليه السلام) وأما بيع العصير ممن يصنعه خمرًا فليس به بأس خذ نصيب اليتيم منه. صحيحة.

أقول: أبو المعزى هو حميد بن المعنى العجلي الكوفي الثقة، والمعزى بكسر الميم وسكون

والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمرًا ، بدعوى عدم الخصوصية في مواردها ، لعدم القول بالفصل بين هذه الموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .

وقد يوجه ما ذكر في روايتي رفاعة وابي كهس المذكورتين في الحاشية من بيعهم (عليه السلام) تمرهم ممن يجعله خمرًا : بأن يراد من لفظ الخمر فيهما العصير المغلي ، ولم يذهب ثلثاه . فإن ظاهر غير واحدة من الروايات ان شربه كان متعارفًا في زمان الصادق (عليه السلام) . إذ من المستبعد جداً انهم (عليه السلام) يبيعون تمرهم في كل سنة ممن يصنعه خمرًا .

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 الحمل إنما يصح على القول بنجاسة عصير التمر أو بحرمة بعد غليانه ، ولم يثبت شيء منهما ، بل الظاهر طهارته وإباحته ما لم يكن مسكرًا وعليه فلا مجوز لاطلاق 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) »

→ العين وفتح الزاء المعجمة بمعنى المعز وهو خلاف الضأن ، وقد وقع الخلاف في كتابته أنه بالمد كحمراء ، أو بالقصر كحبل ، فذهب إلى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة هو الثاني . وإلى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ الكافي ص ٣٩٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٥٥ و ص ١٧١ ، وج ١٠ الوافي ص ٣٨ ، و ج ٢ الوسائل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرًا مما يكتسب به .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٢ عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله (عليه السلام) جوز بيع العصير ونحوه ممن يصنعه خمرًا .

(١) نسبة الرواية إلى رفاعة من سهو القلم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) راجع

عن بيع العصير ممن يصنعه خمرأ قال: بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلاأ أحب إلي ولا أرى به - بالأول - بأساً».

وفيه أولاً: أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم (ع) تمرهم ممن يجعله شراباً خبيثاً على ما أشرنا إليه ، لبعء صدور الفعل المكروه منهم (ع) دفعة واحدة فضلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعد الله وأسحقه ، فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية.

وثانياً: أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاأ أحب إلى الامام (ع) لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمرأ ، خصوصاً مع تصريحه (ع) فيها بالجواز بقوله: «ولا أرى بالأول بأساً» نعم لو كان لفظ الرواية: إني لا أحب بيعه ممن يجعله خمرأ ، لكان دالاً على كراهة البيع. ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف إلى رفاة وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك وإذن فلا وجه لقول المصنف: «لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة».

قال السيد في حاشيته^(١) ما ملخصه: أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص في المحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام. ويمكن الجمع أيضاً بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتخمير مع عدم العلم بأن قصده ذلك.

ويرد على الوجهين: أنهما من الجموع التبرعية ، فلا شاهد لهما.

→ ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، وج ٢ الرسائل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرأ مما يكتسب به. وج ١٠ الوافي ص ٣٩.

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ٧ س ٣ وما بعده.

وفي المتن «وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً أو تواطئهما عليه».

وفيه - مضافاً إلى إطلاق الروايات المانعة ، وعدم تقيدها بصورة الاشتراط ، وإطلاق الروايات المجوزة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط - أنه يرد عليه : أولاً: ما في المتن من أنه لا داعي للمسلم إلى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً: أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صليباً في روايتي ابن اذينة والمقنع^(١) لا يلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينهما ، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله برابط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناماً أو صليباً.

والذي ينبغي أن يقال: إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانعة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتها لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ ، و ﴿أحل الله البيع﴾ ، و ﴿تجارة عن تراض﴾. وإن لم يثبت عدم الفصل بين مواردّها كما احتمله

(١) ابن اذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله (عليه السلام) أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط؟ فقال (عليه السلام): لا بأس به، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليباً؟ فقال: لا، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٤٩.

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ عن المقنع: ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ برابط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صليباً، مرسله.

المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موردها ولا تصل التوبة إلى التعارض بينهما ، والعمل بقواعده ، وهذا هو الظاهر من الروايات ، وتشهد له أيضاً رواية ابن اذينة المفصلة بين الأصنام والبرابط .

ويقربه : أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع البرابط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحبي الوسائل^(١) والمستدرك^(٢) في عناوين الأبواب من كتابيهما إلى التفصيل مضافاً إلى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ما ذكرناه : أنه ليس في الروايات ما يدل على حرمة بيع المباح ممن يجعله حراماً .

وأما الصورة الثانية «عني التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد» فالكلام فيها من نواحي شتى . الاولى : في تحقيق مفهوم الاعانة وبيان ما يعتبر فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الاثم ، الثالثة : أنه على القول بحرمة الاعانة على الاثم فهل هي كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقيد ، أو هي كحرمة الكذب التي تختلف بذلك وعليه فتتصف بالأحكام الخمسة .

(١) وسائل الشيعة : ج ١٢ ص ١٢٧ باب ٤١ من أبواب ما يكتب به ، و ص ١٦٨ باب ٥٩ من أبواب ما يكتب به .

(٢) مستدرك الوسائل : ج ١٣ ص ١٢٢ باب ٣٤ من أبواب ما يكتب به ، و ص ١٨٥ باب ٥٠ من أبواب ما يكتب به .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ما حقيقة الاعانة ومفهومها؟ الظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب ، فمفهوم الماء مثلاً مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة.

وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه: الأول: ما استظهره المصنف من الأكثر ، وهو أنه يكفي في تحققها مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصده والثاني: ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه - لا مطلقاً - ، ثم نسبه إلى المحقق الثاني^(١) وصاحب الكفاية^(٢) والثالث: ما نسبه إلى بعض^(٣) 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 الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج ؛ وأوجهها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك بيان أمرين: الأول في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة ، والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان

(١) حاشية الإرشاد: ص ٢٠٥ ومخطوطه. (٢) كفاية الأحكام: ص ٨٥.

(٣) هو المحقق التراقي في عوائد الأيام: ص ٢٦.

عليه في صدقها.

أما الأمر الأول فإن صحة استعمال كلمة الاعانة وما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والارادة في صدقها لغة ، كقوله (عليه السلام) في دعاء أبي حمزة الثمالي: «وأعاني عليها شقوتي» وقوله تعالى^(١): ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾. وفي بعض الروايات^(٢) أن المراد بالصبر هو الصوم.

وفي أحاديث الفريقين^(٣): «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه». ومن البديهي أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه. وفي رواية أبي بصير^(٤): «فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد». ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد لا يقصد الاعانة عليه في جميع الاحيان ، وكذلك ما في

(١) سورة البقرة، آية ٤٢.

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة من أبواب الصوم عن سليمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ﴾ قال: الصبر الصيام. وفي رواية أخرى يعني الصيام.

(٣) في ج ٢ الكافي ص ١٥٦، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤، وج ١١ الوافي ص ٢٣، وج ٣ الوسائل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الاطعمة المحرمة، عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ﷺ): «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه، ضعيفة للنوفلي. وفي رواية أخرى فإن أكلته ومث كنت قد أعنت على نفسك، ضعيفة لسهل.

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

(٤) في ج ١ الوسائل باب ٢٠ تأكد استحباب الجد في العبادة من مقدمات العبادة، عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن أباة قال لجماعة من الشيعة: والله اني لأحب ربحكم وأرواحكم فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد، وفي رواية ابن يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد.

وفي ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ في رواية ميسر عن أبي جعفر (عليه السلام) فأعينوا بورع واجتهاد.

بعض الاحاديث^(١) من قوله (عليه السلام): «من أعان على قتل مؤمن ولو بشرط كلمة». وكذلك قوله (عليه السلام)^(٢): «من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الاسلام». وفي رواية أبي هاشم الجعفري^(٣): «ورزقك العافية فأعانتك على الطاعة». وفي الصحيفة الكاملة السجادية في دعائه (عليه السلام) في طلب الحوائج «واجعل ذلك عوناً لي» وأيضاً يقال: الصوم عون للفقير، والثوب عون للإنسان، وسرت في الماء وأعانتني الماء والريح على السير، وأعانتني العصا على المشي، وكتبت باستعانة القلم، إلى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة الصحيحة، ودعوى كونها مجازات جزافية لعدم القرينة عليها.

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها، ولا اعتبار الداعي إلى تحققها، لبديهة صدق الاعانة على الاثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يعلم بذلك، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى.

ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشارة إليه من أن القصد سواء كان بمعنى الارادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة. وعلى الجملة لا نعرف وجهاً صحيحاً لاعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة، ومن هنا لا نظن أن أحداً ينكر تحقق الاعانة باعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت إلى ضمير مريد الظلم أو القتل، أو كان غافلاً عنه. نعم

(١) في ج ٢ الوسائل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة، وج ٣ الوسائل باب ٢ تحريم الاشتراك في القتل المحرم من القصاص، وج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢: من أعان على قتل مؤمن بشرط كلمة لقي الله وبين عينيه مكتوب: آيس من رحمة الله.

(٢) راجع ج ٢ المستدرك ص ٣٨٩.

(٣) راجع ج ٣ الوافي باب تذاكرة الاخوان ص ١١٦.

لو نسب ذلك إلى الفاعل المختار انصرف إلى صورة العلم والالتفات .
وأما الأمر الثاني فالذي يوافقه 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 ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مريد القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فانه لا يقال : إن الثالث أعان على الإثم بتهيئة مقدمات القتل ، كما لا تصدق الاعانة على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما إذا رأى شبحاً يفرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فبان أنه خشبة .

وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهياً لهما آخران جميع مقدمات القتال فضى أحدهما وندم الآخر ، فانه لا شبهة في استحقاق كل من المهيئين الدم واللوم من جهة الاعانة على الإثم 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 ببقية واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الإثم لتكون الاعانة عليه إعانة على الإثم . وأما إذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فان الامر أوضح ، مع أنه لا مضائق في صحة ذم معينة ، بل في صحة عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الإثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخليه أنه معين على الإثم فهو متجرٍ في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحقاق العقاب . وقد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل ، كما اتضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه 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 فايجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاً خارج عن حدودها ، وإلا لحرم التناكح 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 لا وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجها عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ^(١) والمحقق الايرواني^(٢) ، كما لا وجه لما ذهب اليه المصنف (رحمته الله) 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 القرية والمقدمات البعيدة ، ولذلك صح إطلاق المعين على من تسبب في قضاء حوائج الغير ولو بوسائط بعيدة .

(١) منية الطالب : ج ١ ص ٣٧ ط . جماعة المدرسين .

(٢) حاشية المكاسب : ص ١٥ - ١٦ السطر الاخير .

حكم الاعانة على الاثم

ما حكم الاعانة على الاثم؟ الظاهر جواز ذلك لأنه مقتضى الاصل الأولي ، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة^(١) إلى الحرمة ، وعليه فالحكم هو جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهئية مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولو بمدة قلم أو بكتابة رقعة أو بجباية خراج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النحو من الاعانة مما استقل به العقل ، وقامت عليه ضرورة العقلاء ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافر: إنه لو كانت تبعية التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعة فان التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر.

قوله: «بعموم النهي عن التعاون على الاثم والعدوان».

أقول: استدلووا على حرمة الاعانة على الاثم بوجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى^(٢): ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾. فان ظاهرها حرمة المعاونة على الاثم والعدوان مطلقاً. وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشر

(١) في ج ٢٤ المبسوط للرخسي ص ٢٦ عن أبي يوسف ومحمد إن بيع العصير والعنب ممن يتخذه خمرًا إعانة على المعصية وتمكين منها وذلك حرام وإذا امتنع البائع من البيع بتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهييج الفتنة وفي الامتناع تسكينها.

وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

وفي ج ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لانه تسبب إلى المعصية.

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣.

ليكون صادراً من جميعهم ، كنهب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الإفعال ، وهي عبارة عن تهينة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الاثم لا يستلزم النهي عن الاعانة على الاثم فلو عصى أحد فأعانه الآخر فانه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فان باب التفاعل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ، ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في محل الكلام .

نعم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبب إلى الحرام وجعل الداعي إليه ، 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 تعدياً . مضافاً إلى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث: أن ترك الاعانة على الاثم دفع للمنكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة بأدلة النهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة^(١) عن أبي عبدالله (عليه السلام) من أنه لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا .

وفيه أولاً: أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه اذا علم المعين بالانحصار دفع الاثم بتركه الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الاثم باعانة الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع .

وثانياً: أن دفع المنكر إنما يجب اذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم

(١) هذه الرواية ضعيفة لابراهيم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ الوسائل باب ٧٦ وجوب رد المظالم إلى أهلها مما يكتسب به .

وقوعه ، قتل 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^(١) وأما في غير ما يهتم الشارع بعده 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 تعجيز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتدع ، والنهي عن المنكر ليس إلا ردع الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الإجمال : إنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه .

وأما رواية أبي حمزة - فمضافاً إلى ضعف السند فيها - أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلاً عن دفعه ، لاختصاصها بحرمة إعانة الظلمة .

قال المحقق الايرواني : «الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبة إلى جرعه شرب لا معنى للنهي عنه وبالنسبة إلى ما لم يشرب كان النهي دفعاً عنه»^(٢).

(١) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ الوسائل باب ١٧ حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) إن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يراهم ففقد في الرؤية «وفي بعض النسخ الرئية» أن تشمل عيناه وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه وقضى في الذي قتل أن يقتل . ضعيفة للنوولي . (٢) حاشية المكاسب : ص ١٦ س ٣٧ .

وفيه أن مرجع الرفع وإن كان إلى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضوعاتها لا تبتني على التدقيقات العقلية ، ولا شبهة في صدق رفع المنكر في العرف والشرع على منع العاصي 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 عن الطبيعة ينحل إلى نواهي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم الاستغراقي فكان كل فرد تحت نهى مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر لو لم يبع هو هذا ، فإذا تراكت التروك بترك هذا للبيع وترك ذاك له وهكذا حصل ترك التخمير رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لا أن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما ينحل إلى أفراد الطبيعة ، لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه ، لما فيه من المفسدة الإلزامية ، فإذا توجه النهي إلى طبيعة ما وكان كل واحد من أفرادها مشتتاً على المفسدة الإلزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي إلى نواهي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن منشأ النهي فيه هو أن لا يتحقق الإثم في الخارج ، فالغرض منه إنما هو الوصول إلى ذلك ، فإذا علم صدور الإثم في الخارج ولو مع ترك الاعانة من شخص خاص فلا موجب لحرمته ، وهذا كما إذا نهى المولى عبيده عن الدخول عليه في ساعة عينها لفراغه ، فإن غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم ، فترتفع المبغوضية عن دخول غيره .

ويدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجويزهم (عليه السلام) بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يصنعها خمرًا ، 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 فما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فان الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا ما نحن فيه ، لأن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أن بيع أي واحد منهم على 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 إلى ذلك بأمور:

الأول: انه لو لم تجز الاعانة على الاثم لما جاز سقي الكافر ، لكونه إعانة على الاثم ، لتنجس الماء بمباشرته إياه ، فيحرم عليه شربه ، لكن السقي جائز ، لقوله (عليه السلام): «إن الله يحب إبراد الكبد الحرّاً» . على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكي^(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 والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمرًا ، وجواز بيع الخشب ممن يجعله برابط ، ومن

الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الاثم ، ومن أنكره فانما أنكره بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وبعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .
على أن في بعضها إشعاراً إلى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالامور المذكورة فيها ، كقول الصادق (عليه السلام) في رواية أبي بصير : «إذا بعته قبل أن يكون خمرأً فهو حلال فلا بأس به» .^(١) وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراماً «فقال : لا بأس به تبيعه حلالاً فيجعله حراماً أبعد الله وأسحقه» .^(٢) وفي رواية ابن اذينة عن بيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمرأً «فقال : إنما باعه حلالاً في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه» .^(٣) فان الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صحة البيع هي حلية المبيع للبائع حين البيع وإن كان يبيعه 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 إياهم للطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المنتجس بمباشرتهم إياه ، ووجوب تمكين الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمكين إعانة على الإثم ، وأيضاً قامت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر ومسير الحاج والزوار وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الإعانة على الاثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إجارة الدواب والسفن والسيارات والطيارات من المسافرين ، مع العلم إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة القطعية على جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام ، وإقامة

(١) وسائل الشريعة: ج ١٢ ص ١٦٩ باب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢ .

(٢) المصدر السابق ح ٥ .

(٣) المصدر السابق ح ٤ .

شعائر الأفراح والأحزان بل على وجوبها في بعض الأحيان اذا توقف عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر ، مع العلم بوقوع 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 الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته ومنفعته عرفاً في المشروط المحرم» .

أقول: قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وان انحصرت فائدته في الحرام .

قوله: «وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضي بوجوب اللطف وجوب رد من هم بها» .

أقول: إن كان المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الشارع بعدم تحقيقه فلا ريب في وجوب رفعه ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحقيقها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وان ادعاء 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

(١) قال الحكيم الطوسي رحمه الله في آخر التجريد: الأمر بالمعروف واجب ، وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعاً ، وإلا لزم ما هو خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرهما .

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 الحداثق بعدما حكى عن الاردبيلي (رحمته) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز لا وجه له لانه لو كان بيع العنب ممن يعلم بأنه يعمل خمرأً داخلاً في عنوان الاعانة فلا يمكن أن يدل دليل على جوازه فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلاً في هذا العنوان» .

ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هنا لو أكره الجائر أحداً على الاعانة على الاثم أو اضطر إليها فانه لا شبهة حينئذ في جوازها ، ولو كانت حرمتها كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة في صورتى 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 الاثم ، 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 الاثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الاعانة على الإثم إنما تتحقق بالتسليم والتسلم 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 فما لم تثبت حجته لا يغني عن الحق شيئاً. قوله: «ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع».

أقول: توضيح كلامه: أنه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية في المعاملات، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً صحيح وإن كان محرماً بالاتفاق.

ولو سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلهما فيما إذا تعلق النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع، كتعلقه بعنوان الاعانة في بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرًا، إذ بين عنوان الاعانة على الائم وبين البيع عموم من وجه. وعلى القول بالفساد مطلقاً أو في الجملة فلا يفرق في ذلك بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر، فإن حقيقة البيع عبارة عن المبادلة بين العوض والمعوض في جهة الاضافة، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر أيضاً، إذ لا يعقل التبعض 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 بالموارد المنصوصة ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .
ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع في ناحيتين :

الناحية الاولى: في حرمة بيعه وجوازه في الجملة أو مطلقاً ، والاقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الاظهر منها هي حرمة بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجية .
وذهب بعض العامة^(١) إلى حرمة بيعه في حال الفتنة .

وفصل المصنف (رحمته الله) بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب إلى الحرمة في الاولى ، وإلى الجواز في الثانية ، وملخص كلامه : أن الروايات الواردة في المقام على طوائف :

الاولى^(٢) : ما دل على جواز بيعه من أعداء الدين في حال الهدنة .

(١) في ج ٨ هداية ص ١٢٧ . ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية . وفي ج ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ . ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجهز إليهم لأن النبي (ﷺ) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وكذا الكراع لما بينا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المودعة .

وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ﷺ) عن بيع السلاح في الفتنة .

(٢) في ج ١ الكافي ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ الوسائل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضرمي قال : دخلنا على أبي عبد الله (عليه السلام) 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 المباشرة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضرمي .

الثانية^(١): ما دل على جواز بيعه منهم مطلقاً.

الثالثة^(٢): ما دل على حرمة بيعه منهم كذلك.

→ وعن هند السراج قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله؟ فقال لي: أحمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستمينون به علينا فهو مشرك مجهولة لأبي سارة.

أقول: قد كثر من الرواة خطاب الأئمة (عليهم السلام) بكلمة أصلحك الله، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح الشؤون الدينية، لا الأمور الاخرية، وتغيير حال الجور والظلم إلى حال العدل والانصاف لكي يلزم منه جهل القاتل بمقامهم، وإلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسوماً في الزمن السابق.

وعن السرد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: اني أبيع السلاح، قال: لا تبعه في فتنة. أقول: ان كان المراد بالسرد هو ابن محبوب المعروف فهو لا يروي عن الصادق (عليه السلام) بلا واسطة، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن يبحث في حاله، هذا على نسخة الكافي والتهذيب، وفي الاستبصار عن السرد عن رجل، وعليه فلا شبهة في ضعف الرواية، وفي الوسائل «نسخة عين الدولة» عن السراج وهو غلط جزماً لاتفاق جميع النسخ على خلافه.

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٤. وج ١٠ الوافي ص ٢٩. وج ٢ الوسائل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. عن أبي القاسم الصيقل قال: كتبت إليه اني رجل صيقل اشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجاز لي بيعها؟ فكتب (عليه السلام): لا بأس به مجهولة لأبي القاسم.

(٢) في ج ٢٣ البحار ص ١٨. والباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ الوسائل. عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سأله عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس. صحيحة.

وعن الصدوق فيما أوصى به النبي (صلى الله عليه وآله) يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة: «١» القتال «٢» والساحر، «٣» والديوث، «٤» وناكح المرأة حراماً في دبرها، «٥» وناكح البهيمة، «٦» ومن نكح ذات محرم منه، «٧» والساعي في الفتنة، «٨» وناكح السلاح من اهل الحرب، «٩» ومانع الزكاة، «١٠» ومن وجد سعة فمات ولم يحج. مجهولة لحماد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه.

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المجوزة على صورة الهدنة في مقابل المباشرة والمنازعة ، وشاهد الجمع الطائفة الاولى المفصلة بين الحالتين «الهدنة والمنازعة».

وعن الشهيد في حواشيه^(١) انه لا يجوز مطلقاً ، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم ، فلا يجوز 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 اجتهد في مقابل النص ، فانه أخذ بظهور المطلقات الدالة على المنع ، وترك العمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهداً في مقابل النص ، ولكنه شبه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن ما ذهب إليه الشهيد (رحمته الله) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره المصنف لوجوه:

الأول: أن ما جعله وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك ، فان مورده هم الجائرون من سلاطين الاسلام ، 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 مخالفين ، فتكون الطائفة الاولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بغير الكفار من المخالفين 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 يدفع بهم أعداءه ، وأما المطلقات

فأجنبية عن الطائفة المفصلة لاختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركون .
 الثاني: أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تارة برميهِ إلى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، واخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلأنه لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص ، وأما الثاني فلأن تقوية شخص الكافر بالسقي ونحوه وإن كان جائزاً ، إلا أن تقويته لجهة كفره غير جائزة قطعاً ، ومن الواضح أن تمكين المشركون والمحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك ، لأن تقويتهم تؤدي إلى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسلم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عموماً من وجه ، فلا يلزم من البيع المجرد تقوية الكافر على الاسلام .

الثالث: أنه قد أمر في الآية الشريفة^(١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة إلى إرهاب الكفار وقتالهم ، فبيعها منهم ولو في حال الهدنة نقض للغرض ، فلا يجوز .

وأما ما دل على الجواز فانه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعة ، ويضاف إليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف .

ثم إن السيد (رحمته) في حاشيته^(٢) احتمل دخول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الاعانة على الاثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها

(١) سورة الانفال ، آية : ٦٢ ، قوله تعالى : ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم ﴾ .

(٢) حاشية المكاسب للسيد اليزدي : ص ١٠ س ٢٣ .

هو الصدق العرفي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتعدى إلى كل ما كان كذلك ، ويؤيده قوله (ﷺ): يستعينون به علينا^(١).

وفيه أن الاعانة على الاثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست محرمة في نفسها وعلى القول بحرمتها فيبين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح.

وأما قوله (ﷺ) في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش: «فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك». فخارج عن حدود الاعانة على الاثم ، وإنما يدل على حرمة إعانة الظلمة ، ولا سيما إذا كانت على المعصومين (ﷺ) 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 تقييد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لغلبة ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوي لهم بالبيع.

الناحية الثانية: الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديثها سواء كانت مما يدافع به في الحرب أم مما يقاتل ، وذلك لوجوه:

الأول: أن السلاح في اللغة^(٢) اسم لمطلق ما يكن. فيشمل مثل:

(١) التي تقدمت في الهامش آنفاً.

(٢) في ج ٢ تاج العروس ص ١٦٥: السلاح بالكسر والفتح كعنب والسلاحان بالضم آلة الحرب. وفي المصباح: ما يقاتل به في الحرب ويدافع ، أو حديثها ، أي ما كان من الحديد ، كذا

المجن^(١) والدرع والمغفر^(٢) وسائر ما يكن به^(٣) في الحرب.

الثاني: أنه تعالى أمر في الآية المتقدمة بالتهيئة والاستعداد إلى قتال الكفار وإرهابهم ، فبيع السلاح منهم ولو بمثل المغفر والدرع نقض لغرضه تعالى .
الثالث: أن تمكين الكفار من مطلق ما يكن به في الحرب تقوية لهم فهو محرمة عقلاً وشرعاً كما علمت .

الرابع: أنه يحرم حمل السروج وأداتها إلى أهل الشام ، وبيعها منهم والاعانة لهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، لروايتي الحضرمي وهند السراج ، فبيعها من الكفار أولى بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفة السند .

وهم ودفع:

قد يتوهم أن المراد بالسروج المذكورة في رواية الحضرمي هي السيوف السريجية ، فلا تكون لها دلالة ولو بالفحوى على حرمة بيع ما يكن من أعداء الدين .

→ خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأحمر ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحاً .
وفي مجمع 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 .

(١) في القاموس : المجن والمجننة بكسرهما الترس ، والجنة بالضم كل ما وقى .
(٢) في القاموس : المغفر كمنبر زرد من الدرع يلبس تحت القلنسوة ، أو حلق يتقنع بها المتسلح .

(٣) في ج ٩ تاج المروس ص ٣٢٣ : الكن بالكسر وقاء كل شيء . وستره ، وكن أمره عنه أخفاه ؛ وقال بعضهم : أكن الشيء ستره ، وفي التنزيل العزيز : ﴿ أو أكنتم في أنفسكم ﴾ أي أخفيتم .

ولكن هذا التوهم فاسد ، فانه مضافاً إلى أن الظاهر من كون السائل سراجاً أن سؤاله متصل بصنعة - وهي عمل السروج ونقلها - فلا ربط له بالسيوف وبيعها ، أن حمل السروج بالواو على السيوف السريجية لا تساعده القواعد اللغوية ، لأن السريجي يجمع على سريجيات ، لا على سروج ، وإنما السروج جمع سرج . على أنه لا ساعده صدر الرواية ، لاشتماله على كلمة الاداة وليست للسيف أدوات بخلاف السرج ، وحملها على أدوات السيف من الغمد ونحوه بعيد جداً . قوله : «بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة» .

أقول: قد يقال: بجواز بيع ما يكن من الكفار لصحيحة محمد بن قيس ^(١) عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل ؟ فقال: بهما ما يكنهما .

وفيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، وتوضيح ذلك: أن الامام (عليه السلام) فصل بين السلاح وبين ما يكن ، 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 فريقين محقوني الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلاهما أو احدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحينئذ فيجب ان يباع منهما ما يكن ليحتفظ كل منهما عن صاحبه ، ويتترس به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً ، فان اضمحلهم يوجب اضمحلال وجهة الاسلام في الجملة ، ولذا سكت علي (عليه السلام) عن مطالبة حقه من الطغاة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا

(١) في ج ١ الكافي ص ٣٥٩ . ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . ج ١٠ الرافعي ص ٢٩ . ج ٢ الوسائل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . قال : سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح ؟ فقال : بهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفئة كجعة الطائفة اصلها فيء كقبيح ج فئون وفئان .

أفتى بعض الأعظم^(١) في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية.

قوله: «ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدي إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق».

أقول: بيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، وإنما هي من صغريات المسألة المتقدمة ، فان قلنا بحرمة الاعانة على الإثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جاز كما هو الظاهر .

قوله: «إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق».

أقول: لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة 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 أنك علمت في أول الكتاب ان الرواية ضعيفة السند . قوله: «ثم النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد».

أقول: لا شبهة في أن الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً إلى الفساد ، ولا نظر له إلى مبغوضية المتعلق ، كما ان قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ناظراً إلى مبغوضية متعلقه ، ولا نظر له إلى فساده ، وعدم نبره ، فهما لا يجتمعان في استعمال واحد .

وأيضاً النهي من حيث هو تحريم بحث لا يقتضي الفساد لا شرعاً . ولا عرفاً ، ولا عفاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، أو بوصفها ، أو بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مراراً

(١) راجع ماضي النجف وحاضرها: ج ١ ص ٣٢١ ، وكفاح علماء الاسلام في القرن العشرين: ص ١١٧ - ١١٨ .

عديدة .

وعليه فان كان المراد بالنهي المتوجه إلى المعاملة هو النهي التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لدلّ 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 إلى الفساد ، كالنهي المتوجه الى سائر المعاملات ، أو إلى المانعية ، كالنهي المتوجه إلى 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 دالاً على الفساد ، ويتضح ذلك جلياً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق النهي به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع ما لا نفع فيه

قوله : «النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتداً بها عند العقلاء» .

أقول: البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الانواع السابقة لتمحضه هنا لبيان الحرمة الوضعية بخلافه في المسألة السابقة فان البحث فيها كان ناظراً إلى الحرمة التكليفية ومن ذلك يعلم انه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً فان المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين .

والعجب من المصنف (رحمته) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصحة ، مع انه اولى بالذكر هنا ، لإمكان دعوى كونه حراماً تكليفاً!

ثم ان ما لا نفع فيه تارة يكون لقلته كحبة من الشعير والحنطة وغيرهما ، 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 لخسته وردائه ، كحشرات الأرض من العقارب والحيات والخنافس والجعلان والضفادع والديدان ، وكبعض اقسام الطيور من بغائها^(١) والنسر والغربان والرخم^(٢) ونحوها.

تحقيق وتكميل:

قد تطابقت كلمات الأصحاب على فساد المعاملة على ما لا نفع فيه نفعاً يعتد به . قال الشيخ في المبسوط^(٣): «وان كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات».

وفي التذكرة^(٤) منع عن بيع تلك الامور لخستها ، وعدم التفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لا تعد مالاً ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر^(٥) ادعى الاجماع محصلاً ومنقولاً على حرمة بيع ما لا ينتفع به نفعاً مجوزاً للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضاً^(٦) وان جوز بعضهم بيع الحشرات والهوام اذا كانت مما ينتفع بها .

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

(٢) في القاموس: الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجثة الوحشية الطباع ، الواحدة رخمة ج رخم .

(٣) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٤) ج ١ ص ٤ من البيع . (٥) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٣٤ .

(٦) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢: يصح بيع الحشرات والهوام كالحيات والعقارب اذا -

إذا عرفت ذلك فنقول: المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع ما لا نفع فيه وجوه:

الوجه الأول: أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ما ليس بمال .

وفيه أولاً: أنه 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^(١) العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة المالية .

وأما ما عن المصباح - مضافاً إلى عدم حجية قوله - أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً ، بل لمجرد 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 على صحة البيع ، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن تراض ، بداهة صدقها على تبديل ما لا نفع فيه

→ كان ينتفع بها. وعن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات. وفي ص ٢٣٧: فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الحنطة فلا يجوز بيعه.

(١) في مفردات الراغب: شريت بمعنى بعت أكثر. وأبتعت 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: ﴿ إن 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 .

بمثله ، أو بما هو مال .

الوجه الثاني: ما عن الايضاح^(١) من أن المعاملة على ما ليس له نفع محلل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ما سمعته مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ناظرة إلى 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 يبيع ما لا نفع فيه من المعاملات السفهية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فهو أن المعاملة إنما تكون سفهية إذا انتفت عنها الأغراض النوعية والشخصية كليهما ، وليس المقام كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصية باشتراء ما لا نفع فيه من الحشرات وغيرها ، وهي كافية في خروج المعاملة عن السفهية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على فساد المعاملة السفهية بعد أن شملتها العمومات كما أشرنا إلى ذلك مراراً ، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفهية ، لكونه محجوراً عن التصرف ، والمعاملة السفهية غير معاملة السفهية .

الوجه الرابع: ما استدل به المصنف (رحمته الله) من قوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول: «وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه» . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لعم الأشياء كلها . وقوله (عليه السلام) في آخرها «إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا» . إلى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محللة ، فالاشربة المحرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض ، فجعلها مما

(١) حكاه عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة: ج ٨ ص ٧٠ .

يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها.

وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقنا لبيان حكم الأشياء التي تمحضت للصالح أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احدهما على الأخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فساد حاسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية المكنونة فيها ، وأما الأشياء التي لها نفع محلل نادر فخارجة عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه ، لا من حيث صحة البيع ولا من حيث فساد ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للعمومات.

على أنها لو تمت فانما تدل على فساد بيع ما لا نفع فيه لخسته ، لكونه مما يجيء منه الفساد محضاً ، ولا تشمل ما لا نفع فيه لقلته كحبة من الحنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلاً. ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم في أول الكتاب فلا تشمل الحرمة الوضعية ، ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها.

الوجه الخامس: دعوى غير واحد من الأعاظم الإجماع على ذلك. وفيه أن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة ، على أنا لا نطمئن بوجود الإجماع التعبدى الكاشف عن الحجة المعتبرة ، لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة.

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيفة محمد بن مسلم^(١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا نفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفي التذكرة^(٢) : لا بأس ببيع

(١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٤ (ص ١٣٠ - ١٣١ من هذه الطبعة).

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي (عليه السلام) إنه رأى رجلاً يحمل هرة فقال : ما تصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بثمانها . مرسله .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد والثوري ومالك والشافعي^(١) وإسحاق وأصحاب الرأي.

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

قوله: «ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع».

أقول: العلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلاً عن الشك في صدقه عليه، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحة البيع والتمسك بعمومات التجارة والصلح والعقود والهبة المعوضة وغيرها كما صنعه المصنف.

قوله: «لأن ظاهر تحريمها عليهم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة».

أقول: هذا ينافي 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

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية: يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير. وعن الحنابلة انه هل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لا يجوز.

أقول: الظاهر ان القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا إلى جملة من الاحاديث المروية عن النبي (ﷺ)، وقد اخرجها البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١١: منها ما عن جابر قال: نهى رسول الله (ﷺ) عن ثمن الكلب والسنور. ومنها ما عن عبد الرزاق بإسناده عن النبي (ﷺ) نهى عن ثمن الهر. ومنها ما عن جابر أيضاً: نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه.

عليها».

أقول: يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الإطلاق لجملة من الاخبار التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى ان النص إنما ورد ببعضها فقط ، فيجب تقييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم ان السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل عن السرائر الاجماع عليه . وتدل عليه موثقة سماعة التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة ، عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال (ع) : « اذا رميت وسميت فانتفع بجلده »^(١) . إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلا على القول بحرمة الانتفاع بالميتة ، وإلا فلا مانع 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 والمتشرعة ، وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقدهما لا يمكن الخروج منها بأداء القيمة ، بل أصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين إلى يوم القيامة مثل المفلس ، إذ الانتقال إلى القيمة إنما هو فيما اذا كان التالف من الاموال ، فلا ينتقل إليها اذا لم يكن التالف مالا .

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

وفيه ان القاعدة وإن ذكرت في بعض الأحاديث^(٢) واستند إليها المشهور في

(١) وسائل الشريعة ج ٢ ص ١٠٧١ باب ٤٩ من النجاسات ح ٢ .

(٢) في ج ٢ مستدرك الوسائل ص ٥٠٤ . وج ٥ كنز العمال للمتقي الهندي ص ٢٥٢ وج ٥ مسند احمد ص ٨ . وج ٣ سنن أبي داود السجستاني ص ٢٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥

موارد الضمان. ولكنها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء، كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد.

وقد يتمسك للضمان بقاعدة الاتلاف «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» ولكنه واضح الفساد لاختصاص موردتها بالاموال، فلا تشمل غيرها. نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام واريد من الاول الموصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا: «من أتلف ما للغير... الخ» لشملت هذه القاعدة صورة الاتلاف وغيره، إلا أنه بعيد جداً. على أن القاعدة المذكورة متصيدة وليست بمتن رواية. وكيف كان فموردتها خصوص الاتلاف، فلا تدل على الضمان عند عدمه، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت.

قوله: «خلفاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي».

أقول: ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجاً. ويرد عليه أن نظر العلامة (ع) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً، بل فيما إذا لم يكن المغصوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال، ومن البديهي أن كل حبة من الصبرة وإن لم تكن مالاً بشرط «لا» ومجردة عن الانضمام إلى حبة أخرى، إلا أنها إذا انضمت إلى غيرها من الحبات صارت مالاً، فتشمّلها أدلة الضمان.

→ نيل الاوتار للشوكاني ص ٢٥٢، عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله (ﷺ): على اليد ما أخذت حتى تؤدي الحديث. في ج ١ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٣٦٣: أن سمرة هو الذي كان يحرض الناس لحرب الحسين (عليه السلام)، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه الى الكوفة، وهو صاحب النخلة في بستان الانصاري ومن المنحرفين عن امير المؤمنين (عليه السلام).

فرع:

لو حاز ما لا نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد أن يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على أن اخذ المحاز من المحيز قهراً عليه ظلم ، فهو حرام عقلاً وشرعاً . وأما حديث «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به» فقد تقدم أنه ضعيف السند ، وغير منجبر 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 أيضاً نفتفي إثرهم .
ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً أنه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة ما دل على حرمتها من الادلة الاولى ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لا يجتمعان . وعليه فلا موجب للبحث في كل مسألة من المسائل الآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهات اخرى ، وأما ما في حاشية السيد^(١) من عدم جواز اخذ الاجرة على العمل المحرم لقوله (عليه السلام): إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، فان المراد من الثمن مطلق العوض ، فهو فاسد ، فانه -مضافاً إلى ضعف سند هذا الحديث- أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض .

(١) حاشية المكاسب للسيد البيهقي: ص ١٥ س ١٦ .

قوله: «المسألة الاولى: تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام».

أقول: الماشطة والماشطة التي تحسن المشط ، وتتخذ ذلك حرفة لنفسها . والظاهر انه لا خلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، أو الأمة التي يراد بيعها ما ليس فيهما من المحاسن ، بل ادعى عليه الاجماع كما في الرياض^(١) وغيره ، قال في تجارة المقنع^(٢): «ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها». وفي المكاسب المحظورة من النهاية^(٣): «كسب المواشط حلال اذا لم يغششن ولا يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الخدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام» وفي فتاوى العامة^(٤) انه لا يجوز وصل شعر الانسان بشعر المرأة .

وتحقيق هذه المسألة في ثلاث جهات:

الجهة الاولى: في تدليس الماشطة. الظاهر انه لا دليل على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع أو شراء أو تزويج للروايات الخاصة التي ستعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين

(١) رياض المسائل: ج ١ ص ٥٠٤ س ١٦ . (٢) المقنع: ص ٣٦١ .

(٣) النهاية: ص ٣٦٦ .

(٤) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الانسان بشعر المرأة لحديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية: ومن البيوع الباطلة بيع شعر الانسان ، لأنه لا يجوز لحديث لعن الله ... الخ ، وقد رخص في الشعر المأخوذ من الوبر ليزيد في صفات النساء .

وفي ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ﷺ) الواصلة والمستوصلة .

للعقلاء ، كترتين الدور والألبسة والأمتعة ، لإظهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان وإراة أنها جديدة ، نعم لو قلنا بحرمة الاعانة على الإثم لكان تزيين المرأة التي في معرض التزويج أو الامتعة التي في معرض البيع حراماً ، لكونه مقدمة للغش المحرم .

وقد اجاد المحقق الايرواني حيث قال : «إن الماشطة لا ينطبق على فعلها غش ولا تدليس وإنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلس فيه على البيع ، نعم الماشطة اعدت المرأة لأن يغش بها ، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعد العمامة لأن يدلس بلبسها ، وكفعل صانع السبحة لأن يدلس بالتسبيح بها رياء ، وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق ، بل الأخبار رخصت فيه»^(١).

الجهة الثانية: في تمشيط الماشطة. الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يتجلى من الأخبار^(٢)

(١) حاشية المكاسب : ص ١٩ س ١١ .

(٢) في ج ١ الكافي ص ٣٦١ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، وج ١٠ الوافي ص ٣٢ ، وج ٣ الوسائل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث ام حبيب الخافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : ام عطية ، وكانت مقنية - يعني ماشطة - فلما انصرفت ام حبيب إلى اختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (ﷺ) فأقبلت ام عطية إلى النبي (ﷺ) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني مني يام عطية اذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تذهب بماء الوجه «وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه» صحيحة .

أقول : تقيين الجواري تزيينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قنيت العروس تقييناً زينها .

وعن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : دخلت ماشطة على رسول الله فقال لها : هل تركت عملك أو أقمت عليه ؟ فقالت : يا رسول الله (ﷺ) أنا أعمله إلا أن تنهاني

الكثيرة جوازه مطلقاً سواء اشترطت فيه الاجرة أم لم تشترط ، بل في رواية قاسم ابن محمد صرح بجواز تعيش الماشطة بالتمشيط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه وفقه الرضا^(١) فانهما تدلان على جواز كسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى ، إذ مفهومهما يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيدين أو احدهما ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه

→ عنه فأنتهى عنه ، فقال : افعلني فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل شعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن تصلنه بشعورهن ؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجهما قال : فقلت بلغنا ان رسول الله لعن الواصلة والموصولة ؟ فقال : ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ﷺ) الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور .

أقول : القرملة كزبرج ما تشد المرأة في شعرها من شعر أو صوف أو إبريسم ، ويقال له في لغة الفرس « گیسوند » وفي لغة الترك « صاج باغی » .

وعن القاسم بن محمد عن علي (عليه السلام) قال : سألت عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لا تصل الشعر بالشعر . ضعيفة لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ الوسائل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن الاحتجاج عن عمار الساباطي قال : قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : إن الناس يرون ان رسول الله (ﷺ) لعن الواصلة والموصولة قال فقال : نعم ، قلت : التي تتمشط وتجعل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا بأس قلت : فما الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والقوادة . مرسلة .

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٤٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن الصدوق قال : قال (عليه السلام) : لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن فقه الرضا (عليه السلام) : ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بغير شعرها واما شعر المعز فلا بأس . ضعيفة .

لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط الاجرة وقبلت ما تعطى ، وإلا فيحرم كسبها .

وفيه أولاً: انها ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهة بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان «المراد بقوله (عَلَيْهِ)»: اذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا 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 (رحمته) ، وملخص كلامه: أن الوجه في أولوية قبول ما تعطى وعدم مطالبتها بالزيادة إنما هو احد امرين على سبيل منع الخلو: الأول: ان ما يعطى للماشطة والحجام والختان والحلاق وأمثالهم لا ينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودناءة طباعهم يتوقعون الزيادة ، خصوصاً من اولي المروة والثروة ، بل لو منعوا عما يطلبونه بادرُوا إلى السب وهتك العرض ، ولذا أمرُوا في الشريعة المقدسة بالقناعة بما يعطون وترك المطالبة بالزائد عنه .

الثاني: ان المشاركة والمماكسة في مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوي المجد والفخامة ، 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 اتفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز الإعطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

قوله: «ولأن الأولى في حق العامل قصد التبرع».

أقول: المرسله إنما دلت على عدم المشاركة المستلزمة لعدم تحقق الإجارة المعتبر فيها تعيين الاجرة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز ان يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون امره هذا موجباً للضمان باجرة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً.

قوله: «فلا ينافي ذلك ما ورد».

أقول: إن تم ما ذكره المصنف من حمل المرسله على ان الأولى بالعامل ان يقصد التبرع كانت المرسله خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً. وإن لم يتم ذلك فلا بد وان يلتزم بتخصيص ما دل^(١) على اعتبار تعيين الاجرة قبل العمل بواسطة المرسله اذا كانت حجة ، وإلا فيرد علمها إلى أهلها.

الجهة الثالثة: قد ورد في بعض الأخبار^(٢) لمن الماشطة على خصال أربع:

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا (عليه السلام) أقبل على غلمانهم بضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجرة الأجير قبل العمل.

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلمه ما أجره. ضعيفة لمسعدة. راجع ج ١ الكافي باب ١٤٧ من المعيشة ص ٤١٢. وج ٢ التهذيب ص ١٧٥. وج ١٠ الوافي ص ١٢٨. وج ٢ الوسائل باب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات.

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن معان الأخبار باسناد عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) قال: لمن رسول الله (ﷺ) النامصة والمنتمصه والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة. ضعيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث.

قال الصدوق: قال علي بن غراب: النامصة التي تنتف الشعر، والمنتمصه التي يفعل ذلك بها، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة، وفي شيء من بدنها: وهو أن تغرز بدنها، أو ظهر كفيها، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر،

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

وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن «الواصله التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها». فقد يقال بحرمة أيضاً لظهور اللعن فيها.

ولكن يرد عليه أولاً: أنه لا حجية في تفسير ابن غراب ، لعدم كونه من المعصوم ، مع ورود الراد 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 فانه 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:

الاولى: ما دل على الجواز مطلقاً. كرواية سعد الإسكاف المتقدمة «عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن تصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس على

→ والمستوشمة التي يفعل ذلك بها. والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحدها والموتشرة التي يفعل ذلك بها، والواصله التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها.

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة، والواشرة والموتشرة، والنامصة والمتنمصة. راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦. و ج ٧ ص ٣١٢.

المرأة بما تزينت به لزوجها» وكرواية الاحتجاج^(١).

الثانية: ما دل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها ، وجواز الوصل في الثاني دون الأول ، كقوله (عليه السلام) في مرسلة الفقيه المتقدمة: «لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة».

الثالثة: ما تظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر بالشعر كجملة من الروايات المتقدمة من الفريقين ، وكروايتي عبد الله بن الحسن^(٢) وثابت بن أبي سعيد^(٣) وهاتان الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل الصوف بالشعر.

ومقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة بلا كراهة ، وبجواز وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى مع الكراهة ، فان ما دل على المنع مطلقاً يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر المعز ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى يحمل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ، فان رواية سعد الاسكاف وان كانت بصراحته تدفع توهم السائل

(١) في ج ٣ الوسائل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح ، عن أبي بصير قال: سألت عن قصة النواصي تريد المرأة الزينة لزوجها وعن الخف والقramل والصوف وما أشبه ذلك؟؟ قال: لا بأس بذلك كله . مرسلة .

(٢) قال: سألت عن القramل؟ قال: وما القramل؟ 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 ١١٦ . وج ٢ الوسائل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به .

(٣) قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن النساء يجعلن في رؤوسهن القramل؟ قال: يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القramل من شعر غيرها فان وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر . مجهولة لثابت . وعن الاحتجاج مثله مرسلًا ومضمراً . راجع ج ٢ الكافي ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

من حيث الموضوع وهو ارادة وصل الشعر بالشعر من الواصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الامام (عليه السلام) أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلاً: إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى حرام ، على أن روايتي عبدالله بن الحسن وثابت غير ظاهرتين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظهما .

بقي 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 التزيين بالمحرّم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان من الامور السائغة في نفسها .

الثاني: أن رواية سعد مطلقة تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ولو كان شعر امرأة اخرى ، 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 (عليه السلام) 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 ، وفيه - مضافاً إلى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث^(١) - أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز

(١) عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) في وصية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ←

حمله الكراهة ، وإنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة أيضاً ، 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 إذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت .

ومن هنا ظهر جواز بقية الامور المذكورة في النبوي كالنمص 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 النمص : أعني حف الشعر من الوجه في الخبر^(١) ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضاً عن رواية عبد الله بن سنان^(٢) المشتعلة على اللعن

→ لعلي (عليه السلام) قال : يا علي لعن الله ثلاثة : أكل زاده وحده ، وراكب الفلاة وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ الوسائل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة . و ج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . و ج ١ الوسائل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من مواقيت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من آخر العشاء إلى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من آخر الغداة إلى أن تنقضي النجوم .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كنز الفوائد : ملعون ملعون من وهب الله له مالا فلم يتصدق منه شيء أما سمعت أن النبي (ﷺ) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(١) في ج ٣ الوسائل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به قرب الاسناد باسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها ؟ قال : لا بأس . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ الوسائل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلاً ، ولكنه صحيح .

(٢) في ج ٢ الكافي ص ٧٦ . و ج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . و ج ٣ الوسائل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ﷺ) : الواشمة

على الواشمة والموتشمة.

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 إلى الاصول العملية .

وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الامور المزبورة 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 تقطع بعدم مدخلية الزوجية في الحكم بحيث لولاها 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 الإمام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره» .

أقول: صرف النبوي عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة بارادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي ، لاتحاد السياق ، دون الكراهة .

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

قوله: «نعم يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة» .

أقول: لا شبهة أن الوشم لا يلزم الايذاء دائماً ، بل بينهما عموم من وجه ، فانه قد يتحقق الايذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الايذاء ، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينهما فالسيرة القطعية قائمة على جواز الايذاء اذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الآذان والآناف .

قوله: «ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب 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 والخطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزيين السلعة ، لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ، ولحرم أيضاً لبس المرأة الثياب الحمر والخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه ، بدهاء كونه سبباً لرغبة الخاطبين ، ولا نظن أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه .

تزيين الرجل بما يحرم عليه

قوله: «المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام» .

(١) في القاموس: التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد: دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري .

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 تزئين الرجل بهما ، فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف (رحمته) فيه مسامحة واضحة ، نعم ورد في بعض الاحاديث^(٤) : «لا تختتم بالذهب فانه زينتك في الآخرة» وفي بعضها الآخر^(٥) : «جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه» . ولكن - مضافاً إلى ضعف السند فيهما - أنهما لا تدلان على حرمة تزئين الرجل بالذهب حتى يشمل النهي غير صورة اللبس أيضاً ، بل تفريعه (رحمته) في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة النساء في الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزئين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس .

وقد يقال : إن عنوان التزئين بالذهب والفضة وإن لم يذكر في الاخبار ، إلا أن لبس الحرير والذهب يلزم التزئين بهما ، فالنهي عن لبسهما يلزم النهي عن

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا : يحرم على الرجال لباس 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 . والحنابلة قالوا : بحرمة استعمال الحرير مطلقاً ولو كان بطانة لغيره ، ومثل الرجل الخشن وكذلك الصبي والمجنون فيحرم لباسهما الحرير .

وفي ص ١٢ الحنفية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا لضرورة . وفي ص ١٣ المالكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي الصغار خلاف . وفي ص ١٤ يحرم : على الرجل والمرأة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ الكافي باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦ . وباب ٢٣ الخواتيم من التجميل ص ٢١٠ . وج ٢١ الوافي باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣ . وباب ١٧٦ أجناس اللباس من التجميل ص ٩٨ . وج ١ الوسائل باب ١١ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير . وباب ٣٠ 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 الكافي والوافي والوسائل .

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

التزين بهما.

وفيه أنها دعوى جزافية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فان التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس ، كما اذا جعلت ازرار الثوب من الذهب ، أو من الحرير ، وكما اذا خيط بهما الثوب ، كما تتعارف خياطة الفراء بالحرير والديباج ، وكما اذا صاغ الانسان اسنانه من الذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت سائر الالبسة ، وتختم الرجل بالذهب للتجربة والامتحان ، وقد يجتمع العنوانان ، وتفصيل الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه في العروة في المسألة ٢٢ من مسائل لباس المصلي قال : «نعم اذا كان زنجير الساعة من الذهب وعلقه على رقبته وضعه في جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم لانه تزين بالذهب ولا تصلح الصلاة فيه أيضاً» .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أو لا؟ بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالمنطقة والعمامة ونحوهما ، ولا ريب ان ذلك يختلف باختلاف العادات ؟

فنقول : إنه ورد النهي عن التشبه في الاخبار المتظافرة^(١) ولعن الله ورسوله

(١) في ج ٢ الوسائل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكتسب به ص ٥٦١ عن جابر عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ﷺ) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال

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

ومع الإغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه أو التشبه في الطبيعة ، كتأث الرجل وتذكر المرأة ، أو 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 ، كالإحطاط والاصطياد والسقي والزرع والحصد ونحوها ، مع انه لم يلتزم به احد ، بل ولا يمكن الالتزام به .

وأما الثالث فلا يمكن اخذه كذلك ، إذ لا جامع بين التشبه في اللباس

→ بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث . ضعيفة لعمر بن شمر .

وفي ج ٣ المستدرك ص ٤٥٥ عن الطبرسي في مجمع البيان عن ابي امامة عن النبي (ﷺ) قال : اربع لعنهم الله من فوق عرشه وأمنت عليه الملائكة : الرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله انثى . مرسلة .

وفي ج ٣ المستدرك ص ٢٠٨ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) يقول : لا يجوز للمرأة ان تتشبه بالرجال ، ضعيفة لجعفر بن محمد بن عمارة ولأخيه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن ابي طالب وهي عجوزة كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكتان فقالت : يكره للنساء ان يتشبهن بالرجال ، الخبر . مجهول لعروة ولغيره .

عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (عليه السلام) : إن رسول الله (ﷺ) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن . مرسلة .

وعن فقه الرضا (عليه السلام) : قد لعن رسول الله (ﷺ) سبعة : المتشبه من النساء بالرجل والرجل بالنساء . ضعيفة .

والتشبه في الطبيعة فلا يكون أمراً مضبوطاً ، فيتعين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منهما بالآخر هو تأنت الرجل باللواط ، وتذكر المرأة بالسحق ، وهو الظاهر من لفظ التشبه في المقام .

ويؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام (عليه السلام) النبوي على المخنثين والمساحقات في جملة روايات من الخاصة^(١) وطرق العامة^(٢) ولكنها ضعيفة السند .

(١) في ج ٢ الوسائل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢ . وج ٣ الوسائل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب النكاح المحرم ص ٤٢ عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن أبيه عن علي (عليه السلام) إنه رأى رجلاً به تأنت في مسجد رسول الله (ﷺ) فقال : اخرج من مسجد رسول الله بالعنة رسول الله ثم قال علي (عليه السلام) : 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 أقذر شيء . مرسل . وفي ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس : اخرجوهم من بيوتكم .

وبهذا الاستناد عن علي (عليه السلام) قال : كنت مع رسول الله (ﷺ) جالساً في المسجد حتى أتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله إلى الأرض يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في امتي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في أمة إلا عذبت قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ عن الجعفریات عن أبي هريرة قال : لعن رسول الله (ﷺ) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ، الحديث . ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ج ٢ الكافي باب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب النكاح ص ٧٢ . وج ٣ الوسائل 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 (عليه السلام) قال : لعن رسول الله (ﷺ) المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المخنثون واللاتي ينكحن بعضهن بعضاً . مجهولة لأبي خديجة وغيره . وقال في الوسائل بعد نقل الرواية : «ورواه البرقي في المحاسن» وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ الكافي باب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٧٣ . وج ٩ الوافي باب السحق من الحدود ص ٤٠ (٢)

وقد اتضح مما تلوناه بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من «أن إطلاق التشبه يشمل التشبه في كل شيء ، ودعوى انصرافه إلى التشبه فيما هو من مقتضيات طبع صاحبه ، لا ما هو مختص به بالجعل كاللباس في حيز المنع ، بل كون المساحقة من تشبه الانثى بالذكر ممنوع ، بل التخنث أيضاً ليس تشبهاً بالانثى». وكذلك ما في حاشية السيد من: «عدم اختصاص النبوي بالتشبه في التأنت والتذكر ، لإمكان شموله للتشبه في اللباس أيضاً»^(١).

والعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيه رواية العلل: «لعل الرجل الذي أخرجه علي (عليه السلام) من المسجد كان متريناً بزينة النساء كما هو الشائع في شبان عصرنا وكان هو المراد من التأنت ، لا التخنث»^(٢) وهو أعرف بمقاله .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث^(٣) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه «قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء». وفي رواية أخرى: كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها. فانه يستفاد

→ ص ٣٨. والباب ٢٤ المذكور من ج ٣ الوسائل ص ٤٤. عن أبي عبد الله في الراكبة والمركوبة قال: وفيهن قال رسول الله (ﷺ): لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين من الرجال بالنساء. مجهولة للحسين بن زياد ويعقوب بن جعفر.

→ (٢) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أتى بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحناء، فقال النبي (ﷺ): ما بال هذا؟ فقيل: يارسول الله يتشبه بالنساء، فأمر به فنفي إلى النقيع.

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ١٦.

(٢) حاشية المكاسب: ص ٢٠٠ س ٣.

(٣) في ج ١ الوسائل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨٠ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن (عليهما السلام) في الرجل يجر ثيابه؟ قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء. مرسل.

وعن أبي عبد الله عن آبائه (عليهم السلام) قال: كان رسول الله (ﷺ) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها. مرسل.

منهما تحريم التشبه في اللباس .

وفيه أنه ليس المراد من التشبه في الروائتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروائتين هو أن يتزيا كل من الرجل والمرأة بزي الآخر ، كالمطربات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخبث الخبائث وأشد الجرائم وأكبر الكبائر . على أن المراد في الرواية الأولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد تجلّى مما ذكرناه أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لسيد شباب أهل الجنة (عليه السلام) ، وتوهم حرمة لأخبار النهي عن التشبه ناشيء من الوسواس الشيطانية ، فانك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

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

قوله: «وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة» .

أقول: قد علم مما ذكرناه أنه لا وجه لحمل ما ورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لا نعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله (عليه السلام) في

رواية سماعة في رجل يجر ثيابه: «إني لأكره أن يتشبه بالنساء»^(١) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعم من الكراهة الاصطلاحية.

على أن رواية الصادق (عليه السلام) عن آبائه عن رسول الله (ﷺ) إنه «كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها». كالصرحة 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 كلاً من الصنفين على أقوال؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (عليه السلام) من أنه «يجب عليها ترك الزيتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة» مبني على كونه داخلاً تحت أحد العنوانين «الذكر والانثى» وإلا فأصالة البراءة بالنسبة إلى التكاليف المختصة بهما 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 الحرام».

(١) وسائل الشيعة: ج ٣ ص ٣٥٤ باب ١٣ من أبواب أحكام الملابس ح ١

أقول: لا شبهة في حرمة ذكر الأجنيات والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره إذا كان التشبيب لتمني الحرام وترجي الوصول إلى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوهما ، 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 فحرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد^(١) مع القيود التي اعتبرها المصنف ففي حرمة خلاف ، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة ، وذهب بعض آخر إلى الجواز ، وذهب جمع من العامة إلى حرمة مطلق التشبيب^(٢).

وقد استدلل القائلون بالحرمة بوجوه:

الوجه الأول: أن التشبيب هتك للتشبيب بها وإهانة لها ، فيكون حراماً .

وفيه أولاً: لو سلمنا كون التشبيب هتكاً لها فإن ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنة المعروفة المحترمة ، فانه 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

(١) جامع المقاصد: ج ٤ ص ٢٨ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ . بعد أن حكم بإباحة الفناء قال : فلا يحل التغني بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يهيج الشهوة إليها ويبعث على الافتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأمرد .

وفي ص ٤٣ عن الغزالي : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان في الأوصاف . وعن الحنفية : التغني المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحل كوصف الغلمان . والمرأة المعينة التي على قيد الحياة .

الإنشاء والإنشاد.

وثانياً: أن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه ، فان 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 اذا 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 غيرهما - خروج عن محل الكلام.

الوجه الثاني: أنه إيذاء للتشبيب بها ، وهو حرام.

وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً اذا كان الفعل سائغاً في نفسه ، ولم يقصد العامل أذية الغير من فعله. وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير وإن كان الفعل في نفسه مباحاً أو مستحباً أو واجباً ، كتأذي بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والعبادة ونحوها ، وكثيراً ما يتأذي بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجارة ، ويتأذى الجار بعلو جدار جاره أو من كثرة أمواله ، مع أن أحداً لا يتفوه بحرمة ذلك.

على أن النسبة بين التشبيب والإيذاء أيضاً عموم من وجه ، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمتبرجات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان.

ما استدل به على حرمة التشيب والجواب عنه

قوله: «ويمكن أن يستدل عليه بما سيجيء».

أقول: بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم نهوضها لاثبات حرمة التشيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الأول: أن التشيب من اللهو والباطل ، فيكون حراماً ، لما سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى ممنوعة صغرى وكبرى : أما الوجه في منع الصغرى فلأنه لا دليل على كون التشيب من اللهو والباطل ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشب به على المطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للعلاء خصوصاً إذا كان شعراً كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقاً ، لأن اللهو والباطل لو كان على إطلاقهما من المحرمات لزم القول بحرمة كل ما في العالم ، فان كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والحدور والقصور - لهو وباطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضاً في آيات عديدة^(١) وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة اللهو إلا على نحو الموجبة الجزئية .

(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 ﴾ .

الوجه الثاني: أنه ورد النهي في الكتاب العزيز^(١) عن الفحشاء والمنكر ، ومنهما التشيب فيكون حراماً .

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

ويضاف إلى ذلك أن النسبة بين التشيب وبين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشيب دائماً ، مع أن الكلام في التشيب بعنوانه الأولي ، فحرمة بعنوان اللهو أو الفحشاء أو غيرهما من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ومحل النزاع .

الوجه الثالث: أنه مناف للعفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات^(٢) وحيث إن العفاف واجب ، فيحرم الإخلال به .

وفيه أنا نمنع اعتبار أي عفاف في العدالة ، وإنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشيب منها أول الكلام .

الوجه الرابع: الأخبار الدالة على حرمة ما يثير الشهوة إلى غير الحليلة حتى بالأسباب البعيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها ما دل^(٣) على النهي

(١) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : ﴿ وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ . وغيرها من الآيات .

(٢) في ج ٣ الوسائل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن أبي يعفور قال : قلت لأبي 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 .

(٣) في ج ٢ الكافي باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٥ العفة من

عن النظر إلى الأجنبية لأنه سهم مسموم من سهام إبليس: والنكته في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره في قلب الناظر وإيمانه، كتأثير السهم الخارجي في الغرض، ومن هنا اطلق عليه زنا العين كما في رواية أبي جميلة ووجه دلالة هذه الأخبار على حرمة التشبيب هو ان النظر إلى الاجنبيات اذا كان سهماً 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 مهيجاً للقوة الشهوية.

→ النكاح ص ١٢٧. وج ٣ الوسائل باب ١٠٤ تحريم النظر إلى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤

عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: النظر سهم من سهام إبليس مسموم وكم من نظرة أورت حيرة طويلة. ضعيفة لعقبة.

وعن ابن أبي نجران عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام). وي زيد بن حماد وغيره عن أبي جميلة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه السلام) قالوا: ما من أحد إلا وهو يصيب حظاً من الزنا فزنا العين النظر، الخبر. السند الاول مرسل. والثاني ضعيف لابي جميلة. راجع المصادر المزبورة في خبر عقبة. وفي البابين المذكورين من الوافي و الوسائل عن الفقيه عن عقبة بن خالد قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): النظر سهم من سهام إبليس مسموم من تركها لله لا لغيره اعقبه الله ايماناً يجد طعمه. ضعيفة لعقبة.

وعن الكاهلي قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة وكفى بها لصاحبها فتنة.

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

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق (عليه السلام): إياكم والنظر إلى المحذورات فانه بذر الشهوات. مرسل.

وعن القطب الراوندي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) النظر إلى محاسن النساء سهم من سهام إبليس. مرسل. إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر إلى الأجنبية. وعلى هذا المنهج أحاديث العامة. راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩.

فلا يكون حراماً كالتشبيب بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيح للشهوة كما اذا شبب باحدى محارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية ، وهي كثيرة^(١) منها

(١) في ج ٢ الكافي باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٤ ما لا ينبغي للنساء من النكاح ص ١٢٦ . وج ٣ الوسائل باب ٩٩ عدم جواز خلوة الرجل مع المرأة الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن مسمع عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : فيما اخذ رسول الله (ﷺ) من البيعة على النساء ان لا يحتببن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شمون .

قال في الوافي : الإجماع الجمع بين الظهر والساقين بعمامة ونحوها . وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ الوسائل عن موسى بن ابراهيم عن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن رسول الله (ﷺ) 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 (عليه السلام) قال : اخذ رسول الله على النساء ان لا ينحنن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . مرسلة . خمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٣١ ان من استأجر بيتاً له باب إلى بيت آخر فيه أجنبية من الاجارات ص ٦٥٠ . والفقيه ص ٢٨٧ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح . عن محمد بن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب إلى بيت امرأة اجنبية فسأل ذلك عن ابي عبد الله فقال : تحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ . عن الجعفریات عن علي (عليه السلام) قال : ثلاثة من حفظهن كان معصوماً من الشيطان الرجيم ومن كل بلية من لم يخل بامرأة لا يملك منها شيئاً ... الخ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي (عليه السلام) انه قال : لا يخلو بامرأة رجل فما من رجل خلا بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما . مرسلة .

وعنه (عليه السلام) انه قال : اخذ رسول الله (ﷺ) البيعة على النساء ان لا ينحنن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء . مرسلة .

وعن الصدوق في الخصال عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : لما دعا نوح ربه على قومه اتاه ابليس

قوله (عليه السلام) في رواية مسمع في قضية اخذ الرسول (ﷺ) البيعة على النساء: ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء ، وهكذا في رواية مكارم الأخلاق.

ومنها ما في رواية موسى بن ابراهيم من قوله (عليه السلام): من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم.

ومنها قوله (عليه السلام) في رواية محمد بن الطيار: فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان. إلى غير ذلك من الروايات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ، ففي بعضها: لا يخلون رجل بامرأة فان ثالثهما الشيطان ، وفي بعضها: إن الشيطان لا يغيب عن الانسان في موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية. وعلى هذا النهج أحاديث العامة^(١) فيستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، لأن الشيطان لا يغيب عنه في هذه الحالة ، فيهيئ قوته الشهوية ليلقيه إلى المهلكة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية يهيئ الشهوة أزيد مما تهيجه الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم.

→ فقال: يانوح إن لك عندي يدأريد ان اكافيك عليها ، إلى ان قال: اذكرني اذا كنت مع امرأة خالياً وليس معكما احد . ضعيفة لعمر بن شمر .

وعن القطب الراوندي روي ان إبليس قال : لا اغيب عن العبد في ثلاثة مواضع : اذا هم بصدقة واذا خلا بامرأة . وعند الموت مرسله . وعنه مرسلأ قال إبليس لموسى : لا تخلون بامرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول الله (ﷺ) قال إبليس لموسى بن عمران : اوصيك بثلاث خصال : ياموسى لا تخل بامرأة ولا تخل بك فانه لا يخلو رجل بامرأة ولا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بامرأة : ان ثالثهما الشيطان . مرسله .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسة اهل المعاصي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلوة بالنساء والاستماع منهن والأخذ برأيهن . مجهولة لجهالة اكثر روااتها . (١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٩ .

وفيه أنه لا دلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلاً عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتنا مسمع ومكارم الأخلاق فالمستفاد منهما حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم يهثون مكاناً لقضاء الحاجة ، ويسمونه بيت الخلاء ، ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان ، ولا يستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبي الرحمة نهى عن ذلك ، وأخذ البيعة على النساء أن لا يقعدن مع الرجال في الخلاء ، على أن الخلوة مع الأجنبية إذا كانت محرمة فلا تختص بحالة القعود ، بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت بغير قعود .

ويؤيد ما ذكرناه من المعنى أن النهي 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 ادعياه ، فلا ظهور لهما في حرمة الخلوة أيضاً ، ولا أقل من الشك ، فتسقطان عن الحجية .

على أن من جملة ما أخذ رسول الله (ﷺ) البيعة به على النساء أن لا يزنین ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لا يقعدن 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 النهي عن الزنا ، وإنما تعلق بالخلوة لكونها من المقدمات القريبة له .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ما ورد في جملة من الروايات من تعليل النهي عن الخلوة بأن الثالث هو الشيطان ، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فان الشيطان يكاد أن يوقعهما في البغي والزنا ، ومن هنا ظهر أنه لا يجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروايات المشتبهة على التعليل المذكور . وقد ذكرنا

جميع هذه الروايات في الحاشية.

وأما رواية موسى بن ابراهيم فهي خارجة عما نحن فيه ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع يسمع نفس المرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بين سماع النفس والخلوة دائماً ، بل بينهما 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 ، فان 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 ، فان 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 ، فان المستفاد منها أن الشيطان يقظان في تلك المواضع يجبر الناس إلى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمة فقط .

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

(١) راجع ج ٣ الوسائل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بالمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وج ٢ الكافي باب ٥ ما يوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافي باب المجردين وجداً في لحاف واحد من الحدود ص ٤٧ .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فانه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لا طريق لنا إلى العلم بأن ملك 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: «وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان».

أقول: استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى أمور مكروهة: منها ما ورد^(١) في كراهة الجلوس في مجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ما ورد^(٢) في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ما ورد^(٣) في التستر عن الصبي المميز إلى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تنزيهاً ، لكونها موجبة لتهيج الشهوة. فتدل بالفحوى على حرمة التشبيب ، لكونه أقوى في إثارة الشهوة. ولكننا لا نعرف 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 الأمور هو تهيج الشهوة حتى يلتزم بالحرمة فيما

(١) في ج ٢ الكافي باب ١٩١ النواذر من النكاح ص ٧٨. وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النواذر من النكاح ص ١٢٩. والفقيه باب النواذر من النكاح ص ٣٣٠. وج ٣ الوسائل باب ١٤٤ كراهة الجلوس في مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢. عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ﷺ): إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد. ضعيفة للنوفلي.

(٢) في ج ٢ الكافي باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤. وج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١. وج ٣ الوسائل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣. عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فانهن يصفن ذلك لازواجهن. صحيحة.

(٣) في ج ٣ الوسائل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الأجنبية من مقدمات النكاح ص ٣٠. عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مثل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن الصبي يحجم المرأة؟ قال: إذا كان يحسن يصف فلا. ضعيفة للنوفلي.

إذا كان التهيج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي^(١) ، حيث استدل على الحرمة بكرهه إطعام النجس للبهيمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لثلا 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^(٢) عن خضوع النساء بالقول لثلا يطعم الذي في قلبه مرض . وعن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن^(٣) .

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لا دلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الاتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح مع كونه ظاهراً في النكاح ، كأن يقول: رب راغب فيك ، وحريص عليك ، أو اني راغب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خيراً ، أو رزقاً ، أو نحو ذلك .

قوله : «سواء علم السامع إجمالاً بقصد معينة أم لا ففيه إشكال» .

أقول: إذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه إذا كان المشبب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الامور .

قوله : «وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم» .

(١) ص ١١٧ (ص ١٦٢ من هذه الطبعة) .

(٢) سورة النور ، آية : ٣١ .

(٣) سورة الاحزاب ، آية : ٣٢ .

أقول: قد عرفت عدم دلالة شيء من الوجوه المتقدمة على حرمة التشبيب. ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأة مبهمه أو خيالية إلا إذا كان مرجعه إلى تمني الحرام. وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه. **قوله:** «أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال».

أقول: التشبيب بالغلام إن كان داخلياً في عنوان تمني الحرام فلا ريب في حرمة ، لكونه جرأة على حرمة المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمة فضلاً عن كونه حراماً على كل حال. بل ربما يكون التشبيب به مطلوباً. ولذا يجوز مدح الابطال والشجعان ، ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر والنجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة^(١) وعرفاً.

قوله: «لأنه فحش محض».

أقول: لا شبهة في حرمة الفحش والسب كما سيأتي ، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولي الذي هو محل الكلام في المقام.

حرمة التصوير

قوله: «المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف».

أقول: لا خلاف بين الشيعة والسنة^(٢) في حرمة التصوير في الجملة.

(١) في اقرب الموارد: تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها: النسيب ووصف محاسنها.

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكية: إنما يحرم التصوير بشروط أربعة: أحدها: أن تكون الصورة لحبوان. ثانيها: أن تكون مجسدة وقيداً بعضهم بكونها من مادة تبقى وإلا فلا

ففي المستند^(١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف^(٢) : « مسألة : قال ابن براج : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن إدريس : وسائر التماثيل والصور ذوات الأرواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق » . وعن المحقق الثاني^(٣) إنه قسم التصوير إلى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعاً ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الأرواح ، وباقي الاقسام مختلف فيها .

فالمتحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة :

الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمة بين الاصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وفقاً لما ذهب إليه الحلبي والقاضي وغيرهما من الأصحاب .

→ تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف ، فذهب بعضهم إلى الاباحة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط . ثالثها : أن تكون كاملة الأعضاء . 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 وغير المجسدة لا يحل التفرج عليها إذا كان مرفوعاً على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل «السينما» ويستثنى من المذكورات لعب البنات .

وعن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فانه لا يحل إلا اذا كان موضوعاً على ثوب يفرش .

وعن الحنفية : تصوير غير الحيوان جائز ، أما تصوير الحيوان فانه لا يحل إلا اذا كان على بساط مفروش أو كانت الصورة ناقصة . (١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ . (٣) جامع المقاصد : ج ٤ ص ٢٣ .

الثالث: حرمة التصوير مطلقاً اذا كانت مجسمة.

الرابع: القول بحرمتها على وجه الاطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الاخيران وإن كانا أيضاً مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار إليه التراقي والمحقق الثاني ، إلا أننا نجد قائلًا بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبارات .

وكيف كان فالمهم في المقام هو التكلم في مدرك الاقوال ، فنقول :
الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة^(١) ومن طرق

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ عن محمد بن مسلم عن علي (عليه السلام) قال : إياكم وعمل الصور ... الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى .

وعن الحضرمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) جعل من أكل السحت تصوير التماثيل . ضعيفة لعبد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره .

وعن القطب الراوندي : من صور التماثيل فقد ضاد الله . مرسلة .

وعن الشهيد في المنية عن النبي (ﷺ) إنه قال : أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصور يصور التماثيل . مرسلة .

وفي ج ٢ الكافي ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ الوسائل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ﷺ) : أناني جبرئيل وقال : يا محمد إن ربك يقرؤك السلام وينهى عن تزويق البيوت ، قال ابو بصير : فقلت وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاویر التماثيل . ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن أبي حمزة . التزويق التزيين والتحسين .

وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . وج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر ص ٨٣ . وج ١ الوسائل الباب ٣ المذكور عن الاصبغ بن نباتة قال : قال امير المؤمنين (عليه السلام) : من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام . ضعيفة لأبي جارود . إلى 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 بعد الاندراست وإن جاز تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله : من جدد قبراً بالحاء غير المعجمة

العامه^(١) حرمة التصاوير مطلقاً ولو كانت لغير ذوات الأرواح. ولم تكن مجسمة ، كقول علي (عليه السلام): «إياكم وعمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة»^(٢) وكالتبوي المذكور في سنن البيهقي: «إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون»^(٣).

ولكن لابد من تقييد هذه المطلقات بما دل^(٤) على جواز التصوير لغير ذوات

→ يعني به من ستم قبراً. وقال أحمد البرقي: إنما هو من جدث قبراً بالجيم والثاء، ولم يفسر ما معناه. إلا أنه يمكن أن يراد منه جعل القبر «الذي دفن فيه الميت» قبراً لأنسان آخر لأن الجدث هو القبر. وقال محمد بن علي بن الحسين: إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد بن عبد الله في معنى التحديد، إلا أن جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث. وقال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (رحمته الله) يقول: إن الخبر بالخاء والدالين، وذلك مأخوذ من الخد بمعنى الشق، يقال: خدت الأرض خدّاً: أي شققته. وفي الوافي عن الفقيه: «والذي أقوله في قوله (عليه السلام): من مثل مثلاً، إنه يعني من أبدع بدعة ودعا إليها، أو وضع ديناً فقد خرج عن الاسلام».

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ٢١٠ باب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٣) السنن الكبرى: ج ٧ ص ٢٦٨.

(٤) في ج ٢ الكافي باب ٦٧ تزويق البيوت من ابواب التجمل ص ٢٢٦. وج ١١ الوافي باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجمل ص ١٠٧. وج ٢ الوسائل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤. وج ١ الوسائل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتمائيل من احكام المساكن ص ٣١٧. عن ابي العباس البقاي عن ابي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عزوجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ﴾؟ فقال: والله ما هي تمائيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه. موثقة لابان بن عثمان.

وفي الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ الوسائل عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس بتمائيل الشجر. صحيحة.

وعن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن تمائيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان. صحيحة. أقول: يحتمل قريباً أن يكون السؤال في

الارواح وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الارواح. ويحكم بجواز التصوير لغيرها سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للاصل والاطلاقات والعمومات من الآيات والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل. ويضاف إلى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء.

على ان مقتضى السيرة القطعية المستمرة إلى زمان المعصوم (عليه السلام) 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 الاشياء ، خصوصاً في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل الفهم.

ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في بعض الاحاديث^(١) من ان رسول الله (ﷺ) بعث علياً (عليه السلام) في هدم القبور وكسر الصور ، وايضاً قال له : لا تدع صورة إلا محوتها. فانه ليس من المجهود ان علياً (عليه السلام) كسر الصور التي لغير ذوات الأرواح ، وان رسول الله (ﷺ) أمره أيضاً على ذلك. ويضاف إلى ما ذكرناه ان الصورة في اللغة^(٢) وإن كانت مساوقة للشكل

→ هذه الرواية عن اقتناء الصور وإبقائها. وسيأتي التعرض لذلك. وفي احاديث العامة أيضاً ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الارواح. راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠.

(١) في ج ٢ الكافي ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ الوسائل. و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ و ج ١٤ البحار ص ٧١٧: عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : قال امير المؤمنين (عليه السلام) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .

وعن السكوني عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : قال امير المؤمنين (عليه السلام) : بعثني رسول الله إلى المدينة فقال : لا تدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للنوفلي . (٢) في أقرب الموارد : شكل الشيء. صورته. وفيه أيضاً : صورته تصويراً جعل له صورة وشكلاً. وهكذا في المنجد وغيره.

وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما 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 .

وأما القول الثاني - أعني حرمة تصوير الصور لذي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين^(١)

(١) في ج ٢ الكافي ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . والباب ٣ المزبور من ج ١ الوسائل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : من مثل تمثلاً كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح . مرسله .

وعن الحسين بن المنذر قال : قال ابو عبد الله (عليه السلام) : ثلاثة معذبون يوم القيامة ، إلى ان قال : ورجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ . ضعيفة للحسين .

وفي الباب ٣ المذكور من ج ١ الوسائل عن سعد عن ابي جعفر (عليه السلام) : إن الذين يؤذون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جميلة المفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ الوسائل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن التصاوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ إلى أن قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن ابن عباس قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : من صور صورة عذب وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لمكرمة وغيره .

وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله (عليه السلام) : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا النهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

التي تقدمت الإشارة إليها ، فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ ، وفي بعضها^(١) : «أحيوا ما خلقتكم» . ولكنها مع كثرتها ضعيفة السند . وغير منجبرة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد إليها في الحكم الشرعي .

ويضاف إلى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيفة البقباق عن أبي عبد الله (عليه السلام) : «في قول الله يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه»^(٢) . فان ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال ، ويدل على ذلك من الرواية قوله (عليه السلام) «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 إلى جملة منها في متاجر الجواهر^(٣) :

الوجه الأول : أن الأخبار المشتمة على نفخ الروح ظاهرة في ذلك ، فان الظاهر منها أن الصورة التي صنعها المصور جامعة لجميع ما يحتاج إليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنما يكون في الصورة اذا كانت مجسمة ، وواجدة للجثة والهيكل ، ومشتمة على الأبعاد الثلاثة ، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . وج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ج ١٢ ص ٢١٩ - ٢٢٠ باب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١ .

(٣) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ٤١ .

الخالية عن الجسم ، فان الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح والأوراق ونحوهما غير قابلة لذلك ، لاستحالة انقلاب العرض إلى 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 محله ، بل بدونها ، كما في أمر الامام (عليه السلام) ^(١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة» .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار ، فان الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها ، وأما أمر الامام (عليه السلام) 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 اذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراضاً صرفة ، فانه لا مناص عن

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال: استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) ويقطعه ويخجله في المجلس فانتدب له رجل معزم فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز فكان كلما رام خادم أبي الحسن (عليه السلام) تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستقر هارون الفرج والضحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه إلى أسد مصور على بعض الستور فقال: يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافترت ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مفضياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه ، الخبر .

الاشكال المذكور ، وهو واضح . واذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجزاء الصنع 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 المشتملة على نفخ الروح - لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند . ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه ففي ما دل على حرمة تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

ويضاف إلى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، فان 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 الأُسدية المنقوشة على البساط أسداً حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام (عليه السلام) ، غاية الأمر أنه من الامور الخارقة للعادة ، لكونه إعجازاً منه (عليه السلام) ، وقد حققنا في مبحث الاعجاز من مقدمة التفسير أن الاعجاز لا بد وأن يكون خارجاً عن النواميس الطبيعية ، وخارقاً للعادة^(١) .

وتوضيح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين :

الأول: أن يكون بحسب المقدمات الإعدادية والناواميس الطبيعية ، فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التكوينية ، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي ، وطى المراتب المختلفة بلبس الصور وخلعها حتى تصل إلى المقصد الاقصى والغاية القصوى .

(١) البيان في تفسير القرآن: ص ٤٣ و ٤٥ و ٤٨ .

مثلاً اذا تعلقت المشية الإلهية بخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي جعل الله مواده الاصلية في كمن الاغذية فيأكلها البشر فتحللها القوى المكونة فيه إلى أن تصل إلى حد المنوية ، ثم يستقر المني في الرحم ، فيكون دماً ثم علقه ثم مضغة ثم لحماً ثم عظماً ثم انساناً ، وهذا هو الخلق بالنواميس الطبيعية ، وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني: أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعية ، بل أمراً دفعياً وخارقاً للعادة ، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب أشجاراً وزروعاً ، والاحجار لؤلؤاً ويواقيتاً دفعة واحدة ، ويسمى ذلك بالاعجاز ، وهذا من المواهب الإلهية التي خص الله بها أنبياءه ورسله (عليه السلام) والأئمة الطاهرين (عليهم السلام) . وصيرورة الصورة الاسدية حيواناً مفترساً بأمر الامام (عليه السلام) 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) كسرت نوع إشعار بالتجسم .

(١) في ج ١ الوسائل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ الكافي ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك . حسنة لابراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ الوسائل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ . وج ٢ الكافي ص ٢٢٦ . وج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟؟ فقال : لا تصل وفيها شيء يستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ الوسائل ص ٣٠٠ . عن علي بن جعفر عن أخيه موسى

وفيه أولاً: أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمة إلا في رواية قرب الاسناد «تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التماثيل» وهي ضعيفة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمة ، فكذلك يصدق في غيرها .
وثانياً: أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل ، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة .
الوجه الثالث: ما في الجواهر أيضاً من أنه يظهر من مقابلة النقش للصورة في خبر المناهي ذلك أيضاً أي كون الصور المحرمة مجسمة .
وفيه أولاً: أن خبر المناهي ضعيف السند ومجهول الراوي ، كما عرفت مراراً .

وثانياً: ما ذكره السيد في حاشيته^(١) : وهو أن ما اشتمل على كلمة النقش خبر آخر عن النبي (ﷺ) نقله الامام (عليه السلام) ، فلا مقابلة في كلام النبي ، والامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه (عليه السلام) .

فروع مهمة تصوير الملك والجن

الأول: هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرهما أو لا؟ ففيه قولان ، وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر^(٢) ، وحكاة عن بعض الاساطين^(٣)

→ ابن جعفر (عليه السلام) قال: سألت عن مسجد يكون فيه تماثيل يصلي فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التماثيل ويصلي فيه ولا بأس بمجهولة لعبد الله بن الحسن .

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ١٧ س ٣٣ - ٣٤ .

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٤٣ . (٣) شرح القواعد: ص ١٢ .

في شرحه على القواعد.

والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وإن 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 فنفي البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضي اندراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فإن من الواضح أنهما ليسا من جنس الحيوان.

وفيه أن المراد من الحيوان هنا ما هو المعروف في مصطلح أهل المعقول من كونه جسمًا حساسًا متحركًا 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.

ودعوى «أن الملك من عالم المجردات فليس له مادة ، كما اشتهر في السنة الفلاسفة» ، دعوى جزافية. فانه - مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ما سوى الله كما حقق في محله ، انه - مخالف لظاهر الشرع. ومن هنا حكم المجلسي (رحمته) في إعتقاداته^(١) بكفر من أنكر جسمية الملك. وتفصيل الكلام في محله.

وإن أبيت إلا إرادة المفهوم العرفي من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الانسان أيضاً ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولذا قلنا: إن العمومات الدالة على حرمة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه منصرفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك والجن.

وفي حاشية السيد (رحمته)^(٢) ما ملخصه: أن كلاً من صحيحة ابن مسلم ، وما

(١) لم نظفر على كتاب اعتقادات المجلسي (رحمته).

(٢) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ١٨ - ١٩ س الاخير والتالي.

في خبر تحف العقول «وصناعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني» مشتمل على عقدين عقد ترخيصي وعقد تحريمي ، فلا يكونان من الاعم والاخلص المطلقين ، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحة وبين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في الملك والجن ، فان مقتضى الصحيحة هو جواز تصويرهما ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرهما ، 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 اذا كان معارضاً لخبر صحيح ، وقد تقدم ذلك .
وثانياً: أنا سلمنا جواز العمل به ، ولكننا قد حققنا في باب التعادل والترجيح من الاصول أن أقوائية السند لا تكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لابد من الرجوع إلى المرجحات الاخر ، وحيث لا ترجيح لكل منهما على الآخر ، فيحكم بالتسايط ويرجع إلى المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطلقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجحاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسياتي ان صحيحة محمد بن مسلم غريبة عن حرمة التصوير .
اللهم إلا أن يقال : إن المتعارف من تصوير الملك والجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورتهما لا صورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منهما ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .
نعم يمكن استفادة الحرمة من صحيحة البقباق المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر

من قوله (عليه السلام) 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.

ان حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبة

الفرع الثاني: ما ذكره المصنف وحاصله: انا اذا عمنا 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 لا بهيئة معجبة كالخشب والقصب والشطوط والبحار والأودية والعرصات 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 بالاخشاب والقصبات ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها الاخشاب ونحوها»^(١).

وفيه أولاً: أن ما دل على حرمة التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الاعجاب شرطاً في حرمة التصوير.

وثانياً: ما ذكره المحقق الايرواني 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»^(١).

وأما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً: أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال في العرف: إن هذا صورة ذاك ، ومن البديهي أن مجرد كون الاعلام والطرائق والخيوط في الثياب على هيئة الاخشاب والقصب لا يحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه اعلام الثياب وطرائقها المخيط بالحيات والديدان ونحوهما. وثانياً: أنه يعتبر في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في الفرع الآتي ، فصانع الثوب لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ، وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهة اتفاقية.

نعم اذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلا مناص من الالتزام بانصراف الأدلة عما هو مصنوع للعباد بديهة أن إيجاد نفس ذي الصورة جائز فايجاد صورته أولى بالجواز.

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

الفرع الثالث: ما ذكره المصنف بقوله: «هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً».

وتوضيح كلامه: أنه لا شبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة

التصوير ، لأن المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك اذا حصل التشابه بالمصادفة والاتفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فاذا احتاج أحد إلى عمل شيء من المكائن أو آلتها أو غيرهما 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 صانعها فعلاً محرماً ، ولا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير ، بل إنما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو اتفاقي . ومن هنا لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه «لو عمت الكراهة لتمثيل ذي الروح وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاخشاب» . 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 والتماثيل 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 إلى العرف ، فلا يقدح في الحرمة نقص 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 الشائع وعليه فاذا صور أحد نصف حيوان من رأسه إلى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الباقي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدراً بأن صور انساناً وراء جدار أو فرس أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر .

وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراماً ، فان الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كان تصويره حراماً ، وعلى هذا فاذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فاذا 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 تصويراً لذي روح .

ومما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الأيرواني : «إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل ، فنقش كل جزء حرام مستقل اذا لم ينضم إليه نقش بقية الاجزاء ، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام» إلى أن قال : «ويحتمل أن يكون كل فاعلاً 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 الائم ، وهي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس: الظاهر من الادلة المتقدمة الناهية عن التصوير والتمثيل هو النهي عن ايجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة نهى عن ايجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أمراً دفعياً كما اذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً .

وعلى هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا ، لعدم كونه ايجاداً للصورة المحرمة ، وإنما هو اخذ للظل ، وإبقاء له بواسطة الدواء ، فان الانسان اذا وقف في مقابل المكيئة العكاسة كان حائلاً بينها وبين النور ، فيقع ظله على المكيئة ، ويثبت فيها لاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل ، واين هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الادوية على الجدران أو الاجسام الصيقلية لتثبت فيها الاظلال والصور المرتسمة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، وإلاّ لزمه القول بحرمة النظر إلى المرأة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة أو مدة مديدة !! .

ووقد 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 ، لا من 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 كالعنقاء 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 المتشعبة .

الفرع الثامن: قد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل : أن إلقاء الغير في الحرام الواقعي حرام ، وعليه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسبيب . بل قد عرفت في المبحث المذكور : أن نفس الأدلة الأولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسبيب في إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا نحتاج في استفادة التعميم إلى القرينة وملاحظة المناط كما في حاشية السيد (عليه السلام) ^(١) .

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؟ ففيه قولان: فالمحكي عن

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ٢٠ - ٥ - ٦ .

شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي^(١)، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني^(٢) هو الجواز، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها والتكسب بها. بل حرمة اقتنائها.

قد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه:

الوجه الأول: أن الوجود والايجاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار، فان الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد، وبالنسبة إلى القابل وجود، فاذا حرم الايجاد حرم الوجود.

وفيه أن حرمة الايجاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا أن الكلام هنا ليس في الوجود الاولي 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 - لا حكماً، ولا موضوعاً - وعليه فما يدل على حرمة الايجاد لا يدل على حرمة الوجود بقاءً، سواء كان صدوره من الفاعل عصياناً أم نسياناً أم غفلة 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 مغصوب، أو بحبر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجداً بدون إذنه أو تولد احد من الزنا، فان في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة.

وعلى الجملة ما هو متحد مع الايجاد ليس مورداً للبحث، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحاده مع الايجاد.

لا يقال: إن النهي عن الايجاد كاشف عن مبغوضية الوجود المستمر في عمود

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢ ص ٩٣، وحكاه العاملي في مفتاح الكرامة: ج ٤ ص ٤٩.

(٢) جامع المقاصد: ج ٤ ص ١٦.

الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء .

فأنه 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 الایجاد لا يدل على حرمة الابقاء إلا إذا كان سحوقاً بالقرائن المذكورة .

على أنا إذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الایجاد وبين مبغوضية الوجود فانما يتم بالنسبة إلى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه .

الوجه الثاني: أن صنعة التصوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله (ﷺ) في رواية تحف العقول : « وصنعة صنوف التصوير ما لم يكن مثال الروحاني » وكل صنعة يجيء 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 يجيء منها الفساد مجزئاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح » وكل ما يجيء منه الفساد محضاً يحرم جميع القلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله (ﷺ) فيها : « وجميع القلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها » . وقوله (ﷺ) فيها أيضاً : « فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه - إلى ان قال - : « فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع القلب فيه » .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد إليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفته 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: لا نسلم أن عمل التصاوير مما يجيء منه الفساد محضاً ، فانه كثيراً ما تترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة .

الوجه الثالث: قوله (عليه السلام) في الخبر المتقدم: «لا تدع صورة إلا محوتها» . وفيه أولاً: أنه ضعيفة السند . وثانياً: ما ذكره المحقق الايرواني من انه «وارد في موضوع شخصي فلعل تصاوير المدينة كانت اصناماً وكلاهما موزيات وقبورها مسلمات»^(١).

الوجه الرابع: ما دل^(٢) على عدم صلاحية اللعب بالتمائيل . وفيه أولاً: أنه ضعيف السند . وثانياً: ان عدم الصلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل عليها . وثالثاً: لو سلمنا دلالاته على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء . ورابعاً: انه غريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ،

(١) حاشية المكاسب: ص ٢٢ س ١٢ .

(٢) في ج ١ الوسائل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتمائيل من احكام المساكن ص ٣١٨ عن منتهى رفعه قال: التماثيل لا يصلح ان يلعب بها . مرسلة . ومرفوعة . ومجهولة للمثنى . وفي ج ٢ الوسائل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٥: عن علي ابن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألت عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها؟ قال: لا . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

كالشاه والفرزان^(١) والفيل والفرس والرخ^(٢) والبيذق^(٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع.

ويؤيد ما ذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل انا لا نتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فما دل على حرمة اللعب بها إنما هو من أدلة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال ، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة.

الوجه الخامس: صحيحة البقباق - المتقدمة عند الاستدلال على حرمة التصوير - «عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله تعالى^(٤): ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ﴾؟ فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه». بدعوى أن ظاهر الرواية أن الامام (عليه السلام) انكر إنشاء سليمان (عليه السلام) هذا الصنف من التماثيل ، فتكون دالة على مبغوضية وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها.

وفيه أن الظاهر من الرواية رجوع الإنكار إلى كون التصاوير المعمولة لسليمان (عليه السلام) تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبغوضية العمل فضلاً عن مبغوضية المعمول والوجه فيه هو أن عمل تصاوير الرجال والنساء وابتنائها من الأمور اللاهية غير اللائقة بمنصب الاعاظم والمراجع من العلماء والروحانيين فضلاً عن مقام النبوة ، فإن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا بد وأن يكون راغباً عن

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

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والخاء المعجمة طائر وهمي كبير ، الواحدة رخة قطعة من قطع الشطرنج ج رخاخ ورخعة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء الماشي راجلاً ومنه يبيذق الشطرنج ج يياذق .

(٤) سورة سبأ ، آية : ١٢ .

الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها غير منافية لذلك .

وقد يقال: ان الصانعين للتماثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور اذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمة 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 ما سوى ذلك» . فأنها بمفهومها دالة على ثبوت البأس اذا لم يغير الرأس .

وفيه ما ذكره المصنف من حمل البأس فيها على الكراهة للصلاة . وعليه فتدل الرواية على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة .

ويؤيده ما في رواية قرب الاسناد^(١) من انه «ليس فيما لا يعلم شيء فاذا علم فلينزع الستر وليكسر رؤوس التماثيل» . فإن الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاوير لأجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم ان البأس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف إلى جميع ذلك انها ضعيفة السند ومجهولة الراوي .

الوجه السابع: ما دل^(٢) على كراهة علي (عليه السلام) وجود الصور في البيوت ،

(١) مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ الوسائل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ١٧٤ .

(٢) في ج ١ الوسائل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨ ←

فانه بضميمة ما دل^(١) على ان علياً (عليه السلام) لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت.

وفيه ان المراد من الحلال الذي كان علي (عليه السلام) لا يكرهه المباح المتساوي طرفاه ، لا ما يقابل الحرمة ، لأن علياً (عليه السلام) كان يكره المكروه أيضاً. ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة في الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطلحة. وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على حرمة اقتناء الصور.

الوجه الثامن: رواية الحلبي^(٢) فقد أمر الامام (عليه السلام) فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر ، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها.

وفيه ان أمر الامام (عليه السلام) بتغيير الصورة في الطنفسة التي اهديت إليه ليس إلا كفعله بنفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام (عليه السلام) لا يدل على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الأوامر الصادرة منه (عليه السلام) الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك في البحث عن بيع الدراهم المغشوشة من أمره (عليه السلام) بكسر الدرهم المغشوش ، وإلقائه في البالوعة ، على ان الرواية مرسلة ، فلا يجوز الاستناد إليها.

الوجه التاسع: صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة «عن تماثيل الشجر

→ عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان علياً كان يكره الصورة في البيوت. مجهولة لحاتم.

(١) في ج ١ الكافي ص ٣٨٢ باب ٨٠ المعاوضة في الطعام من المعيشة. وج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٤. وج ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام ص ٧٩. وج ٢ الوسائل باب ١٥ عدم جواز التفاضل في الجنس الربوي من احكام الربا ص ٦٠١ في صحيحة ابي بصير «ولم يكن علي يكره الحلال».

(٢) في ١ الوسائل باب ٤ عدم جواز إبقاء التماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨: عن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: وقد اهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر. مرسلة. الطنفسة بالمثلثة في الطاء والفاء البساط والحصير والشرب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل.

والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان». فانها ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ، فان التماثيل جمع تماثل 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 والمركوبات والمنكوحات ونحوها - سؤال عن الأفعال المناسبة لها ، والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج. وإذن فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشرائها والتزين بها ، كما هو واضح.

قال المحقق الايرواني: «والجواب أما عن الصحيحة فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها. أن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم». وفيه أن كلمة البأس ظاهرة في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقالية ، كما أن مقابليها: أعني كلمة لا بأس ظاهر في الجواز المطلق. فالانصاف أنها ظاهرة في التحريم ، إلا أنها معارضة بما دل^(١) على جواز

(١) عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): ربما قمت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوباً. صحيحة.

وعن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ قال: لا اطرع عليها ثوباً لا بأس بها اذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً وصل. صحيحة. وأخرجها في ج ١ الكافي ص ١٠٩ بتفاوت يسير.

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠. وج ٥ الوافي باب ٥٨ ما لا ينبغي

→ الصلاة عنده ص ٧٣. وج ١ الوسائل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠.

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس أن تصلي على كل التماثيل اذا جعلتها تحتك. صحيحة.

وعنه قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال لا بأس بذلك. صحيحة.

وعن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الدراهم السود فيها التماثيل أيصلي الرجل وهي معه؟؟ فقال: لا بأس بذلك اذا كانت مواراة. صحيحة. وأخرجها في ج ١ الكافي 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 الوسائل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤.

وفي هذه المصادر من التهذيب والوافي والوسائل، وفي ج ١ الكافي ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) سأله عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليه وأنت تصلي؟ قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينا فلا. مرسلة. أقول: قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الأمارات المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتبرة. ولكن يرد عليه أولاً: أنا نرى بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مسند ابن أبي عمير رجال ضعفاء، كما يتضح ذلك جلياً لمن يلاحظ اصول الحديث وكتب الرجال، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا النهج. ودعوى انه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية. إذ لم يثبت لنا ذلك من العقل والنقل. وثانياً: لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة، ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندها، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا تكفي به نحن، ولعلنا نعتبر شيئاً في رواية الحديث لم يعتبره ابن أبي عمير في هؤلاء. ولا يقاس ذلك بتوثيق النجاشي وأمثاله، وهو واضح.

وفي ج ١ الوسائل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨. عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال له رجل: رحمتك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: هذا للنساء أو بيوت النساء. صحيحة.

وفي رواية جعفر بن بشير: كانت لعلي بن الحسين (عليه السلام) وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها. مرسلة.

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها.

اقتناء الصور فلا بد من حملها على الكراهة ، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة ، بل الظاهر من بعضها ان النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة إليها ، 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 حراماً ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضعاً وتكليفاً ، بل الظاهر من بعض الاحاديث 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 اقتناؤها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها.

قوله: «ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت».

أقول: قد عرفت 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

(١) قوله: «ورواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الوسادة؟».

أقول: ضعيفة لعثمان بن عيسى. راجع ج ٢ الكافي ص ٢٢٦. وج ١١ الوافي باب ١٩٧ الفرش ص ١٠٨. وج ١ الوسائل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨.

قوله: «ورواية أخرى لأبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): 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 (عليه السلام) عن البيت... الخ. وقوله: وعن قرب الاسناد عن علي بن جعفر... الخ». أقول: كلها مجهولة لعبد الله بن الحسن. راجع ج ١ الوسائل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤.

الكراهة.

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستفيضة^(١) المصرحة بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إناء يبال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة^(٢) : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تماثيل . وفي بعض أحاديثنا^(٣) إضافة الجنب إلى الأمور المذكورة .

ووجه التأييد أن وجود الجنب والكلب والائناء الذي يبال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشرائها بين كونها مجسمة وغير مجسمة ، لاتحاد الأدلة نفيًا وإثباتًا كما عرفت .

(١) في ج ٢ الكافي ص ٢٢٦ . وج ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ الوسائل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ﷺ) : إن جبرئيل اتاني فقال : إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة انسان . مرسلة . ورواها في ج ١ الكافي ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلی بن محمد . ورواها في الموضع المتقدم من الوسائل عن المحاسن بطريق معتبر .

وفي ج ٢ الكافي ص ٢٢٧ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج ١ الوسائل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ﷺ) قال جبرئيل : إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة . (٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ج ١ الوسائل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن المحاسن عن رسول الله (ﷺ) في حديث : إن جبرئيل (عليه السلام) قال : إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيفة لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . الظاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لا يوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله: «الخامسة التطفيف حرام».

أقول: التطفيف^(١) مثل التقليل وزناً ومعنى ، والمراد به هنا أن يجعل الانسان نفسه كيلاً أو وزناً ، فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة. والبخس^(٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم. وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة. وتدل على ذلك الأدلة الأربعة.

أما الكتاب فقوله تعالى^(٣): ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾. وقوله تعالى^(٤): ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾. وقوله تعالى^(٥): ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾.

وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات^(٦).

(١) في ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦٠: المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كيل أو وزن ، والتطفيف التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن.

وفي مفردات الراغب: طفف الكيل قلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه. وعن المصباح: طففه فهو مطفف إذا كالأو 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 (ﷺ) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ 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 الكافي ص ٣٧١. وج ٢ التهذيب ص ١٢٠. وج ١٠ الروابي ص ٥٩. وج ٢ الوسائل

وأما الإجماع فانه وإن كان قائماً على حرمة التطفيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة .
وأما العقل فلأن تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم ، وقد استقل العقل بحرمة .

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الايرواني من الوهن حيث قال :

→ باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصمغ بن نباتة قال : سمعت امير المؤمنين (عليه السلام) يقول على المنبر : يامعشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - إلى أن قال : التاجر فاجر والفاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأبي جارود وعثمان بن عيسى . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . وج ٢ المستدرك باب ٣ ما يستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٤٥ تعيين الكباثر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا (عليه السلام) فانه (عليه السلام) جعل البخس في المكيال والميزان من الكباثر .
أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه إلى الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في كتابه إلى المأمون ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعاً ورواه أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول : أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري وعلي بن قتيبة النيسابوري . وأما الثاني فهو مجهول للحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم . وأما الثالث فهو مجهول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ج ٢ المستدرك باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر (عليه السلام) محمد بن علي (عليه السلام) قال : اذا ظهر الزنا في امتي كثر موت الفجأة فيهم واذا طفت المكيال أخذهم بالسنين والنقص . مرسل .
وفي ج ٢ الوسائل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : الكافي باسناده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : وجدنا في كتاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : اذا ظهر الزنا من بعدي كثر موت الفجأة واذا طفت الميزان والمكيال أخذهم الله بالسنين والنقص . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي رواية حمزان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث طويل عد جملة من الأوصاف المحرمة الى ان قال : ورأيت الرجل معيشته من بخس المكيال والميزان . حسنة لابراهيم بن هاشم وحمزان .

«الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة: أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً». ووجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية.

على أنه قد ثبت الذم في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف ، فإن الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً. وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرمات الإلهية.

قوله: «ثم إن البخس في العدد والذرع يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه».

أقول: قد عرفت أن التطفيف والبخس مطلق التقليل والنقص على سبيل الخيانة والظلم في إيفاء الحق واستيفائه. وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعاً ، وإلحاقهما بهما حكماً.

صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله: «ولو وزن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة... الخ».

أقول: قد عرفت أنه لا إشكال في حرمة التطفيف تكليفاً ، فاجارة نفسه عليه - كاجارة نفسه على سائر الأفعال المحرمة - محرمة وضعاً وتكليفاً ، كما عرفت مراراً.

وأما الكلام في صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها فنقول: إن المعاملة قد تقع على الكلي في الذمة ، وقد تقع على الكلي في المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المعين الموجود في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسية .

أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال في صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي فإنَّ المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن البائع ، أو من يباشر الإقباض والتسليم طفف في الكيل والوزن ، أو في الذرع والعدد ، وهو لا يوجب فسادها ، بل يكون الدافع مشغول الذمة بما نقص عن الحق ، ولا يفرق في ذلك بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية كما هو واضح .

وعلى الجملة: إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال: يبطلان المعاملة اذا وقعت على المتاع الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي ووجه البطلان أن ما هو معنون بعنوان كذا غير موجود في الخارج ، وما هو موجود في الخارج غير معنون بذلك العنوان ، وتوهم إلغاء الإشارة أو الوصف فاسد ، فان اللازم هو الأخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بهما .

وفيه أنه لا وجه للبطلان اذا تخلف العنوان ، فانه 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 فان البطلان في أمثالها ليس من انفكاك العنوان عن الإشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدراهم المغشوشة .

وربما يقال: إن المورد من صغريات تعارض الإشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة^(١) إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه ، فإن البيع من الامور القصدية ، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها . نعم قد يقع التردد منهما في مقام الاثبات من جهة اشتباه ما هو 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 مناً فظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في بطلانه ، لا من جهة التطفيف ، ولا من 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 بدینارین على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤: إن الإشارة والتسمية إذا اجتمعا والمشار إليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية ، لأنها تعرف المعايه والأشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار إليه من جنس المسمى إلا أنهما اختلفا وصفاً فالعبرة للإشارة ، لأن المسمى موجود في المشار إليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال: والشأن في التخریج على هذا الأصل .

من الاشتراط الاشارة إلى تعيين مقدار العوضين ، ووقوع كل منهما في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فاذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع ما يملك وما لا يملك ، كالخنزير مع الشاة والخمر مع الخل .

والظاهر هي الصورة الأخيرة ، فان مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الانشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله اذا لم يكن البيع ربوياً .

وأما اذا كان ربوياً ، فان كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق ، مع قطع النظر 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 الاجزاء ، وصح البيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم - أصول الاسلام أربعة

قوله : « السادسة : التنجيم ^(١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد ^(٢) الإخبار عن أحكام النجوم » .

أقول : تحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الاولى في بيان أمرين :
الأمر الأول : أن أصول الاسلام أربعة :

الأول : الايمان بالله ، والاقرار بوجوده ، وكونه صانعاً للعالم ، وبجميع ما

(١) نجم من التفعيل رعى النجوم وراقبها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) جامع المقاصد : ج ٤ ص ٣١ .

يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والاشجار والائمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية القائلين : يكون الامور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج إلى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملمين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر .

الثاني: الإقرار بتوحيده تعالى ، ويقابله الشرك ، والقول : بأن للعالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله الثنوية وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى ^(١) : ﴿ إنما المشركون نجس ﴾ - والروايات .

الثالث: الايمان بنبوة محمد (ﷺ) والاعتراف بكونه نبياً مرسلأ : ﴿ 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 بالأنبياء السابقين فهو داخل في الاقرار بما جاء به النبي (ﷺ) ، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ﷺ) .

الرابع: الايمان بالمعاد الجسماني ، والاقرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العظام البالية ، وإرجاع الارواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الاقرار بهذه الامور الاربعة له موضوعية في التلبس بحلية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستندأ إلى العناد واللجاج أم كان مستندأ إلى الغفلة وعدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور ، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضاً على

كفر منكر المعاد.

الأمر الثاني: أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله وسنن رسوله (ﷺ) ، وبما جاء به النبي (ﷺ) ، فمن تركها جاحداً وهو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ﷺ) فهو كافر ، وإلا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر ، ومن هنا لا يحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية.

ولقد دلت الآيات وروايات الفريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام ، وحقن الدماء ، وحفظ الأموال ، ففي موثقة سماعة^(١): «الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس». وفي رواية داود بن كثير الرقي^(٢): «إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات وجحدها كان كافراً». ومن طرق العامة^(٣) عن رسول الله (ﷺ): «أقاتل 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 بنقصانه ، وزيادة أدمغة الحيوانات والبانها بزيادة نوره ونقصانها بنقصانه ، وزيادة البقول والثمار نمواً ونضجاً إحمراراً واخضراراً عند زيادة نور القمر ، بل ذكر المحقق البهائي^(٤) في الحديقة الهلالية ان المزاولين لها يسمعون صوتاً من

(١) راجع ج ٣ الرافعي ص ١٨ . (٢) راجع ج ٣ الرافعي ص ٤٠ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ . (٤) الحديقة الهلالية: ص ١٣٨ .

القناء 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 ، إلى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها ، والإخبار عنها ، من دون أن يترتب عليه محذور شرعاً .

وأيضاً لا إشكال في جواز النظر إلى أوضاع الكواكب وسيرها ، وملاحظة اقتران بعضها مع بعض ، والإذعان بها والإخبار عنها ، كالإخبار عن سير الكواكب حركة سريعة من المشرق إلى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها ، ويتحقق الليل والنهار ، كما حقق في الهيئة القديمة ، وكالإخبار عن الخسوف والكسوف ، وعن مازجات 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 غالباً ، ومن الواضح جداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم اذا استند المخبر عن تلك الامور إلى الظنون غير المعتمدة عقلاً ، وكان كلامه ظاهراً في الإخبار الجزمي كان الإخبار جراماً من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الإخبار عن سير الكواكب مع الاستناد إلى الامارات الظنية .

اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الأقوال في جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً وعدم جوازه .

وتتقيح المسألة وتهذيبها يقع في أمور :

الأول : قال جمع من الفلاسفة : إن للأفلاك نفوساً ترسم فيها صور

المقدرات ، ويقال لها: لوح المحو والاثبات ، وإن الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول إلى المقصد الأقصى ، وإنها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحة والفقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الانسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الادراكات والتحريكات والنفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنة برمتها مفوضة إلى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الاول منعزل عن التصرف في مخلوقه .

وفيه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكونه إنكاراً للصانع ، فان الادلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطبقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة المخلوقات كلها في قبضة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا يستل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الاطلاق في جميع الحالات هو الباري تعالى ولكن إفاضة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، وليست مؤثرة في عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

على أن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الافلاك إنما هي حركة قسرية ، وبمباشرة الملائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (عليه السلام) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (رحمته الله) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر اذا علم المعتقد بالملزمة

بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ﷺ) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية .

الأمر 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 لا خلاف في ذلك بين الشيعة والسنة^(١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على

(١) عن ابن ابي 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 إلى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المزبور عن الجهني عن رسول الله (ﷺ) 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 (رحمته) مرسلأ في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضاً مرسلأ في ج ٢ الوسائل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ .

في لسان العرب مادة نوأ ، قال ابو عبيد : الأنواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة المطالع في ازمة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا بد من ان يكون عند ذلك مطر أو رياح ، فينسبون كل غيث عند ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا .. الخ وإنما سمي نوءاً لأنه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالشرق : أي نهض وطلع .

كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول^(١): «إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر وخلاف لضرورة الدين ، وأن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق» . وقال المحقق البهائي في الحديقة الهلالية^(٢): إن الالتزام بأن «تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتني على هذا كفر . إلى غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب - من التقارن والتباعد والاتصال 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 النبض علامة على الحمى ، واختلاج بعض الاعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، ونصب العلم علامة على التعزية والثناء .

وهذا الوجه قد اختاره السيد ابن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعاظم ، كالمحقق البهائي في الحديقة الهلالية^(٣) ، والسيد الجزائري في شرح الصحيفة السجادية^(٤) . والمحدث النوري في المستدرك^(٥) وغيرهم ، وحملوا عليه ما روى 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

(١) مرآة العقول: ج ٢٦ ص ٤٨٠ - ٤٨١ . (٢) الحديقة الهلالية: ص ١٣٩ .

(٣) الحديقة الهلالية: ١٣٩ - ١٤٠ . (٤) ص ١٨١ .

(٥) ج ٢ ص ٤٣٣ .

التأثير ولو بنحو الشركة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة المقتضيتين للإحراق والتبريد.

وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجباً للكفر بأنفسهما ، إلاّ أنهما باطلان لوجوه:

الأول: أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الإثبات وإن كان ممكناً في مقام الثبوت.

الثاني: أن ذلك مناف لاطلاق الروايات^(١) الدالة على حرمة العمل بعلم

(١) في ج ٢ الوسائل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال: لما أراد أمير المؤمنين (عليه السلام) المسير إلى النهروان أتاه منجم فقال له: يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يضمن من النهار فقال (عليه السلام): ولم ذاك؟ قال: لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك وإصاب أصحابك أذى وضر شديد وإن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبت كلما طلبت ، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى؟ قال: إن حسبت علمت ، قال له أمير المؤمنين (عليه السلام): من صدقك على هذا القول كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ما كان محمد (صلى الله عليه وآله) يدعي ما ادعيت أتزعم أنك تهتدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج إلى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له أن يوليک الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً وضداً ، ثم قال (عليه السلام): اللهم لا طير إلاّ طيرك ولا ضير إلاّ ضيرك ولا خير إلاّ خيرك ولا إله غيرك بل نكذبك ونخالفك ونسير ونسير في الساعة التي نهيت عنها . ضعيفة لعبد الله بن عوف وعمر بن سعد ومحمد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصدق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلأ: أعني الخطبة ٧٦ من خطبه (عليه السلام) قوله: حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ الوسائل عن معان الاخبار عن الكابلي قال: سمعت زين العابدين إلى أن قال: والذنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة والايمان بالنجوم . ضعيفة لأحمد بن

النجوم وجعلها علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من الروايات^(١) ان لعلم

→ يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما .

وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٢ الوسائل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : اني قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحاجة فاذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ الوسائل 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 (عليه السلام) على الزنديق ، قال : فما تقول في علم النجوم ؟ قال (عليه السلام) : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لانه لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور إن أخبر النجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء وان أخبر هو بخبر 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 الوسائل عن المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) . مرسله .

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر امير المؤمنين (عليه السلام) اذا سار إلى وجه من الوجوه فلما قصد النهروان وصرنا بالمدائن وكنت يومئذ مسائراً له إذ خرج إليه قوم من اهل المدائن ، إلى ان قال : وكان فيمن تلقاه دهقان وكانت الفرس تحكم برأيه - في النجوم فجرى بينه وبين علي (عليه السلام) بعض الاسئلة فقال الدهقان لا أدري ، ثم قال علي (عليه السلام) : - لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الاجمة ومضى امير المؤمنين فهزم اهل النهروان فقتلهم وعاد بالغنيمة 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 تغلب قال : كنت عند ابي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من اهل اليمن ، إلى أن قال (عليه السلام) : ما صناعتك ياسعد ؟ فقال : جعلت فداك أنا من اهل بيت ننظر بالنجوم لا يقال : إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، إلى أن ذكر أبو عبد الله (عليه السلام) اموراً فقال له اليماني : ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه . مرسله .

النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام الغيوب ، ومن ارتضاء لغيبه ، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث .

ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده^(١) : «وأما ما يقال : من أن استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار ، وغيرها من العاديات . إلى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ، ولكنه مخطيء أيضاً» .

الثالث: أن ذلك مناف للاخبار المتواترة الواردة في الحث على الدعاء والصدقات وسائر وجوه البر ، والدالة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إبراماً ، وأنها ترد البلاء المبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب النبي (ﷺ) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع الكواكب مجرد علامة على

→ وفي ج ٤ الكافي بهامش مرآة العقول . وج ١٤ الوافي ص ١٣١ . وج ٢ الوسائل 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 ، إلى أن قال (ﷺ) : إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحماذ الأزدي .

وفي ج ٤ الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٣٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٠ . وج ٢ الوسائل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله (ﷺ) بعد أن جوز النظر إلى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثير لا يدرك وقليله لا ينتفع به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيابة . ومجهولة للحسن بن أسباط .

وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٤ الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان بن خالد قال : سألت أبا عبد الله (ﷺ) عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامام (ﷺ) بما حاصله : أن المريخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكلما ارتفع المريخ درجة انحط زحل درجة فلذلك يشتد الحر في الصيف وإذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً مستندة إلى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً مستندة إلى الشمس . حسنة لابراهيم بن هاشم . إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثر مذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ - ٤١٤ . (١) القواعد والفوائد : ج ٢ ص ٣٥ .

الحوادث ، أو مؤثرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير الحرارة والبرودة .
لا يقال: قد ورد في بعض الأحاديث^(١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام
والساعات لنحوستها كمحاق الشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد
من ذلك أن سير الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .
فان ذلك لا ينافي ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على السنة
امثاله ، وقد عرفت دلالة بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقة ، ولكن لا يعلم
بها غير علام الغيوب ، ومن ارتضاه لغيره .

على أن ذلك أجنبي عما نحن فيه ، فان 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^(٢) القول بالحرمة إلى بعض
الأصحاب ، ولكن الظاهر من بعض الأحاديث^(٣) هو الجواز اذا كان ذلك لمجرد

(١) في ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . وج ٣ الوسائل باب ٥٤ كراهة
التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حمران عن أبي
عبد الله (عليه السلام) : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسن . وعن الصدوق روى أنه
يكره التزويج في محاق الشهر .

وفي ج ٢ الوسائل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١ عن
الكليني والصدوق والمحاسن عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : من سافر أو تزوج والقمر في
العقرب لم ير الحسن .

(٢) حكاها عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة : ج ٨ ص ١٣٦ .

(٣) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ : عن ابن أبي عمير إنه قال : كنت أنظر في النجوم وأعرفها
وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام)

معرفة سير الكواكب وأوضاعها الخاصة وفقاً لجمع من الأعظم رضوان الله عليهم. وأما ما يوهم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة^(١) والسنة^(٢) 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^(٣): إذا وجد في المغنم كتب نظر فيها - إلى أن قال -: وإن كانت كتباً لا يحل إمساكه كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لا يجوز بيعه. ثم حكم بوجوب تمزيقها وإتلافها، وحكم بكون التوراة والإنجيل من هذا القبيل، لوقوع التحريف فيهما. ونحوه العلامة في غنائم التذكرة^(٤) 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 والعرفان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الإضلال. وقد استدل على حرمة الحفاظ بوجوه:

→ فقال: إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم إمض فإن الله يدفع عنك. حسنة إبراهيم بن هاشم. وقد تقدم في رواية عبد الملك بن أعين. ورواية عبد الرحمن بن سيابة ما يدل على ذلك.

(١) راجع المصادر المذكورة ج ١٤ البحار ص ١٤٥ - ١٥٦.

(٢) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨. (٣) المبسوط: ج ٢ ص ٣٠.

(٤) تذكرة الفقهاء: ج ١ ص ٥٨٢.

الأول: حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد.

وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح 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 الممانعة عن الظلم تكويناً ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الانسان على فعل الخير والشر ، وهذه السبيل إما شاكراً ، وإما كفوراً.

وإن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لأمره تعالى بقلع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الاصنام والصلبان وسائر هياكل العبادة. وأما التمسك برواية تحف العقول في استفادة كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه .

نعم اذا كان الفساد موجباً لوهن الحق وسد باب ، وإحياء الباطل وتشديد كلمته وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه أيضاً 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 كتاباً فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضاً.

وفيه أولاً: أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للإضلال ، ومن الواضح ان هذا المعنى أجنبني عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية

(١) سورة لقمان ، آية : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾ : أي يستبدل لهو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث . الثاني : انه يشتري لهو الحديث عن الحديث .

المحرمة عليه ، غاية الامر احتمال ترتب الاضرار على الحفظ .
وثانياً: أنا اذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ،
ولا دلالة فيها على حرمة إيقانها 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^(١): إن الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كلدة ، فانه كان
يشترى كتباً فيها احاديث الفرس من حديث رستم واسفنديار ، وكان يلهي
الناس بذلك ، ويظرف به ليصدهم عن سماع القرآن وتدبر ما فيه . نظير
الجرائد المعروفة في هذا الزمان فانها 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 الاضرار عن سبيل الله بسبب التحدث
بلهو الحديث ولا إشكال في حرمة الاضرار ، وذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما
يوجب الاضرار .

الوجه الثالث: قوله تعالى^(٢): ﴿ واجتنبوا قول الزور ﴾ . وفيه ان قول الزور
قد فسر بالكذب^(٣) . وسيأتي في مبحث حرمة الغناء تفسير قول الزور بالغناء في
جملة من الروايات ، ولا منافاة بين التفسيرين ، فان كلا منهما لبيان المصدق ،
وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصدق وإلا لفند
بنفاد تلك الطائفة وانعدم ذلك المصدق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس

(١) راجع الموضع المزبور من التبيان . (٢) سورة الحج ، آية : ٣١ .

(٣) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤ : ﴿ واجتنبوا قول الزور ﴾ : يعني الكذب ، وروى اصحابنا
انه يدخل فيه الغناء وسائر الاقوال الملهية .

والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير^(١) ، 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 .

فانه 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 أحد من المحصلين فضلاً عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواية تحف العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله (عليه السلام) : «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 استنساخها من المحرمات ، لصدق الصناعة عليهما ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله (عليه السلام) : «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - إلى قوله (عليه السلام) - . 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 (عليه السلام) : «أو يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو

باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وامساكه».

وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة ، ولكن للمناقشة في الصغرى مجالاً واسعاً ، لمنع كون الحفظ تقوية للكفر واهانة للحق ، كما هو واضح ، إلا ان يكون بهذا الداعي . ويضاف إلى جميع ما ذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير منجبرة 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 : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك» . وفيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركة هو جواز الحفظ مع عدم الحكم .
الوجه السادس: الإجماع . وفيه أولاً : أنا لا نسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحقائق^(١) ، 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 تعبدياً ، لاحتمال استناده إلى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلمنا جميع ذلك فالمتيقن من الاجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً ، ولا ريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلا يحتاج في إثباتها إلى الاجماع .
ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فانه لا بأس بحفظها لردّها ، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية والقصص المضحكة والأحكام الواهية ، ومما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضعاً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والعقائد والأخبار وغيرها .

حرمة حلق اللحية

ولا بأس بالتعرض لحرمة حلق اللحية إجابة لالتماس بعض الأفاضل .
فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة^(١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدل عليها بوجوه :

الوجه الأول : قوله تعالى^(٢) في التحدث عن قول الشيطان : ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْنِ حَقْلَ اللَّهِ﴾ . 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 بمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وغيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحنفية قالوا : يحرم حلق لحية الرجل ، ويسن ألا تزيد في طولها على القبضة . المالكية قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحنابلة قالوا يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فانه يكره حلقها والمبالغة في قصها .

وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضمضة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ﷺ) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ﷺ) قال : أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥٠ عنه (ﷺ) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا المجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ﷺ) نهى عن نفث الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ﷺ) : لا تنزعوا الشيب ، الحديث .

(٢) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

والظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفقاً للشيخ الطوسي (عليه السلام) في تفسيره^(١). ويدل عليه قوله تعالى^(٢): ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾. وقد نقل الشيخ (عليه السلام) في تفسير الآية أقوالاً شتى ، وليس منها ما يعم خلق اللحية .

الوجه الثاني: ما في جملة من الروايات^(٣) من الأمر باعفاء اللحي وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند . وثانياً: أنها لا تدل على الوجوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحي ليس واجباً ، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم .

(١) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى: ﴿ولأمرهم فليغيرن خلق الله﴾ . اختلفوا في معناه ، فعن ابن عباس فليغيرن دين الله ، وروى ذلك عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليه 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 فالآية تتناولها ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت . (٢) سورة الروم ، آية: ٢٩ .

(٣) في ج ١ الوسائل 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 (ﷺ): حفوا الشوارب وأعفوا اللحي ولا تشبهوا باليهود . مرسلة .

قال: وقال رسول الله (ﷺ): إن المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحي وهي الفطرة . مرسلة .

وفي الباب المزبور من الوسائل عن معاني الاخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله (ﷺ): حفوا الشوارب وأعفوا اللحي ولا تشبهوا بالمجوس . ضعيفة للحسين بن إبراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي بن غراب .

نعم غاية الامر أنه يستفاد منها الاستحباب.

أقول: الظاهر أن الامر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث الكاشاني (١) بعد نقل الحديث من أن «اليهود لا يأخذون من لحاهم ، بل يطيلونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالاعفاء 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 خلق اللحية ، لأن المأمور به حينئذ هو الاعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعاً.

وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الاعفاء والاحفاء فالمراد به أن لا تحلق اللحية ، وتترك الشوارب ، كما يصنعون «قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحى وهي الفطرة» (٢).

وعليه فلا يدل هذا النهي على حرمة خلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فإن نفي التشبه يحصل بفعل أي منهما.

وأما ما يقال: من أن الروايات لا تدل على وجوب الاعفاء ، لاشتمالها على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقاً.

ففيه أن ظهور الامر في الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص ، وقد حققنا ذلك في موضعه.

الوجه الثالث: رواية الجعفریات (٣) الدالة على أن خلق اللحية من المثلة ،

(١) الرافعي: ج ٦ ص ٦٥٨ باب جز اللحية.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٤٢٣ باب ٦٧ من آداب الحمام ح ٢.

(٣) في ج ١ المستدرک ص ٥٩ عن علي (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ﷺ): «خلق اللحية ←

ومن مثل فعليه لعنة الله .

وفيه أولاً: أنها مجهولة السند. وثانياً: أن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتكه وإهانته بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بازالة لحيته ، لكون ذلك مثلة والمثلة محرمة ، فلا ترتبط بحلق اللحية بالاختيار ، سواء أكان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره .

وثالثاً: أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضاً ، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنمص^(١) ومن تلك الموارد ما في وصية النبي (ﷺ) لعلي (عليه السلام) «قال: يا علي لعن الله ثلاثة: أكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والنائم في بيت وحده» .

ومن ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الاول يجتمع مع الكراهة ، لكونه ظاهراً في البعد المطلق ، بخلاف الثاني ، فانه يختص بالحرمة ، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة . اللهم إلا أن يقال: إن الرواية المذكورة ضعيفة السند ، ولم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة .

الوجه الرابع: ما دل^(٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . ومن شعارهم حلق اللحية .

→ من المثلة ومن مثل فعليه لعنة الله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

(١) ص ٢٠٤ (ص ٢٨٤ من هذه الطبعة) .

(٢) في ج ١ الوسائل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦: عن الفقيه بإسناده عن الصادق (عليه السلام) إنه قال: أوحى الله إلى نبي من أنبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي . ضعيفة للتوفلي .

وفيه أولاً: أنه ضعيف السند. وثانياً: أن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزياً، وهذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

الوجه الخامس: قوله (عليه السلام) ^(١) لرسولي كسرى «ويلكما من أمركما بهذا؟» قالوا: أمرنا بهذا ربنا يعينان كسرى فقال رسول الله (ﷺ): «لكن ربي أمرني باعفاء لحيتي وقص شواربي».

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: ما تقدم من أن المأمور به إنما هو الإعفاء وهو ليس بواجب قطعاً.

الوجه السادس: قوله (عليه السلام) ^(٢): «أقوام حلقوا اللحى وقتلوا الشوارب

(١) راجع ج ١ المستدرك ص ٥٩.

(٢) في ج ١ الكافي بهامش مرآة العقول باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤. وج ٢ الوافي ص ٣٣. وج ١ الوسائل باب ٥٦ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حبابة الوالبيّة قالت: رأيت أمير المؤمنين (عليه السلام) في شرطة الخميس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها يباعي الجري والمارماهي والزمار ويقول لهم: يابياعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان؟ قال فقال له: أقوام حلقوا اللحى وقتلوا الشوارب فمسخوا.. الخ. مجهولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم.

قال في مرآة العقول: الوالبيّة نسبة إلى والبة موضع بالبادية من اليمن. وفي النهاية الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الوقعة. والخميس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسة أقسام: المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب. وقيل: لأنه تخمس فيه الغنائم، انتهى.

والدرة بكسر الدال وتشديد الراء السوط. والسبابة بالتخفيف رأس السوط. والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له، وكذا المارماهي بفتح الراء، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم.

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموه بالمسوخ، لكونها على

فمسخروا». وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .
الوجه السابع: وهو العمدة صحيحة البنزطي^(١) الدالة على حرمة حلق اللحية وأخذها ولو بالتف ونحوه . وتدل على ذلك أيضاً السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى زمان النبي (ﷺ) ، فانهم ملتزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقتها ، بل يعاملونه معاملة الفساق في الامور التي تعتبر فيها العدالة .
ويؤيد ما ذكرناه دعوى الاجماع عليه ، كما في كلمات جملة من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .
وموضوع حرمة حلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والتف وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب القلة فلم يرد في تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي ، وعلى هذا فاذا أخذت بمثل المكيئة والمقراض أو غيرهما - بحيث لم تصدق اللحية على الباقي - كان حراماً .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله: «الثامنة الرشوة حرام» .

أقول: لم نجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق العامة يحقق موضوع

→ خلقتها ، وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان قوم كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلسي .

(١) في ج ١ الوسائل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلاً عن جامع البنزطي صاحب الرضا (ع) قال : وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا . صحيحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قال في آخرها : فلا يأخذ .

الرشوة ، ويبيّن حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هل هي بذل المال على مطلق 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 إلى 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 ومجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس فان الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وسنذكر الرواية في البحث عن حكم الرشوة في غير الأحكام .

وعن حاشية الارشاد^(٢) إن الرشوة ما يبذله المتحاكم . وفي كلمات جماعة ان الرشوة ما يبذله المحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لأبطل حقه ، ولحكم عليه بالباطل ، إلى غير ذلك من كلمات الاصحاب بمضامين مختلفة .

والمتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ، ومن أهل العرف واللغة^(٣)

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ . (٢) حاشية الارشاد : ص ٢٠٦ مخطوط .

(٣) في مجمع البحرين : رشا ، في الحديث لعن رسول الله (ﷺ) الراشي والمرشي والرايش : يعني المعطي للرشوة والأخذ لها والساعي بينهما يزيد لهذا وينقص لهذا وهو الرايش . والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد وقُلْ ما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل .

وكذلك ما عن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلة الجعل ج رشى «بالفتح» ورشى

مع ضم بعضها إلى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق تمشية باطل أو للتملق ، أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانة ، أو في عمل لا يقابل بالاجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم .

بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاوض فيما بينهم ، كإحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والايذاء أو دفعهما ، وتسليم الاوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - إلى غيره ، كأن يرشو الرجل على ان يتحوله عن منزله فيسكنه غيره ، أو يتحوله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره ، إلى 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 ، وإلاّ 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 لا خلاف بين الشيعة والسنة^(١) في الجملة

→ «بالكسر» . وفي المنجد: الرشوة مثله ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل . وفي أقرب الموارد: رشاء مراشاة صانعه ، والرشوة مثله ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية: الرشوة الوصلة إلى الحاجة بالمصانة ، فالراشي الذي يعطي ما يعينه ، فاما ما يعطى توصلاً إلى 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 (ﷺ) الراشي

للاخذ والمعطي ، بل عن جامع المقاصد^(١) أجمع اهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم لباطل ، وسواء أكان للباذل أم عليه . وفي تجارة المسالك^(٢) على تحريمه إجماع المسلمين .

وتدل على حرمتها في الجملة الروايات المتظافرة «وسنذكرها في الحاشية» . وقوله تعالى^(٣) ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم﴾ .

ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال إلى الحكام لإبطال الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، وإذا حرم الإعطاء حرم الاخذ أيضاً ، للملازمة بينهما .

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 لأكل البقية بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجنبية عن الرشوة .

فانه يقال: نعم قد فسرت الآية الشريفة بكل واحد من الامور المذكورة^(٤) إلا أن هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق ، والقرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كجري الشمس والقمر ، كما دلت عليه جملة من الروايات ،

→ والمرثي . وفي حديث آخر عن السحت فقال: الرشا .

وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧: يحرم قبول الهدية عند الخصومة .

(١) جامع المقاصد: ج ٤ ص ٣٦ . (٢) مسالك الأنعام: ج ٣ ص ١٣٦ .

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٤ .

(٤) في ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى: «وتدلوا بها إلى الحكام» . وقيل في معناه قولان ، أحدهما: قال ابن عباس والحسن وقتادة: إنه الوديعه وما تقوم به بينة . الثاني: قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الاوصياء .

وفي مجمع البحرين عن الصحاح «وتدلوا بها إلى الحكام»: يعني الرشوة .

وقد ذكرناها في مقدمة التفسير^(١) على أنَّ في مجمع البحرين^(٢) عن الصحاح إن قوله تعالى: ﴿وتدلوا بها إلى الحكام﴾ يعني الرشوة.

وقد يتوهم أن الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فإن قوله تعالى: ﴿وتدلوا بها إلى الحكام﴾ ظاهر في أن المحرم هو الادلاء بأموال الناس إلى الحكام ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من أموال الناس بالائتم ، ومن المعلوم أن الرشوة هي ما يعطيها الراشي من مال نفسه لإبطال حق أو إحقاق باطل.

وفيه أولاً: أن الرشوة في العرف واللغة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص.

وثانياً: أنه لا ظهور في الآية المباركة في كون المدفوع إلى الحكام مال الغير ، بل هي أعم من ذلك ، أو ظاهرة في كون المدفوع مال المعطي . ومجمل القول أن حرمة الرشوة في الجملة من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة إلى الاستدلال عليها.

ثم إن تفصيل الكلام في أحكام الرشوة أن القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم بطلان 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 .

أما صورتان الأوليان فلا شبهة في حرمتها ، فإن الحكم بالباطل ، والافتاء والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع المسلمين ، بل هما من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة.

(١) البيان في تفسير القرآن: ص ٣٠ - ٣١.

(٢) مجمع البحرين: ج ١ ص ١٤٥ مادة «دلا».

ويدل على حرمتها أيضاً العقل والكتاب^(١) والسنة^(٢).

وعلى هذا فمقتضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا صورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الاعمال المحرمة وضعاً وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيعة^(٣) والسنة^(٤) قد أطبقت على حرمة الرشاء في الحكم.

(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: ٦٠ 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 الوسائل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي، وج ٢ الكافي ص ٣٥٧. وج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢. وج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨. وج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من صفات القاضي ص ١٧٥. وج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦.

(٣) في ج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨: عن الصدوق في وصية النبي (ﷺ) قال: يا علي من السحت ثمن المينة والرشوة في الحكم. أقول: رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته.

وعن الخصال باسناده عن عمار بن مروان قال: قال أبو عبد الله (ﷺ): وأما الرشا ياعمار في الاحكام فان ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ﷺ). صحيحة.

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن النبي (ﷺ): إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن أبي عبد الله - إلى أن قال - فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله. مرسل.

وفي الباب ٣٢ المذكور من الوسائل. وج ٢ الكافي باب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٤٣. وج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ﷺ): فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم جل اسمه وبرسوله. ضعيفة لسهل. ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بسند صحيح.

وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩. وج ٢ الكافي باب ٥ من القضاء ص ٣٥٨. وج ٣ الوسائل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦: عن سماعة عن أبي عبد الله (ﷺ) قال: -

وأما الصورة الثالثة فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والإفتاء ، فان عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرًا ، 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 ، فان 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 ففي 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 الاجر المقرر من قبل السلطان ولو كان جائزًا ، فانه لا شبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محلل كعلي بن يقطين والنجاشي وأمثالهما. لا يقال: إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لإبطال حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق.

فانه يقال: إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للحصر ، وتقيد المطلقات. على أن الامور التي يكون وضعها على المجانية فان أخذ الاجرة عليها يعد رشوة في نظر العرف ، ومن هذا القبيل القضاة والافتاء. نعم لو

→ الرشأ في الحكم هو الكفر بالله : موثقة لزرة وسماعة . إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

وج ٢ المستدرک باب ٥ تحریم أجر الفاجرة مما یکتسب به ص ٤٢٦ . وج ٢٣ البحار ص ١٧ . وغير ذلك من المواضع .

→ (٤) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشأ في الحكم هو الكفر .

فرضنا قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عموماً 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 (عليه السلام) في رواية حمزة بن حمران^(١) عن المستأكلين بعلمهم : إنما 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 إلى 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 الائمة وبثها في شيعتهم ووصل إليه منهم البر والإحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه . فأجاب الإمام (عليه السلام) بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لإبطال الحقوق . وعلى هذا فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها

(١) في ج ٣ الوسائل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى رواة الحديث من أبواب صفات القاضي ص ٣٨٥ . وج ١ الرافعي باب المستأكل بعلمه ص ٥٢ : عن معاني الاخبار عن ابن حمران قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : من استأكل بعلمه افتقر ، قلت إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام ، 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 بهلول وأبيه .

تعرض لأخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لا مفهوماً ولا منظوقاً .
وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لا من جهة
كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لا معنى للحصر الإضافي في قبال الحصر
الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول
الكتاب^(١).

وقال العلامة في المختلف^(٢): «إن تعين القضاء عليه - إما بتعيين الامام (عليه السلام)
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 الأجر عليه . أما مع
التعيين فلأنه يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات
الواجبة» .

وفيه أنه لا وجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فان حرمة الاجرة على القضاء
لكونه واجباً عينياً أو كفاً من صغريات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب
الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامنا هنا في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث
هي رشوة ، لا من جهات اخر ، وعليه فمقتضى الاطلاقات الدالة على حرمة اخذ
الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتين الاحتياج إلى اخذ الاجرة
والانحصار وبين عدمهما ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لقول
المصنف: «وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة
الاستغناء» .

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الاجرة والرشوة على تبليغ الاحكام الشرعية
وتعليم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم: أن منصب القضاة والافتاء

والتبليغ يقتضي المجانية.

ويدل على الحرمة أيضاً ما في رواية يوسف بن جابر^(١) من أنه لعن رسول الله (ﷺ) رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة. ولكن الرواية ضعيفة السند، والعمدة في المقام التمسك 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 إلى تقدير العمل والعوض وضبط المدة. وأما الارتزاق من بيت المال فمנוط 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 (عليه السلام) إلى مالك الاشتر في عهد طويل^(٢) فقد ذكر (عليه السلام) فيه صفات القاضي ثم قال: «وافسح له في البذل ما يزيل غلته وتقل معه حاجته إلى الناس». والعهد وإن تقل مرسلًا إلا ان آثار الصدق منه

(١) قال: قال ابو جعفر (عليه السلام): لعن رسول الله (ﷺ) رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة. مجهولة لعبد الرحمن ويوسف بن جابر. راجع ج ٣ الوسائل 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 للأشتر النخعي. وج ٣ الوسائل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القاضي. وج ٢ المستدرک ص ٤٤٧.

لائحة ، كما لا يخفى للناظر إليه . ويدل على ذلك أيضاً بعض الفقرات من مرسله الحماد^(١) الطويلة .

ثم إن القاضي قد يكون جامعاً لشرائط القضاة على النحو المقرر في الشريعة ، ومنصوباً من قبل الامام (عليه السلام) خاصاً أو عاماً . وقد يكون جامعاً لشرائط القضاء ، ولكنه كان منصوباً من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض في قبولها إلا التوادم والتحبب إلى فقهاء الشيعة وقضاء حوائجهم وإنفاذ امورهم وإنقاذهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون جامعاً للشرائط سواء كان منصوباً من قبل الجائر أم لا .

أما الأولان 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 مطلقاً أو مع الاحتياج وعدم التعيين ، لأن الفرض ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعدالته المفروضة تمنعه عن الحيف .

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 عبدالله بن سنان^(٢) :

(١) في ج ١ الكافي كتاب الخمس ص ٤٢٤ . وج ٦ الوافي باب ٣٤ جملة الفوائد ص ٣٩ وج ٣ الوسائل باب ٨ تحريم الرشا في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح - إلى 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 .

(٢) راجع ج ٢ الكافي باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ الوافي باب

«عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت».

وفيه ان الرواية محمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلاً للقضاة ، لأنه اذا كان جامعاً للشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال أو من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت: ان اخذ الاجرة على القضاء حرام.

جواز اخذ القاضي للهدية

قوله: «وأما 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 العطية على سبيل الملاطفة.

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لا مساس لها للدواعي الاخرى. وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلاً، اذا علم المبدول له ان ذلك من قصد البازل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق. وقد تكون لاجل الحكم للبازل ولو باطلاً، ولكن المبدول له لم يكن ملتفتاً الى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي المجازاة وأداء الشكر.

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي في جميع الصور وإن حرم الدفع على المعطي اذا كان غرضه الحكم له. وقد استدل على حرمة الأخذ بوجوه: الأول:

→ اخذ الرشوة من القضاء ص ١٣٥. وج ٣ الوسائل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦.

قوله (عليه السلام) في رواية الأصمغ^(١): «وإن أخذ هدية كان غلولاً».

وفيه أولاً: إن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أنها واردة في هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية إلى الولاة جائزة فلا بد من حمل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة:

الأول: أن تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية إلى الوالي قد يحجب إليه أخذ الرشوة المحرمة.

الثاني: أن تحمل على ظاهرها ، ولكن يقيد الإعطاء بكونه لدفع الظلم ، أو إنقاذ الحق أو لأجل أن يظلم غيره ، فانها في هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفي الصورة الأخيرة محرمة على المعطي أيضاً.

الثالث: أن 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: ما ورد^(٢) من أن هدايا العمال أو الامراء غلول أو سحت.

وفيه أولاً: أنه ضعيف السند. وثانياً: أنه أجنبي عما نحن فيه لوروده في هدايا العمال وهم غير القضاة ، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة. وثالثاً: أنه يمكن أن يراد من إضافة الهدايا إلى العمال إضافة المصدر إلى الفاعل دون المفعول: بمعنى أن الهدايا التي تصل إلى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ،

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن أمير المؤمنين (عليه السلام): أيما والٍ احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن أخذ هدية كان غلولاً وإن أخذ الاجرة فهو مشرك. ضعيفة لأبي الجارود وسعد الاسكاف.

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن أبي حميد الساعدي قال: قال رسول الله (ﷺ) هدايا الامراء غلول. وفي آداب القاضي من المبسوط للطوسي عن النبي (ﷺ) انه قال: هدية العمال غلول. وفي بعضها: هدية العمال سحت. مرسل.

فتكون الرواية راجعة إلى جوائز السلطان وعماله ، وستكلم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه إنما يتم فيما إذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها غلوياً . 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 (عليه السلام) في قوله تعالى^(٣): ﴿ أَكُلُونَ لِّلسَّحْتِ ﴾ ؟ قال: هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته» .

وفيه أولاً: أن الرواية مجهولة . وثانياً: أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد بحرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء إلى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على الكراهة ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا

(١) عن أبي حميد الأنصاري ثم الساعدي أنه أخبره: أن رسول الله (ﷺ) استعمل عاملاً على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال: يا رسول الله (ﷺ) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدى إلي - إلى أن قام فصعد المنبر - ثم قال: أما بعد فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول: هذا

من عملكم وهذا الذي أهدى إلي فهل أقعد في بيت أبيه وامه فنظر هل يهدي له أم لا؟؟ والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي آداب القاضي . ج ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ (ص ٦٨ من هذه الطبعة) . (٣) سورة المائدة ، آية : ٤٦ .

من أهل الحاجة إليه لتلايق يوماً في الرشوة .
 الوجه الخامس: أن المناط في حرمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم
 بالحق إلى الحكم بالباطل ، وهو موجود في الهدية ايضاً ، فتكون محرمة . وفيه أن
 غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

الرشوة في غير الأحكام

قوله: «وهل يحرم الرشوة في غير الحكم» .
 أقول: الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون
 لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرّم .
 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 مالاً .

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 والمحرّم ليس من أكل
 المال بالباطل ، فإن أكل المال إنما يكون باطلاً إذا كان بالأسباب التي علم بطلانها
 في الشريعة ، كالقمار والغزو ونحوهما ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل

المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

الوجه الثاني: إطلاق فحوى ما تقدم في هدية الولاة والعمال .

وفيه أولاً: أن الروايات المتقدمة في هدية الولاة والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً: أن حرمة الهدية لهما إنما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لهما ، ولادلالة لهما على حرمة الرشوة على غيرهما من الناس .

وقد يقال: بحرمة الرشوة مطلقاً حتى في غير الأحكام ، لا إطلاق ببعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند ، وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً: أنها منصرفة إلى الرشا في الحكم كما في المتن . وثالثاً: أنها مقيدة بما دل^(١) على جواز الرشوة لأمر مباح وللتحويل^(٢) عن المنزل المشترك ، كالأوقاف العامة .

وقد يتوهم أن موضوع الرشوة مختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سحت . وفيه أولاً: أن المستفاد منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لا اختصاص

(١) عن حكم بن حكيم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) وسأله حفص الأعور فقال: إن السلطان يشترى منا القرب والأداوي فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا ونرشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة ثم قال: أرايت إذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قال: نعم، قال: فسدت رشوتك . ضعيفة لاسماعيل بن أبي سماك . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . وج ٢ الوسائل باب ٣٧ أنه يجوز للبايع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .

أقول: القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستقى فيه الماء . الأداوي جمع الإداوة وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة . ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن (عليه السلام) وذكر الإداوة بدل الأداوي ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله تبع في ذلك لصاحب الوسائل .

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ١١٤ جواز أخذ الجمل على معالجة الدواء مما يكتسب به ص ٥٦٢ والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرشو الرشوة على أن يتحوله عن منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس . صحيحة .

موضوعها به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا للزم إلغاء التقييد في قوله (عنه) : «وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم» .

وثانياً: أن مفهوم الرشوة في اللغة غير مختص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك .

من الرشوة في الحكم المعاملة المحاباة مع القاضي

قوله: «ومما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة» .

أقول: الكلام في المعاملة المشتملة على المحاباة بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فإذا باع من القاضي ما يساوي عشرة دراهم 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 ونحوهما 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 إعانة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة .

قوله: «وفي فساد المعاملة المحابي فيها وجه قوي» .

أقول: لا وجه لفساد المعاملة المشتملة على المحاباة المحرمة إلا إذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها ، وقلنا: بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطان .

فائدة:

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكما أن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينهما ، فكذلك الرشوة ، فانها محرمة على الراشي والمرتشي والرائش أي الساعي بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .

نعم لا بأس باعطائها اذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول الى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنته في المستند^(١) «لمعارضة إطلاقات تحريمها مع أدلة نفي الضرر ، فيرجع إلى الأصل لو لم يرجح الثاني» بل يتعين ترجيحه لحكومة أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام بعناوينها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعاً

قوله: «ثم إن كلما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف» .

أقول: قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يحاييه 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 عليهما تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

قال في الجواهر^(٢): «لا خلاف ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك

المالك ، كما هو مقتضى قوله (عليه السلام) : إنها سحت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك - إلى أن قال - : فإذا أخذ ما لم ينتقل إليه من مال غيره كان ضامناً .

ووجه الضمان أن الرشوة في هذه الصورة إنما وقعت في مقابل الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صغريات كل عقد يضمن بصحيحه 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 إذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسليط حينئذ مجانياً .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفية ، ولكن لا وجه للضمان لما نقص من القيمة ، فان غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالاً ، وستعرف تفصيلاً : أن الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن ، وأن الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للمشروط له .

وأما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً ، لأن الدافع لم يقصد المقابلة بين الحكم والمال المبذول للقاضي ، وإنما أعطاه مجانياً ليحكم له ، فيكون مرجعه إلى هبة مجانية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضية ، ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضعاً ، ولا تكليفاً . وعليه فيكون المورد من صغريات 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 ان احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً »

غير بعيد» .

أقول: علله 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 بفساده .

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 شبهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، لقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده .

اختلاف الدافع والقابض

قوله: «فروع في اختلاف الدافع والقابض» .

أقول: ذكر المصنف هنا فروعاً ثلاثة وتعرض لحكمها. وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض ، وبيان الضابطة الكلية فيها أن الفروض المتصورة فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة. ولعل المصنف لذلك أهلها .

الصورة الاولى: أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والإعطاء ولكن الدافع يدعي كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجمالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الإجارة الفاسدة ، والقابض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لان الهدية الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذا الهدية الفاسدة .

وقد رجح المصنف القول الاول «لأن عموم خبر على اليد يقضي بالضمان إلا

مع تسليط المالك مجاناً والاصل عدم تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم».

وفيه أن موضوع قاعدة الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجاني ، والتسليط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانياً محرز بالاصل «فيلتزم الموضوع بضم الوجدان إلى الاصل ، وينرتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور. نعم يرد عليه أن خبر على اليد ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء ، فلا يجوز الاستناد إليه ، وقد عرفته فيما سبق^(١) ويأتي التعرض له في أحكام الضمان.

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الإشارة إليه فيما سبق^(٢). وثبت فيها أيضاً 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 ، فاذا ضمنا إليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والأصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المحاذير ، وليس المراد من الأصل المذكور استصحاب العدم الازلي ليرد عليه ما أورده في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولي ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضاً.

الصورة الثانية: أن يتسالم المترافعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، ويدعي الباذل فساداً ، كما اذا ادعى الباذل كون المبدول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة.

(١) ص ١٩٦ (ص ٢٧٣ من هذه الطبعة). (٢) ص ١٤٤ (ص ٢٠٠ - ٢٠١ من هذه الطبعة).

وهذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لذی رحم أو على وجه قربي ، فإنه يترتب على النزاع حينئذ استرجاع العين من الموهوب له .

وأما إذا 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 (رحمته) من قوله : «ولأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف» .

وقد يقال هنا : بال ضمان ، لعموم قاعدة على اليد ، لأن وضع القباض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقلة محرز بالأصل فيلتم الموضوع منهما ، ويترتب عليه الحكم بال ضمان ، ولا يعارض ذلك الأصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة ، لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان ، لأن أصالة الصحة في العقود تتقدم على جميع الاصول الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .

لا يقال : الدافع إنما يدعي ما لا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف بضميره . فإنه يقال : لا دليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر ، فلا يجوز التعدي إلى غيرها .

الصورة الثالثة: أن يكون مصب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما إذا ادعى الباذل أنها رشوة محرمة أو اجرة على الحرام ، وادعى القباض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة ، فإنها أمر وجودي وموضوع للآثر ، فالأصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الاجارة الفاسدة لانهما لا أثر لهما ، وإنما الآثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل ، سواء تحقق معه شيء من

الأسباب الفاسدة أم لم يتحقق .

وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الاصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حذو ما تقدم .
وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الاجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الادلة 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 منهما عنواناً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، كأن يدعي الباذل كونه بيعاً ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القابض كونه هبة مجانية لكي لا يتحقق فيه الضمان ، فان أقام أحدهما بينة أو حلف مع نكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التحالف ، وينفسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، أو بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لا تنطبق على ما نحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : «التاسعة سب المؤمن حرام في الجملة بالأدلة الأربعة» .
أقول: قد استقل العقل بحرمة سب المؤمن في الجملة ، لكونه ظلماً وإيذاءً ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير نكير وقد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم^(١) .

(١) ج ٣ ص ١١٠ - ١١١ . ولا ينقض المعجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض كنجيزه لعن اليهود والمجوس والخوارج ومنع عن لعن يزيد !! .

وقد استفاضت الروايات من طرقنا^(١) ومن طرق العامة^(٢) على حرمة .
نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ما هو المراد في روايات العامة .

(١) في ج ٢ الكافي بهامش مرآة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ و ج ٣
انوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ الوسائل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام العشرة
ص ٢٤٠ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) في رجلين يتسابان ؟ فقال :
البادي منهما اظلم ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة .
وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السند : ما لم يتعد المظلوم . حسنة لابراهيم بن هاشم .
ابو بصير عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال : أوصني
فكان مما أوصاه ان قال : لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .
وفي رواية جابر عن ابي جعفر (عليه السلام) فاياكم والطعن على المؤمنين . ضعيفة لعمر بن شمر .
السكوني عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : سباب المؤمن كالمشرف على
الهلكة . ضعيفة للنوفلي .

ابو بصير عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر
وأكل لحمة معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . موثقة لعبد الله بن بكير .
ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر (عليه السلام) يقول : إن اللعنة اذا خرجت من في صاحبها
ترددت بينهما فان وجدت مساعاً وإلا رجعت على صاحبها . موثقة للحسن بن علي بن
فضال .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ الوسائل باب ١٥٩ تحريم
الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠
تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . و ج ٢ المستدرک باب
١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ ، وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد النفس
ص ٣٣٩ . و ج ٣ انوافي باب البذاء ص ١٦٠ . و ج ٢ الكافي بهامش مرآة العقول باب البذاء
ص ٣١٢ . و غير ذلك من الموارد .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل العصية ص ٢٣٥ : عن ابي هريرة عن رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم) : المستبان ما قالاً فعلى البادي ما لم يتعد المظلوم .
وفي رواية عياض بن حمار عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : المستبان شيطانان يتهاوران ويتكاذبان ..
الخ . وفي رواية اخرى جعل الشتم من الكبائر .
وفي ص ٢٠٩ : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر . و غير ذلك من احاديث العامة .

ومن هنا منعوا عن سب أبي حنيفة^(١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيضاً قوله تعالى^(٢): ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا ينافي ذلك ما ورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله: «ورواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال: البادي منهما أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم. وفي مرجع الضمائر اغتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي» .

أقول: محصول كلامه: أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضمائر في الرواية بحسب المعنى ، فانه اذا رجع الضميران المجروران في قوله (عليه السلام): «ووزره على صاحبه» إلى 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: احدهما للمباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ فحذف كلمة مثل .

وعليه فشأن الرواية شأن ما عن ابي جعفر (عليه السلام) «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 ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فان الظاهر منها ان

(١) في ج ٦ شرح فتح القدير ص ٤٠ في عداد من لا تقبل شهادته قال: ولا من يظهر سب السلف كالصحابية والتابعين ومنهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج ، آية : ٣١ .

(٣) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٦ إقامة السنن الحسنة من الأمر بالمعروف ص ٤٩٦ .

الضمير المضاف إليه في كلمة «وزره» يرجع إلى السب المستفاد من قوله (ﷺ): «يتسابان»، نظير قوله تعالى^(١): ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ فالمعنى أن وزر كل سب على فاعله ، ولا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب ، لهتك كل من المتساين صاحبه وظلمه إياه ، وعلى هذا فلا اغتشاش في الضمائر .

ولكن الذي يسهل الخطب أنا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مروية هكذا: «ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم». وفي رواية أخرى: «ما لم يتعد المظلوم» أي ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرناهما في الحاشية آنفاً .

أما الأولى فتدل على أن البادي منهما يستحق وزرين: أحدهما بالاصالة والآخر بالتسبيب وإلقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل أن التسبيب إلى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، مع قطع النظر عن الروايات الخاصة .

وأما الثانية فتدل على جواز الاعتداء بالمثل ، وكون وزر الاعتداء على البادي من دون أن يكون للمظلوم شيء من الوزر ما لم يتجاوز وإذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد .

وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي^(٢): إن إثم سباب المتساين على البادي ، أما إثم ابتدائه فلأن السب حرام وفسق ، لحديث: سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر ، وأما إثم سب الراد فلأن البادي هو الحامل له على الرد - إلى أن قال -: لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا أن الشرع أسقط عنه المؤاخذه ، وجعلها على البادي ، للعلة المتقدمة ، وإنما أسقطها عنه ما لم يتعد ، فإن تعدى كان هو البادي في القدر الزائد .

وعن المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام^(١) 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 المضروب وشتم المشتوم بمثل فعلهما - إلى أن قال - وتدل على عدم التجاوز عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي. ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا بعد فيه خلافاً لما استظهرناه في الدورة السابقة. وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، وتقدم بعضها في الهامش.

قوله: «ثم إن المرجع في السب إلى العرف».

أقول: الظاهر من العرف واللغة^(٢) اعتبار الاهانة والتعبير في مفهوم السب ، وكونه تنقيصاً وإزراءً على المسبوب ، وأنه متحد مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف بالوضيع واللاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرتد والابرص والاجذم والاعور وغير ذلك من الالفاظ الموجبة للنقص والاهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك 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

(١) زبدة البيان: ص ٦٨٠.

(٢) في لسان العرب: سب أي عير بالبخل ، والسب الشتم ، والسبة العار. ويقال: صار هذا الأمر سبة عليهم بالضم أي عاراً يسب به. وعن المصباح: السبة العار. وفي مفردات الراغب: السب الشتم الوجع ، والسبابة سميت للإشارة بها عند السب وتسميتها بذلك كتسميتها بالمسبحة لتحريكها بالتسبيح.

كذباً وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن مناط الاول المذمة والتقيص 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 ما ستره الله من غير قصد للتقيص والإهانة ، وقد يجتمعان ، ويتعدد العقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعاً للعقاب ، فلا وجه للتدخل ، 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»^(١) . وفيه انه لا دليل على هذه التفرقة فان كلاهما يتحقق بكل من الانشاء والإخبار .

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 ارتكبتها العاصي ولكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السب بها ، واما السب بما ليس في المسبوب فافتراء عليه فيحرم من جهتين .

قوله: «ويستثنى منه المبدع أيضاً» .

أقول: قد دلت الروايات المتظافرة^(١) على جواز سب المبدع في الدين ووجوب البراءة منه واتهامه ، ولكن الظاهر أنه لا وجه لجعله من 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 خارجاً عن المقام موضوعاً ، لعدم كونه متصفاً بالايمان .

قوله: «ويمكن أن يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر المسبوب عرفاً» .

أقول: مقتضى الإطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر ، نعم اذا 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 مجوز للاستثناء وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السب موضوعاً .

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة فخر للمسبوب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب ينافي مفهوم الفخر والتأديب ، فلا يجتمعان في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد المزبورة ، فانا لو سلمنا تحقق السيرة من المتدينين فانما

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الامر بالمعروف ص ٥١٠ و ج ١ الوافي باب البدع ص ٥٦ . و ج ٢ الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٦٦ : عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (ﷺ) : اذا رأيتم أهل الرب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سيهم والقول فيهم والوقية وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرهم 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 .

هي في غير موارد الهتك والظلم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله: «وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم (ﷺ) أنت ومالك لأبيك» .

أقول: قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظافرة^(١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة إلى 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 تعليل حلية مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد في قوله تعالى^(٢): ﴿يَهَبْ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبْ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكُورَ﴾ وعليه فليس لفظ اللام في قوله (ﷺ): «أنت ومالك لأبيك» إلا للاختصاص فقط الناشيء من المحبة الجبلية والعطوفة الغريزية المنافية للإيذاء والإذلال ولو بالسب والشتيم .

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية حقيقية كانت أم تنزيلية ، أو على الولاية المطلقة والسلطنة التامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين بديهي البطلان . أما الأول فلأنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف في ما يرجع إلى أولاده ، ويتصرف في شؤونهم تصرف الموالي في عبيدهم وامورهم مع أنه لم يلتزم به أحد .

على أنه مخالف للروايات^(٣) المعتبرة الصريحة في أن للأب أن يستقرض من

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٠٧ حكم الاخذ من مال الولد والاب مما يكتسب به ص ٥٥٩ .

(٢) سورة الشورى ، آية : ٤٩ .

(٣) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٠٧ وباب ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠ .

مال ابنه ، ويقوم جاريته بقيمة عادلة ، ويتصرف فيها بالملك ، فان من الواضح أنه لو كان الابن وماله للأب لما احتاج في جواز التصرف في ماله وجاريته إلى الاستقراض والتقويم .

وأما الثاني فأيضاً فاسد ، لأن مورد بعضها الولد الكبير ، ومن المقطوع به أنه لا ولاية للأب عليه ، ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي معارضة بما دل على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه ، ففي مورد التعارض يرجع إلى 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 طرقنا^(١) .

(١) في ج ٢ الوسائل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر إلى الحج ص ١٨١ و ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ في نهج البلاغة : المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكاfer والكافر في النار . مرسلة .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . و ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٢ عن الصدوق في رواية نضر : والساحر ملعون . ضعيفة للحسن بن علي الكوفي واسحاق بن ابراهيم .

وقال : قال (عليه السلام) : المنجم كالكاهن . إلى آخر ما تقدم من النهج . مرسلة .

وفي ج ٢ الكافي باب ٦٢ حد الساحر ص ٣١١ . و ج ٣ الوسائل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقية الحدود ص ٤٦٠ . و ج ٩ الوافي باب حد الساحر ص ٦٩ . و ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في الحدود ص ٤٣٠ : عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال رسول الله

ومن طرق العامة^(١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

→ (عليه السلام) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكافر لا يقتل ، قيل يا رسول الله ولم لا يقتل ساحر الكفار ؟ فقال : لأن الكفر أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقرونان . ضعيفة للنوفلي . «وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ ، وج ٣ المستدرک ص ٢٤٨ عن الجعفریات مثله بتفاوت يسير . مجهول لموسى بن اسماعيل» .
وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجهولة لجبيب بن الحسن وبشار .
وفي رواية أخرى قال : سئل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الساحر فقال : إذا جاء رجلان عدلان فنشهدا عليه فقد حل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العامي .
وعن إسحاق بن عمار : إن علياً (عليه السلام) كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لابراهيم بن هاشم . في ج ٢ الوسائل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاسناد مثله . ضعيفة لابي البختري .
وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعدّ منهم مدمن السحر . مجهولة لجهالة أكثر رواتها .

وفي قصة هاروت وماروت ما يدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند .
وفي الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٢٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكبائر ص ١٧٥ . وج ٢ الوسائل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ في صحيحة عبد العظيم الحسيني عدّ السحر من الكبائر .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي (عليه السلام) إنه قال : من السحت ثمن الميتة - إلى أن قال - وأجر الساحر . مجهولة لموسى بن اسماعيل .
وفي ج ٣ ص ٢٤٨ عن الجعفریات : إن ابن أعصم سحر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقتله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وغیر ذلك من الروایات 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 (صلى الله عليه وآله وسلم) : من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية أخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الاحاديث من طرق العامة .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة^(١) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتمويه ، وقال بعضهم: إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل: هو الأخذ في العين . وفي القاموس: إنه ما لطف مأخذه ودق . وقال بعضهم: إنه صرف الشيء عن وجهه إلى غير حقيقته بالاسباب الخفية على سبيل الخدعة والتمويه ، إلى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك أيضاً ، فعن العلامة في القواعد^(٢) إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه أو رقية ، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة .

(١) في لسان العرب: ومن السحر الأخذ التي تأخذ العين حتى يظن أن الامر كما يرى وليس الاصل على ما يرى . والسحر الأخذ وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر . قال الازهري: وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيرها ، فكأن الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿ فَأَنى تَسْحَرُونَ ﴾ معناه: فأنى تصرفون . وقال يونس: تقول العرب للرجل: ما سحرك عن وجه كذا وكذا؟ أي صرفك .

وفي أقرب الموارد: سحره سحراً عمل له السحر وخدعه . وسحر فلاناً عن الامور صرفه . ويقال: سحرت الفضة اذا طليتها بالذهب . وقيل: السحر والتمويه يجريان مجرى واحداً . وفي مجمع البحرين: ﴿ فَأَنى تَسْحَرُونَ ﴾ ، أي فكيف تخذعون عن توحيدهِ 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 وأبعده . وسحر الفضة طلاها بالذهب . وعن الطبرسي عن صاحب العين: السحر عمل يقرب إلى الشياطين . ومن السحر الأخذ التي تأخذ العين حتى تظن أن الامر كما ترى وليس الامر كما ترى فالسحر عمل خفي لخباء سببه يصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جنسه في الظاهر ولا يقبله عن جنسه في الحقيقة ، ألا ترى إلى قول الله تعالى ﴿ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سَحَرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْمَى ﴾ .

وعن المنتهى^(١) إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك^(٢) إنه زاد أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس^(٣) إنه زاد الدخنة والتصوير والنفت وتصفية النفس إلى 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 والتعمية ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة والاشكال المعجبة المخوفة .

والوجه في ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالاسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، ويصرفه عن وجهه بالخدعة والتعمية ؛ ويقبله من جنسه في الظاهر ، لا في الحقيقة ، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف في الامور التكوينية ، ويغيرها عن حقيقتها إلى حقيقة اخرى ، فيريهم البر ببحراً عجائماً تجري فيه السفن وتتلاطم فيه الامواج ، من غير أن يلتفتوا إلى كونه خدعة وتعمية ، وإظهاراً للباطل بصورة الحق .

وقصة السحرة مع موسى (ﷺ) مذكورة في القرآن^(٤) حين ألقوا ﴿ فاذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى ﴾ .

لا يقال : قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالتصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما يرجع إليه ، 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

(١) منتهى المطلب : ج ٢ ص ١٠١٤ . (٢) مسالك الافهام : ج ٣ ص ١٢٨ .

(٣) الدروس الشرعية : ج ٣ ص ١٦٣ . (٤) سورة طه ، آية : ٦٩ .

بحراً وفيه سفينة جارية ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق ويموت ، فإن الجنون والموت وإن كانا من الامور الواقعية ، إلاّ انهما ترتبا على الامر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ما ذكرناه ما عن صاحب العين من أنه «يقلب الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة». وقد اشير إلى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج^(١) حيث سئل الإمام (عليه السلام) عن الساحر أيقلب الواقع الى واقع آخر؟؟ فقال (عليه السلام): هو أضعف من ذلك .

وعلى ما ذكرناه من المعنى قد استعملت كلمة السحر في مواضع شتى من الكتاب العزيز^(٢) وأطلق المشركون صفة الساحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن محمداً (ﷺ) يظهر الباطل بصورة الحق بكلمات فصيحة وخطب بليغة حتى يسحر بها أعين الناظرين وقلوبهم ، ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد^(٣) بلحاظ المدح والذم ، فانه يصرف حواس الحاضرين وآذان

(١) في الاحتجاج ص ١٨٥ وج ٤ البحار ص ١٣٠ في احتجاج الصادق (عليه السلام) على الزنديق قال له: أفيفدر الساحر أن يجعل الانسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك؟ قال (عليه السلام): هو أعجز من ذلك وأضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركب الله وصوره وغيره فهو شريك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم والآفة الحديث . مرسل .

(٢) في مفردات الراغب: ﴿ نحن قوم مسحورون ﴾ ، أي مصزوفون . وفي لسان العرب: ﴿ فأنى تسحرون ﴾ أي تصزفون . وفي مجمع البحرين: ﴿ إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ﴾ ، أي مصزوفاً عن الحق . وغير ذلك من الموارد .

(٣) في لسان العرب: السحر البيان في فطنة ، كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ إلى ان قال: إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة: كان المعنى انه يبلغ من ثنائه انه يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله ، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك .

وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : وسمى النبي ﷺ بعض البيان

السامعين إلى المتكلم.

وبهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه الفضة بالذهب. وعلى الجملة إن الناظر إلى كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة واقعية، وإنما هو ما ذكرناه، ومن جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الاخبار المتظافرة الدالة على حرمة السحر وقد ذكرنا بعضها في الهامش.

وأما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه ودق فانه وإن انطبق على ما ذكرناه، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جداً، إلا أنه تعريف بالأعم، 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^(١) إجمالاً أن الإعجاز أمر حقيقي له واقعية، إلا أنه غير جار على السير الطبيعي، بل هو أمر دفعي خارق للعادة، واما المقدمات الطبيعية فكلها مطوية فيه، كجعل الحبوب اشجاراً وزروعاً، والأحجار لؤلؤاً ويواقيت دفعة واحدة، ومنه صيرورة عصا موسى (عليه السلام) ثعباناً، وصيرورة الأسد المنقوش على البساط حيواناً مفترساً بأمر الامام (عليه السلام) في مجلس الخليفة، وقد تقدم ذلك في المبحث المذكور، واما السحر فقد عرفت انه

→ سحراً لوجهين:

الأول: انه لدقته ولطفه يستميل القلوب إلى المتكلم.

والثاني: أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقيح ما يكون حسناً، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه.

(١) ص ٢٢٧ (ص ٣١٣ - ٣١٤ من هذه الطبعة).

ليست لها حقيقة واقعية أصلاً.

وأما الشعوذة فسياأتي انها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة «تردستی و تندرکاری» فان المشعوذ الحاذق يفعل الامور العادية ، والافعال المتعارفة بتمام السرعة ، بحيث يشغل اذهان الناظرين بأشياء ، ويأخذ حواسهم إليها ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ما انتظروه ، ويتعجبون منه ولكن الصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الاشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر إليها انها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت إلى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فانه أمر خيالي محض كما عرفت التنبيه عليه .

ومن هنا اتضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة ايضاً . واما ما ذكره الاصحاب من بيان حقيقة السحر واسبابه واقسامه فكلها تقريبية ، فان انطبق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فيرد إلى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

اقسام السحر

ولا بأس 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 موضوعاً وحكماً ، نقضاً وإبراماً .
وحاصل كلامه في تحقيق اقسام السحر : انه على أنواع شتى :
النوع الأول: سحر الكذابين «أو الكلدانيين» الذين كانوا من قديم الدهر ،

وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشرور ، وقد بعث الله ابراهيم (عليه السلام) مبطلاً لمقاتلهم وهدم أساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم إليها .

والساحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : بسائطها ومركباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاعة البشرية ، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الاول .

أقول: قد عرفت ان السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتعميه من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور الخارقة للعادة ليس من السحر ، ولو تمكن أحد من إحداث الامور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف المقدمات فلا يقال له : إنه ساحر ، بل لا دليل على حرمة ، فان هذا شعار أهل الكرامة .

نعم لا شبهة في كفر الفرق المذكورة ، كما اعترف به المجلسي (عليه السلام) حتى الفرقة الثالثة القائلة : بتفويض أمر العالم إلى الكواكب ، فان قولهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فان الله هو الذي يحيي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، ويصور في الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بحركات وتأدية أعمال على غير إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضاتها قوية صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة الخارقة للعادة ، وقد تكون ضعيفة وممزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها إلى الاستعانة بأدوات سحرية أخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول: لا شبهة أن بعض النفوس لصفاتها بالرياضات تؤثر في الامور التكوينية ، وتصرفها عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كإيقاف الماشي عن المشي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قيل إن هذا المعنى مكنون في الأسد بحسب الغريزة والطبيعة ، فانه اذا نظر إلى حيوان أوقفه عن المشي والحركة ، إلا أنه لا دليل على حرمة بعنوان الأولي ما لم يترتب عليه شيء من العناوين المحرمة ، بل نمنع عن صدق السحر عليه ، وإنما هو نحو من الكرامة إن كان بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل .

ولا نظن أن يتوهم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الحققة حتى تصير مؤثرة في الامور التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالإطاعة والتقوى ، ومن المعروف المشهور أن سلمان رضي الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته لمولاه إلى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته والتزمت فرض طاعته .

النوع الثالث: من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فانهم لم ينكروا القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية . وهي بأنفسها مختلفة الأصناف ، فان منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة والتجربة أن الاتصال بها يحصل بامور خفيفة وبأفعال سهلة لا مشقة

في إيجادها ، كالرق والدخن والتجريد ، وقد سموا 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 ، تعليماً وتعلماً ، بل لا دليل على حرمة في نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان والإضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بها ، وإلا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الغائبات بواسطتهم ، بل لا دليل على حرمة إيذاهم .

النوع الرابع: مما ذكره المجلسي (رحمته الله) من أقسام السحر: التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بأمور:

الأول: وقوع الأغلاط في البصر كثيراً ، فان الساكن قد يرى متحركاً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة اذا نظر إلى 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 أغلاط البصر .

الثاني: أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض اذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة اذا وقفت على محسوس وقوفاً تاماً في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشته به غيره كثيراً ، وأما اذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فانه يختلط بعضه ببعض .

الثالث: أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضراً عند الانسان كالوارد على السلطان ، فانه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت إليه ، والناظر في المرأة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

اذا عرفت هذه الامور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فان المشعبد

الحاذق يشغل اذهان الناظرين بامور ، يأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتعجبون منه .
 أقول: هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لا دليل على حرمتها ، فانها ليست إلا الحركة السريعة في الاعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا اذا اقترنت بعنوانين محرمة . نعم أطلق عليها السحر في خبر الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فانه قد ذكر الامام (عليه السلام) فيه : «نوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة» إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشعوذة ، وعدم صدق كل منهما على الآخر .

النوع الخامس: الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كراقص يرقص ، وكفارسين يقتتلان ، وكراكب على فرسه وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لاهل الروم والهند بحيث يراها الناظر إليها إنساناً على كيفيات مختلفة ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخاييل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ، وعلم جر الانتقال والاجسام العظيمة بآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسباباً معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يصل إليها إلاّ الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول: إن إيجاد الصنایع المعجبة وتركيب الامور الغريبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب - ليس من المحرمات بعنوانها الأولية إلا اذا

انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المجلسي ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر: الاستعانة بخواص الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة ، أو المزيلة للعقل ، أو الدخن المسكر «البخور» أو عصارة البنج المجهول في الملابس ، وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره ، فان أثر المقناطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول: هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً وحكماً ، وإنما هي أسرار يكتشفها علم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالأدوية 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 التميز اعتقد بذلك وتعلق قلبه به ، ويلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويفعل فيه الساحر ما يشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن لتعليق القلب أثراً عظيماً من حيث الخوف والرجاء كليهما .

وفيه أنه لا وجه لجعله من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطلقها سحراً محرماً ، سواء كانت بالامور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن: النيمة . 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 ، فان من البديهي أن النمام ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الاقسام المذكورة ما يكون سحراً ومحرمًا بعنوانه ، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه: أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه. 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 المصطلح 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 أنا لم نر ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ﷺ) والأئمة.

ويؤيد ما ذكرناه ما سيأتي في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله (عليه السلام) للساحر الذي أخذ السحر صناعة لنفسه: «حل ولا تعقد». فلو كان السحر موجباً للكفر لحكم ابو عبدالله 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 أو الإمامة ، أو يدعي ما لا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الاخير ما في رواية العسكري (عليه السلام) في قصة هاروت وماروت من قوله (عليه السلام): «فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا انك تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر».

ولكن الرواية ضعيفة السند. وستعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو المشهور بين الاصحاب ، بل في كلمات غير واحد

منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .
وفي حدود الرياض^(١) : « يقتل الساحر اذا كان مسلماً ، ويعزر اذا كان كافراً ، بلا خلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الاصحاب ، وحكى آخر من متأخر المتأخرين قولاً 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 فان تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات ما دل على حرمة قتل النفس محكمة .

نعم اذا 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 منكر لما هو من ضروريات الإسلام .

قوله: «وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج» .

أقول: قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الامور المذكورة في خبر الاحتجاج - كالسرعة والخفة والنميمة - إنما هو بنحو من العناية والمجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء .

قوله: «وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الايضاح .. الخ» .

أقول: قال في محكي الايضاح^(٢) : إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية : وهو السحر ، أو بالإستعانة بالفلكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية : وهي الطلسمات ، أو على سبيل الإستعانة بالأرواح الساذجة : وهي العزائم ، ويدخل فيه النيرانجات ،

(٢) إيضاح الفوائد : ج ١ ص ٤٠٥ .

(١) رياض المسائل : ج ٢ ص ٤٨٢ .

والكل حرام في شريعة الاسلام ومستحله كافر .

وتبعه المصنف في ذلك ، لوجهين :

الأول: شهادة المجلسي (رحمه الله) في البحار بدخولها في السحر عند اهل الشرع ، فتشمّلها الاطلاقات .

الثاني: دعوى فخر الدين في الايضاح^(١) كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الاعصار .

أما الوجه الأول فيرد عليه أولاً أنه لا حجية في شهادة المجلسي ، لاستناده الى اجتهاده وقد اعترف به المصنف أيضاً فيما سيأتي ، فقد قال : «لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد» .

وثانياً: أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، 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 الاقسام المزبورة بل كلها عن حقيقة السحر ، بل يكفي الشك في منع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عند الشك في الصدق .

ورابعاً: ما ذكره المصنف فيما سيأتي من معارضة شهادة المجلسي بما ذكره الفخر من إخراج علمي الخواص والحيل من السحر ، وبما ذكره صاحب المسالك^(٢) وغيره من تخصيصهم السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة^(٣)

(١) المصدر السابق .

(٢) مسالك الافهام: ج ٣ ص ١٢٨ .

(٣) قواعد الأحكام: ج ١ ص ١٢١ .

من تخصيصه السحر بما يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم في لفظ السحر لجميع ما تقدم ، وعن كون الاطلاق في جملة منها مجازاً.

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضاً. على أن الدعوى المذكورة لا توجب الاطمينان بالحكم إلا في المورد المتيقن ، كالإضرار بالمسحور في عقله أو بدنه أو ماله أو ما يرجع إليه من شؤونه ، وأما في غير الموارد المتيقنة فانه لا دليل على حرمة الاستعانة بالامور المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لإبطال سحر مدعي النبوة والإمامة ، ومع الشك فيه فأصالة البراءة محكمة.

عدم اختصاص حرمة السحر بالمضر منه

هل تختص حرمة السحر بالمضر منه أو تعم غير المضر ايضاً؟ فيه خلاف. فالمحكي عن الشهيد في الدروس^(١) والمسالك^(٢) ان المعتبر في السحر الإضرار ، وعن شارح النخبة^(٣) أن ما كان من الطلسمات مشتملاً على إضرار تمويه على المسلمين أو الاستهانة بشيء من حرمان الله فهو حرام ، سواء عدّ من السحر أم لا ، وعن جملة من الاكابر انه حرام مطلقاً سواء أكان مضرّاً أم لا تمسكاً بظاهر الإطلاقات المتقدمة ، ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر بما كان مؤثراً في بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشرة كما عرفت عن العلامة في القواعد^(٤).

(١) الدروس الشرعية: ج ٣ ص ١٦٣. (٢) مسالك الانعام: ج ٣ ص ١٢٨.

(٣) لا يوجد لدينا كتابه وحكاه عنه الشيخ الاعظم في المكاسب: ج ١ ص ٩٠.

(٤) قواعد الاحكام: ج ١ ص ١٢١.

وقد يستدل على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة هاروت وماروت ، وسيأتي ذكرها .

وفيه أولاً: أن هذه الروايات ضعيفة السند .

وثانياً: أنه لا تنافي بينها وبين المطلقات الدالة على حرمة السحر مطلقاً .

قوله: «فمثل إحداث حب مفرط في الشخص يعد سحراً» .

أقول: الوجه فيه ما ورد في بعض الأحاديث^(١) من تشديد النبي (ﷺ)

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 حبها في قلب الزوج وإن

كان ذلك بالأخلاق الحسنة والأفعال المرضية ، مع أنه مطلوب في الشريعة

المقدسة ، وقد أمر به في الأخبار المتظافرة ، بل المتواترة المذكورة في ابواب

مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير

مشروع يوجب تكدر البحار والطين ، واستحقاق المرأة باللحن .

وثالثاً: أن الرواية مخالفة للقواعد ، فإنها مشتملة على عدم قبول التوبة من

(١) في ج ٣ الوسائل 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 (ﷺ)

قال: قال رسول الله (ﷺ) لامرأة سألت: إن لي زوجاً وبه علي غلظة وإنني صنعت شيئاً

لأعطفه علي؟ فقال لها رسول الله (ﷺ): أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك

الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض ، قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها

وحلقت رأسها ولبست المسوح فبلغ ذلك النبي (ﷺ) فقال: إن ذلك لا يقبل منها . ضعيفة

للنوفلي . وقريب منها ما في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

اقول المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه ، والكساء من شعر ، وما يلبس من نسيج الشعر

على البدن نقشاً وقهراًج أمساح ومسوح .

المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف ، مع ان الثابت في الاسلام جواز توبة المرأة المرتدة ، سواء أكانت فطرية أم ملية ، ومن المقطوع به ان سحرها لا يزيد على الارتداد ، ويضاف إلى جميع ما ذكرناه ان الرواية ضعيفة السند .

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله: «بقى الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر» .
أقول: وقد يستدل على الجواز بالروايات^(١) الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها ، فانها تدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر . وفيه أنها وإن كانت ظاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد إليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآية الواردة في قصة هاروت

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ . وج ١ الكافي باب ٣٣ الصناعات من المعيشة ص ٣٦٠ وج ١٠ الوافي باب ٣٠ الصناعات ص ٣٠ : علي عن ابيه قال : حدثني شيخ من اصحابنا قال : دخل عيسى بن سيفي «وفي نسخة الكافي شفعي» على ابي عبد الله (عليه السلام) وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر - وسأله عن ذلك قال (عليه السلام) : حل ولا تعقد . مرسل .
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 مرسل .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري (عليه السلام) ما يدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جهم عن الرضا (عليه السلام) في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم . الحديث . مجهول .

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 منصباً من المناصب الإلهية ، كالنبوة والإمامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال: بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف السحر صادقة عليها ، حتى ان الشهيدين - مع اخذهما الإضرار في تحريم السحر - ذكروا ان استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشمّلها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أنك قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الارضية واستخدام الجن من السحر موضوعاً وحكماً . وحينئذ فان انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمه لتلك الجهة المحرمة ، لا لكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ، 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 ملكاً ، وكان التسخير ظلماً عليهم ، ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمه ، كتسخير الكفار من الانس والجن وإن

(١) سورة البقرة ، آية : ٩٦ . قوله تعالى : ﴿ وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ﴾ .

اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقاً ، خصوصاً الموزيات منها كالمقارب والحيات والسباع ، وإلا لما جاز استخدام الحمولة ، وقتل الموزيات منها ، وقد أجاد المحقق الايرواني^(١) وقال : « فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الالتزام بجواز تسخير الحيوانات بالقهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعاً » .

الشعوذة

قوله : « الحادية عشرة الشعبة حرام بلا خلاف » .

أقول : الشعوذة^(٢) 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 ما يفعله سائر الناس من الامور العادية ، إلا أنه يشغل أذهان

(١) حاشية المكاسب : ص ٢٨ س ٣٦ .

(٢) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يري 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 أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يري الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله .

وفي المنجد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر تري الشيء في العين بغير ما هو عليه .

وفي مجمع البحرين : الشعبة هي الحركة الخفيفة .

الناظرين بسرعة حركته 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 بينها وبين السحر والمعجزة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ما ذكره بعض اللغويين مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهم العرفي . ولكن الظاهر هو ما ذكرناه من المبائنة بينهما .

وقد استدل المصنف (ع) على حرمة الشعوذة بأمور :

الأول: الاجماع . وفيه أنه ليس هنا إجماع تعبدى ، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني: أنه من اللغو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلأننا لا نسلم كونها من اللغو والباطل إذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على حرمتها على الإطلاق ، بل الحرام منهما هو القسم الخاص .

الثالث: قوله (ع) في خبر الاحتجاج : «ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة» . وفيه أولاً: أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء ، وقد تقدم ذلك آنفاً . وأما جبره بالاجماع المحكي ، فإن الاجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فإن ضم غير الحجة إلى 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 موضوعاً ، وعدم صدقه عليها .

الفش حرام

قوله: «الثانية عشرة الفش حرام بلا خلاف».

أقول: لا شبهة في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة^(١) لتواتر الروايات من طرقنا^(٢) ومن طرق

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الغش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكنتم ما بها من عيب ونحو ذلك.

(٢) في ج ١ الكافي ص ٣٧٤. وج ٢ التهذيب ص ١٢٢. وج ١٠ الوافي ص ٦٣. وج ٢ الوسائل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس منا من غشنا. صحيحة.

وبهذا الاسناد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ﷺ) لرجل يبيع التمر: يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم. صحيحة.

وعن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال: إياك والغش فإن من غش غش في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله. مرسلة.

وعن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: نهى رسول الله (ﷺ) عن أن يشاب اللبن بالماء للبيع. ضعيفة للنفلي.

وعن هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن موسى (عليه السلام) فقال لي: يا هشام إن البيع في الظلال غش والغش لا يحل. حسنة لإبراهيم بن هشام.

أقول: السابري ثوب رقيق جيد.

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي والوسائل وفي الكافي بهامش ج ٤ مرآة العقول ص ٣١٩ في رواية زينب العطاراة الحولاء عن رسول الله (ﷺ): إذا بعث فاحسني ولا تغشي فإنه أنقى لله وأبقى للمال. حسنة للحسين بن زيد.

وفي الباب المزبور من الوسائل في حديث المناهي عن رسول الله (ﷺ) إنه قال: ومن غش مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين. مجهولة لشعيب بن واقد.

العامّة^(١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين .
والعجب من المحقق الايرواني^(٢) حيث ألغى عنوان الغش عن
الموضوعية والتزم بحرمة للعناوين 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 .

موضوع الغش

لا شك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ما

→ وفي ج ١ الكافي ص ٣٨٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ . وج ١٠ الوافي ص ٦٤ . و
ج ٢ الوسائل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧ عن الحلبي عن
ابي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن الرجل يكون عنده لوان من طعام واحد وسعرهما شتى
وأحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح له أن
يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه . حسنة لابراهيم بن هاشم . إلى غير ذلك من
الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . وج ١٥ البحار
العهدة ص ١٩٥ . (١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠ .

(٢) حاشية المكاسب : ص ٢٩ س ١١ .

جرى عليه العرف واللغة^(١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والخيانة ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة «گول زدن» ولا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش وجهل المغشوش ، فإذا كان كلاهما عالمين بالواقع ، أو جاهلين به ، أو كان الغاش جاهلاً والمغشوش عالماً انتفى مفهوم الغش .

ثم إنه لا يعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فإن أكثر أفراد الغش يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصاً من كان من أهل الفطنة والتجربة ، ومن كان شغله الغش ، فانه لا شبهة أن من الغش جعل الجيد من الحبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون إلى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كمزج اللبن بالماء ، وخلط الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الحرير ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلًا ، وبيع الحيوان مسموماً لا يبقى 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 تحتاج معرفته إلى إمعان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجاً يعرفه أي ناظر

(١) في لسان العرب: غشش نقيض النصح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر، أنشد ابن الأعرابي: «ومنهل تروى به غير غشش» أي غير كدر ولا قليل، قال: ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين: المغشوش الغير الخالص .
وفي المنجد: غشه أظهر له خلاف ما أضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانة . المغشوش غير الخالص .

إليه من الناس - بغير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها - فان ذلك لا يكون غشاً ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث^(١).

تذييل:

إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لا بد من صرفها إلى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنها جديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش وسقي اللبن المزوج للضيف وغيره ، وبذل الأموال المغشوشة للفقراء. بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها. نعم لو أخبر بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كان حراماً من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً 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 التلبس». أقول: ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومه من التلبس والخديعة. وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإعلام به. وفيه أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش. بداهة كونه

(١) في ج ١ الكافي باب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠. وج ١٠ الوافي ص ٦٤. وج ٢ الوسائل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠. وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) إنه سئل عن الطعام يخلط بفضله بيعه ويغشيه أجود من بعض؟ قال: اذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغلط الجيد الردي. صحيحة. ويظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الغش.

من الامور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالامور القصدية ، وإنما المعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه .
وعليه فاذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعهما بدون التنبيه كان ذلك أيضاً غشاً محرماً ، لإطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .
ومما ذكرناه ظهر بطلان ما في الرياض^(١) من قوله : « ثم لو غش لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما مر من النص بحكم التبادر بصورة القصد » .

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 اذا باع مناً من الحنطة الجيدة ، ودفع عنها حنطة مغشوشة فانه لا شبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإنما هو في تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فللمشتري 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 اذا 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 كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابة والتجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث ينتفي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعليق 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 الأرض ، أو الإمضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزاء ، وهو على قسمين :

أحدهما: أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إزدياد الثمن ، بأن كانت واسطة في زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن ، كما هو الشأن في عامة الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة في بطلان البيع في الجزء 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 مصراعي الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي الخف فيبين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الفرارة - أي الجوالق - فيبين أنه عدل واحد . وغير ذلك من الأمثلة . فانه لا شبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المالية في الأمور المذكورة ، فيترتب عليها الحكم المزبور .
وثانيهما: أن لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع

أصلاً ، بل كان الانضمام كوضع الحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولزومه بالنسبة إلى الجزء الموجود ، من دون ان يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما اذا باع صبرة حنطة بدينارين على انها وزنتان فوجد نصفها تراباً ، فيصح البيع في الوزنة الموجودة ، ويبطل في الاخرى ، فان مرجع ذلك إلى بيع كل وزنة من هذه الحنطة بدينار . ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش «إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد» .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد^(١) حيث قال في شرائط الاقتداء من الذكرى : «الثالث يشترط القصد إلى إمام معين» إلى ان قال : «ولو نوى الاقتداء بالحاضر على أنه زيد فبان عمراً ففي ترجيح الإشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل نظر ، نظير ان يقول المطلق لزوجة اسمها عمرة : هذه - هنا - زينب طالق ، ويشير الباع إلى حمار ، فيقول : بعك هذا الفرس» . ومنشأ التردد في ذلك تغليب الإشارة أو الوصف .

ويضاف إلى ما ذكرناه انك قد عرفت في مبحث التطفيف : ان البيع من الامور القصدية فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصده .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقاً من أن العقد لم يتعلق بذات المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مغشوش ، فاذا 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 لا مطلقاً ، وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه أخر ، قد اشار إليها المصنف :

الأول: النهي الوارد عن بيع المغشوش ، فانه يدل على فساد. وفيه انا لم نجد ما يدل على النهي عن بيع المغشوش في نفسه غير خبر موسى بن بكر ، وخبر الجعفي ، وسيجيء الكلام عليهما .

الثاني: النهي عن الغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية ، ومن الواضح ان الغش متحد مع البيع ، كما تدل عليه رواية هشام المتقدمة «أما علمت ان البيع في الظلال غش». فيدل على الفساد .

وفيه ان النهي إنما 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 (عليه السلام) في ذيلها: «والغش لا يحل» فانه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .

الثالث: خبر موسى بن بكر عن ابي الحسن (عليه السلام) 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 عليهما 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

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ (ص ٢١٨ و ص ٢١٩ من هذه الطبعة) .

الترمو^(١) بحرمة لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم .
 قال في المستند^(٢) 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 ضرورة دينية » .
 وفي متاجر الرياض^(٣) : « بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلء ، وهو الحجة » وغير ذلك من كلمات الأصحاب المشتملة على دعوى الاجماع والضرورة على حرمة الغناء .

ويدل على حرمة وجوه :

الوجه الأول : قيام الاجماع عليها محصلاً ومنقولاً .

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 إجماعاً تعبدياً ، فان من المحتمل القريب استناد المجمعين إلى الآيات والروايات الدالة على حرمة الغناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات الكريمة ولو بضميمة الروايات ، منها قوله

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتغني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً أو 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 الإحياء عن الشافعي : لا اعلم احداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبشة والزواج في المسجد النبوي يوم عيد وقرهم الرسول ﷺ . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد تظافرت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً ونفياً .
 راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ - ٢٣٠ .

(٢) ج ٢ ص ٣٤٠ .

(٣) رياض المسائل : ج ١ ص ٥٠٢ .

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 ، مع أنه كيفية تقوم به.

ومنها قوله تعالى^(٣): ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾ فقد ذكرت عدة من الروايات^(٤) أن الغناء من مصاديق لهو الحديث

(١) سورة الحج ، آية : ٣١.

(٢) في ج ٢ الكافي باب الغناء ص ٢٠٠. وج ١٠ الوافي باب ٣٤ الغناء ص ٣٣. وج ٢ الوسائل 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 الوسائل في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قول الزور الغناء. ضعيف لدرست بن منصور. وعن ابن أبي عمير مثله مرسلًا.

وعن عيون الأخبار قول الزور الغناء. ضعيف لمظفر العلوي. وعن تفسير علي بن إبراهيم مثله. حسنة لابراهيم بن هاشم.

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلًا.

(٣) سورة لقمان ، آية : ٥.

(٤) في المصادر المتقدمة من الكافي والوافي والوسائل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية. حسنة لابراهيم وعلي بن اسماعيل. وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: الغناء مما قال الله: ﴿ومن الناس .. الآية. مجهولة لمهران.

وعن الوشا قال: سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الغناء؟ فقال: هو قول الله: ﴿ومن الناس .. الآية. ضعيفة لسهل.

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال: ﴿ومن الناس من يشتري﴾ الآية ، قال: هو والله الغناء.

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الغناء ، ولكنها ضعيفة السند.

الذي حرّمته الآية الكريمة ، بل نسبته الطبرسي^(١) إلى أكثر المفسرين ، ولفظ الاشتراء في الآية يجري على ضرب من المجاز ، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من اللغويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق^(٢) ، فلا ضير في أن يتعلق بلهو الحديث والغناء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى^(٣) : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللّٰغُو معرضُونَ ﴾ بضميمة ما في تفسير القمي^(٤) من تطبيق الآية على الغناء .

ومنها قوله تعالى^(٥) : ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّور ﴾ فإنه قد ورد في بعض الأحاديث^(٦) تفسير الزور في الآية بالغناء ، ويؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى : ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور ﴾ . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المزبورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المعبر منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة لتنقيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينهما ، وقد

(١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢ . (٢) ص ١٩٣ (ص ٢٦٩ من هذه الطبعة) .

(٣) سورة المؤمنين ، آية : ٣ .

(٤) ص ٤٤٤ ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللّٰغُو معرضُونَ ﴾ ، عن الغناء والملاهي .

(٥) سورة الفرقان ، آية : ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من الكافي والوافي والوسائل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله (عليه السلام)

في قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّور ﴾ ، قال : الغناء . صحيحة .

وفي رواية أخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لابراهيم .

وفي تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآية على الغناء .

أشرنا إلى هذا 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 ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الخضرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزناء ، 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 إلى 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 بآء بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصغى إلى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخبث ما خلق الله وشر ما خلق الله وأنه يورث الفقر والنفاق . وأن من استمع إلى الغناء يذاب في اذنه الإفك .

وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية . والعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد: ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم . وهو أعرف بمقاله .

(١) راجع ج ٢ الكافي آخر أبواب الاشرية باب الغناء ص ٢٠٠ و ج ١٠ الوافي باب ٣٤ ما جاء في الغناء ص ٣٣ . و ج ٢ الوسائل باب ١٢٧ تحريم الغناء ، و باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي ، و باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . و ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . و ج ١٦ البحار .

رأي المحدث الكاشاني في حرمة الغناء والجواب عنه

قال في الوافي^(١) ما حاصله: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة ، وحرمة التكسب به ، وحرمة تعليمه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفاً زمن بني أمية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمهن بالأباطيل ، ولعبهن بالملاهي على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة والنار ، والتشويق إلى دار القرار ، والترغيب إلى الله ، وإلى عبادته وطاعته .

ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار^(٢) . وقد استشهد على رأيه هذا بوجوه :

الأول: مرسلة الفقيه «سأل رجل علي بن الحسين (عليه السلام) عن شراء جارية لها صوت ؟ فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة» .

الثاني: رواية أبي بصير «قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتّي يدخل عليها الرجال» .

الثالث: الروايات^(٣) المشتملة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن به وبألحان العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الامام علي بن الحسين (عليه السلام) كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . فإن الاستفادة من جميعها جواز الغناء في نفسه ، بل استحبابه في خصوص القرآن ، وأن حرمة إنما تكون للأمور الخارجية التي قد تقارنه في الوجود .

أقول: يرد عليه امور :

(١) ج ١٠ ص ٣٣ . (٢) الاستبصار: ج ٣ ص ٦٢ ذيل الحديث ٢٠٧ .

(٣) سشير إلى مصادرها في البحث عن مستثنيات الغناء .

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 اقترانه بسائر العناوين المحرمة ، وقد عرفت جملة منها في الهامش ، وعرفت مصادرها ، فراجع .

الثاني: أنه إذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها .
الثالث: أن ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده ، أما مرسله الفقيه فمضافاً إلى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن الغناء نفيّاً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية^(١) .

وأما رواية أبي بصير فإنها وإن كانت صحيحة إلا أنها لا دلالة فيها على مقصد المحدث المذكور ، فإن غاية ما يستفاد منها ومن رواية أخرى لأبي بصير^(٢) أنه لا بأس بأجر المغنية التي تدعى إلى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال ، أما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض في الروايتين لحكمه .

وأما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لا ملازمة بين حسن الصوت وبين الغناء ، بل بينهما عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ، وتحمل الطائفة المجوزة على التقيّة ، لما عرفت من ذهاب العامة إلى جواز الغناء في نفسه . على أن هذه الروايات ضعيفة السند ، وستأتي الإشارة إلى ذلك .

ويضاف إلى ذلك كله أن ما ذهب إليه المحدث المذكور مخالف للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

(١) ص ١٦٩ (ص ٢٣٥ من هذه الطبعة) .

(٢) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ١٧٠ (ص ٢٣٦ من هذه الطبعة) .

ثم إن هذا القول نسب إلى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فإن المتأخرين عنه نسبوا إليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على ما ذهب إليه الكاشاني برواية قرب الاسناد^(١): «عن علي ابن جعفر عن اخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به» وهي وإن كانت مجهولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال: ما لم يزم به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله (عليه السلام): ما لم يزم به ، ان الصوت بنفسه صوت زمماري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويعبر عنها في الفارسية بكلمة «پسته و سرود و دوبيت و آوازه خواندن» لأنه صوت يكون في الزمار ، وإلا لقال ما لم يكن في الزمار أو بالنفخ في الزمار ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت الزمماري ، واللحن الرقصي لا مطلقاً ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله (عليه السلام): ما لم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم . واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروایتين في قول السائل: «سألته عن الغناء» ، وتقرير الامام (عليه السلام) صحة الإطلاق بالجواب عن حكمه بقوله: «لا بأس به» ، فهو كإطلاق نوع اهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله: «وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين» .

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به ص ٥٤١ .

أقول: عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة^(١) إلا أنها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي بين إفراط وتفريط ، فقد عرفه في المصباح^(٢) بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يخرج أكثر افراد الغناء مما لم يحتو على القيد المذكورين ، فان من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل الفسوق ، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ الطريحي في المجمع^(٣) وبعض آخر في غيره إلى توسعة التعريف المذكور بقولهم «أو ما يسمى في العرف غناء» نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع .

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت ، أو رفعه ، مع الترجيع أو بدونه ، وبأنه تحسين الصوت فقط ، أو ترجيعه كذلك ، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في

(١) 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 ، أو ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما .

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 الحنابلة: إنه تحسين الصوت والترنم .

وفي ج ٢ المستند ص ٣٤٠ اشار إلى جميع ما قيل في معنى الغناء ، وقال: إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ، فسر بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع ، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والإطراب معاً و ٤ بالترجيع ، و ٥ بالتطريب ، و ٦ بالترجيع مع التطريب ، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمد الصوت ، و ٩ بمد مع احد الوصفين أو كليهما ، و ١٠ بتحسين الصوت ، و ١١ بمد الصوت ومولاته ، و ١٢ وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب .

(٢) المصباح المنير: ص ٣٧٠ مادة «طرب» . (٣) مجمع البحرين: ج ٢ ص ١٠٩ مادة

الغناء ما ليس من أفرادهِ قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد ، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمراثي والمدائح والخطب ، بل التكلم العنيف ، مع أن الشارع قد ندب إلى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها « كان علي بن الحسين (عليه السلام) أحسن الناس صوتاً بالقرآن »^(١) وفي بعضها : إنه « كان يقرء القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته »^(٢) وفي بعضها : « ورجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً »^(٣) ، وستأتي الإشارة إلى 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 وقد ورد^(٤) 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 إلى زمان المعصوم (عليه السلام) على جواز رفع الصوت بقراءة المراثي ، بل ورد الحث على قراءة الرثاء للأئمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الرائيين كدعبل وغيره ، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله . وتوهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

والتحقيق أن المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها إلى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبرى . وتوضيح ذلك : أن الغناء المحرم عبارة عن

(١) الكافي : ج ٢ ص ٦١٦ ح ١١ . (٢) الكافي : ج ٢ ص ٦١٥ ح ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : ج ٤ ص ٨٥٩ باب ٢٤ من قراءة القرآن ح ٥ .

(٤) راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . مرسله وضعيفة لسهل ، وموسى بن عمر الصيقل .

الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والإضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسماء في الصحاح بالسمع ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة: «دوبيت و سرود و يسته و آوازه خواندن».

ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي. فان 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 الفسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديوات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلاً عن حرمة وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة.

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو:
الأول: أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلاً، لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع والغناء.

ومثاله الألفاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المهيجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لا تكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شبان العصر وشاباته ، وقد يقترن 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

والمواظ ، ومذائح الأنبياء والاولياء وأعظم الدين ومصائبهم وراثتهم .
نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالامور المذكورة
لجملة من التعاريف المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الغناء .
ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقى لمجرد شرح الاسم فقط
وإن كان بلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا منعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره
بعضهم من عد المراثي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فإنها 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 واللهو المحرم ،
كألحان أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت
بكلمات باطلة أم تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية ، كالقرآن ونهج
البلاغة والادعية . نعم وهي في هذه الامور المعظمة وما أشبهها أبغض ، لكونها
هتكاً للدين ، بل قد ينجر إلى الكفر والزندقة ، ومن هنا نهى في بعض
الاحاديث^(١) عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر ، أو بألحان أهل
الكتابين كما في بعض الاحاديث^(٢) . ويريدون بأهل الكتابين اليهود والنصارى .
ومن هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الانصار^(٣) : « جئناكم جئناكم حيونا

(١) الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . وج ١ الوسائل باب ٢٤
تحريم الغناء في القرآن ص ٣٧٣ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول
الله (ﷺ) : اقروا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر
فانه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهانية . ضعيفة لابراهيم
الاحمر .
(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ .
(٣) في ج ٢ الكافي ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣٤ . وج ٢ الوسائل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما

حيونا نحبيكم» ، ومنه أيضاً الرجز^(١) الذي يشبه ما جاء في غناء جوارى الأنصار ، فان التكلم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مصداقاً للتحية والإكرام ، وإنما يكون حراماً اذا تكيف في الخارج بكيفية لهوية ، وظهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فان كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناءً ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناءً وسماعاً ، ومشمولاً للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستنبطات حرمة الغناء منها رثاء الحسين (عليه السلام)

منها رثاء الحسين وسائر المعصومين (عليهم السلام) ، قال المحقق الأردبيلي (رحمته الله) في محكي شرح الارشاد^(٢) : «وقد استثنى مرآئي الحسين (عليه السلام) 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 ،

→ يكتسب به ص ٥٦٥ : عن عبد الأعلى قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغناء وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله (ﷺ) رخص في أن يقال جشناكم إلى أن قال (عليه السلام) : كذبوا الحديث . مجهول لعبد الأعلى .

والإنكار في هذه الرواية إشارة إلى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبغوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ﷺ) : ألا أرسلتم معها من يقول : هاتيناكم أتيناكم فحيانا وحياكم .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ : أتيناكم أتيناكم - فحيونا نحبيكم - ولولا الحبة السمراء - لم نحلل بواديكم . (٢) مجمع الفائدة والبرهان : ج ٨ ص ٦١ .

والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشائخ الى زماننا هذا من غير نكير ، وهو يدل على الجواز غالباً». ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن. واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرتاء.

أقول: قد عرفت آنفاً أن المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقاً حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين (عليه السلام) 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 (عليه السلام) ، 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 منجبرة بشيء. ولو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ﷺ) غناء، فإن القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعاً، وقد مال إليه صاحب الجواهر^(٢)، قال: «بل ربما ادعى أن الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع، لاعن 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 عبدالله (عليه السلام) أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال». وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المغنية^(٣).

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم، وإلا كان حراماً، كالتكلم بالباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهن وغيرها من الامور المحرمة، وقد صرح بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الارشاد^(٤).

لا يقال: إن الظاهر من قوله (عليه السلام): «وليست بالتي يدخل عليها الرجال» أن الغناء إنما يكون حراماً للمحرمات الخارجية، كما ذهب إليه المحدث الكاشاني

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٥١.

(٣) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ (ص ٢٣٥ و ص ٢٣٦ من هذه الطبعة).

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨ ص ٥٩.

(ع). ولذا جوزه الامام (ع) في زفاف العرائس مع عدم اقترائه بها.
فانه يقال: الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله (ع) في رواية اخرى:
«لابأس بمن تدعى إلى العرائس أن الغناء على قسمين:
أحدهما: ما يختلط فيه الرجال والنساء.
والثاني: ما يختص بالنساء. أما الأول فهو حرام مطلقاً. وأما الثاني فهو أيضاً
حرام إلا في زف العرائس.

الغناء في قراءة القرآن

ومنها الغناء في قراءة القرآن ، وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء
في قراءة القرآن إلى صاحب الكفاية ، قال في تجارة الكفاية: «إن غير واحد من
الأخبار^(١) يدل على جواز الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة
الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به ، والظاهر أن شيئاً
منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على ما
فصلنا في بعض رسائلنا»^(٢).

(١) في الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢. وج ٥ الرافعي ص ٢٦٦. وج ١ الوسائل 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 جاثني الشيطان فقال: إنما تراني 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 ترجيعاً. ضعيفة لأبي حمزة. إلى
غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة. وفي ج ١ المستدرک ص ٢٩٥
ولكن كلها ضعيفة السند. نعم كثرتها توجب الاطمینان بصدور بعضها عن المعصوم.
(٢) كفاية الاحكام: ص ٨٥.

وفيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعاً كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالصوت الحسن وإن كان مطلوباً للشارع ، ولكنها محدودة بما إذا لم تنجر إلى الغناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لا شبهة في صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .

ولقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار ، قال : «أحدهما : تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل ما يدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق» . ثم أيد برواية عبدالله بن سنان الناهية عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق .

وقد يقال : بجواز الغناء في القرآن ، بدعوى أن أخبار الغناء معارضة بالأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار بالعموم من وجه ، وبعد التساقط في مورد الاجتماع يرجع إلى أصالة الإباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولا لما نسب إليه المصنف من جملة من العبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الاحكام غير الالزامية لا تقاوم أدلة الاحكام الالزامية . والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الالزامي إذا 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 الأحكام الالزامية مع الاحكام غير الالزامية يتصور على وجوه :

الأول: أن تقع المزاخمة بين الطائفتين في مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداها بالآخرى في مقام الجعل والإنشاء ، كالمزاخمة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان بالامور المستحبة ، فانه لا شبهة حينئذ في تقديم أدلة الاحكام الالزامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثاني: أن يكون الموضوع فيهما 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 وطبعه ، وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بحرمة اذا كان الحيوان جلالاً أو موطوءاً ، فانه لا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً ، إذ لا إطلاق لدليل الحكم غير الازامي حتى بالنسبة إلى العناوين الثانوية لتقع المعارضة بينهما .

الثالث: أن يتحد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يقيد الحكم غير الازامي بعدم المخالفة للحكم الالزامي .

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 لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة في هذه الصورة على أدلة الامور المذكورة وإن كان مسلماً إلا أنه لدليل خارجي ، لا لما ذكره المصنف . فهذه الصور الثلاثة كلها غريبة عن كلام المستدل .

نعم لو صحت رواية عبدالله بن سنان المتقدمة - التي دلت على استحباب قراءة القرآن بألحان العرب ، وحرمة قراءته بألحان أهل الفسوق والكبائر - لوجب تقييد ما دل على استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير الغناء . ولكن الرواية ضعيفة السند .

الرابع: أن يكون الحكم متحداً في مقام الثبوت . ولكن الأدلة متعارضة في اثبات كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس: أن يكون الحكمان الإلزامي وغير الإلزامي في مرحلة جعلهما مطلقين . بحيث لا يرتبط احدهما بالآخر ، ولكنهما قد يتصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم من وجه ، لا بنحو التباين ، وفي هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية ، بل لا بد من ملاحظة المرجحات في تقديم إحداها على الأخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالتساقط ، والرجوع إلى أصالة الإباحة ، بل يقدم ما دل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفاً للعادة ، ويترك ما دل على الجواز لموافقته لهم . ونتيجة ذلك أنه

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ١١ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق حتى الوالدين ووجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

لا دليل على استثناء الغناء في القرآن والادعية والاذكار.

تنبيه:

هل يجوز تعلم الغناء وتعليمه أو لا؟ قد يكون ذلك بالتغني واستماعه وقد يكون بالتوصيف والسؤال عن قواعده. أما الأول فلا شبهة في حرمة ، فإن التغني والاستماع إليه كلاهما حرام. وأما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات^(١) ولكنها ضعيفة السند. فمقتضى الأصل هو الجواز ، إلا أن يطرأ عليه عنوان محرم.

حرمة الغيبة

قوله: «الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة».

أقول: لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة ، والآية والروايات المتظافرة المتواترة من طرق الشيعة^(٢) ومن طرق العامة^(٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية . على أنها متواترة معنى . بل حرمتها من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين . وقد حكم العقل بحرمتها أيضاً ، لكونها ظلماً للمغتتاب بالفتح وهتكاً له .

(١) في ج ٢ المستدرك باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (عليه السلام) إنه قال : لا يحل بيع الغناء ولا شراؤه واستماعه نفاق وتعلمه كفر . مرسلة .

(٢) راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ - ٣٥٠ . وج ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣ . وج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرك باب ١٣٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ١٠٥ - ١٠٧ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٧٧ .

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ - ٢٤٧ . وج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٤ .

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى^(١): ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا يَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾. فانه تعالى بعد نهيه عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة. فشبه المغتاب بالكسر بأكل الميتة، إما لأنه يأكل الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات^(٢) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة، بل أعظم، كما في رواية العسكري (عليه السلام)^(٣).

وقد شبه عرض المؤمن باللحم، فانه ينتقص بالهتك، كما ينتقص اللحم بالأكل. وشبه الاغتيا ببالأكل، لحصول الالتذاذ بهما، ووصف المؤمن بأنه أخ، فان المؤمنين إخوة، ومن طبيعة الاخوة أن يكون بينهم تحابب وتوadd. وشبه المغتاب «بالفتح» بالميت، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتيا ب. وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للفاعل بأن هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت، لاشتمزاز طبعه عنه، وشدة رأفته به. وكذلك لا بد وأن يشمئز عقله عن الغيبة، لكونها هتكاً لعرض أخيه المؤمن.

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر، ولكن لا دلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات، بل بتلك الامور

(١) سورة الحجرات، آية: ١٢.

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٧: عن القطب الراوندي عن النبي (ﷺ) إنه نظر في النار ليلة الاسراء فاذا قوم يأكلون الجيف فقال: يا جبرئيل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس. مرسله.

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٥: عن الإمام أبي محمد العسكري (عليه السلام) في تفسيره: اعلّموا أن غيبتکم لأخیکم المؤمن من شیعة آل محمد (ﷺ) أعظم في التحريم من الميتة قال الله: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ الآية.

أقول: لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير.

الخارجية.

منها قوله تعالى^(١): ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾. 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^(٢): ﴿وَيَلْ لَّكُلِّ هَمْزَةٍ لَمْزَةٍ﴾. وفيه أن الهمزة واللمزة بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق ، سواء كان في الغياب أم في الحضور. وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ما ستره الله. وبين العنوانين عموم من وجه.

ومنها قوله تعالى^(٣): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات. وقد أوعد الله عليه النار ، والغيبة إخبار عن الفاحشة والعيب المستور ، وهما متبائنان. إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على حرمة الغيبة.

بل في بعض الروايات^(٤) عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ...﴾ الآية».

(١) سورة النساء، آية: ١٤٧. (٢) سورة الهمزة، آية: ١.

(٣) سورة النور، آية: ١٨.

(٤) مرسله. ورواها الصدوق بطريق آخر. ولكنها مجهولة لمحمد بن حمران. وتوجد الرواية في الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨. وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ وج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧.

ويرد عليه أولاً: أنه خروج عن الاستدلال بالآية إلى الرواية.
وثانياً: أنه أخص من المدعى ، فإن الآية لا يندرج فيها حينئذ إلاّ نشر الغيبة
لا مطلقاً ويضاف إلى ذلك أن الرواية ضعيفة السند.

الغيبة من الذنوب الكبيرة

قوله: «ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبة من الكبائر».
أقول: وجه الظهور ما ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن
عد المعصية كبيرة يثبت بامور: قال: «الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله
عليها النار سواء أوعد في الكتاب ، أو أخبر النبي (ﷺ) أو الامام 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 حكماً وموضوعاً. واختلفت كلماتهم في تفسيرهما على نحو
لا يمكن الجمع بينهما.

ف قيل: إن الكبيرة كل ذنب توعده الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما
نسب هذا القول إلى المشهور. وقيل: إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه
حداً ، أو صرح فيه بالوعيد. وقيل: إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء فاعلها
بالدين. وقيل: كلما علمت حرمة بدليل قاطع فهو من الكبائر. وقيل: كلما توعده
عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر إلى غير ذلك من التفاسير.
ثم قالوا: إن الكبائر تنافي العدالة دون الصغائر^(١).

(١) راجع الحقائق الناضرة: ج ١٠ ص ٤٦، وكتاب السرائر: ١١٧/٢.

والتحقيق ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر ، كالشرك بالله العظيم ، فإنه من أعظم المعاصي وقتل النفوس المحترمة ، فإنه أعظم من بقية الذنوب . وهكذا ، وإنما أطلقت الكبيرة عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شدة وضعفاً . 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 السرائر^(١) دعوى الاجماع عليه ، فإنه بعدما نقل كلام الشيخ في المبسوط^(٢) الظاهر في أن الذنوب على قسمين : صغائر وكبائر قال : « وهذا القول لم يذهب إليه (رحمته) إلا في هذا الكتاب أعني المبسوط ، ولا ذهب إليه أحد من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها » .

ومن هنا يتضح أن الأخبار الواردة في عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها بين سائر الذنوب : لحصر المعاصي الكبيرة بالامور المذكورة ، وعليه يحمل قوله تعالى^(٣) : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ . ومع الإغضاء عما ذكرناه فلا ثمة 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 هتكاً للمولى وجرأة عليه ، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تنافي العدالة إلا أن الغيبة من الكبائر ، فإن الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لتبحث فيها ، بل المراد بها هو معناها اللغوي ، وهو الذنب

(١) السرائر : ج ٢ ص ١١٧ - ١١٨ .

(٣) سورة النساء ، آية : ٣٥ .

(٢) المبسوط : ج ٨ ص ١٧٩ .

العظيم عند الشارع.

ويعرف عظمه تارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة. وأخرى بالتوعد عليه في الكتاب أو السنة المعتمدة. وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه. ورابعة بالقياس إلى ما ثبت كونه من الكبائر الموقفة ، كقوله تعالى ^(١): ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾. وقد ثبت في السنة المعتمدة التوعد على الغيبة ، فتكون من الكبائر.

وتدل على ذلك أيضاً الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من أعظم الخيانات. ويدل على كون الغيبة من الخيانة قول النبي (ﷺ) ^(٢) في وصيته لأبي ذر: «يا أبا ذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة». ولكنها ضعيفة السند.

وقد يستدل أيضاً على كون الغيبة كبيرة بالروايات ^(٣) الدالة على أن الغيبة أشد من الزنا ، وهو من الكبائر ، فالغيبة أولى منه بأن تكون كبيرة.

ولكن يرد عليه أولاً: أن ما ورد بهذا المضمون كله ضعيف السند. وثانياً: أن

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

(٢) ضعيفة لأبي الفضل ورجاء بن يحيى ومحمد بن الحسن بن ميمون وغيرهم. راجع مكارم الأخلاق ص ٢٦٣. وج ١٤ الوافي ص ٥٦.

(٣) في ج ١٤ الوافي ص ٥٦. ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣. وج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧. وج ٢ المستدرك ص ١٠٥: عن رسول الله (ﷺ) في وصيته لأبي ذر قال: يا أبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا ، قلت: يارسول الله ولم ذاك بأبي أنت وأمي؟ قال: لأن الرجل يزني فيتوب إلى 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 (ﷺ) لأبي ذر (رضي الله عنه). وذكر الرواية الغزالي في ج ٣ الإحياء

هذه الروايات عللت ذلك بأن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزناء.

ويؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المبعوضة لا توجد في غيره من المعاصي ، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واختلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار . نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك . ويصلح لتأييده أيضاً ما روي مرسل^(١) : أن أربى الرباء عرض المؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة . فانه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباء من الذنوب الكبيرة . بل في جملة من الروايات^(٢) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنية كلها بذات محرم .

حرمة الغيبة مشروطة بالإيمان

قوله: «ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن» .

أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالآئمة الاتني عشر (عليه السلام) : أولهم علي بن أبي طالب (عليه السلام) ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجهه :

(١) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال: خطبنا رسول الله (ﷺ) فذكر الرباء وعظم شأنه إلى أن قال: وأرى الرباء عرض الرجل المسلم . مرسله . وذكره الغزالي في ج ٣ الإحياء ص ١٢٥ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ﷺ) إنه قال: من أرى الرباء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ١ تحريم الرباء ص ٥٩٧ .

الوجه الأول: أنه ثبت في الروايات^(١) والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ، ووجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقية فيهم ، أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب^(٢). بل لا شبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والأئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافة غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه يوجب الكفر والزندقة ، وتدل عليه الأخبار^(٣) المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة ، وما يشبهها من الضلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله (عليه السلام) في الزيارة الجامعة: «ومن جحدكم كافر». وقوله (عليه السلام) فيها أيضاً: «ومن وحده قبل عنكم». فانه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم . وفي بعض الاحاديث^(٤) الواردة في عدم وجوب قضاء على المستبصر «إن الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة». وفي جملة من الروايات^(٥) الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى ،

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . والكافي بهامش ج ١ مرآة العقول باب البدع ص ٣٨ وج ٢ الوسائل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن الواضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالاشخاص على ما ذكره الغزالي «في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١» فانه يجوز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود والنصارى والخوارج والقدرية بزعم أنه على الوصف الأعم .

(٣) راجع ج ٣ الوسائل باب ٦ جملة ما يثبت به الكفر والارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧ .

(٤) راجع ج ١ الوسائل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات العبادة ص ٢٠ .

(٥) راجع ج ١ الوسائل باب ١١ كراهة الاغتسال بغسالة الحمام من أبواب الماء المضاف ص ٣٠ .

وأهون من الكلب ، وأنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الامور المذكورة . بل قد عرفت جواز الوقعة في أهل البدع والضلال ، والوقعة هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم في بعض الاحكام فقط تسهيلاً للامر ، وحقناً للدماء .

الوجه الثاني: أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطلان عملهم رأساً ، كما في الروايات المتظافرة^(١) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفته ، وسيجيء أن المتجاهر بالفسق تجوز غيبته .

الوجه الثالث: أن المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد أيضاً من مطلقات اخبار الغيبة ، لا من جهة حمل المطلق على المقيد ، 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^(٢) تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركن إليه النفس .

الوجه الرابع: قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلماهم على غيبة المخالفين ، بل سبهم ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر^(٣) أن جواز ذلك من الضروريات .

(١) راجع ج ١ الوسائل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة من مقدمات العبادات ص ١٩ .

(٢) مجمع الفائدة والبرهان : ج ٨ ص ٧٨ ، وحكاة عنه العاملي في مفتاح الكرامة : ج ٨ ص ١١٢ .

ط . دار التراث . (٣) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ٦٢ .

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله: «ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها». أقول: لم يشترط في حرمة الغيبة كون المغتاب بالفتح مكلفاً ، بل المستفاد من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المغتاب بالفتح ، كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يعتبر في الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من اكثر البالغين .

وأيضاً لا شبهة ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين ، فذكرهم بالمساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم . نعم لا بأس بذكر الامور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لا تعد من العيوب والمساوي ، كاللعب بالجوز والكعاب والكرة ونحوها .

أما الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهة في جواز اغتياهم ، لأن الامور الصادرة منهم لا تعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

موضوع الغيبة

قوله: «بقي الكلام في امور ، الأول: الغيبة اسم مصدر لا غتاب». أقول: وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالمروي من

الخاصة^(١) والعامة^(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 والأخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه. ولكن هذا التعريف لا يرجع إلى معنى محصل، فان المراد من الموصول فيه إن 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 والأذكار، والقيام على النوافل والعبادات، والالتزام بالزيارات وإعطاء الصدقات، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم. كما ان تعريف المصباح^(٤) بقوله: «اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والاسم الغيبة» يكون تعريفاً بالاختصاص. وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه - ويقربه التعريف المتقدم من المصباح - خرج عن الغيبة ما لا يشك أحد كونه منها، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكها عن رغبة وشهوة من غير ان يشتمز منها، ومن ذكرها، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعاً للأفراد.

-
- (١) في مكارم الاخلاق ص ٢٦٣. وج ١٤ الوافي ص ٥٦. وج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٢. وج ٢ الرسائل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨: عن أبي ذر في وصية النبي (ﷺ) 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 اغتبته واذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته. ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون أو شعمون ورجاء بن يحيى وغيرهم.
- (٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧: عن ابي هريرة عن النبي (ﷺ) قال: أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم، قال: ذكرت أخاك بما يكره، الحديث.
- (٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٦. (٤) المصباح المنير: ٤٥٨ مادة «غيب».

والتحقيق ان يقال: إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للاغيار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه: وهو ان تقول في اخيك ما ستره الله عليه ، واما في المقدار الزائد فيرجع إلى الاصول العملية. وقد ذكر هذا في جملة من الروايات^(١) وهي وإن كانت ضعيفة السند. ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والفهم العرفي.

ويؤيده ما في لسان العرب وغيره من ان الغيبة «ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء أو بما يغمه لو سمعه». بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت. وقد اشير إليه 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 يقول: إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويهتم بامور المسلمين وحوائجهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن ان يعد احد هذه الصورة

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق (عليه السلام): الغيبة ان تقول في اخيك ما ستره 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 (عليه السلام) عن الغيبة؟ قال: هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد. ضعيفة لمعلی بن محمد. راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩. وج ٣ الوافي ص ١٦٣. وج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن و باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٨.

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦: ومن ستره الله فأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له.

من الغيبة. نعم في لسان العرب وتاج العروس عن ابن الاعرابي «غاب اذا ذكر إنساناً بخير أو شر» إلا أنه اجنبي عن المقام ، فانه غير الاغتيال. 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 أو الذم. ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة أيضاً 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 نفى عن المقول فيه بعض الاوصاف.

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على امور:

الأول: انه لا يفرق في صدق الغيبة بين ان يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه ، أو بدنه ، أو نسبه ، أو اخلاقه ، أو فعله ، أو قوله أو عشيرته. أو ثوبه ، داره ، او دابته ، أو خادمه ، أو تعيشه ، أو 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 أولاً: 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 أيضاً ضعيفة السند .

وقد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لا دليل عليه ، فان صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد ، ولا يقاس هذا بالتعظيم والهتك المتقومين بالقصد .

الثاني: أن ذكر أحد بالوصاف العادية أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبة إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبورة في التنبيه السابق ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كنفي العدالة عنه ؛ فانه يدل بالملازمة على ارتكابه المعاصي . وكقوله : إن فلاناً يقرء علم النحو منذ ثلاثين سنة ، فانه يدل بالملازمة على بلادة المقول فيه وبلاهته ، أو مماطلته 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 الأزرق^(١) ، إلا انها ضعيفتا السند .

(١) قال : قال لي ابو الحسن (عليه السلام) : 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 .

نعم في إحياء العلوم^(١) عن عائشة إنها «دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي أنها قصيرة فقال (عليه السلام): اغتبتها» فان الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الامور الظاهرة. ولكنه ضعيف السند.

نعم قد يكون ذكر الامور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كالتعيير والهجاء والسب والهتك والظلم ونحوها ، وعليه فيكون حراماً من غير جهة الغيبة.

الرابع: قد تتحقق الغيبة بالتعريض والإشارة قولاً ، كأن يقول: الحمد لله الذي لم يبتلني بالسلطان وبالميل إلى الحكام ، أو فعلاً ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه اعظم في الانتقاص. أو كتابة ، فقد قيل: ان القلم احد اللسانين فان 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 والملكات النفسانية. ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة أيضاً بذكر الإنسان بعيون يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهة أخرى.

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 بالنقائص والمعائب المستورة لا يكون غيبة ، فإنه ليس كشفاً لما ستره الله.

→ مجهولة ليحيى الأزرق. راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٩. و ج ٣ الوافي ص ١٦٣. و ج ٢ الوسائل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩. (١) راجع ج ٣ باب الغيبة ص ١٢٧.

ومثاله أن تقول: رأيت اليوم رجلاً بخيلاً، أو جاءني اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين، أو من يعيش معيشة ضنكاً، فكل ذلك لا يكون من الغيبة في شيء، ولا يكون حراماً إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارهاً لذلك الذكر أم لا، لما عرفت من أن كراهة المقول فيه ليست شرطاً في تحقق الغيبة.

نعم لو عرفنا الغيبة بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة، وشملته أدلة تحريمها. ولكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق.

ولا يخفى أن ما ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالإضافة إلى الأفراد. أما إذا كان المذكور نقصاً للعنوان الكلي - وكشفاً لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصداق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد - كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلي الموجودة في الخارج، لانحلاله إليها كسائر القضايا الحقيقية، بل بالنسبة إلى الأفراد الماضية أيضاً، بل ربما يكون ذلك بالنسبة إلى بعض الأفراد بهتاناً. ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجباً أو عريباً 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 إلى أصالة العدم.

الثامن: أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبة ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبة مع حضور المغتتاب «بالفتح»، بل هذا هو الظاهر من الآية، فإن تشبيه المغتتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه. وأما على ما ذكرناه في تعريف الغيبة فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتتاب وعدمه مادام

يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله.

قوله: «نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد».

أقول: نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بغاوة المنفي عنه ، لطول اشتغاله بالتحصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة.

قوله: «لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن».

أقول: قد دلت الروايات المتواترة^(١) على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وسبه ، وعلى حرمة التنازع بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن بصدور معصية منه فضلاً عن غير المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ، فإن النسبة بين ما نحن فيه وبين المذكورات هي العموم من وجه. وقد أشرنا إلى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن.

دواعي الغيبة

قوله: «ثم إن دواعي الغيبة كثيرة».

أقول: الأسباب التي ذكرها باعثة للغيبة عشرة. وقد أثير إليها في ما روى عن الصادق (عليه السلام) في مصباح الشريعة^(٢) ولكن الرواية ضعيفة السند. وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الريبة^(٣) بما لا مزيد عليه ونذكر منها اثنين ، فإن لهما مأخذاً دقيقاً لا يلتفت إليه نوع الناس فيقعون في الغيبة ، من حيث لا يشعرون.

(١) راجع الوسائل: ج ٢ أبواب العشرة من الحج.

(٢) راجع المستدرک: ج ٢ ص ١٠٥.

(٣) كشف الريبة: ص ٢٣ - ٢٦. منشورات المكتبة الرضوية.

الأول: أن يرفع نفسه بتنقيص غيره، بأن يقول: فلان ضعيف الرأي وركيك الفهم، وما ذكره بديهي البطلان ونحوها من الكلمات المشعرة بالذم، وأكثر من يتبلي به هم المزاولون للبحث والتدريس والتأليف فيما إذا أخذهم الغرور والعجب.

الثاني: أن يغم لأجل ما يتبلي به أحد فيظهر غمه للناس، ويذكر سبب غمه، وهو شيء ستره الله على أخيه، فيقع في الغيبة من حيث أنه يقصد الاهتمام بشأنه، فإن اغتنامه له رحمة، ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر. وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين، ويأخذوه 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. فيلقي نفسه في جهنم وبئس المصير، وبذلك يكون إداماً لكلاب النار، كما في بعض الأحاديث^(١) أستعيز بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب.

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 «بافتح»، الثاني: الاستغفار له فقط. الثالث: كلا الأمرين معاً. الرابع: أحدهما على سبيل التخير. الخامس: التفصيل بين وصول الغيبة إلى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه، وبين عدم وصولها إليه فكفارتها الاستغفار له فقط. السادس: التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، وبين عدمه لموت، أو بعد

(١) المستدرک: ج ٢ ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ﷺ): كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فإنها إدام لكلاب النار. مرسلة.

مكان ، أو كون الاعتذار موجباً لإثارة الفتنة والإهانة ، فعلى الأول يجب الاستحلال منه ، وعلى الثاني يجب الاستغفار له. السابع: عدم وجوب شيء منهما في جميع الصور ، بل الواجب على المغتاب «بالكسر» الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه.

أقول: قبل التكلم في الوجوه المذكورة لا بد وأن يعلم إنه إذا شك في وجوب شيء منها فإن أصالة البراءة محكمة للشك في ثبوت التكليف المقتضي للامتنال. وقال المصنف (رحمته الله): 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 فإن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه ، وإذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب ، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب. وعليه فلا وجه لما أفاده المحقق الإيرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط ، والاتيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب «بالفتح» وغير ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما الإستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب إلى وجوبه جمع من الأصحاب. قال الشهيد في كشف الريبة^(١): «اعلم أن الواجب على المغتاب أن 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 بإسقاط ذي الحق منهم. أما الوجه في الصغرى فلأنها ظلم للمغتاب. ولما ورد في الأخبار 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 أنها صغيرة أو كبيرة. وفيه أنها وإن كانت واضحة الدلالة على المقصود. ولكنها ضعيفة السند.

ومنها ما عن الكراچكي^(١) عن علي (عليه السلام) في رواية قال فيها: إن للمؤمن على المؤمن ثلاثين حقاً ، وذكرها على التفصيل «ثم قال (عليه السلام): سمعت رسول الله يقول: إن أحكمكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه يوم القيامة فيقضي له وعليه». وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أنها لا تدل على وجوب الاستحلال ، لاشتمالها على حقوق لا قائل بوجود أدائها ، كعيادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم أحد ولا يتوهم إن من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الإخوان وجب عليه أن يستحل من ذي الحق مع التمكن ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق أخلاقية ينبغي للإنسان أن يراعيها ، ويواظب عليها ، لكونها مقومة لاجتماعهم ، بل هي في الجملة من مقتضيات طبع البشر والعقلاء مع قطع النظر عن الشريعة. وعليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من «المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها».

ومنها التبري^(٢): «من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحلها». وفيه أنه ضعيف السند. ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي. راجع الوسائل ج ٢ ص ٢٢٩ ، باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشرة.

(٢) راجع سنن البيهقي ج ٢ ص ٨٣. وكشف الرتبة: ص ٨٧. ومرة العقول: ص ٣٤٩. وإحياء العلوم: ج ٣ ص ١٣٤.

أدلة السنن. نعم قد ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق المالية فقط .
ومنها ما عن عائشة^(١) أنها قالت لامرأة: «قالت لأخرى: أنها طويلة الذيل:
قد اغتبتها فاستحلها». وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أن ما ذكر فيها
ليس من الغيبة ، لأنه من الأمور الظاهرة. وثالثاً: أنه لا حجية في قول عائشة .
ومنها ما دل^(٢) على أن من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا
صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه .
وفيه أولاً: أنه ضعيف السند. وثانياً: أنه لا بد من حمل نظائر هذه الأخبار
على الاحكام الاخلاقية ، فانه لم يتفوه احد ببطان عبادة المغتاب بالكسر ،
ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .
ومنها ما دل^(٣) على انتقال الاعمال الصالحة باغتياب الناس إلى المغتاب
بالفتح ، فاذا استحل منه رجعت إلى صاحبها . وفيه مضافاً إلى كونه ضعيف السند .
انه لا دلالة 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 أيضاً» .
وفيه ان ما فيهما أجنبي عما نحن فيه ، أما الأول فهو مسوق لطلب العفو
والرحمة لذي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه
لوجوب الاستحلال منه اصلاً . 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 إلى وجوبه غير واحد من الاصحاب ،

(١) راجع إحياء العلوم: ج ٣ ص ١٣٤ .

(٢) كرواية جامع الأخبار . مرسله . راجع المستدرک: ج ٢ ص ١٠٦ .

(٣) كرواية جامع الاخبار . مرسله . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ .

ويمكن الاستدلال عليه بأمور:

الأول: ما تقدم من دعاء السجاد (عليه السلام) في طلب العفو والرحمة لذوي الحقوق والمظلّمة ، وفيه أن الفعل الصادر من المعصوم (عليه السلام) لا يدل على الوجوب لكونه أعم منه ومن المستحب .

الثاني: رواية «حفص بن عمر^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ما كفارة الاغتيال؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته» . وفيه أولاً: ان الرواية ضعيفة السند .

وثانياً: ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتتاب بالفتح كلما ذكره ، أو كل وقت ذكر الاغتيال ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلتزم به فقيه فيما نعلم وان ذكره بعض اهل الاخلاق ، وعليه فتحمل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة «كما ذكرته» بدل «كلما ذكرته» على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول^(٢) لا يتوجه عليها الاشكال الثاني .

الثالث: ما في رواية السكوني^(٣) من قول الإمام (عليه السلام): «من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فانه كفارة له» . بدعوى أن الضمير المنصوب في كلمة فاته يرجع الى الظلم المفهوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى: ﴿اعذلوا هو أقرب للتقوى﴾ . ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

(١) مجهولة لحفص بن عمر ، راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣ الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ الوسائل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتيال من العشرة ص ٢٣٩ . أقول: قد نسب المصنف هذه الرواية إلى السكوني ، وهو من سهر القلم .

(٢) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٣) ضعيفة للنوفلي . راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ . وج ٣ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ الوسائل باب ٧٧ وجوب رد المظالم إلى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ .

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند.

وثانياً: أن الظاهر منها رجوع الضمير إلى المظلوم كما جزم به المجلسي (رحمه الله) في مرآة العقول^(١)، فالمعنى 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 إليه، لا مطلقاً.

ومما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجعفریات^(٢) أيضاً.

ومن جميع ما حققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستغفار تكليفاً ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً أو تخييراً. وعلم أيضاً أنه لا وجه لما نقله المامقاني^(٣) عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احداهما على الاستغفار، والاخرى منهما على الاستحلال، فيلزم المغتاب «بالكسر» الجمع بينهما: بأن يستغفر للمقول فيه، ويستحل منه.

وأما التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها إليه، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية، فقد ذهب إليه جمع من أعاضم الأصحاب كالشهيد الثاني^(٤) والمجلسي^(٥) وغيرهما.

قال المحقق الطوسي^(٦) في مبحث التوبة من التجريد: «ويجب الاعتذار عن

(١) ج ٢ ص ٣٢٠.

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ عن النبي ﷺ: من ظلم أحداً فغابه فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له. مجهولة لموسى بن اسماعيل.

وفي ص ٣٤٣ عن النبي ﷺ: من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله كلما ذكره فانه كفارة له. مجهولة لموسى.

(٣) لم نعثر على كتابه حاشية المكاسب.

(٤) مرآة العقول: ج ٢ ص ٣٤٨.

(٥) كشف الرية: ص ٧٣.

(٦) كشف المراد: ص ٥٧١ «المتن».

المغتاب مع بلوغه» وتبعه العلامة^(١) والقوشجي^(٢) في شرحهما على التجريد. ويدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة^(٣) وهو قوله (عليه السلام): «إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فإن لم تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له». وفيه أولاً: 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 إلى الابد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلغت الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حمل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد علمها إلى قائلها ومما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الريبة^(٤) والمجلسي في مرآة العقول^(٥) من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات.

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فالحقه 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 (عليه السلام) يوم الاثنين^(٦) من طلب

(١) كشف المراد: ص ٥٧١. (٢) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٣٨٩.

(٣) مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥. (٤) كشف الريبة: ص ٧٣.

(٥) ج ٢ ص ٣٤٨.

(٦) قال (عليه السلام): فأبما 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 - إلى أن قال - : فقصر يدي وضاق وسعي عن ردها إليه والتحلل منه فأسألك - إلى أن قال - : أن ترضيه عني بما شئت .

العفو والمغفرة لذوي الحقوق والمظلّمة مع عدم إمكان الخروج عنها.
وفيه أولاً: أن الادعية الواردة في أيام الاسبوع لم يثبت كونها من زين
العابدين (عليه السلام) ولذا عدوها من الملحقات للصحيفة المعروفة.
وثانياً: أن فعل المعصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعتبرة ، إلا أنه
مجمل لا يدل على الوجوب. كما عرفته آنفاً.

وأما الاكتفاء بالتوبة في محو تبعات الغيبة ، كما يكتفي بها في محو تبعات
سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتظافرة ،
والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له .
وفي إحياء العلوم^(١) عن مجاهد: إن كفارة أكلك لحم أخيك أن تتني 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
تمشي إلى صاحبك فتقول له: كذبت فيما قلت وظلمتك وأسأت وإن شئت أخذت
بحقك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح» .

على أن ما ذكره في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب «بالكسر» لصاحبه:
«كذبت فيما قلت» كذب محرم ، لما عرفت أن الغيبة كشف العيوب المستورة
الموجودة في المقول فيه فلا يكون الاغتياب من الاكاذيب .

قوله: «والانصاف أن الاخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السند» .
أقول: ربما قيل: إنه لا وجه لمناقشة المصنف في اعتبار الروايات ، فانه قد
اعترف بكونها مستفيضة على أنه (عليه السلام) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء
التاسع والثلاثين من الصحيفة ، ومن البديهي أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر

عن الامام الرابع عليه وعلى آبائه 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 لا تنافي عدم الاعتبار ، فإن الخير المستفيض
قسم من الاخبار الآحاد كما حقق في محله ، ولذا يجعلونه في مقابل المتواتر .

مستنيات الغيبة جواز غيبة المتجاهر بالفسق

قوله: «الثالث: فيما استثني من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الاعم» .
أقول: ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد^(١) أن المستفاد من الاخبار أن الغيبة
المحرمة هي ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن وهتك عرضه ، أو التفكه به ، أو
إضحاك الناس منه .

وأما اذا كان الاغتياب لغرض صحيح راجع إلى المغتاب بالكسر أو الفتح ،
أو إلى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن
وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كنصح المستشير والتظلم
ونحوهما ، وعليه فموارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود
مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التزاحم
في الواجبات والمحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول: مقتضى الادلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعنوانها الأولي ، سواء
انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجعل حرمة الغيبة
تابعة لقصد هتك المؤمن ، أو التفكه به ، أو انطباق غيرهما من العناوين المحرمة .

نعم ما ذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الالهم على المهم فهو في غاية المتانة والجودة على ما نقحناه في علم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالدلة الخاصة ، فلا مساس له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة اموراً:

الأول: المتجاهر بالفسق فانه 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 بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة». وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة الدلالة على المدعى. ولكنها ضعيفة السند. ومنها النبوي^(٣): «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له».

أقول: ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه ، وإلا لدل الخبر على جواز اغتيال كل مذهب ، لهتكهم الستر المرخى بينهم وبين ربهم. وليس المراد به أيضاً من لا يبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالاكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتیاد على الأكل في الضيافة زائداً على المتعارف. بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالي بالتمرد على الشارع والجرأة على مخالفته بالإقدام على القبائح والمعاصي علناً ، فيدل على المقصود ، إلا أنه ضعيف السند. ومنها الروايات^(٤) الدالة على أن الفاسق المعلن بفسقه لا غيبة له ولا حرمة ،

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم: ص ١٣٤.

(٢) ضعيفة لأحمد بن هارون. راجع ج ٢ الوسائل 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 الوسائل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن -

إلا أنها ضعيفة السند.

ومنها ما روي عنه (عليه السلام) ^(١) بطرق عديدة: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت 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 أبي يعفور ورواية علقمة الآيتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة، ولم يلتزم به أحد.

ومنها صحيحة ابن أبي يعفور ^(٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال

→ قرب الاسناد قال (عليه السلام): 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.

وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠٧: عن القطب عن النبي (ﷺ): لا غيبة لثلاث: سلطان جائر، وفاسق معلن، وصاحب بدعة. مرسل.

وعن السيد فضل الله: أربعة ليس غيبتهم غيبة: الفاسق المعلن بفسقه. مرسل.

وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللثالي عن النبي (ﷺ) قال: لا غيبة لفاسق أو في فاسق. مرسل.

(١) ضعيفة لعثمان بن عيسى. راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧. وج ٣ الوافي باب صفة الاخ ص ١٠٤. وج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧.

وفي ج ٣ الوسائل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال والعيون. ولكن ما عن الخصال ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله بن أحمد الطائي وأبيه. وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا (عليه السلام) بطرق ثلاثة وكلها مجهولة.

وفي ج ٣ المستدرک ص ٣١٤ رواه بطريقين مجهولين، لداود بن سليمان وأحمد بن عامر الطائي وغيرهما. وإذا فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم.

(٢) راجع ج ٣ الوسائل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧.

الناس مترتبة على الستر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنتفي إذا انتفت الامور المذكورة .

وفيه ان التفتيش غير الغيبة ، وحرمة احدهما لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان مقتضى ذلك اعتبار العدالة في حرمة الغيبة . ومنها ما في رواية علقمة^(١) عن الصادق (عليه السلام) وهو قوله : «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله وداخل في ولاية الشيطان» .

قال المصنف : «دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر» . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند .

وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، وهو يدهي البطلان ، كما عرفت آنفاً .

وثالثاً : أن ظاهر مفهومها هو أن غيبة الرجل جائزة لمن يشاهد صدور المعصية منه ، أو اذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه فتتخصر موارد الادلة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب البدنية والاخلاقية ، فان المغتاب «بالكسر» لا بد له من العلم حين يفتاب ، وإلا كان من البهتان ، لا من الغيبة ، وهذا خلاف صراحة غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ، على أنه لم يلتزم به احد .

(١) ضعيفة لصالح بن عقبة وعلقمة . راجع ج ٣ الوسائل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ١٧٤ .

نعم لو اريد من الخطاب في قوله (عليه السلام): «فمن لم تره بعينك» العنوان الكلي والقضية الحقيقية - وكان معناه أن صدور المعصية منه برأى من الناس ومسمع منهم بحيث ير الناس ويرونه وهو يقع المعصية - لسلم عن هذا الاشكال. ومنها ما في رواية ابن أبي يعفور^(١) المتقدمة من قوله (عليه السلام): «وقال رسول الله (ﷺ): 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 وجوبها.

وفيه أولاً: أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد زيدت عليها في رواية الشيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند. وثانياً: أنها مختصة بمن رغب عن الجماعة ، فلا تعم غيره. وثالثاً: أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتاً ونفيّاً مدار حضور الجماعة ، والرغبة عنها. ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله (عليه السلام) بعد القطعة المذكورة: «وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره وحذره فان 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 للاطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً.

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ما ستره الله على العباد ، وأيدناه ببعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً ، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى. راجع الباب المتقدم من ج ٣ الوسائل. وج ٩ الرافعي باب عدالة الشاهد ص ١٤٩.

المغتتاب «بالكسر».

فروع:

الأول: هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر وردعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضاً مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبة موضوعاً. إذ لم يتقيد عنوان الغيبة بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني: هل تجوز غيبة المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحقائق^(١) ، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (رحمته الله)؟^(٢).

وفصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ما تجاهر فيه في القبح وبين غيرها ، فيجوز اغتيابه في الأول ، ولا يجوز اغتيابه في الثاني .

ومثاله: من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للاجنبيات ، 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 (ﷺ): «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له» . لا من 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 ، كإيذاء الجار ، والنظر إلى الأجنبية ، وترك العبادات الواجبة .

نعم اذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها وبلوازمها ، فاذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بتهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحمل ، أو الصنع ، فان 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 كذلك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جواز اغتياب المتجاهر مطلقاً ، كما عن الحدائق^(١) . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين^(٢) بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فانه 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 باطلاقها . وعليه فالإقتصار 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 لشبهة حكمية أو موضوعية ، فانه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق .

(١) الحدائق الناضرة : ج ١٨ ص ١٦٦ .

(٢) هو كاشف الغطاء في شرح الفوائد : الورقة ٣٥ «مخطوط» .

أما الشبهة الحكيمة فكما اذا شرب العصير التمري المغلي قبل ذهاب ثلثيه -او أكل لحم الارنب ، لانه يعتقد إباحتهما بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده - فانه يكون معذوراً في هذا الارتكاب اذا تمت له أو لمقلده مقدمات الاجتهاد .
واما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد انها ماء ، وكوطي امرأة اجنبية باعتقاد انها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد انه مهذور الدم . فانه أيضاً معذور في هذه الاعمال إلا اذا كان مقصراً فيها .

الرابع: قد عرفت : ان مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبة المتجاهر مطلقاً بمجرد 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 ، بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى «ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستتكم عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، قرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربة أو في طريق الحج والزيارة لئلا يقع عن عيون الناس» . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فانه لا يعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد إليها في تجويز هتك عرض المؤمن واقتضاحه بين الناس ، ولا تصلح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لا من جهة الروايات ، بل لعدم تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر ، على ما ذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .

ولقد أجاد المصنف حيث قال : «وبالجملة فحيث كان الاصل في المؤمن

الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما 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 ما فعل به الظالم وإن كان مستتراً به».

أقول: ذكر الشيعة والسنة^(١) من مستثنيات حرمة الغيبة تظلم المظلوم ، وإظهار ما أصابه من الظالم وإن كان مستتراً في ظلمه إياه. كما اذا ضربه أو شتمه أو اخذ ماله أو هجم على داره في مكان لا يراها أحد أو لا يراها من يتظلم اليه ، فانه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها إلى 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 ما ستره 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 إلى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية^(٣) المفسرة للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافاً إلى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا ينافي انطباقه على الغيبة أيضاً ، لما عرفت مراراً من ان الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتنقيح الصغرى .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي : ص ١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ . (٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١ .

وقيد الشهيد في كشف الريبة^(١) وجمع ممن تأخر عنه^(٢) جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في مخالفة الاصل الثابت بالعقل والنقل على المتيقن ، إذ لا عموم في الآية ليمسك به في إثبات الإباحة مطلقاً. وما ورد في تفسير الآية من الأخبار لا ينهض للحجية ، مع أن المروي عن الباقر (عليه السلام) في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان^(٣) : 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 فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يفيد العموم. وعليه فيجوز للمظلوم اغتيال الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا.

ويدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمي^(٤) من الرخصة للمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ما ورد^(٥) 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 «پذيرائی» وليس المراد بها ترك ما يشتهيه الضيف

(١) كشف الريبة : ص ٣٣.

(٢) منهم السبزواري في كفاية الاحكام : ص ٨٦ ، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة : ج ٨ ص ١١٦.

(٣) مجمع البيان : ج ٣ ص ٢٢٥ . ط . مؤسسة الاعلمي .

(٤) ص ١٤٥.

(٥) في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . وج ٢ الوسائل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ في قوله تعالى : ﴿ لا يحب الله .. ﴾ .. الخ عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله . مرسلة .

ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف.

وبعبارة أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الاوسط ، فلا تجوز له مطالبة بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف ان يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأي منهما ان يذكر ما فعله الآخر معه من المساءة ، لأنه نوع من التظلم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج إلى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيافة مؤيدة لما ذكرناه.

وقد يستدل على الجواز هنا بامور غير ناهضة للدلالة على المقصود:

الأول: قوله تعالى^(١): ﴿والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون﴾. وقوله تعالى: ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل﴾. بدعوى ان ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين. وفيه ان الآيتين أجنبتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان إلى جواز الاعتداء والانتقام بالمثل ، نظير قوله تعالى^(٢): ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾. وقد ذهب إلى هذا جمع من الاكابر حتى صرح الاردبيلي في محكي كلامه^(٣) بجواز اعتداء المضروب بالضرب والمشتوم بالشتم 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 إلى المجازات بالمحرمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه ، ولم يلتزم به احد ، بل هو ضروري البطلان.

الثاني: ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً ، بل ربما لا يتحملة إلا

(٢) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

(١) سورة الشورى، آية: ٣٧.

(٣) زبدة البيان: ٦٨٠.

الأوحدى من الناس. وفيه ان هذا لا يتم في جميع الموارد ، فان رب شخص يتحمل ما لا يحصى من المصائب الشديدة والنوائب العسرة حتى من الاشخاص الدنية بغير حرج ومشقة.

على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالاً، بل منعاً ، لأنه مناف للامتنان في حق المغتاب «بافتح» وقد حققنا في معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتنانية ، وإنما تجري اذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان في حق الآخرين. الثالث: ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم ، وهي مصلحة 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 يغني عن الحق شيئاً. على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتياب ، على ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم ، فان الظن بالارتداع موجود فيهما ، 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 (عليه السلام): «ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والإمام الجائر والفاسق المعلن بالفسق». بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسيماً للفاسق المعلن بفسقه. وفيه أولاً: انها ضعيفة للسند كما عرفته في المبحث المذكور.

وثانياً: يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقصص 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 عليته لجواز الغيبة ، فان عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة مروية عن النبي بسند آخر^(١) وهي تشتمل على توصيف الامام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فان الامام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله (عليه السلام)^(٢) : «ولصاحب الحق مقال» .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء .
وثانياً : أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحراز الصغرى فلا بد وان يكون بأدلة اخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلي على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغيرها فله مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه . وعلى هذا

(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 (عليه السلام) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبي (عليه السلام) فقال النبي : دعوه فان لصاحب الحق مقالاً ، ثم قال : أقضوه ، فقالوا : لا نجد إلا سنأ أفضل من سنه ، قال : اشتروه واعطوه فان خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ ذكر هذه الجملة : «إن لصاحب الحق مقالاً» . في مسوغات الغيبة ، ولم يذكر المصدر .

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 (ﷺ) ^(١) : «لِيّ الواجد بالدين يحل عرضه وعقوبته ما لم يكن دينه فيما يكره الله عزوجل» .

عدم جواز الغيبة في ترك الأولى

لا يجوز للمظلوم أن يغتاب الظالم بترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على الجواز بروايتين ، الأولى : رواية حماد بن عثمان ^(٢) الواردة في استقصاء الدين ، فانها ظاهرة في جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الإمهال في قضاء الدين من الامور المستحبة . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند .

(١) ضعيفة لهارون . راجع ج ٢ الوسائل باب ٨ تحريم المماطلة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته» في احاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : «لي الواجد يحل عقوبته» عن عوالي اللثالي مرسلأ .

(٢) في ج ١ الكافي ص ٣٥٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ الوسائل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين .. الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله (ﷺ) فشكى إليه رجلاً من اصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما لفلان يشكرك ؟ فقال له : يشكونني إني استقصيت منه حقي ، قال : فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال : كأنك اذا استقصيت حقك لم تسيء رأيت ما حكى الله عزوجل فقال : ﴿ ويخافون سوء الحساب ﴾ ، أترى انهم خافوا الله ان يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء فسماء الله سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء . ضعيفة لمعلی بن محمد .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لمحمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسلأ .

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 أن ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الامام (عليه السلام) لم يوجب على المديون أداء الدين ، ولو كان واجداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه بلا ريب ، لما ورد «أن ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته» . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على النسخة المعروفة التي تبعتها صاحب الوسائل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرک ، وما ذكره المجلسي^(١) عن بعض النسخ القديمة . من تبديل الضاد المعجمة في استقصيت 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 إلى الهتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جواز اغتياص الظالم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المحرمة كما تقدم .

ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام (عليه السلام) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية يطمئن بصحة نسخة الوافي . على ان المحدث الكاشاني دقيق في نقله . ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما نقول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنف أيضاً ، فتكون مجملة .

الثانية: مرسله ثعلبة بن ميمون^(٢) : «قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل

(١) راجع ج ٣ مرآة العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

(٢) عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه فقال له أبو عبد الله (عليه السلام) : «وأنت لك بأخيك كله وأنت الرجل المهدب ، مرسله .

منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): وأنى لك بأخيك كله وأنى الرجال المهذب» فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهذب. وفيه أولاً: انها ضعيفة السند.

وثانياً: ان جواب الامام (عليه السلام) ظاهر في ان الصنع الذي شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس ، وليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت انها كشف ما ستره الله . وقد يستدل على جواز الغيبة بترك الأولى بما ورد في ذكر الضيف مساوي ضيافة المضيف ، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مضافاً الى ضعف السند فيه. إنك قد عرفت: ان المراد من إساءة الضيافة في الرواية هو الهتك والظلم والإهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد. وأما ما في حاشية الايرواني^(١) من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له.

نصح المستشير

قوله: «وبقي 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 خارجاً عنها موضوعاً كذكر المتجاهر بالفسق اذا خصصنا

→ راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ ، وج ٢ الوسائل باب ٥٦ الإغضاء عن الإخوان من العشرة ص ٢١٣ . (١) حاشية المكاسب : ص ٣٦ .

الجواز 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 بد حينئذ من ملاحظة قواعد التزام ، والعمل على طبق أقوى الملاكين. وعليه فتتصف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح.

الثالث: ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصص وهو على قسمين:

الأول: أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبة كتظلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه.

الثاني: أن يكون الخروج بدليل عام جار في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط. كأدلة نفي الحرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى.

وأما بحسب الصغرى فقد ذكروا لها موارد عديدة ، الأول: نصح المستشير ، قال المصنف: «فان النصيحة واجبة للمستشير فان خيانه قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب ، وكذلك النصح من غير استشارة». وعليه فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه ، لأن الغيبة قد تتحقق باظهار العيوب المستورة حيث لا يتحقق النصح ، كما هو الكثير ، وقد يتحقق النصح حيث لا تتحقق الغيبة ، كما اذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما اذا استشاره أحد في الزواج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومتبرجة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة ، وهو يعلم أنه خائن وسيء الخلق

وشارب الخمر ومرتكب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان ، أو استشاره في التلمذة عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل ، فان النصح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة . وعلى هذا فان كان دليل وجوب النصح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في مادة الاجتماع ، وكان المرجع إلى أصالة الاباحة . وإن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين .

ولكن الظاهر أن ما نحن فيه من صغريات باب التراحم ، لا التعارض ، فان الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصح . وأنه يتولد منها ويتوقف عليها ، نظير توقف إنقاذ الغريق والاتبان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصف كل من النصح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه على ما تقدمت الإشارة إليه ، فان تساوى الملاك كان النصح 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 النصح .

ولكن بعد التأمل في الأخبار الموهمة لوجوب النصح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب ، فانها على أربع طوائف :

الاولى^(١) : ما دل على حرمة خيانة المؤمن لأخيه . ومن المعلوم أنها أجنبية

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠٢ . وج ٢ الوسائل 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 الوسائل وج ٣ الوافي باب التراحم ص ١٠٠ : عن أبي المعزاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه . صحيحة .

عما نحن فيه. لعدم الملازمة بين الخيانة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لإمكان رده إلى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كان النصح واجباً لما جاز رده.

الثانية: الأخبار^(١) الدالة على وجوب نصح المؤمن ابتداء بدون سبق استشارة واستهداء ، وهي وإن كانت كثيرة ومعتبرة ، ولكنها راجعة إلى الجهات الأخلاقية ، فتحمل على الاستحباب.

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد والحرص الشديد من القول: بوجوب النصح على وجه الإطلاق ، وتقييده بمورد الابتلاء ، أو بمن يفي بحقوق الاخوة من غير أن يضيع منها شيئاً وإن كان يرفع العسر والحرص ، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضاً.

→ وفي الموضع المتقدم من الوسائل وج ٣ الوافي باب اخوة المؤمنين ص ١٠١: عن علي بن عقبة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله لا يخونه. صحيحة. وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله (عليه السلام) المسلم أخو المسلم - لا يخونه. ضعيفة. لسهل ، ومجهولة للمثنى الحناط. إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة وج ٢ المستدرك ص ٩٢.

(١) في ج ٣ الوافي ص ٩٩. وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بامور المسلمين ص ١٦٦. وج ٢ الوسائل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أنسك الناس نسكاً أنصحهم حباً. ضعيفة للنوفلي. وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١. وج ٢ الوسائل 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 (عليه السلام) قال: يجب للمؤمن على المؤمن أن يناصحه. صحيحة. وعن ابن وهب عنه (عليه السلام) 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 الوسائل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦. وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٥٣. وج ٢ المستدرك باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢. وباب ٣٤ وجوب نصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك نصيحة المؤمن ص ٤١٢.

الثالثة: الأخبار الواردة في خصوص نصح المستشير ، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وغيرهم ظهورها في الوجوب . منها قوله (عليه السلام) ^(١) : « في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) » قال : « من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه » . ومنها قوله (عليه السلام) ^(٢) في رواية النوفلي : « من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله له » .

وفيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لا يدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل ، فإن العقل من أعظم النعم الإلهية ، وقد منّ به سبحانه على عباده لهدايتهم ، فصرفه إلى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال وهو من النقمات الشديدة . كما أن صرفه إلى ما خلق لأجله يوجب المزية والاستكمال ، ولا شبهة في رجحانه .

ومن هنا ظهر أن قوله (عليه السلام) في رواية عباية ^(٣) : « وانصح لمن استشارك » . إرشاد إلى ما ذكرناه . فيكون محمولاً على الاستحباب . على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة . ويدل على عدم الوجوب أيضاً ما أشرنا إليه سابقاً من جواز إرجاع المستشير إلى غيره ، فإنه ينافي وجوب النصح .

الرابعة: الروايات ^(٤) الآمرة باعانة المؤمن وكشف كربته وقضاء حاجته ،

(١) مجهولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر . راجع ج ٢ الوسائل باب ٢٣ وجوب نصح المستشير من العشرة ص ٢٠٨ .

(٢) مجهولة لعبد الله بن سليمان النوفلي . راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٢ وجوب نصح المستشير من العشرة ص ٦٦ .

(٣) مجهولة ليحيى ومالك وعباية . راجع الباب المذكور من المستدرك .

(٤) راجع مصادقة الأخوان للصديق . وج ٣ الوافي الفصل الخامس أبواب ما يجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وج ٢ الوسائل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .

ومن الواضح أن نصيح المؤمن نوع منها ، فيكون واجباً .
وفيه أن جميع ما ورد في حقوق الإخوان 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 ما قدمناه : أنه لا دليل على وجوب النصح بعنوانه الأولي مطلقاً ، إلا إذا كان تركه موجباً لتلف النفس ، وهتك العرض ، وذهاب المال الخطير ، فانه يجب حينئذ لأهمية الامور المذكورة .

جواز الاغتيا ب في مواضع الاستفتاء

الثاني: الاستفتاء اذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي: ظلمي فلان في حقي فكيف طريقي في الخلاص .
والذي تقتضيه القاعدة هو الجواز اذا كان السؤال مورداً للابتلاء مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المغتاب . والوجه في ذلك هو قيام الأدلة الثقلية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب تعلم الأحكام الشرعية التي تكون في معرض الابتلاء بها ، وعليه فاذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فان العمل حينئذ يكون على طبق أقوى الملاكين ، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فان ترك التعلم ينجر إلى اضمحلال الدين .

وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين :

الاولى: شكايه هند^(١) زوجة أبي سفيان إلى الرسول (ﷺ) حيث قالت: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، ولم يزرها النبي (ﷺ) عن قولها .

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند .

وثانياً: أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان ونفاقه ، أو لمعروفيته بالبخل ، حتى قيل: إنه كان مضرب المثل في البخل . على أن مورد الرواية من صغريات تظلم المظلوم ، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه ، فلا تدل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقاً . ومن هنا ظهر الجواب عما ورد^(٢) في قصة بيعة النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل ممسك ، ولم يردعه الرسول (ﷺ) .

الثانية: صحيحة ابن سنان^(٣) المشتعلة على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لامس ، ولم يردعه رسول الله (ﷺ) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء . وفيه أولاً: أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ﷺ) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتتاب «بافتح» في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومة لا يستلزم التعيين ، ويتفق نظير ذلك كثيراً للمراجع والمجتهدين .

(١) في ج ٢ المستدرك باب ١٣٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبي (ﷺ) إنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين قالت: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني؟ فقال له: خذي لك ولولدك بالمعروف . مرسله .

(٢) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٣) في الفقيه باب نواذر الحدود ص ٣٧٤ . وج ٩ الوافي باب النواذر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ الوسائل باب ٤٨ جواز منع الامام عن الزناء من أبواب حد الزناء ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: جاء رجل إلى رسول الله (ﷺ) فقال: إن أمي لا تدفع يد لامس ، قال: فاحبسها ، قال: قد فعلت ، قال فامنع من يدخل عليها ، قال: قد فعلت ، قال: فقيدها فانك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل ، صحيحة .

وثانياً: أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الام متجاهرة بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها: «إن أُمِّي لا تدفع يد لامس.. الخ» وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول: بالاصل المثبت.

جواز الاغتيال لردع المقول فيه عن المنكر

الثالث: قصد ردع المغتاب «بافتح» عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين:

الأول: أن الغيبة هنا إحسان في حقه ، فانها وإن اشتملت على هتكه وإهانته إلا أنه توجب انقاذه من المهلكة الأبدية والعقوبة الاخرية.

الثاني: أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك.

أما الوجه الأول ففيه أولاً: أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر.

وثانياً: أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فانه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المغصوب والمسروق إلا اذا كان أعمى البصيرة ، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية. فانها مضافاً إلى 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 بالزنا 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 وإلاّ وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو اتفق ، 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 إلى حكم مزاحمة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاغتيا ب لحسم مادة الفساد

الرابع: قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاغتيا ب المبدع في الدين الذي يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم إلى الطريقة الباطلة .
ويدل على جواز الغيبة هنا امور :

الأول: أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الستر عليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الانظار اذا لم يرتدع بالغيبة وحدها ، فان حرمة الدين في نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع في الدين .

الثاني: قوله (ﷺ) في صحيحة داود بن سرحان المتقدمة في البحث عن حرمة سب المؤمن «اذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية - الغيبة - وباهتوهم كيلا يطعموا في الفساد في الاسلام» .

الثالث: ما تقدم في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق «ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع». ولكنه ضعيف السند.

جواز جرح الشهود

الخامس: جرح الشهود ، وقد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إقامة البينة على ذلك صوناً لاموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الارض وأظهروا 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 ، وصيانة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الاصحاب في جميع الامصار والاعصار ودونوا في ذلك كتباً مفصلة لتمييز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الأئمة (عليهم السلام).

ويومئ إلى هذا قوله تعالى^(١): ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فان التبين عن حال الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالباً. ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس - بالقتل والزنا والسرقة 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

السادس: جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المغتيا ب «بافتح» كما اذا أراد احد ان يقتله أو يهتك عرضه ، أو يأخذ امواله ، أو يضره بما يرجع إليه فان غيبته جائزة لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أهم في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ما ورد في ذم زرارة بن أعين (ع) من الأحاديث المذكورة في كتب الرجال ، واستوضع ذلك من صحيحة الكشي^(١) الصريحة في تنزيه زرارة وتقديسه عن المطاعن والمعايب ، وان ذم الامام (ع) إياه في بعض الاحيان إنما هو كتعييب الخضر (ع) سفينة المساكين لئلا يأخذ الغاصب من ورائهم . بل تبقى صالحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ع) في رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام (ع) عن قذح زرارة وذمه والتبري منه لكي يسان 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 ما ستره 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 إليه من الأخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قذح 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 الأوصاف الظاهرة

السابع: أن يكون الانسان معروفاً بوصف يدل على عيب ، كالأعمش والأعرج والاشتر والاحول والاصم ، فانه لا محذور في ذكر المقول فيه بالافصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحمله الأحاديث بالأوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الأيام وقديمها ، بل وكان هذا مرسوماً بين الأئمة (عليهم السلام) أيضاً ، كما يرمي إليه بعض الأحاديث^(١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الاحاديث «جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله (ﷺ) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الغش .

والوجه في جواز ذلك ان ذكر الافصاف الظاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانها ليست مما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التنقيص والتعير ، فانه حرام من غير جهة الاغتياب .

الثامن: قال الشهيد في كشف الرية^(٢): «قيل: اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لأنه لا يؤثر عند السامع شيئاً». ثم قال: الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير غرض صحيح خصوصاً مع احتمال النسيان ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعاً . وهو واضح .
التاسع: رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدلل عليه المصنف «بأن مصلحة

(١) في ج ٣ الوسائل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى رواية الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أحب الناس إلي أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول . (٢) كشف الرية : ص ٣٧ .

حفظ الانساب أولى من مراعات حرمة المغتاب».

أقول: أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر إلى النساء ونحوهما ، وأما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، ترتب الأثر على دعوى النسب: كأن ادعاء لصيانة نفسه أو عرضه أو ماله من إصابة الظالم إياها فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى. ومع الشك في مورد يرجع إلى المطلقات الدالة على حرمة الغيبة على وجه الإطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التخصيص من جهة المزاخمة فلا بد من الاقتصار على المتيقن.

العاشر: القدح في مقالة باطلة ، فان وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه. وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة إلى الاعاظم أحياء كانوا أم أمواتاً من الجهر بالسوء كإطلاق الغبي والبله ونحوهما من الألفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الفحش والشتن ، كما تقدمت الإشارة إليه في البحث عن حرمة السب.

قوله: «ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها».

أقول: منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولا ريب في جوازه ، لتوقف الغرض الأهم عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الاصحاب في جميع الأزمان والاقطار ، خصوصاً في تعيين مراجع التقليد. ولكن هذه مرحلة كم زلت فيها الاقدام ، عصمنا الله من الزلل.

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (رحمته الله): «يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المغتابين ، والأخبار في حرمة كثيرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر

كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند».

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة^(١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكننا لم نجد دليلاً صحيحاً يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلاً عن كونه من الكبائر ، إذ ما ورد في حرمة من طرق الخاصة^(٢) ومن طرق العامة^(٣) كله لا يخلو عن الإرسال وضعف السند ، فلا يكون قابلاً للاستناد إليه .

نعم قال في كتاب الاختصاص^(٤) : «نظر أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى رجل يغتتاب رجلاً عند الحسن ابنه (عليه السلام) فقال: يا بني نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر إلى أخبت ما في 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 مرسلًا دون 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 ما لا نعتمه .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم : ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله (عليه السلام) إنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك . مرسله .
وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ﷺ) إنه قال : السامع للغيبة أحد المغتابين . مرسله .
وعن القطب الراوندي عن النبي (ﷺ) إنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كان كمن اغتاب . مرسله .

(٣) في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ﷺ) : المستمع أحد المغتابين . وغير ذلك من الأحاديث .

(٤) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ .

وقد يستدل على الحرمة مطلقاً بحديث المناهي^(١) ، فان رسول الله (ﷺ) «نهى عن الغيبة والاستماع إليها ونهى عن النيمة والاستماع إليها».

وفيه أولاً: أنه ضعيف السند كما عرفته مراراً.

وثانياً: أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقاً، إلا أن ذيله قرينة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ﷺ) «ومن تطوع على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة».

وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها. على أنه أمر نادر.

وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره في الحرمة التكليفية ، فان النهي فيه عن استماع الغيبة نهى تنزيهي ، وإرشاد إلى الجهات الأخلاقية. ويدل عليه من الحديث ذكر الامور الاخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء^(٢) والصوم.

وفيه أن ما ثبت كونه راجعاً إلى الاخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لا محالة كما حقق في محله.

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة^(٣) الظاهرة

(١) مجهولة لشعيب بن واقد. راجع ج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨. ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥. (٢) راجع مكارم الاخلاق: ص ٢٣٨.

(٣) في ج ٢ الوسائل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في وصية النبي (ﷺ) لعلي (عليه السلام): يا علي من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله

في جواز استماعها لردّها 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 أعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الاتفاقي ، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية أعم 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

→ الله في الدنيا الآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق إلى الحكم بصحتها . وعن أبي الورد عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الاعمال عن النبي (صلى الله عليه وآله) إنه قال في خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان لم يرد عنه وأعجبه كان كوزر من اغتاب . ضعيفة لموسى بن عمران ، والحسين بن يزيد النوفلي ، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضع المزبور من الوسائل . ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (صلى الله عليه وآله) في وصية له قال : يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا والآخرة فان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون - أو شمون . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتيا ب المذكورة في الباب المزبورة من الوسائل ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . ج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

الدليلين «وقد حققناه في علم الاصول» وعليه فتسقطان للمعارضة ، ويرجع إلى عموماً ما دل على رجحان إعانة المؤمن ، وإلا فيرجع إلى البراءة .
على انك قد عرفت : ان الطائفة الثانية ضعيفة السند ، فلا تعارض الطائفة الأولى فضلاً عن وصول النوبة إلى الترجيح .

وعلى ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلتزم بالجواز اذا لم يرض السامع بالغيبة ، أو لم يكن سكوته إمضاء لها أو تشجيعاً للمتكلم عليها ، أو تسبیباً للاعتياب من آخر ، وإلا كان حراماً من هذه الجهات .
وقد ورد في احاديث عديدة^(١) ان الراضي بفعل قوم كالداخل معهم . وتقدم في البحث عن بيع المتنجس حرمة التسبیب لوقوع الجاهل في الحرام الواقعي . بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي «وسنشير إلى مصادرها» كما تحرم مجالسة من يكفر بآيات الله للآية^(٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة الغيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمنستمع . وفيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجاً ، فان التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزماً .

قوله : «والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة» .

أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرة المغتاب وتنزيهه عن تلك الواقعة وإن

(١) راجع ج ٩ الوافي باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ الوسائل باب ٥ وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرك ص ٣٦١ . وفي ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٩١ قال علي (عليه السلام) : الراضي بفعل قوم كالداخل 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 ويستنهزوا بها فلا تقعدوا معهم ﴾ الآية .

افاد النهي عن المنكر أيضاً ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صغريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبة أم لا .
ثم إن نصرة الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعاً إلى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلاً: العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصي . وإن كان راجعاً إلى الامور الدينية وجهه بما يخرج عن كونه معصية ، وإذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتلى بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره في ذكر سائر العيوب .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله: «ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها» .
أقول: اذا 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 الإصغاء إليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المقتابين 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 التكلم بها . فاذا 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 إليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول: أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متجاهراً في الفسق ومتظاهراً في مخالفة المولى ، فإن مثل هذا تجوز غيبته واقعاً لكل أحد إما مطلقاً أو في خصوص ما تجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم . بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأساً ، وعليه فالاستماع إليها أولى بالجواز . وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين ، والإمام الجائر .

الثاني: أن يكون جواز الغيبة الواقعي مختصاً بالمغتتاب «بالكسر» كالصبي المميز ، والمكره على اغتيال الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقاً لمن يحرم عليه الاغتيال ، لعدم الملازمة بينهما ، فإن ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المغتتاب «بالفتح» ومع عدمه كان حراماً وإن لم يكن المغتتاب «بالكسر» مكلفاً . فتحصل : أن الاغتيال جائز والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السماع جائزاً والاستماع حراماً . نظير ما إذا كان المغتتاب «بالكسر» ممن لا يمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكّت الامام المجتبى (عليه السلام) عند سب أبيه (١) .

ونظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربي ، ونحن نعلم أنه محقون الدم ، فانه 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 ، فان مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته ، واشتهارها بين الناس . وهذا المعنى لا يتحقق في نظر العرف إلاّ بسماع التظلم منه ، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء .

وعلى الجملة فجواز الغيبة واقعاً لا يلزم جواز السماع ملازمة دائمية ، بل النسبة بينهما عموم من وجه ، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع ، كالمكره على السماع ، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة ، كما اذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع ، وقد يجتمعان .

وأما الجواز الظاهري للغيبة فهل يلزم جواز استماعها أم لا ، كما اذا احتمل السامع ، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة . ففي كشف الريبة^(١) عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه «اذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ، ولا عدمه قيل : لا يجب نهى القائل ، لا إمكان استحقاق المقول عنه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساد ، لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين» .

وأجاب الشهيد (رحمته) عن ذلك في الكتاب المذكور : بأن «الأولى التنبيه على ذلك إلى أن يتحقق المخرج منه ، لعموم الأدلة ، وترك الاستفصال فيها ، وهو دليل إرادة العموم ، حذراً من الإغراء بالجهل ، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله ، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة» .

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة والنهي عنها ، والذي نفاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول .

وتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه ، فانه قد يجب النهي عن الغيبة ، لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه جازر 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 اذا كان المغتاب «بالكسر» صيباً ، فان 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 حراماً ، فانه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه ، ومن حيث كونه هتكاً للمؤمن وكشفاً لعورته يجب رده .

واذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمة ووجوب ردها على النحو الذي تقدم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرج عن المعصية ومع هذا لا يجب نهى القائل ، بل لا يجوز ، لإمكان استحقاق المقول فيه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ، فان رده يستلزم انتهاك حرمة ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، وهو لا يجوز .

لا يقال : كما لا يجب نهى القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردها ، لاحتمال كون المقول فيه مستحقاً للغيبة عند القائل ، ومسلوب الاحترام في عقيدته ، وعليه فاثبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، ووجوب رد غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصادقية .

فانه يقال : أولاً : أنه لا شبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداً ، وعدم وجود

المجوز لا غتياه به محرز بأصالة العدم ، فان المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه ما يجوز غيبته ، والأصل بقاءه 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 المصداقية ، وكذلك في المقام . اذا شككنا 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 للاغتيا ب . والثاني: لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا منافقاً أيضاً . واذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب: للاغتيا ب ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل

ربما يكون مطلوباً للعلاء ، ولكنه اذا كان مسبوفاً بالذم أو ملحوقاً به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة^(١) أن ذا لسانين يجيء يوم القيامة وله لسانان من النار ، فان 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 المغتاب «بالكسر» وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فانه 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 ما ستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكرك أخاك بما ليس فيه ، فهماً متبائنان مفهوماً ومصداقاً . نعم بناء على مقالة المشهور من أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعهما في بعض الموارد .

وأما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة^(٢) فبنحو من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتمالها على الفرية والهتك معاً .

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ الوسائل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق (عليه السلام) عن رسول الله (ﷺ) قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير، الحديث . ضعيف لعلقمة بن محمد وصالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ الوسائل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

حقوق الاخوان

قوله: «خاتمة في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه».

أقول: قد ورد في الروايات^(١) المتظافرة ، بل المتواترة أن للمسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية الكراجكي أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدها واحداً بعد واحد ، ثم قال (عليه السلام): «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 (عليه السلام) قال: «ما عبد 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 ، فان التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال».

واستشهد المصنف (عليه السلام) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة الدلالة عليه. منها ما رواه الصدوق والكليني عن أبي جعفر (عليه السلام)^(٢) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة

(١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق. والكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب حق المؤمن على أخيه ص ١٧١. وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠١ وباب صفة الأخ ص ١٠٣. وج ٢ الوسائل 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.

(٢) في ج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤. ومصادقة الاخوان للصدوق ص ١. وج ٢ الوسائل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة ص ٢٠٤ عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

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 حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤنه ، وهذا الأخ كال كف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صافاه ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجالسة والمفاكهة ، 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

→ قام رجل بالبصرة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن الاخوان ؟ فقال :
الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم الكف والجناح والأهل والمال فاذا كنت من أخيك على حد الثقة فأبذل له مالك وبدنك وصاف من صافاه وعاد من عاداه واكتم سره وعييه 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 وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة .
ورواها الصدوق في الاخوان مرسلأ . وفي الخصال بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن أحمد الرازي وبكر بن صالح ومحمد بن حفص وغيرهم .
الكشر : التبسم . كاشره : كشف له أنيابه .

(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : لا تكون الصدقة إلا بأحدوها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فانسبه إلى الصدقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه إلى شيء من الصدقة : فأولها أن تكون سريره وعلايته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينه وشينك شينه . والثالثة : أن لا تغيره عليك ولا مال . والرابعة : أن لا يمنحك شيئاً تناله مقدرته . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند التكبات . ضعيفة لعبيد الله الدهقان .

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 يفني بحدودها غير الاخوة الثابتة بين المؤمنين بنص الآية^(١) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صداقة أم لا. وعليه فنفي 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^(٢) من نفي الصداقة عن لا يحفظ أخاه في ثلاث. مع أنه ضعيف للارسال.

ومنها ما دل^(٣) على سلب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العاري ، كروايتي

→ الاسلام: الخذلان.

راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٤. وج ٢ الوسائل باب ١٣ استحباب مصادقة من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥.

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ ، قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ .

(٢) في ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٨٤ قال (عليه السلام) : لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث : في نكته ، وغيبته ، ووفاته . مرسله .

(٣) في مصادقة الإخوان للصدوق باب مواساة الإخوان ص ٨. وج ٢ الوسائل باب ١٤ استحباب مواساة الإخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقبة عن الوصافي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : قال لي : يا أبا اسماعيل أرأيت من قبلكم إذا كان الرجل ليس له رداء وعند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداء ؟ قال : قلت لا ، قال : فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاراً ؟ قلت : لا ، فضرب بيده على فخذه ثم قال : ما هؤلاء باخوة . مرسله .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أبطأ على رسول الله (ﷺ) رجل فقال : ما أبطأ بك ؟ فقال :

الوصافي وابن أبي عمير.

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة. فقد تعارف بين المتحاورين نفي المحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير، كما يقال يا أشباه الرجال ولا رجال، ولا صلاة لجار المسجد إلا فيه، ولا شك لكثير الشك، ويقال لمن لا يعمل بعلمه: إنه ليس بعالم، إلى غير ذلك من الاطلاقات الفصيحة. وعليه فلا دلالة في الروايتين على نفي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة.

ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من السلب نفي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب مراعات سائر الحقوق الثابتة. من رد الاغتياب ونحوه، وهو بديهي البطلان.

ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند. ومنها رواية يونس بن ظبيان^(١) الدالة على اختبار الاخوان باتيانهم بالصلاة في وقتها وبرهم في الاخوان، وإذا لم يحفظوهما فأعزبوا عنهم. وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة إلى ترك العشرة والمجالسة مع من لا يهتم بالاتيان بالصلاة في أوقاتها، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر، فان المجالسة مؤثرة كتأثير النار في الحطب، ولذا نهى^(٢) عن المجالسة مع العصاة

→ العري يارسول الله، فقال: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ قال: بلى يارسول الله (عليه السلام)، فقال: ما هذا لك بأخ. مرفوعة، ومجهولة لخلاص.

(١) في ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥. وج ٢ الوسائل باب ١٠٣ استحباب اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠: عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): اختبروا إخوانكم بخصلتين فان 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 الوسائل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي، وباب ٣٨ تحريم

والفساق. وأمر^(١) بمجالسة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عمن لا يقوم بحقوق الاخوان. على أن الرواية مجهولة.

وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاخوان بصورة قيامهم بذلك. ولا يخفى أن الميزان في تأدية حقوق الاخوة هو الميزان في الامتثال في بقية الأعمال المستحبة من أن الاتيان بجميعها تكليف بما لا يطاق ، فتقع المزاحمة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأهم فالأهم.

حرمة القمار

قوله: «الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً».

أقول: تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جهتين:

الاولى: في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضعاً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلاً في النوع الثاني.

الثانية: في حرمة اللعب بها ، وتنقيح الكلام هنا في ضمن مسائل أربع:

المسألة الاولى: أنه لا خلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنة^(٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القليل الحظ والنصيب المعروف في هذا الزمان المعبر عنه في الفارسية بلفظ «بليط آزمايش بخت» نظير

→ المجالسة لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٥٨ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبة الكذاب والفاسق من العشرة ص ٢٠٦.

(١) راجع ج ١ الوافي باب مجالسة العلماء ص ٤٢.

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك نهت الشريعة نهياً شديداً عن الميسر «القمار» فحرمة بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناحية من نواحيه.

اللعب بالأقداح في زمن الجاهلية «وستعرض لتفسير اللعب بالأقداح في الهامش» بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام.

وتدل عليها الآيات^(١) المتظافرة والروايات المتواترة من طرقنا^(٢) ومن طرق السنة^(٣) وقد اشير إلى حكمة التحريم في قوله تعالى^(٤): ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾. فَإِنْ أَخَذَ مَالُ النَّاسِ بِغَيْرِ تِجَارَةٍ وَمَشَقَّةٍ مُوجِبَةٍ لِقَاءِ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ ، وَالِاسْتِغْثَالَ بِلَعْبِ الْقِمَارِ يَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ، وَعَنِ امْتِثَالِ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن

المسألة الثانية: في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن: بأن كان الغرض منه مجرد الانس والفرح ، كما هو المرسوم كثيراً بين الامراء والسلاطين . وهذا أيضاً لا إشكال في حرمة ، بل في المستند^(٥) بلا خلاف فيها ، وقد وقع

(١) منها قوله تعالى في سورة المائدة، آية: ٩٢ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ .

(٢) راجع ج ١ الكافي باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ٢ الكافي كتاب الأشربة باب النرد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ الوسائل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٥٩ وفي ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطراب إلى الميتة ص ١٧ . وج ٣ الوسائل باب ٢٧ تحريم المنخفة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ . في رواية عبد العظيم الحسني: ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فُسْقٌ﴾ يعني حرام .

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ . (٤) سورة المائدة، آية: ٩٣ .

(٥) ج ٢ ص ٣٣٧ .

الخلاف في ذلك بين العامة^(١).

وكيف كان فقد استدل المصنف على حرمة بوجهين:

الأول: قوله (عليه السلام) في رواية تحف العقول: «إن ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات».

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم. وثانياً: أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلب والتصرف في كل ما يجيء منه الفساد محضاً. وأما إحراز الصغرى فلا بد 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: ما في رواية أبي الجارود^(٢) من تفسير الميسر بالنرد والشطرنج وبكل قمار - إلى أن قال (عليه السلام) -: «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 المصدري «أعني العمل الخارجي» ، وعليه فتكون الرواية منصرفة إلى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفة إليه أيضاً ، ولكنها دعوى جزافية ، فان المراد

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١: عن المالكية يحرم اللعب بالنرد والشطرنج ولو بغير عوض. وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الانتقال والمشاركة بالأصابع. وعن الحنفية تحل المسابقة بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج. وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى إلى 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.

(٢) مرسله. وضعيفة لابي الجارود. راجع ج ٢ الوسائل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

من القمار فيها هو نفس الآلات. ويدل عليه من الرواية قوله (عليه السلام): «بيعه وشرأؤه» وقوله (عليه السلام): «وأما الميسر فالنرد والشطرنج». وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند.

ثم إن المصنف (رحمته الله) ذكر جملة من الروايات للتأييد ، وادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجي: منها ما عن مجالس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي (رحمته الله) ^(١) وهو قوله (عليه السلام): «كلما ألهي عن ذكر الله فهو من الميسر».

وفيه أولاً: أن هذه الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أنها محمولة على الكراهة ، فإن كثيراً من الامور يلهي عن ذكر الله وليس بميسر ، ولا بحرام ، وإلا لزم الالتزام بحرمة كثير من الامور الدنيوية ، لقوله تعالى ^(٢): ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾.

بل قد أطلق اللهو على بعض الامور المستحبة في جملة من الروايات ^(٣) كسباق الخيل ، ومفاكة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتعة النساء ، فانها من الاشياء المندوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عليها اللهو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فانه مستلزم لتخصيص الاكثر ، وهو مستهجن.

(١) ضعيفة لابن الصلت وغيره. راجع ج ٢ الوسائل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي مما يكتسب به ص ٥٦٦. (٢) سورة محمد ، آية: ٣٨.

(٣) في ج ٢ الوسائل باب ١ من كتاب السبق والرماية ص ٦٦٠. وج ٢ الكافي ص ٣٤١ وج ٩ الرازي ص ٣٦: في حديث قال رسول الله (ﷺ): كل اللهو باطل إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فانهن حق. مرفوعة. ورواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن. ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ من سننه الكبرى ص ١٤. وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤: عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: للهو المؤمن في ثلاثة اشياء التمتع بالنساء ومفاكة الاخوان والصلاة بالليل.

ومنها رواية الفضيل^(١) عن النرد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها «فقال (عليه السلام): اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيهما يكون؟ قلت: مع الباطل؟ قال (عليه السلام): فمالك والباطل».

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أنه لا ملازمة بين البطلان والحرمة. ومنها رواية زرارة^(٢) عن لعبة بعض أقسام القمار «فقال (عليه السلام): رأيتك اذا ميز الله الحق والباطل مع أيهما يكون؟ قال: قلت: مع الباطل؟ قال (عليه السلام): فلا خير فيه». وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكرهية.

ومنها رواية عبد الواحد بن المختار^(٣) إنه سأل الامام (عليه السلام) عن اللعب بالشطرنج؟ قال (عليه السلام): «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 لا دليل على حرمة على وجه الإطلاق حتى اللعب باليد والاصابع واللحية والسبحة ونحوها ، فتكون الرواية إرشاداً إلى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالامور اللاغية ، فانها غير مفيدة له في دينه ودنياه.

وقد استدل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهية عن الميسر والقمار من الآيات والروايات «وقد أشرنا إلى مصادرها في هامش ما تقدم».

(١) ضعيفة لسهل. راجع ج ٢ الكافي ص ٢٠١. وج ١٠ الوافي ص ٣٦. وج ٢ الوسائل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧.

(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير. راجع ج ٢ الكافي ص ٢٠١. وج ١٠ الوافي ص ٣٦. وج ٢ الوسائل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

(٣) ضعيفة لسهل. ومجهولة لابن المختار وغيره. راجع ج ٢ الوسائل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

وأجاب عنه المصنف بوجهين :

الأول: ان المطلقات منصرفة إلى الفرد الغالب ، وهو 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 ، أو 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 غير الغالب على نحو لا يراه العرف فرداً للعمومات والمطلقات ، كانصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكمل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مباحناً للحيوان حتى انه لو خطب احد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب .

الثاني: ما اشار إليه بقوله : «وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت» . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كلمات اهل العرف واللغة^(١) ان القمار وكذلك

(١) في القاموس ولسان العرب : تقرر راهنه فغلبه ، وفي مجمع 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 قمرأ راهنه ولعب القمار . وفي المنجد قمر قمرأ راهن ولعب في القمار .

وفي القاموس وتاج العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كمنزل ومجلس اللعب بالقدر ، أو هو الجزور التي كانوا يتقامرون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزوراً سيته ، وبحروه قبل أن ييسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قسماً ، عشرة اقسام ، فاذا خرج واحد واحد باسم رجل ظهر فوز من لهم ذوات الانصباء وغرم من خرج له الغفل ، أو هو الترد ، أو كل قمار .

الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويعبر عنه في لغة الفارس بكلمة «برد و باخت» وعليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعاً وتخصصاً.

نعم في الجواهر^(١) «عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه». والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشكلة ، 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^(٢): ﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ﴾. فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لا بدونه.

والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات^(٣) الكثيرة الناهية عن اللعب

→ وفي مجمع البحرين مادة زلم: والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ﷺ) هو أن الألام القداح العشرة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشترون بغيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قداح لها أسماء ، وهي القذ ، له سهم ، والتوأم ، وله سهمان ، والرقب ، وله ثلاثة ، والحلس «بكسر الحاء وسكون اللام» ، وله أربعة ، والنافس ، وله خمسة ، والمسل «كمحسن» ، وله ستة ، والمعلی «بضم الميم وسكون العين وفتح اللام» ، وله سبعة ، وثلاثة لا انصباء لها : وهي المنيج والسفيح والوغد .

أقول : إن ما ذكره في المجمع من تفسير البعير إلى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجاً لتلك السهام ، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفته من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بغير القسمة المذكورة .

(١) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٠٩ . (٢) سورة المائدة ، آية : ٩١ .

(٣) في ج ٢ الكافي ص ٢٠١ . ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . ج ٢ الوسائل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ص ٥٤٦ ، باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ .

بالنرد والشطرنج وبكل ما يكون معداً للتقامر ، فانه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يعم بما كان مع المراهنة أو بدونها.

وقد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكورة إلى صورة اللعب بآلات القمار مع الرهن. وقد عرفت جوابه. والعجب منه (رحمته) أنه استبعد الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي^(١) الناهية عن الاقتراب من النرد والشطرنج. ثم التزم به في المطلقات المذكورة! مع أنهما من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من النرد والشطرنج كناية عن حرمة اللعب بهما. فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند.

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 لا خلاف في الجملة بين الشيعة وأكثر العامة^(٢) في حرمة المراهنة على اللعب مطلقاً وإن كان بغير الآلات المعدة للقمار ، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما اذا كان اللعب بالآلات المعدة له ، وأما مطلق

(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن الشطرنج والنرد؟ فقال: لا تقربوهما مجهولة لأبي الربيع. راجع ج ٢ الوسائل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ لا تصح المسابقة بجعل «رهان» في غير الخيل والجمال والرمي إلا عن الشافعية ، فانهم قالوا: تصح المسابقة بالرهان أيضاً على البغال والحمر والفيلة أيضاً.

الرهان والمغالبة بغيرها فلا حرمة فيه. نعم تفسد المعاملة عليه ، ولا يملك الراهن الجعل ، فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (رحمته) أن الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة والفساد ، بل صرح العلامة الطباطبائي (رحمته) في مصابيح^(١) بعدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف: «وهو ظاهر كل من نفى 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 لا معنى له إلا في الحرمة التكليفية ، فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال إلى غير مالكة ، والمفروض أنه ليس هنا رهن يقع الاختلاف في انتقاله إلى غير مالكة 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 عرفت من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم .

وكيف كان فقد استدل القائلون بالحرمة والفساد بوجوه :

الأول: الإجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جزائية كما عرفت ، ولكنها لا نظمئن بكونه إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب استناده إلى 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 و باخت» بأي نحو تحقق ، ومن أوضح أفراده في هذا الزمان الحظ والنصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ «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 نفار الملائكة عند الرهان ولعنها صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والتصل ، ولكن جميعه ضعيف السند . ومنها ما عن تفسير العياشي^(٢) من أن الميسر هو الثقل الخارج بين

(١) في ج ١ الكافي ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ الوسائل باب ٣ استحباب الرمي من السبق والرماية ص ٦٦٠ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ليس شيء تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل اهله . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وفي ج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ الوسائل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ٦٦٠ عن الصدوق قال : قال الصادق (عليه السلام) : إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والتصل . مرسلة .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٣ ما يجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلا بن سيابة عن رسول الله (ﷺ) 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 النرسي تنفر - الملائكة - عند الرهان وإياكم والرهان إلا رهان الخف ... الخ . مجهولة للنرسي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل المعروف إليه .

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي

المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضعاً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنعه المحقق الايرواني ^(١) ، ولكنه ضعيف السند .
ومنها ما دل ^(٢) على أن كل ما قورم به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعاب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفته في الهامش آنفاً .

ومنها رواية اسحاق بن عمار ^(٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلهما ، فانها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .
وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتملة على قِي الإمام (عليه السلام) البيض الذي

→ عن ياسر الخادم عن الرضا (عليه السلام) 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 . (١) حاشية المكاسب : ص ٣٨ س ١٣ .

(٢) في الباب المذكور من ج ٢ الوسائل . وج ٢ الكافي ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ عن
معمر بن خلاد عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل
ما قورم عليه فهو ميسر . صحيحة .

وفي ج ١ الكافي باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب
ص ١١١ . وج ٢ الوسائل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن
ابي جعفر (عليه السلام) قال : لما أنزل الله على رسوله ﴿ إنما الخمر والميسر .. ﴾ .. الخ قيل : يا رسول
الله ما الميسر ؟ قال : كلما تقورم به حتى الكعاب والجوز . ضعيفة لعمر بن شمر .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ عن فقه الرضا (عليه السلام) ما يدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) في ج ١ الكافي باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢
التهذيب ص ١١١ . وج ٢ الوسائل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن
اسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟
فقال : لا تأكل منه فانه 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 .

قامر به الغلام «وسياتي الكلام في هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند» .
والحاصل: أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار حرام وضعاً
وتكليفاً ، فلا وجه لانكار الحرمة التكليفية ، والالتزام بخصوص الفساد ، كما
صنعه صاحب الجواهر .

وقد يستدل على ما ذهب إليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن
قيس^(١) الواردة في مواكلة الشاة من أنه قال (عليه السلام): «لا شيء في المواكلة من
الطعام ما قل منه أو أكثر ومنع غرامة فيه» . بدعوى أن الامام (عليه السلام) 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 (عليه السلام) 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 (عليه السلام) 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 اذا تخلف الشرط

(١) في ج ٢ الكافي باب ١٩ نادر 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 (عليه السلام) قال: قضى
أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل أكل وأصحاب له شاة فقال: إن أكلتموها فهي لكم وإن لم
تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه أن ذلك باطل لا شيء في المواكلة من الطعام ما قل منه
وما أكثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

المذكور ، وقال : « وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا » . وقد حكم الامام (عليه السلام) بفساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : « لا شيء في المواكلة » . وأنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة والمضاربة والمساقات وغيرها .

وعلى هذا فمفاد الرواية ينحل إلى قضيتين :

إحدهما : موجبة ، وهي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية .

والثانية : سالبة ، وهي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم القضية الاولى هو الجواز وضعاً وتكليفاً من غير غرامة على الآكلين . وحكم القضية الثانية هو عدم الجواز وضعاً ، لا تكليفاً . فتثبت عليه غرامة الاكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .

ويدل على ذلك من الرواية أمران :

أحدهما : قوله (عليه السلام) : « لا شيء في المواكلة » . فان ظاهره ان الصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .

وثانيهما : قول المالك : « إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا » فان ظاهره أن هذا القول من المالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة في الشريعة المقدسة .

وقد علم من الوجهين المذكورين : أن كلمة « أكل » في قول السائل : « في رجل آكل وأصحاب له شاة » . إنما هو فعل ماض من باب المفاعلة ، وليس باسم فاعل من الثلاثي المجرد ، ولا فعل ماض منه كما هو واضح . ونظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل العرف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من

الثمرة أو إن سكنت في هذه الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليك كذا وكذا.

قوله: «ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة».

أقول: حكم المأخوذ بالقمار وكذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد غينه مع البقاء ، ورد بدله من المثل أو القيمة مع التلف ، ويأتي الكلام إن شاء الله على هذا في البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد.

قوله: «وما ورد^(١) من قي الإمام (عليه السلام) البيض الذي قامر به الغلام».

أقول: لم يتوهم أحد ولا موقع للتوهم أيضاً أن القي من جهة رد البيض إلى المالك ، فإن آكل الحرام لا يجب عليه رد عينه ولو كان عالماً عامداً فضلاً عما إذا تناوله جاهلاً ، لأن الطعام بعد المضغ يعد في العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله إلى المعدة ، أما بعد القي فانه يعد من القذارات العرفية ، وإنما الوجه في ذلك هو تنزه الإمام (عليه السلام) أن لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه ، بل الظاهر من الرواية أن البيض قد اشتراه الغلام للإمام (عليه السلام) ولكنه قامر به في الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان.

ولو سلمنا أن الإمام (عليه السلام) لم يكن مالكا للبيض فيمكن أن يقال: أن الأموال كلها للإمام (عليه السلام) ، لأنه أولى بالناس من أنفسهم ، ويؤيده ما دل على أن الأرض وما يخرج منها له (عليه السلام). وعلى هذين الوجهين فقي الإمام البيض إنما هو لثلا يكون ما أصيب به القمار جزءاً من بدنه.

(١) في ج ١ الكافي باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢. وج ١٠ الوافي ص ٣٥. وج ٢ الوسائل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦: عن عبد الحميد بن سعيد قال: بعث أبو الحسن (عليه السلام) غلاماً يشتري له بيضاً أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله فقال مرلئ له: إن فيه من القمار ، قال: فدعا بطشت فتقيأ ففأه. مجهولة لعبد الحميد. وضعيفة لسهل.

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية «بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناءً على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم - لا جهلاً 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 الأئمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن علمهم بالاحكام كذلك.

وأما بناءً على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم «كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات» فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لإمكان صدور الفعل عنهم (عليه السلام) جهلاً قبل الإرادة. ولكن الذي يسهل الخطب أن البحث في علم الامام من المباحث الغامضة ، والأولى رد علم ذلك إلى اهله ، كما ذكره المصنف (عليه السلام). على ان الرواية المذكورة ضعيفة السند.

حكم المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة

قوله: «الرابعة المغالبة بغير عوض في غير ما نص على جواز المسابقة فيه».

أقول: المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان في ما عدا الموارد المنصوصة ، كالمصارعة ، وحمل الأثقال ، والجري على الأقدام ، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الأخبار والأشعار ، ورمي البنادق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها. وقد ذهب بعض الأصحاب وجمع من العامة^(١) إلى الجواز.

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهن .

ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه:

الأول: دعوى الإجماع عليها ، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب .
وفيه أن من المحتمل القريب استناده إلى الوجوه الآتية ، فليس هنا إجماع تعبدى ، ومن هنا علله بعض الاعاظم^(١) من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلّا في ثلاثة .

الثاني: ما ورد في جملة من الأحاديث^(٢) من نفي السبق إلّا في خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سبقه إلى كذا أي تقدمه وخلفه وغلبه على كذا فيراد من نفيه نفي مشروعية المسابقة والمغالبة وإن لم يكن فيها رهان ، فيكون مفاده كمفاد لا رهبانية ولا نجش في الاسلام .

وفيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء ، ولم يثبت ذلك ، بل في المسالك أن قراءة الفتح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلّا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف: إنها «غير ظاهرة في التحريم أيضاً، لاحتمال إرادة فسادها . بل هو الأظهر ، لأن نفي العوض ظاهر في نفي استحقيقه ، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد» . ومع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح ، فالرواية

(١) كالعلامة في التذكرة: ج ٢ ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ الكافي ص ٣٤١ . وج ٩ الرافي ص ٢٦ . وج ٢ الوسائل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سمعته يقول : لا سبق إلّا في خف أو حافر أو نصل . يعني النضال . ضعيفة لمعلّى بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لا سبق إلّا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مرسل . وعن الشهيد الثاني إضافة الجناح .

مجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .
ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه «على تقدير السكون فكما
يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة ، لوروده مورد الغالب من
اشتمال المسابقة على العوض» .

وفيه أولاً: أن المسابقة بدون المراهنة كثيرة في نفسها . وثانياً: أن غلبة
الوجود بمجردها 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
والمجاز ، وحرمة اللعب بالنرد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لا من جهة
صدق مفهوم القمار عليه .

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض على سبيل
الحقيقة فان السيرة القطعية قائمة على جوازها ، كالسباحة والمصارعة والمكاتبه
والمشاعرة وغيرها ، خصوصاً اذا كان الفعل أمراً قريباً ، كبناء المساجد والقناطر
والمدارس ، فان في ذلك فليتنافس المتنافسون .

الرابع: أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة
في الهامش آنفاً: بأنه من اللهو والباطل ، وهو جار فيما نحن فيه أيضاً ، بل ورد
من طرق الخاصة والعامة أن كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث «وقد تقدم في
الحاشية» وهو باطلاقه 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 اللهو كما عرفت ، وستعرفه في البحث عن حرمة اللهو فان كثيراً من الامور لهو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة واللحية وأضرار الثوب ونحوها . على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه وبين اللهو ، فان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للاغراض العقلائية من تربية البدن ومعالجته والتنزه والتفريح كما هو واضح .

حرمة القيادة

قوله: «السادسة عشرة القيادة حرام» .

أقول: وهي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطي المحرم ، وقد يعبر عنها بكلمة الديائة ، ولا شبهة في حرمتها وضعاً وتكليفاً بل ذلك من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة .

وفي رسالة الشيخ الورام^(١) عن النبي (ﷺ) عن جبرئيل قال: «اطلعت على النار فرأيت في جهنم وادياً يغلي فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال: لثلاثة: المحتكرين والمدمنين للخمر والقوادين». وقد تقدم في رواية سعد الإسكاف وغيرها^(٢) تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك .

وفي رواية ابن سنان^(٣) عن حد القواد؟ قال (ﷺ): «يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني خمسة وسبعين سوطاً وينفى من المصر الذي هو فيه». وفي بعض

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٧٩ .

(٢) ص ١٩٩ (ص ٢٧٧ - ٢٧٨ من هذه الطبعة) .

(٣) راجع ج ٣ الوسائل باب ٥ من حد القيادة ص ٤٣٨ .

الأحاديث^(١): «لا يدخل الجنة عاق ولا منان ولا ديوث». وفي عيون الأخبار^(٢): «وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أعضائها فإنها كانت قوادة». وقد ورد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث^(٣).

حرمة إتيان القائف وترتيب الأثر على قوله

قوله: «السابعة عشرة القيافة حرام في الجملة».

أقول: القيافة في اللغة^(٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه، والظاهر أنه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة، ولم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك. وما ورد في حرمة إتيان العراف والقائف لا مساس له بهذه الصورة، وإنما المراد منه حرمة العمل بقول القافة، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع إلى الأصول العملية.

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع إلى القائف وترتيب الآثار على قوله، وفي

(١) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥.

(٢) راجع ج ٣ الوسائل باب ١١٧ جملة ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧.

(٣) في ج ٣ الوسائل باب ٢٧ تحريم القيادة من النكاح المحرم ص ٤٤: عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لعن الله الواصلة والمستوصلة، يعني الزانية والقوادة.

وعن عقاب الأعمال عن رسول الله (ﷺ) في حديث قال: ومن قاد بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم وساءت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت.

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨: والقائف من يعرف الآثار ج قافة. وقال ابن الأثير: القائف الذي يتبع الآثار، ويعرفها، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه. ومنه إن مجزأ كان قائفاً.

الكفاية^(١) لا أعرف فيها الخلاف. وفي المنتهى^(٢) الإجماع على ذلك. خلافاً لأكثر العامة^(٣) فانهم جوزوا العمل بقول القافة استناداً إلى جملة من الروايات الواردة من طرقهم «وسنشير إليها».

وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم، وعلى حرمة اتباع الظنون، وأنها لا تغني من الحق شيئاً «وقد تقدمت هذه الآيات^(٤)» فان نفي النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو الذي تقرر في علم القيافة لا يتفق والقواعد الشرعية، فانه هدم لأحكام الإرث المترتبة على التوالد الشرعي، وأيضاً قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراش، بل هو من القواعد المسلمة بين الفريقين، والعمل بالقيافة يناهياها في كثير من الموارد.

(١) كفاية الاحكام: ص ٨٧.

(٢) منتهى المطلب: ج ٢ ص ١١٤ وفيه «نفي الخلاف».

(٣) في ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٧: أثبت العمل بالقافة الشافعي، ونفاه أبو حنيفة، والمشهور عن مالك في الإماء دون الحرائر، وروى عنه ابن وهب إثباته في الحرائر. ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفرائين ثابتين كأمة يطؤها البائع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع، فتأتي بولد أكثر من ستة أشهر من وطئ المشتري، وأقل من أقصى الحمل من وطئ البائع. وإن ألحقه القائف بأحدهما لحق، وإلا ترك الولد حتى يبلغ فينتسب إلى من يميل إليه منهما.

وإن ألحقه القائف بهما فان مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ فينتسب إلى من يميل إليه. وقال أبو ثور: يكون ابناً لهما. وقال الماجشون ومحمد بن مسلمة المالكيان: يلحق بأكثرهما شياً.

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤. عن الثوري قال: اذا قال القافة الولد منهما لحق بهما وورثهما وورثاه.

(٤) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥ (ص ٣٦٥ هذه الطبعة).

ويضاف إلى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أمانة شرعية فإن الاستصحاب يقتضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعاً ، وليست القيافة منها .

وأما ما ورد في أحاديث العامة^(١) من العمل بقول القافة فلا يصلح أن يكون رافعاً للاستصحاب ، فانه مضافاً إلى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم القيافة في بعض أحاديث الشيعة^(٢) . وفي رواية الجعفریات^(٣) جعل من السحت أجر القافي .

وقد استشهد المصنف (رحمته الله) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى^(٤) الواردة في قصة أبي الحسن الرضا (عليه السلام) ، وإثبات بنوة ابنه الجواد (عليه السلام)

(١) منها ما عن عائشة إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دخل عليها وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال ألم تسمعي ما قال مجزز المدلجي ورأى اسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامهما فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبيانات ص ٢٦٢ . وج ٤ البخاري آخر كتاب الفرائض . وج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . وج ٢ 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 التي تكون بالجبهة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : مجزز بضم الميم وكسر الجيم والزاء الأولى المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير في الجاهلية ويطلقه . وقال العسقلاني في ج ١٢ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ٥٤ تحريم إثبات القافة مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن الخصال عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت : فالقيافة ؟ قال : ما أحب أن تأتهم - إلى أن قال (عليه السلام) : القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) .

(٣) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إثبات القافة مما يكتسب به ص ٤٣٤ .

(٤) جاء إخوة الرضا (عليه السلام) إليه فقالوا له : « ما كان فينا إمام قط حائل اللون ، فقال لهم الرضا

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 (ﷺ) بقول القافة ، وأن الرضا (عليه السلام) لم ينكر عليهم ذلك .

نعم يرد على الرواية وجوه :

الأول: أنها ضعيفة السند .

الثاني: أنها مخالفة لضرورة المذهب ، فانها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام (عليه السلام) . وتوهم أن ذلك من جهة الاضطراب وهو يبيح المحظورات توهم ناسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا (عليه السلام) على إحضار النساء .

الثالث: أن الجماعة الذين بغوا على الرضا (عليه السلام) لينفوا بنوة الجواد (عليه السلام) عنه لو كانوا معتقدين بامامة الرضا (عليه السلام) لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالبنوة .

حرمة الكذب

قوله: «الثامنة عشرة: الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، ويدل عليه الأدلة الأربعة» .

→ (عليه السلام): هو ابني، قالوا: فان رسول الله (ﷺ) قد قضى بالقافة فيبيننا وبينك القافة، قال: ابعثوا أنتم إليهم وأما أنا فلا ولا تعلموهم لما دعوتموهم - إلى أن قال - : ثم جأؤا بأبي جعفر (عليه السلام) فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ليس ههنا أب ولكن هذا عم أبيه وهذا عمه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه وقدميه واحدة، فلما رجع أبو الحسن (عليه السلام) قالوا: هذا أبوه . مجهولة لذكرها بن يحيى .

أقول: لا شبهة في حرمة الكذب ، فانه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكبائر وحرمة من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة .

أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة^(١) والعامة^(٢) في ذلك فذكرهما مما لا يحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند إلى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا إجماع تعدي ، كما هو واضح .

وأما العقل فانه لا يحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الإخبار بالأخبار الكاذبة التي لا تترتب عليها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفساد ، كقتل النفوس المحترمة وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال ، أو إيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من العناوين المحرمة ، فان ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لا يختص بالكذب ، بل يجري في كل ما استلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقاً .

الكذب من الكبائر

قوله: «أحدهما في أنه من الكبائر» .

أقول: قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الرافعي ص ١٥٧ . وج ٢ الوسائل 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 .

استدل المصنف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعدة من الروايات:
 منها روايتا الأعمش وعيون الأخبار^(١) حيث جعل الامام (عليه السلام) الكذب من
 الكبائر في هاتين الروايتين. وفيه أنهما وإن كانتا ظاهرتين في المقصود ، ولكنهما
 ضعيفة السند^(٢).

ومنها قوله (عليه السلام) في رواية عثمان بن عيسى^(٣): «إن الله جعل للشرب أقفلاً
 وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب والكذب شر من الشراب». وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم فقيه ،
 بل ولا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام
 الاضطرار بين ارتكاب طبعي الكذب - ولو بأن يقول المكره «بالفتح» : إن عمر
 فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين - وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح
 شرب الخمر على الكذب.

ومما ذكرناه ظهر الجواب عما دل^(٤) 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.

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥.

(٢) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣. وأما رواية الأعمش فلأحمد بن يحيى بن زكريا
 وغيره.

(٣) ضعيفة لعثمان بن عيسى. راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥. وج ٣ الوافي
 ص ١٥٧. وج ٢ الوسائل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣.

(٤) مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٠.

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزنا ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولإثارة الفتنة ونحوها ، ولا مضايقة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومنها ما عن العسكري (عليه السلام) ^(١) فانه 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 : لا ملازمة بين كون الشيء مفتاحاً للخبائث وبين كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر ، فانه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه فشان هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالإجتناب عن شبهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلاً عن كونه من الكبائر .

قوله : « ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى ^(٢) : ﴿ إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ﴾ » . أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها .

وفيه أن الآية وإن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر ، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، لزعمهم أن ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقدر الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : ﴿ إنما يفترى الكذب ﴾ . وعلى هذا فالكاذبون المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله وبرسوله وبالمعاد من الأول ، لأن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

(١) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣ . (٢) سورة النمل ، آية : ١٠٧ .

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^(١) والشهيد الثاني^(٢) إلى أن الكذب مطلقاً من الكبائر ، سواء ترتبت عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا إلى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ﷺ) في وصيته^(٣) لأبي ذر رضوان الله عليه: «ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له». بدعوى أن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها الإيقاع في المفسدة إلا نادراً.

والوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة وهو أن من الموازين التي تعد به الخطيئة كبيرة ورود «النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها 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 خديجة^(٤): «الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأوصياء (عليهم السلام) من

(١) لم نعر عليه في كتب المحقق والعلامة . (٢) الروضة البهية: ج ٣ ص ١٢٩ .

(٣) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو شمون .

(٤) ضعيفة بمحمد بن علي . راجع ج ٣ الوافي ص ١٧٥ . وج ٢ الوسائل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . والكانفي بهامش ج ٢ مرآة العقول

الكبائر» فان الظاهر منها أنها مسوقة للتحديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إنما هو الكذب الخاص ، وعليه 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 مرسله الفقيه^(١): «من قال علي ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار». فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أورد الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتمدة. وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه (عليه السلام) لملازمتها للكذب على النبي (ﷺ) ، ولكن الرواية ضعيفة السند.

وفي بعض الاحاديث^(٢) أن شهادة الزور واليمين الغموس «الكاذبة التي يتعمدها صاحبها» من الكبائر.

ومما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكبائر ما ورد في مرسله سيف بن عميرة^(٣) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان انقسام الكذب إلى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكبائر إلا أن الرواية مرسله. وفي رواية ابن الحجاج^(٤) ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكبائر.

→ ص ٣٢٥. وج ٢ الوسائل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحجج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر. ضعيفة.

(١) راجع المصدر المزبور من ج ٢ الوسائل ص ٢٣٤.

(٢) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ الوسائل ص ٤٦٣.

(٣) راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤. وج ٣ الوافي ص ١٥٧. وج ٢ الوسائل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤.

(٤) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الكذاب هو الذي يكذب في الشيء قال: لا من أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب. حسنة لابراهيم بن هاشم. راجع الكافي بهامش

ولكن الذي يعظم الخطب ما تقدمت الإشارة إليه في مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المباحث ، فان الذنوب كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلفت الاخبار في تعدادها. ولو سلمنا انقسامها إلى الصغيرة والكبيرة فان جميعها مضرة بالعدالة ، فان العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأى ذنب ارتكبه المكلف فانه 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: فانه قد يكون الهازل بكذبه مخبراً 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 ليتغر المخاطب بقوله ، فيرتب عليه الاثر ، فيضحك منه الناس ، وهذا لا شبهة في كونه من الكذب ، فانه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لا يخرججه عن واقعه وحقيقته ، 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 إلى داع آخر من دواعي الإنشاء.

→ ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥. وج ٢ الوسائل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣.
أقول: المطبوع على الكذب المجبول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون كذلك لا يصدق عليه الكذاب الذي من الصيغ المبالغة ، وهو واضح.

ومثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل ،
كاطلاق البطل على الجبان والزكي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لا دليل
على حرمة مع نصب القرينة عليه كما استقر به المصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يحكى
عن المخبر به ، وقد عرفت : أن الصادر عن الهازل في المقام ليس إلا الانشاء
المحض ، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لإطلاق جملة من الروايات : منها مرسله سيف
المتقدمة ، فانها ظاهرة في وجوب الاتقاء عن صغير الكذب وكبيره في الجد
والهزل على وجه الاطلاق .

وفيه مضافاً إلى كونها ضعيفة السند ، أن انشاء الهزل خارج عن الكذب
موضوعاً كما عرفت ، فلا يشمل ما دل على حرمة الكذب . ومن هنا ظهر الجواب
عن التمسك برواية أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب ، كما ظهر
الجواب عن رواية الحارث الاعور^(١) على أن كلمة « لا يصلح » فيها ظاهرة في
الكراهة المصطلحة دون الحرمة ، كما أن قوله (عليه السلام) في رواية الأصمغ^(٢) : « لا يجد
العبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده » . لا يستفاد منه أزيد من
الكراهة ، فان المكروهات مانعة أيضاً عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر
الجواب عن رواية الخصال^(٣) .

(١) عن علي (عليه السلام) قال : لا يصلح الكذب جد وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع ج ٢ الوسائل
باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مجهولة لقاسم بن عروة . راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي
ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ الوسائل ص ٢٣٤ .

(٣) عن رسول الله (ﷺ) قال : أنا زعيم بيت في رياض الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في

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 :

الأول: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهماً ، أو اني ملتزم بالمجيء إلى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر ، غاية الامر أن المخبر به من الافعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الامور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فان كان حين الإخبار عازماً فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجاً عن المقام .

الثاني: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس العلة التي تكلم بها بأن يقول: لك عليّ كذا درهماً أو ديناراً أو ثوباً ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله عليّ ان افعل كذا ، ولا ريب ان مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث: ان يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله: أجيئك غداً ، اعطيك درهماً بعد ساعة ، أو ادعوك إلى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جمل خبرية بالحمل الشائع ولكنها مخبرة عن امور مستقبلية ، كسائر الجمل الخبرية الحاكية

→ أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن حسن خلقه .
مجهولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

عن الحوادث الآتية ، كالإخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في اتصاف 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 إحراز تحقق الخبر به في ظرفه ؛ فيكون النهي عنه منجزاً حينئذ . وأما لو أحرز حين الإخبار تحقق الوفاء بوعده في ظرفه ، ولكن بدا له ، أو حصل له المانع من باب الاتفاق ، وأصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والإنهاء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان الإخبار اذا كان عن الامور المستقبلية كان صدق الخبر وكذبه منوطين بتحقيق المخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فاذا كان عازماً على الوفاء بوعده حين الإخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوناً لكلامه عن الاتصاف بالكذب ، 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 الإخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كإرادة السفر ونحوه ، ولم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط

المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد امور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنهائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بالحرمة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة .

ولكنها دعوى جزافية ، فإنّ ما دل على حرمة الكذبة يختص بالكذب الفعلي الابتدائي ، فلا يشمل الكذب في مرحلة البقاء ، وإن شئت قلت : المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لا إيجاد صفة الكذب في كلام سابق .

ونظير ذلك ما حققناه في كتاب الصلاة^(١) 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 فاذا أوجد المصلي شيئاً في صلاته بعنوان الجزئية أو الشرطية ، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولي ، وألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة في الفريضة ، فلا تشمله قوله (عَلَيْكَ) ^(٢) : «من زاد في صلاته فعليه الاعادة» . وكذلك في المقام ، فان ما دل على حرمة الكذب مختص بالكذب الابتدائي

(١) مستند العروة الوثقى «كتاب الصلاة» : ج ٦ ص ٨ - ٩ .

(٢) راجع ج ١ الوسائل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤ .

الفعلي المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم. اما اذا وجد كلام في الخارج ، وهو غير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً ، لانصراف ما دل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لوعده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وقد استدل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالأخبار الكثيرة^(١) الدالة 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 ظاهراً في 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 بمرأى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكراهة 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 .

(١) في الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب خلف الوعد ص ٣٥٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ الوسائل باب ١٠٩ استحباب الصدق في الوعد من عشرة الحج ص ٢٢٢ : عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ .. ﴾ الخ . حسنة لابراهيم بن هاشم . المقت الغضب وعن شعيب المقرئ في عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليوف اذ وعد . حسنة لابراهيم . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من الوسائل وج ٢ المستدرك ص ٨٥ و ص ٩٢ . وج ٢ الوسائل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

ولكننا قد حققنا في علم الاصول^(١) أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهنها ، كما أن عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها ، إلا إذا رجع إعراضهم إلى تضعيف الرواية ، ورجع عملهم إلى 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 بوعده معاملة الفساق . ولم نعهد من أعظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفة الوعد كانكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكراهة مخالفته .

نعم الوفاء به والجري على طبقه من مهمات 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 إلى الجرأة والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة أيضاً بقوله تعالى^(٢) : ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ . حيث قيل^(٣) : «كبر أن تعدوا من انفسكم ما لا تفنون به مقتاً عند الله» . وقد استشهد الامام (عليه السلام) بهذه الآية أيضاً على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية .

وفيه ان الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد فانها راجعة إلى ذم القول بغير

(١) مصباح الاصول : ج ٢ ص ٢٤٠ - ٢٤١ . (٢) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٣) مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

العمل وعليه فموردها احد الأمرين على سبيل مانعة الخلو:
الأول: ان يتكلم الانسان بالأقاويل 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 فشأن الآية شأن قوله تعالى^(٢): ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ
أَنْفُسَكُمْ﴾. وهذا أيضاً حرام بالضرورة بل هو اقوى من الامر بالمنكر والنهي عن
المعروف بالقول ، لكونه ترويجاً للباطل بالعمل ، ومن البديهي ان تأثيره في
الترويج اقوى من تأثير القول فيه.

واما الوعيد فمن حيث القاعدة يجري فيه ما جرى في الوعد بإنشاء
وإخباراً ، واما من حيث الروايات فلا تشملها الأحاديث المتقدمة في الحاشية
الظاهرة في الوجوب ، بداهة انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعاً ، بل قد يحرم ذلك
في بعض الموارد جزماً.

خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً

قوله: «ثم إنه لا ينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت
ليست من الكذب».

أقول: اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة ، كما اذا اعطى

(٢) سورة البقرة، آية: ٤١.

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨.

زيداً درهماً فيقول: اعطيته عشرة دراهم ، أو اذا زار الحسين (عليه السلام) أو بقية المشاهد المشرفة أو الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول: زرت عشرين مرة ، ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كاطلاق الضراب على الضارب ، فانه إخبار عن الكثرة بالهيئة. نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع ، وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذباً.

ومثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الأعداد في مقام التكثير والاهتمام ، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف ، فيقول المولى لمعبده مثلاً: لو اعتذرت مني ألف مرة لما قبلت عذرك ، ومن ذلك قوله تعالى^(١): ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾. كما ذكره الطبرسي^(٢) فان الغرض من الآية هو نفي الغفران رأساً.

وتجوز المبالغة أيضاً بالتشبيه والاستعارة ، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه ، وتشبيه الوجه الحسن بقلقة 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 موجبة لقوة الكلام ، ووصوله إلى حد الاعجاز 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

(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 تبالغ بالسبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد: السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوعفت له سبع مرات.

موضوعاً، نعم اذا انتفى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه كان الكلام كاذباً.

خروج التورية عن الكذب

قوله: «وأما التورية 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 إلى 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 التصويرية من الموضوع والمحمول ومتعلقاتها ، فمطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق ، وعدمها كذب ، فإذا قيل: زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني اتصاف زيد بالقيام ، فإن طابقتها كان صادقاً، وإن خالفها كان كاذباً.

وفيه أولاً: أنه قد لا تكون للنسبة خارجية أصلاً 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^(١) بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ، والكذب بعدم مطابقته للواقع : «وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر».

وثانياً: أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتل 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 بheitenها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فان الشك لا يتطرق إلى 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 لم 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 سنذكره غير مقصود للقائل بوضع الجمل الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه: إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ، وكذبه

عدمها وإن كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بآية المنافقين^(١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم لكاذبون في قولهم: إنك لرسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج إلى مقدمتين :

الاولى: أن الشهادة في العرف واللغة^(٢) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً - كقوله تعالى^(٣): ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ . وكقول المسافر: شاهدت البلد الفلانية وأقمت فيها - أم حضوراً ذهنياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .

الثانية: أن المخبر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتبارياً ، وقد يكون أمراً ذهنياً كالإخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور المخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة ليست من الأعيان الخارجية . وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن المخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرماهم الله إلى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف إلى ذلك أنه لو أخبر أحد عن قضية لم يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة . وعن الجاحظ^(٤) أن صدق الخبر مطابقتها للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقتها لهما معاً ، وغير ذلك لا صدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله

(١) سورة المنافقين ، آية : ١ .

(٢) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٣) سورة البقرة ، آية : ١٨١ .

(٤) حكاة عنه التفتازاني في المطول : ص ٤١ .

تعالى^(١): ﴿أفترى على الله كذباً أم به جنة﴾. فان الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسيماً للافتراء وغير الصدق ، لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم.

وفيه أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الوساطة بينهما. وأما الآية المذكورة فهي غريبة عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا اخبار النبي (ﷺ) إلى الافتراء الذي هو كذب خاص ، أو إلى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء.

والتحقيق أن الجمل بأجمعها خبرية كانت أم إنشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية لإبراز الصور الذهنية ، واطهار الدعاوى النفسانية «ما شئت فعبر» فان الواضح «أي شخص كان» إنما تعهد «وتابعه بقية الناس» بأنه متى أراد ان يبرز شيئاً من دعاويه ومقاصده ان يتكلم بجملة مشتملة على هيئة خاصة تفي بمراده وأداء دعواه في مقام المحادثة والمحاورة ، وهذه الجهة: أعني إبراز المقاصد النفسانية بظهر إنما هي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشترك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظ الموضوعية مفردة كانت أم مركبة.

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينهما في مرحلة الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجية.

وهذه الدعاوى النفسانية على قسمين:

الأول: ان تكون أمراً اعتبارياً محضاً وقائماً بنفس المعبر: بأن يعتبر في نفسه

شيئاً ثم يظهره في الخارج بمبرز من لفظ أو غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشاء ، ولا يتصف بالصدق والكذب بوجه ، لانه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت .

الثاني: ان تكون حاكية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الأوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طابقت للواقع المحكي اتصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة .

وأما اتصاف الجمل الخبرية بهما فمن قبيل اتصاف 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 .

واذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول: لا شبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فإنها في اللغة^(١) بمعنى الستر ، فكأن المتكلم وارى مراده عن المخاطب باظهار غيره ، وخيل إليه انه اراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت آنفاً أن 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» إلى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب .

(١) في مجمع البحرين: وريت الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واطهرت غيره ، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم ، ولكن المخاطب لعباوته وقصور فهمه لا يلتفت إليه ، وهذا خارج عن التورية ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من المتكلم في مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجلة أن شخصاً اقترح عليه أن يعطيه شيئاً من الدراهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فألقى السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، وتخيّل السائل من كلامه أنه غير متمكن من ذلك .

وقد يكون الكلام ظاهراً في غير ما اراده المتكلم ، وهو مورد التورية ، كما إذا اراد أحد أن ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ما قلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النفي ، ويخيّل إلى السامع أنه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم^(١) في البحث عن المجمل . من «أنه سئل أحد العلماء عن علي (عليه السلام) وأبي بكر أيهما خليفة رسول الله (ﷺ) فقال : من بنته في بيته ، ومنه قول عقيل (عليه السلام) امرني معاوية أن ألعن علياً ألا فالعنوه» .

ومن هذا القبيل أيضاً ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : أربعة أربعة أربعة ، وإنما قصد منها الأئمة الاثني عشر ، وزعم السائل أنه اراد الخلفاء الأربع . ومما يدل على جواز التورية ، وخروجها عن الكذب أمور :

الأول : نقل ابن ادريس في آخر السرائر^(٢) من كتاب عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قل لي ليس هو ههنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب» .

(١) حاشية سلطان العلماء : ص ٣١٨ - ٣١٩ .

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

الثاني: روى سويد بن حنظلة^(١): «قال: خرجنا ومعنا وابل بن حجر يريد النبي ﷺ فأخذه أعداء له فخرج القوم ان يحلفوا وحلفت بالله انه اخي فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: صدقت المسلم اخو المسلم». وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التورية ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند.

الثالث: ما ورد^(٢) من نفي الكذب عن قول ابراهيم (عليه السلام): ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾. مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله (عليه السلام): ﴿إني سقيم﴾ وما كان سقيماً ،

(١) مرسله . 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 جناية العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٢) في الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الكذب ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٨ . وج ٢ الوسائل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) : إنا قد رويناه عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول يوسف (عليه السلام) : ﴿أيتها العير إنكم لسارقون﴾ ؟ قال : والله ما سرقوا وما كذب . وقال ابراهيم (عليه السلام) : ﴿بل فعله كبيرهم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون﴾ ؟ فقال : والله ما فعلوا وما كذب - إلى أن قال أبو عبدالله (عليه السلام) : - إن ابراهيم (عليه السلام) إنما قال : ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ إرادة الاصلاح - وقال يوسف (عليه السلام) إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .

وعن عطا عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : قال رسول الله ﷺ : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : ﴿أيتها العير ..﴾ الخ ، ثم قال : والله ما سرقوا وما كذب . ثم تلا : ﴿بل فعله ..﴾ الخ ، ثم قال : والله ما فعلوه وما كذب . مجهولة بمعمر بن عمرو وعطا .

وفي الوافي في رواية أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) ولقد قال ابراهيم (عليه السلام) : ﴿إني سقيم﴾ وما كان سقيماً وما كذب . ولقد قال ابراهيم (عليه السلام) : ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف (عليه السلام) : ﴿أيتها العير إنكم لسارقون﴾ ، والله ما كانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمعلی بن محمد . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ وسيأتي في رواية الاحتجاج ما يدل على ذلك .

وعن قول يوسف ﴿أيتها العير إنكم لسارقون﴾ وما كانوا سراقاً، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التوراة، وأن التوراة خارجة عن الكذب موضوعاً.

نعم يمكن أن يقال: إن نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف (عليه السلام) إنما هو بلخاظ نفي الحكم، وأنهما قد ارتكبا الكذب لإرادة الإصلاح.

ويدل عليه قوله (عليه السلام) في رواية الصيقل: «إن ابراهيم إنما قال: بل فعله كبيرهم هذا، إرادة الإصلاح وقال يوسف إرادة الإصلاح». وقوله (عليه السلام) في رواية عطا: «لا كذب على مصلح، ثم تلا: أيتها العير.. الخ». وقد تقدمت الروايتان في الحاشية.

ويؤيده ما في بعض أحاديث العامة^(١): «إن ابراهيم كذب ثلاث كذبات: قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وقوله في سارة: إنها اختي». ولكن الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند، كما أن بقية الأحاديث التي اطلعت عليها في القصص المزبورة مشتملة على ضعف في السند أيضاً وجهالة في الراوي، فلا يمكن الاستناد إليها بوجه.

رفع غشاوة:

قد يتوهم أنه لا محيص أن تكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائزة، أما قول ابراهيم (عليه السلام): ﴿إني سقيم﴾ وقول يوسف (عليه السلام): ﴿أيتها العير إنكم لسارقون﴾. فصدق الكذب عليهما واضح.

وأما قول ابراهيم (عليه السلام): ﴿بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٨. وج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠.

ينطقون ﴿١﴾. فلأن الشرط فيه إما أن يرجع إلى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع إلى الفعل ، فإن كان راجعاً إلى السؤال انحلت الآية الكريمة إلى قضيتين : احداهما حملية : وهي قوله تعالى ﴿٢﴾ بل فعله كبيرهم هذا ﴿٣﴾ والثانية إنشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى ﴿٤﴾ فاسألوهم إن كانوا ينطقون ﴿٥﴾ أما القضية الاولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إنشائية لا تتصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً إلى الفعل الذي نسبه إلى كبيرهم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدمها قوله تعالى : ﴿٦﴾ بل فعله كبيرهم هذا ﴿٧﴾ وتاليها قوله تعالى : ﴿٨﴾ كانوا ينطقون ﴿٩﴾ فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتهما قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها أيضاً كاذبة ، فإن الصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها منتفية في المقام ، بدهاة أنه لا ملازمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل منه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرهم أم لم ينطق .

أقول : أما رمي قول ابراهيم : ﴿١٠﴾ بل فعله كبيرهم هذا ﴿١١﴾ بالكذب فجوابه أنا قد حققنا في مبحث الواجب المشروط من علم الاصول أن الشروط في الواجبات المشروطة إما أن ترجع إلى الانشاء : أعني به إبراز الاعتبار النفساني . وإما أن ترجع إلى متعلق الوجوب : أي المادة المحضة كما في الواجب المعلق على ما نسب إلى المصنف في التقريرات ^(١) . وإما أن ترجع إلى المنشأ ، وهو ما اعتبره في النفس ثم أبرزه بالانشاء ، فيكون مرجع القيد في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الإكرام ، فيصير مقيداً بمجيء زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الانشاء من الامور التكوينية التي يدور أمرها بين

الوجود والعدم ، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام الاثبات ، ولا يمكن المصير إليه بدون دليل وقرينة ، وإذن فيتعين الاحتمال الثالث .

وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من الجمل الخبرية أيضاً ، فإن إرجاع القيد فيها إلى نفس الإخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوى النفسانية غير معقول ، لتحقيقه بمجرد التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفة على حصول قيد أو شرط .

وأما إرجاعه إلى متعلق الخبر وهو وإن كان سائغاً في نفسه ، ولكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطية . وحينئذ فيتعين إرجاعه إلى المخبر به ، وهو الدعوى النفسانية ، مثلاً إذا قال أحد : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فإن معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى منتفية . وعليه فتقدير الآية « بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوهم » فقد علقّت 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 أيضاً : لا أعتقد إلهاً إن كان له شريك ، ولا أعتقد خليفة للرسول (ﷺ) إن لم يكن منصوباً من الله . هذا فاغتنم .

ويؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج^(١) عن الصادق (عليه السلام) إنه قال : « ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال إبراهيم : إن كانوا ينطقون ، فإن نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً فما نطقوا

وما كذب ابراهيم». وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية^(١) 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 (عليه السلام) من قوله «ما كان ابراهيم سقيماً وما كذب وإنما عنى سقيماً في دينه: أي مرتاداً». ومعنى المرتاد في اللغة هو الطلب والميل: أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ، فقد خيل بذلك إلى عبدة الأصنام والنجوم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فتولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحاكمة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه اخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم.

وأما رمي قول يوسف (عليه السلام): ﴿أيتها العير انكم لسارقون﴾ بالكذب فقد ذكروا في الجواب عنه وجوهاً: أظهرها ان المؤذن لم يقل: أيتها العير انكم لسرقتن صواع الملك ، بل قال: انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقتن يوسف من أبيه ، ألا ترى انهم لما سألو: ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملك ، ولم يقولوا: سرقتن ذلك.

ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (عليه السلام) من قوله: «انهم سرقوا يوسف من أبيه ألا ترى.. الخ».

مسوغات الكذب جواز الكذب لدفع الضرورة

قوله: «فاعلم انه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما الضرورة إليه فيسوغ معها بالأدلة الأربعة».

أقول: لا شبهة في كون الكذب حراماً في نفسه ومبغوضاً بعينه ، لظاهر الأدلة

المتقدمة المطبقة على حرمة. وعلى هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي^(١) من «ان الكذب ليس حراماً بعبئنه ، بل فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره ، فان أقل درجاته أن يعتقد المخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلاً ، وقد يتعلق به ضرر غيره» .

نعم الظاهر ان حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم ، ولذا يختلف حكمه بالوجوه والاعتبارات ، وعليه فاذا توقف الواجب على الكذب ، وانحصرت به المقدمة وقعت المزاخمة بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال ، وجرت عليهما احكام المتزاحمين ، مثلاً اذا توقف إنجاء المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجباً .

وقد استدلل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطراب بالأدلة الاربعة : اما الاجماع فهو وان كان محققاً ، ولكنه ليس إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم ، فان الظاهر ان المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز إلى الكتاب والسنة ، فلا وجه لجعله دليلاً مستقلاً في المسألة ، وقد مر نظير ذلك مراراً . وأما العقل فهو وان كان حاكماً 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 حينئذ .

واما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين :

الاولى: قوله تعالى^(٢) : ﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٢) سورة النحل ، آية : ١٠٨ .

عذاب عظيم ﴿١﴾. وتقرير الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أولى.

الثانية: قوله تعالى^(١): ﴿ لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان يتقوا منهم تقاة ﴾ أي لا يجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين اولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه حينئذ يجوز إظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية أيضاً على جواز الكذب في سائر موارد التقية بالأولى.

ولكن لا دلالة 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 تحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه أو عن اخيه ، وستأتي الاشارة إلى جملة منها.

قوله: «إنما الاشكال والخلاف في انه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا؟».

أقول: قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا؟ فنسب المصنف القول الاول إلى ظاهر المشهور. ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة في مقصوده ، وإما ظاهرة في خلافه.

أما الأول فكالمحكي عن الغنية^(١) والسرائر^(٢) والشرائع^(٣) والقواعد^(٤) واللمعة^(٥) وشرحها^(٦) وجامع المقاصد^(٧) 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 الودعة : انه يجوز الحلف كاذباً اذا لم يحسن التورية ، وإلا فيوري بما يخرج عن الكذب .

واما الثاني فكالمحكي عن المقنعة^(٨) حيث قال : «من كانت عنده امانة فطالبها ظالم فليجحد وإن استحلّفه ظالم عن ذلك فليحلف ، ويوري في نفسه بما يخرج عن الكذب - إلى ان قال - : 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 :

الأول : اذا طلب الظالم الودعة من الودعي جاز له إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

الثاني : اذا استحلّف الظالم الودعي على إنكار الودعة جاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كان نظر صاحب المقنعة إلى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطلق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في

(١) الغنية «سلسلة البنابيع الفقهية» : ج ١٧ ص ١٢٨ .

(٢) السرائر : ج ٢ ص ٤٣٥ .

(٣) شرائع الاسلام : ج ٢ ص ١٦٣ .

(٤) قواعد الاحكام : ج ٢ ص ١٨٨ .

(٥) اللمعة الدمشقية : ج ٤ ص ٢٣٥ «النص» .

(٦) الروضة البهية : ج ٤ ص ٢٣٥ .

(٧) جامع المقاصد : ج ٦ ص ٣٨ .

(٨) المقنعة : ص ٥٥٦ .

شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف. ثم إن المصنف وجه ما نسبته إلى المشهور بوجهين ، وستعرض لهما فيما بعد إن شاء الله . قوله : «إلا أن مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك» .

أقول: بعد ما نسب المصنف القول المذكور إلى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتيين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذباً موافقاً للاخبار وذكر جملة منها وترك جملة أخرى ، وأحال بعضها إلى ما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح ، وهي بأجمعها^(١) ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه على وجه الإطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الأولوية على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر .

(١) في ج ٣ الوسائل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الإيمان ص ٢٢٠ عن اسماعيل عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديث قال : سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف ؟ 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 أخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) : احلف بالله كاذباً ونج أخاك من القتل . ضعيفة للنوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (عليه السلام) : اليمين على وجهين - إلى أن قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً ولم تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره .

وعن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : قلت له : أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا وقد أدينا زكاتها ؟ فقال : يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم ما شأوا . موثقة لابن بكير .

وفي ج ٢ الوسائل باب ١٤١ من عشرة الحج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (عليه السلام) : وإن الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً .

وقد استحسّن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور ، لأن إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن الالتزام بالعسر والحرج «فلو قيل: بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً». ثم انه (رحمته) احتاط في المسألة ، ورجع إلى ما نسبته إلى ظاهر المشهور ، وجعله مطابقاً للقاعدة ، وقال: «إلا أن الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه ، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل». فمراده 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 إذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإن ما ذهب إليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعة^(١) وما في معناها^(٢) هي العموم من وجه ، فإن بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة 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 سماعة وما يساويها في

(١) في ج ٣ الوسائل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الأيمان ص ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا حلف الرجل تقية لم يضره إذا هو أكره واضطر إليه وقال: ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه. مرسله.

(٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال (عليه السلام): يازرارة إذا خفت فاحلف لهم ما شأؤوا. وغير ذلك من الروايات.

المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الخوف والاضطرار والاكراه ، فتدل بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وحينئذ فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعه وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الإصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع إلى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فانها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون إلى التورية ليقصدها ، ويلتجئوا إليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتمكن من التورية .

وقد أورد المحقق الايرواني^(١) على المصنف بوجهين :

الوجه الأول: أنه لا مفهوم لرواية سماعه ، فانها ناظرة إلى جواز الكذب لأجل الإكراه والاضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فخارج عن الرواية .

وفيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفى المفهوم عن الرواية ، لأنه لم ينظر إلّا إلى ذيلها ، وهو مسوق لضرب قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للرواية نظراً إلى صدرها ، ولا شبهة أنه قضية شرطية مشتملة على عقد شرطي ايجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سلبي وهو المفهوم .

الوجه الثاني: أنا لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبداها المصنف بين مفهوم رواية سماعه وبين المطلقات المزبورة ، فانه لا وجه للرجوع إلى مطلقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضهما في

(١) حاشية المكاسب : ص ٤١ .

مادة الاجتماع وتساقطهما فيها يرجع إلى 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 حرمة ، وإذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصة . والتحقيق أنه لا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز الحلف كاذباً 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 أن يلزم من تقديم احدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة^(١) بأثلة متعددة ، ووضح أن ما نحن فيه من هذا القبيل ، فان المطلقات المذكورة دلت على جواز الحلف كاذباً لإنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه ، وهي مشتركة مع رواية سماعة وما في معناها في تجويز الحلف كاذباً للاكراه والاضطرار ، وإنما تمتاز المطلقات عن رواية سماعة وما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف والاضطرار أيضاً.

وعليه فلو قدمنا رواية سماعة وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكمنا لذلك بحرمة الحلف كاذباً في غير موارد الاكراه والاضطرار لكانت العناوين المأخوذة في تلك المطلقات: أعني حفظ النفس والمال لنفسه أو لآخيه كلها لاغية .

واما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فانه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعة وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف

كاذباً لإنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الاطلاق ، فيقيد بها ما دل على حرمة الكذب على وجه الاطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيح .

فانه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا اذا ترتبت عليه المفسدة ، فلا تكون حرمة ذاتية لا تقبل التخصيص ، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لا أنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين .

وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين :

الأول: أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضرار إليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني: أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لا يتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب 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 كاذباً في غير موارد الإكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينهما كما يرويه المصنف .

لا يقال : ان ما دل على جواز الحلف كاذباً لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لهما بطريق الاولوية كما أشرنا إليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينهما

وبين رواية سماعه وما في مضمونها في مطلق الكذب أيضاً.
فانه يقال: لا منافاة بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذباً 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 اكراه عليه من العقود والايقاعات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (رحمته) في الروضة^(١) والمسالك^(٢) في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه.

وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكروه على البيع انما اكراه على التلطف بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقته ، فالاكراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التورية ، كما ان الاضطرار على الكذب مختص بالعاجز عنها ، وعليه فاذا أكره على البيع فلم يورّ مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع بارادته واختياره ، فيكون صحيحاً.

وأجاب عن هذا اليراد 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 ، فاذا أوجد المكروه المعاملة فقد أوجد نفس ما أكره عليه ، ويرتفع أثره بالاكراه. وهذا بخلاف الكذب ، فانه 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 المكروه على أمر وإجباره عليه من غير رضى منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً: أنا لو لم نعتبر في مفهوم الاكراه أن لا يتمكن المكروه من التفصي فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا اكراه عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من هراقتها على جيبه . وكما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم إليه ، ويوهمه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسبته المصنف إلى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية .

والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات العقود منها والايقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على المكلفين ، ووصولها إلى مرتبة الفعلية لتسببهم على الاطاعة والامتنال 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 شربه بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتنال ولو بالتورية ونحوها . مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن المجبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع ونحوه . وأما إذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة أخرى من الروايات الآتية

هو جواز الكذب والحلف 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 فسادهما فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين :
الأول: كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني: صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراض ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، 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 المكروه في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، واذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الاجمال فالمناط في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تذييل:

لا شبهة في عدم ثبوت أحكام المكروه على المضطر في باب المعاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد في مقام الامتنان على الامة . وعلى هذا فلو اضطر احد إلى بيع أمواله لأداء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغيرهما من حاجاته فان الحكم بفساد البيع حينئذ 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 (عليه السلام) في نهج البلاغة^(١): «علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك».

وفيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب ، فان الضرر المالي إن بلغ إلى مرتبة يعد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو حرام ، لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوساطة بينهما لكي تكون مستحبة ، وأما قوله (عليه السلام) في نهج البلاغة فأجنبي عن الكذب الجائز الذي هو مورد كلامنا ، بل هو راجع إلى الكذب المحرم ، وأن يتخذه الانسان وسيلة لانتفاعه ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علائم الايمان.

ويؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق المضر مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصدق المضر حينئذ عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .

وعليه فشأن الحديث شأن ما ورد^(٢) 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

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٥ . ونهج البلاغة: ص ٥٥٦ قصار الحكم ٤٥٨ .

(٢) راجع ج ١ الكافي باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٦ . وج ٣ الوسائل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . وج ٢ الوسائل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ . - ٢ - مآة العقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠ .

بقوله (عليه السلام)^(١): «اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة ، فإن فيه الهلكة». ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الأقوال الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) تقية

لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمة . قال الغزالي^(٢): «فهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب». وقد تقدمت^(٣) دلالة جملة من الآيات والروايات على هذا . بل هو من المستقلات العقلية ، ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين ، وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لاحدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، ووجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

وإذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) في مقام التقية ، فانا لو حملناها على الكذب السائع 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^(٤) حاكياً عن الزنديق سليمان بن جرير: إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فانهم

(١) مرسله . راجع ج ٢ المستدرک باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٣) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥ .

(٤) لم نقف عليه .

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): ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾.

قوله: «الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية».

أقول: حاصل مراده أن ما صدر عن الأئمة (عليهم السلام) تقية في بيان الأحكام وإن جاز حمله على الكذب الجائر حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك. ولكن المناسب لكلامهم والأليق بشأنهم حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي، كأن يراد من قولهم^(٢): لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار إلى لبسه. ويؤيده تصريحهم (عليهم السلام) بإرادة المحامل البعيدة في بعض المقامات، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام)^(٣): «فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ قال: فريضة، قال: ففرعنا وفرع الرجل فقال أبو عبد الله: إنما أعني صلاة الليل على رسول الله (ﷺ)».

وفيه أنك قد عرفت آنفاً عدم استقلال العقل بقبح الكذب في جميع الموارد، وإنما هو تابع للدليل الشرعي، وعليه فمهما حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح، ومهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح. وحينئذ فالكذب الجائر

(١) سورة النحل، آية: ١٠٧.

(٢) راجع ج ١ الوسائل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠.

(٣) راجع ج ١ الوسائل باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد الفرائض والنوافل ص ٢٢٠.

و ج ٥ الوافي ص ٢٠.

والتورية سواء في الاباحة ولا ترجيح لحمل الاخبار الموافقة للتقية على الثاني .
 قوله: «ومن هنا يعلم أنه اذا دار الأمر في بعض المواضع .. الخ» .
 أقول: ملخص كلامه: أنه اذا ورد عن الأئمة (عليه السلام) أمر وترددنا بين أن نحمله
 على الوجوب بداعي التقية أو على الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحمل
 على الثاني: بأن يراد من الامر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب
 قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يرد أمر بالوضوء عقيب ما يعده العامة^(١) حدثاً وناقضاً للوضوء ،
 كالمذي والودي ومس الفرج والانشين وغيرها من الامور التي يراها العامة
 أحداثاً ناقضة للوضوء فانه يدور الامر حينئذ بين حمله على الوجوب بداعي
 التقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحمل
 على الثاني أولى ، اذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب
 الامور المذكورة ، ولكن ثبت عندهم أنها لاتنقض الوضوء جزماً ، وعليه فتأدى
 التقية بارادة المجاز وإخفاء القرينة .

أقول: لله در المصنف حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعدة كلية وضابطة
 شريفة ، تتفرع عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في
 فصل من فصول أبحاث الاوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحمل على التقية وبين الحمل على
 الاستحباب على ثلاثة أقسام :

الأول: أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما اذا ورد عنهم
 (عليه السلام) أن الرعاف أو الحجامه مثلاً من النواقض للوضوء ، فانه لا ريب في حمل
 هذا القسم على التقية: بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور

(١) راجع ج ١ سنن البيهقي جماع ابواب الحدث .

هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الارادة الجديدة .

الثاني: أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما اذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا (عليه السلام) ظاهرة في الوجوب ، فان الامر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الأمر أن الامام (عليه السلام) لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الامر بين حمله على التقية في بيان الحكم ، ورفع اليد عن المراد الجدي: أعني الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال التقية ، ورفع اليد عن ظهور 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 الامور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجملاً .

وأما بناء على ما حققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب: أعني إظهار الاعتبار النفساني على ذمة المكلف ، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فان العقل يحكم بالوجوب واذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من حمل الامر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجوبها عند رؤية الهلال ، فيتين الاستحباب ، إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .

الثالث: أن يكون الكلام الصادر عن الامام (عليه السلام) ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا انه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما اذا ورد الامر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والانتئين أو غيرها من الامور التي

يراها العامة احداثاً ناقضة للوضوء فان الامر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضية الامور المذكورة للوضوء ، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد إلى ذلك أيضاً ، وحيثذ فيدور الامر بين حمله على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجذ ، وبين حمله على الاستحباب ، فالظاهر هو الاول ، فان حمله على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الاولى: حمل ما هو ظاهر في الارشاد إلى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي .

الثانية: حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

جواز الكذب لارادة الاصلاح

قوله: «الثاني من مسوغات الكذب إرادة الاصلاح» .

أقول: لا شبهة في جواز الكذب للاصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصاً^(١) وفتوى ، وتفصيل ذلك ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة

(١) في الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ الوسائل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحج ص ٢٣٤ : عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل .

وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه أو رجل اصلىح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الاصلاح فيما بينهما أو رجل وعد اهله شيئاً وهو لا يريد

يكون من كلا الطرفين: بأن يكون كل منهما حرباً للآخر ، وقاصداً لايقاع الضرر به ، واخرى يكون الحقد والنفاق من طرف واحد ، كأن وشى إليه نمام على اخيه كاذباً فحقد عليه ، وكلا القسمين مشمولان لإطلاق ما دل على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى^(١) : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ ﴾ أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تفاخصوا وتقاتلوا ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ في ترك العدل والاصلاح ﴿ لعلكم ترحمون ﴾ فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب أيضاً وحينئذ فتكون الآية معارضة لعموم ما دل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبعد تساقطهما في مادة الاجتماع: أعني الكذب للاصلاح يرجع إلى البراءة ، أو إلى عموم المصلح ليس بكذاب ، فانه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين أن يكون المصلح احد المتخاصمين او غيرهما ، ويدل على تأكد الحكم في الأول بعض الأحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة ايام . كقوله (عليه السلام) في رواية حمران^(٢) : « ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا برأت منهما في الثالثة قيل : هذا حال الظالم فما بال

→ ان يتم لهم . مجهولة . بعيسى بن حسان .

وعن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : المصلح ليس بكذاب . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرك 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 نعى خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة . (١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) مجهولة بمحمد بن حمران . راجع ج ٢ الوسائل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من عشرة الحج ص ٢٣٥ .

المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا يصير إلى الظالم فيقول: أنا الظالم حتى يصلحاً».

ومن الواضح جداً أن قول المظلوم: أنا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام (عليه السلام) على تركه فيكون مستحباً مؤكداً.

قوله: «ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل».

أقول: إن كان الوعد على سبيل الإنشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفته سابقاً. وإن كان على سبيل الإخبار ، ولم يحرز المتكلم تحقق المخبر به في ظرفه فهو 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 للإصلاح هو جواز الوعد الكاذب للزوجة ، بل لمطلق الأهل ، وعليه فيقيد بها ما دل على حرمة الكذب ، كما يقيد بها أيضاً ما دل على وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به ، والله العالم. إلا أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند.

حرمة الكهانة

قوله: «التاسعة عشرة: الكهانة».

أقول: ما هي الكهانة؟ وما حكم الرجوع إلى الكاهن؟ وما حكم الإخبار عن الأمور المستقبلية؟.

أما الكهانة فهي في اللغة^(١) الإخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ، وقيل

(١) في تاج العروس: كهن له قضى بالغيب ، وفي التوشيح: الكهانة بالفتح ، ويجوز الكسر

هي عمل يوجب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه الأخبار . وهي قريبة من السحر أو أخص منه . والعراف^(١) هو المنجم والكاهن . وقيل : العراف كالكاهن ، إلا أن العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلية ، والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الأول: أن يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد استراق السمع من السماء ، فيطلعون على أسرارها ، ثم يرجعون الى أوليائهم لكي يؤدوها إليهم .

الثاني: أن يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية ، والحوادث السفلية لاتصاله بطائفة من الجن والشياطين التي تلقى إليه الأخبار الراجعة إلى الحوادث الأرضية فقط ، لأن الشياطين قد منعت عن الاطلاع إلى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي (ﷺ) .

وفي خبر الاحتجاج^(٢) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين ، أما إطلاقه على

→ ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فمنهم من يزعم أن له تابعاً من الجن ورأياً يلقي إليه الأخبار . ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات واسباب يستدل بها على مواقعها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوها . وفي مجمع البحرين : أن الكهانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ﷺ) حُرست السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحر أو أخص منه .

(١) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، أو الذي يدعي علم الغيب .

وفي مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالأحوال المستقبلية والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

(٢) ص ١٨٥ فيما احتج الصادق (عليه السلام) على الزنديق . رسالة .

القسم الأول فهو صريح جملة من فقراته. وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين:

الأولى: قوله (عليه السلام): «لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشياطين ويؤديه إلى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف».

الثانية: قوله (عليه السلام) بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء، ويقذفونها إلى الكاهن: «فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم إنما يؤدي الشيطان إلى كهانها أخباراً للناس مما يتحدثون به - إلى أن قال -: ما يحدث في البعد من الحوادث».

فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفلية بواسطة الشياطين. ولا ينافيه قوله (عليه السلام): «انقطعت الكهانة». فإن المراد منها هو الكهانة الكاملة: أعني القسم الأول.

وتدل على حرمة كلا القسمين مضافاً إلى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من طرق الخاصة^(١) ومن طرق العامة^(٢) وقد تقدم بعضها في البحث عن

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ في حديث المناهي إن رسول الله (ﷺ) نهى عن إتيان العراف وقال: من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد (ﷺ). ضعيفة لشعيب بن واقد.

وعن الخصال عن الصادق (عليه السلام) من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد (ﷺ). ضعيفة لأبي حمزة. وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤. وفي ج ١ الكافي باب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٦٣. وج ١٠ الرافعي ص ٤٢. وج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٢٧: عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) جعل من السحت أجر الكاهن. ضعيفة للنوفلي.

وفي ج ٢ الوسائل باب ١٦٤ تحريم النعمة من عشرة الحج ص ٢٤١: عن المجالس عن الصادق (عليه السلام): أربعة لا يدخلون الجنة: الكاهن.. الخ. ضعيفة بأبي سعيد هاشم.

(٢) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨.

حرمة التنجيم والسحر .

حرمة الرجوع إلى الكاهن

وأما الرجوع إلى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد إليه في إثبات أمر أو نفيه فلا شبهة في حرمة ، بل لا خلاف فيها بين المسلمين ، لكونه افتراء على الله ، وعملاً بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً .

وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاتيان إليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في تاج العروس^(١) قال : «من أتى كاهناً أو عرافاً.. الخ: أي صدقهم» . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .

وفي رواية الخصال^(٢) أن «من تكهن أو تكهن له فقد بريء من دين محمد (ﷺ)» : أي من جاء إلى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم «وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الروايات في الحاشية» .

حكم الإخبار عن الامور المستقبلية

وأما الإخبار عن الامور المستقبلية جزماً فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .

أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكاً في وقوعها في مستقبل

(١) تاج العروس : ج ٩ ص ٣٢٧ مادة «كهن» . (٢) الخصال : ج ١ ص ١٩ باب الواحد ح ٦٨ .

الزمان. وقد يكون جازماً بذلك. أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم. وقد عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر ما لم يكن جازماً بوقوع المخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره. نعم لو صادف الواقع في هذه الحال كان حراماً من جهة التجري.

وأما الثاني فلا وجه لحرمة ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم موضوعاً وحكماً ولكن المصنف التزم بحرمة لامور:

الأول: خبر الهيثم^(١): «قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: قال رسول الله (ﷺ): من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه 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 (عليه السلام) حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً.

وفيه أولاً: أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة والضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية اذا كان المخبر جازماً بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فمورد الرواية أجنبي عن محل الكلام.

وثانياً: لا دلالة في الرواية على انحصار المخبر عن الأمور المغيبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث. فالامام (عليه السلام) بين ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما اذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمرى؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبيذ والعصير العنبي اذا غلى ، فان هذا الجواب

(١) صحيحة. راجع ج ٢ الوسائل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥.

لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم ، 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 المخبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار المخبر فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار الفاسق وغيره فيما لا يكون قوله حجة .

الثاني: قوله (عليه السلام) في حديث المناهي المتقدم في الهامش: «إنه نهى عن إتيان العراف وقال: من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد (ﷺ)» . بدعوى أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العراف . وفيه أولاً: أنه ضعيف السند . وثانياً: أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفته آنفاً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الامور المستقبلية بأي نحو كان .

الثالث: قوله (عليه السلام): في بعض الأحاديث^(١): «لثلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي .. الخ» . فان الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الامور تشاكل الوحي ومن المقطوع به أنه مبعوض للشارع . وفيه أن المنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها إلى الكهنة ، ويثونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لثلا يقع في الأرض ما يشاكل الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأي سبب كان فلا يرتبط بالكهانة . قوله: «فتبين من ذلك ... الخ» .

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق (عليه السلام) على الزنديق ص ١٨٥ .

أقول: حاصل كلامه: أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ما صح اعتباره ، كنبذ من الرمل والجفر .

وفيه أن المناط في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان بوقوع المخبر به كما عرفت . وعليه فلا فرق بين الرمل والجفر وغيرهما من موجبات الاطمئنان .

ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجفر . ولكنه عجيب منه (ﷺ)!! إذ لم يقدّم دليل على اعتبارهما في الشريعة المقدسة غاية الأمر أنهما يفيدان الظن ، وهو لا يغني عن الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله: «العشرون: اللهو حرام» .

أقول: لا خلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وإنما الكلام في حرمة على وجه الاطلاق . فظاهر جملة من الاصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ، فعن المحقق في المعتمد^(١): «قال علمائنا: اللاهي بسفره كالمتره بصيده بطراً لا يترخص ، لنا أن اللهو حرام ، فالسفر له معصية» .

وقال العلامة^(٢): «حرم الحلبي «الرمي عن قوس الجلاهو والاطلاق ليس بجيد ، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر» . وفي كلمات غير واحد من الاصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو والبطر .

(٢) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(١) المعتمد: ج ٢ ص ٤٧١ .

وفي الرياض^(١) قد استدل على حرمة المسابقة في غير الموارد المنصوصة بما دل على حرمة مطلق اللهو.

وعن المالكية^(٢) «إن كان الغرض من المسابقة المغالبة والتلهي فيكون حراماً».

وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة اللهو على وجه الاطلاق ، ثم قال : «ولكن الاشكال في معنى اللهو فان أريد به مطلق اللهو كما يظهر من الصحاح^(٣) والقاموس^(٤) فالظاهر أن القول بحرمة شاذ مخالف للمشهور والسيرة ، فان اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي ، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمة على الاطلاق ، نعم لو خص اللهو بما يكون من بطر وفسر بشدة الفرح كان الاقوى تحريمه».

ولكن الأخبار لا دلالة لها على حرمة اللهو على وجه الاطلاق فانها على أربع طوائف :

الاولى^(٥) : هي الروايات الدالة على وجوب الاتمام على المسافر اذا كان سفره للصيد اللهوي ، فقد يقال : إن هذه الطائفة تدل بالالتزام 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

(١) ج ٢ ص ٤١ . (٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ .

(٣) الصحاح : ج ٦ ص ٢٤٨٧ مادة «لها» . (٤) القاموس المحيط : ج ٤ ص ٤٩٠ مادة «لها» .

(٥) راجع ج ٥ الوافي باب من كان سفره باطلاً ص ٣٢ . وج ١ الوسائل باب ٩ من خرج إلى الصيد للهو من صلاة المسافرين ص ٥٤٨ . وج ١ التهذيب أبواب الزيادات صلاة المسافرين ص ١٨٤ . وج ١ المستدرك ص ٥٠٢ .

الإتّام في السفر وبين كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . وإلى هذا ذهب المحقق البغدادي (رحمته الله) ^(١).

الثانية: ما دل على أن اللّهُ من الكبائر ، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش ^(٢) قال المصنف: «حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الاوتار ، فإن الملاهي جمع الملهى مصدرأ أو الملهى وصفاً ، لا الملهاة آلة ، لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء».

ولكن يرد عليه أولاً: أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً: لا دلالة فيها على حرمة اللّهُ المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللّهُ الذي يصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الاوتار ونحوهما .

وثالثاً: أن الظاهر من اللغة أن الملاهي اسم الآلات ، فالأمر يدور بين رفع اليد عن ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آلة اللّهُ ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية مجملة . بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطف ضرب الاوتار على الغناء .

ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلاّ عد الملاهي التي تصد عن ذكر الله من الكبائر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي فهي من سهو قلم المصنف (رحمته الله) ، ولو كانت النسخة كما ذكره لما كان له حمل الملاهي على نفس الفعل ، فإن الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء .

(١) لم نعثر عليه .

(٢) ضعيفة ليكر بن عبد الله بن حبيب . ومجهولة لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان وغيره من رجال السند .

راجع ج ٢ الوسائل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٠٥ .

الثالثة: الأخبار المستفيضة. بل المتواترة الدالة على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ، وفي رواية العيون^(١): «الاشتغال بها من الكبائر». وفي رواية عنبة: «استماع اللهو 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 اللهو: أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكرها خارجاً عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللهو على وجه الإطلاق ، وواضح أن هذه الأخبار لا تدل على ذلك.

الرابعة: الأخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً في حرمة اللهو مطلقاً ، كقوله (عليه السلام) في خبر العياشي: «كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر». وفي بعض روايات المسابقة^(٢): «كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث». وفي رواية أبي عباد: إن السماع في حيز الباطل واللهو «وسنذكرها». وفي رواية عبد الأعلى^(٣) في رد من زعم أن النبي (صلى الله عليه وآله) رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم.. الخ: «كذبوا إن الله يقول: لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا.. الخ». وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضمننا ذلك إلى ما يظهر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء^(٤) كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقاً.

(١) ضعيفة كما تقدم في ص ٢٤٣. راجع المصدر المزيور من ج ٢ الوسائل.

(٢) قد تقدم في ص ٣٧٠ (ص ٥٠٧ من هذه الطبعة).

(٣) قد تقدم في ص ٣١٢ (ص ٤٣٠ من هذه الطبعة).

(٤) قد أشرنا إلى مصادرها في ص ٣٠٧ (ص ٤٢٢ من هذه الطبعة).

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللهو في الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الجبل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه الروايات على تقدير صحتها ، وقد أشرنا إليه في مبحث حرمة القمار^(١) وعليه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللهو أعني الغناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، أو حملها على وصول الإشتغال بالأمر اللاغية إلى مرتبة يصد فاعله عن ذكر الله ، فانه حينئذ يكون من المحرمات الإلهية .

والحاصل: أنه لا دليل على حرمة اللهو على وجه الاطلاق، ومما ذكرناه ظهراً أيضاً أنا لا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (رحمته الله) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله: «واعلم أن هنا عنوانين» .

أقول: قد فرق جمع من اهل الفروق بين اللهو واللعب ، ولا يهمننا التعرض لذلك ، وإنما المهم هو التعرض لحكمهما ، وقد عرفت: أنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو ، وأما اللعب فان كان متحداً في المفهوم مع اللهو فحكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الادلة الشرعية ، فان كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا فيرجع إلى الاصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (رحمته الله) أنه إن اريد به ما يرادف اللهو كما يظهر من بعض الاخبار^(٢) كان في حكمه . وإن اريد به مطلق الحركات اللاغية فالاقوى فيها

(١) ص ٣٧٠ (ص ٥٠٧ من هذه الطبعة) .

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥: في رواية محمد بن أبي

الكرهه.

أقول: لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفاً للهو والباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللهو على وجه الإطلاق وأما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفة اللغو مع اللهو فيه أن الروايات المذكورة ناظرة إلى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللهو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومهما مطلقاً. على أنها ضعيفة السند.

وقد يقال: بحرمة اللغو على وجه الإطلاق لرواية الكابلي^(١) فان الامام (عليه السلام) 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 والهزاء ونحوها من العناوين المحرمة. على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالامور المباحة والجهات الساتئة ، بل هو من المستحبات الشرعية والأخلاق المرضية فضلاً كونه موجباً لهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء.

→ عباد وكان مشتهراً بالسماع وبشرب النبيذ قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن السماع؟ فقال: لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللهو أما سمعت الله يقول: ﴿وَإِذَا مَرَا بِاللُّغُو مَرَوْا كَرَاماً﴾. ضعيفة بأبي عباد وغيره.

ويقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز. ضعيف لسهل.

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١١: عن زين العابدين (عليه السلام) الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر واللعب بالقمار وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح. مجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى. وضعيفة ببيكر بن عبد الله بن حبيب.

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب (عليه السلام) ^(١): «وأما سجاحة الأخلاق وبشر الوجه وطلاقة المحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه». وكان الاصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب وعمر بن العاص.

وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ﷺ) لأبي ذر ^(٢).

ثم إن رواية الكابلي عدت شرب الخمر واللعب بالقمار من جملة الذنوب التي تهتك العصم أما الأول فلأنه يجر إلى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فان شارب الخمر في حال سكره كالمجنون الذي لا يبالي في أفعاله وحركاته . وأما اللعب بالقمار فلأنه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير إلى كلا الأمرين في الآية ^(٣).

مدح من لا يستحق المدح

قوله: «الحادية والعشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم» .
أقول: حكى المصنف أن العلامة ^(٤) عدّ مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه:
الأول: حكم العقل بقبح ذلك .

(١) شرح نهج البلاغة: ج ١ ص ٢٥ .
(٢) يابا ذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوى 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 (ص ٥٠٥ من هذه الطبعة) .
(٤) قواعد الاحكام: ج ٢ ص ٨ .

الثاني: قوله تعالى^(١) ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾.
 الثالث: ما رواه الصدوق عن النبي (ﷺ)^(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 (ﷺ): «من مدح سلطاناً جائراً
 أو تحفّف أو تضعّض له طمعاً فيه كان قرينه في النار».

ولكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف: أما العقل
 فانه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولي ما لم ينطبق عليه
 عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها، كتقوية الظالم، وإهانة المظلوم ونحوهما.
 وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه، فلا ربط لها
 بالمقام. وسيأتي الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين.

وأما النبوي الذي رواه الصدوق فانه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال
 وإجلاله طمعاً في ماله، فهو بعيد عما نحن فيه.

وأما حديث المناهي ففيه أولاً: انه ضعيف السند.

وثانياً: انه دال على حرمة مدح السلطان الجائر، وحرمة تعظيمه طمعاً في
 ماله، أو تحصيلاً لرضاه.

(١) سورة هود، آية: ١١٥.

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨. مجهولة
 بموسى بن عمران النخعي النوفلي، وعمه الحسين بن يزيد، ومبشر، وأبي عائشة، ويزيد
 بن عمر وغيرهم.

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد. راجع ج ٢ الوسائل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩. وج ٣
 الروافي ص ١٧٩.

أقول: الحفّف بالحاء المهملة: الضيق وقلة المعيشة. والحفوف: الاعتناء بالشيء ومدحه
 التضعّض: 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 الاول 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 منه ، كالمبدء في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث الغيبة ومبحث حرمة سب المؤمن .

لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .

ويدل عليه قولهم (عليه السلام) ^(١) في عدة روايات: «إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرهم» . وكذلك تدل عليه أخبار التقية ، فإنها تدل على جوازها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله: «الثانية والعشرون: معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ،

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤ . وج ١٤ الوافي وصية النبي (عليه السلام) لعلي (عليه السلام) ص ٤٦ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥: إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه أو تركه الناس اتقاء فحشه .

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 كالبنية والنجارة والخيطة ونحوها؟.

أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر انها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة^(١) بحرمة الاعانة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند إلى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى^(٢): ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾ . فان الركون المحرم هو الميل إليهم ، فيدل على حرمة إعانتهم بطريق الأولوية . 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 الإفعال ، والثاني من باب التفاعل ، فحرمة أحدهما لا تسري إلى الآخر .

وتدل على حرمة معونة الظالمين أيضاً الروايات^(٣) المستفيضة ، بل

(١) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ (ص ٢٥٠ من هذه الطبعة) . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : نهى عن الاعانة على ظلم . (٢) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٣) في ج ١ الكافي ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ الوسائل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن اعمالهم ؟ فقال لي : يا ابا محمد لا ولا مدة بقلم إن احذكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا اصابوا من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي البابين المذكورين من الوافي والوسائل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوليد : من

المتواترة.

وأما دخول الانسان في اعوان الظلمة فلا شبهة أيضاً في حرمة ، ويدل عليها جميع ما دل على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم ، وغير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول في حزيهم وتسويد الاسم في ديوانهم. وقد اشرنا إلى مصادرها في الهامش.

حرمة اعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم. بالامور السائغة ، كالبنية والخبازة ونحوهما 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.

→ سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً. مجهولة بابن بنت الوليد. وفي الباب ٧١ المزبور من الوسائل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الامر بالمعروف ص ٥٠٩: عن الكافي عن ابي حمزة عن السجاد (عليه السلام) قال: إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنتهم وتباعدوا عن ساحتهم. صحيحة. وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المتقدمة، وفي ج ٢ المستدرك ص ٣٣٧ وباب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩.

وفي الباب ٧١ المزبور من ج ٢ الوسائل. وج ٣ الوافي باب الظلم ص ١٦٢. واصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الظلم ص ٣١٩: عن طلحة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: العالم بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم. ضعيفة بطلحة ومحمد بن سنان. وفي رواية ابن سنان عنه (عليه السلام): من أعان ظالماً يظلمه سلط الله عليه من يظلمه. مجهولة لابن نهشل.

(١) ضعيفة بسهل. راجع ج ١ الكافي ص ٣٥٧. وج ١٠ الوافي ص ٢٦. وج ٢ الوسائل ←

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أن قوله (عليه السلام): «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 ألحقه بأعوانهم ، وعليه فمورد الرواية أجنبي عن المقام.

ومنها رواية ابن أبي يعفور^(١) الظاهرة في ردع السائل عن إعانة الظالمين في الجهات السائغة.

وفيه أن الظاهر من قول السائل: «ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى إلى البناء.. الخ». أن الرجل منهم تصيبه الشدة ، فيلتجئ إلى الظالمين ، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة ، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم ، ولذلك طبق الامام (عليه السلام) 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 فقولهُ (عليه السلام): «ما أحب أني عقدت لهم عقدة... الخ» لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة ، فتكون الرواية مجملة.

ومنها رواية العياشي^(٢) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عدل الكفر. والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار.

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أن الظاهر من إضافة الحوائج إلى الظالمين ولو بمناسبة الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم.

→ باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨.

(١) مجهولة ببشير. راجع المصادر المتقدمة في الحاشية السابقة.

(٢) مرسله. راجع ج ٢ الوسائل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠.

ومن هنا ظهر الجواب عن رواية السكوني^(١) عن رسول الله (ﷺ) قال: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دوات أو ربط كيساً أو مدّ لهم مدة فاحشروهم معهم». وكذلك ظهر الجواب عن رواية أبي حمزة عن علي بن الحسين (عليه السلام) 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 لي أبو عبد الله (عليه السلام): «لا تعنهم على بناء مسجد».

وفيه أن المنع عن إعانتهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم ، فيكون كمسجد الضرار الذي ذكره الله في الكتاب^(٣) وتبعد الرواية عما نحن بصدده.

ومنها رواية صفوان^(٤) الظاهرة في ردعه عن إكراء الجمال من هارون الرشيد.

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أن الرواية أدل على الجواز ، فإن الامام (عليه السلام) إنما ردعه عن محبة بقائهم ، ويدل على هذا من الرواية قوله (عليه السلام): «أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم ، قال: من أحب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده إلى النار».

ومع الإغضاء عن جميع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على

(١) موثقة بالسكوني. راجع ج ٢ الوسائل 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 الوسائل. وج ٢ التهذيب ص ١٠٢. وج ١٠ الوافي ص ٢٧.

(٣) سورة التوبة ، آية: ١٠٨ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً﴾.

(٤) مجهولة بمحمد بن اسماعيل الرازي. راجع الباب ٧١ المتقدم من ج ٢ الوسائل.

الحرمة فالسيرة القطعية قائمة على جواز إعانة الظالمين بالامور المباحة في غير جهة ظلمهم ، فتكون هذه السيرة قرينة لحمل الروايات على غير هذه الصورة.

والحاصل: أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين:

الأول: إعانتهم على الظلم.

والثاني: صيرورة الانسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنسوبين إليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الظالم . وهذا معماره . وذاك خزانه . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانتته ليس هو مطلق العاصي الظالم لنفسه ، بل المراد به هو الظالم للغير ، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها ، بل هو صريح جملة أخرى منها ، وعليه فمورد الحرمة يختص بالثاني .

على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الإثم أنه لا دليل على حرمتها على وجه الإطلاق ما لم يكن في البين تسييب ، وقلنا في المبحث المذكور: إن الاعانة على الظلم حرام للأدلة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الإثم .

حرمة النجش

قوله: «الثالثة والعشرون: النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة حرام» .

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة^(١) في حرمة النجش في الجملة ، وقد فسروه بوجهين كما يظهر من أهل اللغة^(٢):

الأول: أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها. ولكن ليسمعه غيره. فيزيد بزيادته وهذا هو المروي عن الأكثر.

الثاني: أن تمدح سلعة غيرك وتروجها لبيعها ، أو تذمها لثلاث تنفق عنه. وظاهر الوجهين هو تحقق النجش بهما، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا. أما الوجه الأول فإن كان غرض الناجش غش المشتري وتغريه في المعاملة فإن مقتضى القاعدة حينئذ هو حرمة الغش مع تحقق المعاملة في الخارج. فقد عرفت في البحث عن حرمة الغش: أن غش المؤمن في المعاملة حرام ، لاستفاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بغير غش وتغريه فلا دليل على حرمة إلا من حيث التجري. وقد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام.

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهي عنها نهياً لا يستلزم بطلانها بيع النجش ، وهو حرام نهى عنه رسول الله ﷺ. وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩: نهى رسول الله ﷺ عن النجش. وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة من الأحاديث نهى عن النجش والتناجش.

(٢) في تاج العروس: النجش أن تواطىء رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه. أو هو أن يريد الإنسان أن يبيع ببيعة فتساومه فيها بثمن كثير لينظر اليك ناظر فيقع فيها. وقال أبو عبيد: النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة ، وهو لا يريد شراءها ، ولكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته. وقال ابن شميل: النجش أن تمدح سلعة غيرك لبيعها. أو تذمها لثلاث تنفق عنه. وقال الجوهري: النجش أن تزيد في البيع ليقع غيرك ، وليس من حاجتك. وقال إبراهيم الحاربي: النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تمدحه فيرى ذلك غيرك فيفتري لك. والأصل فيه إثارة الصيد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن الشيء.

وعن المصباح: نجش الرجل إذا زاد في سلعة أكثر من ثمنها ، وليس قصده أن يشتريها بل ليفر غيره فيوقعه فيه.

وفيه أولاً: أن المشتري إنما أقدم على الضرر بارادته واختياره وإن كان الدافع له على الإقدام هو الناجش.

وثانياً: أن الدليل أخص من المدعى ، فإن الناجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن الناجش لا يوجب إضراراً للمشتري. إلا أن يمنع من صدق مفهوم الناجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من اهل اللغة كالمصباح وتاج العروس وغيرهما ، وقد تقدمت كلماتهم في الهامش.

وقد يستدل على حرمة الناجش في هذه الصورة بقول النبي (ﷺ) ^(١): «لعن الناجش والمنجوش له». وبقوله (ﷺ) ^(٢): «ولا تناجشوا».

وفيه أولاً: ان هذين النبويين ضعيفا السند. ودعوى انجبارهما بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فانه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فان ضم غير الحجة إلى مثله لا يفيد الحجة.

وثانياً: انهما مختصان بصورة مواطاة الناجش مع البائع على الناجش ، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له في النبوي الأول ، والنهي عن التناجش في النبوي الثاني ، وكلامنا أعم من ذلك.

وأما الوجه الثاني «أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها» فإن كان المدح بما ليس فيها من الاوصاف كان حراماً من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة

(١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها ص ٢٠٤ (ص ٢٨٤ من هذه الطبعة).

(٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وغيره. راجع ج ٢ الوسائل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء والنجش من آداب التجارة ص ٥٨٣.

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٧٠ نهى عن النجش. مرسل.

بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ في مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا في مبحث حرمة الكذب: ان المبالغة جائزة في مقام المحاورة والمحادثة ما لم تجر إلى الكذب.

واما الروايتان المتقدمتان فمضافاً إلى ضعف السند فيهما كما عرفت ، انهما راجعتان إلى الصورة الاولى ، إذ لا وجه لحرمة مدح السلعة إلا اذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب أو الغش أو غيرهما من العناوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لا من جهة كونه مدحاً للسلعة.

والحاصل: انه لا دليل على حرمة التجش في نفسه ، إلا اذا انطبق عليه عنوان آخر محرم فانه يكون حراماً من هذه الجهة.

حرمة النيمة

قوله: «الرابعة والعشرون: النيمة^(١) محرمة بالادلة الاربعة».

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

(١) فسروا النيمة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم إلى قوم على وجهه الإفساد والشر بأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا، وهي مأخوذة من نم الحديث، بمعنى السعي لايقاع الفتنة وإثارة الفساد.

(٢) في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (ﷺ): ألا انشكم بشراكم، قالوا: بلى يارسول الله، قال: المشاؤون بالنيمة المفروقون بين الأحبة. راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٦٢. وج ٣ الوافي ص ١٦٤. وج ٢ الوسائل باب ١٦٤ تحريم النيمة من عشرة الحج ص ٢٤١. وج ٢ المستدرک ص ١١١.

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦.

دل على حرمة الغيبة ، وقد استقل العقل بحرمتها ، لكونها قبيحة في نظره .
 واما الاجماع فهو بقسميه وإن كان منعقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان
 مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تعدياً . وقد
 تقدم نظيره مراراً .

وقد يستدل على حرمتها بجملة من الآيات : منها قوله تعالى ^(١) : ﴿ وَيَقْطَعُونَ
 مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ
 الدَّارِ ﴾ . بدعوى ان النمام قاطع لما امر الله بصلته ، ويفسد في الأرض فساداً
 كبيراً ، فتلحق له اللعنة وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم إلى
 الذين امروا بالصلة والتوادد فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل ^(٢) إن معنى الآية :
 أنهم أمروا بصلة النبي والمؤمنين فقطعوه . وقيل : أمروا بصلة الرحم والقربة
 فقطعوها . وقيل : أمروا بالايمان بجميع الأنبياء والكتب ففروا وقطعوا ذلك .
 وقيل : أمروا أن يصلوا القول بالعمل ففروا بينهما .

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 فالنمام لم يؤمر بالقاء الصلة والتوادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك
 فالآية غريبة عنه .

وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : ﴿ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ... ﴾ ..
 الخ . فانه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما اذا كانت النميعة بين العشائر
 والولاطين ، فانها كثيراً ما تترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لا تكون النميعة فساداً في

الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء غالباً.
ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى^(١): ﴿والفتنة أشد من القتل﴾. فإن النيمة قد تجر إلى قتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراس ، ونهب الاموال .

ولكنها ليست كذلك في جميع الأحوال ، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي^(٢) وإنما سمي الشرك فتنة ، لانه يؤدي إلى الهلاك ، كما أن الفتنة تؤدي إلى الهلاك .

ثم إن النسبة بين النيمة والغيبة هي العموم من وجه ، ويشد العقاب في مورد الاجتماع وقد تزامم حرمة النيمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التزامم المعروفة ، فقد تصيح جائزة اذا كان المزامم أهم منها ، وقد يكون واجبة اذا كانت أهميته شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ماتقدم^(٣).

النياحة

قوله: «الخامسة والعشرون: النوح بالباطل» .
أقول: اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:
الأول: القول بحرمة النوح مطلقاً ، وقد ذهب إليه جمع من الأصحاب .
الثاني: القول بالكراهة مطلقاً ، وهو المحكي عن مفتاح الكرامة^(٤) .
الثالث: القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم والنوح بالحق فيجوز ،

(١) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ . (٢) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٣) في نصح المستشير من مستثنيات الغيبة ص ٣٤٨ .

(٤) مفتاح الكرامة : ج ٨ ص ٩٥ .

وقد اختاره المصنف .

ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم إلى جواز النوح بالحق من غير كراهة ، وذهب بعضهم إلى جواز ذلك على كراهة ، وذهب بعضهم إلى أن النوح بالحق اذا اشترطت فيه الاجرة كان مكروهاً وإلا فلا بأس به .

والتحقيق أن الاخبار الواردة في مسألة النياحة على طوائف شتى :
الاولى^(١) : ما دل على المنع من النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالباطل أم بالحق .

الثانية^(٢) : ما دل على جوازها وجواز أخذ الاجرة عليه كذلك مطلقاً .

الثالثة^(٣) : ما دل على جواز كسب النائحة اذا قالت صدقاً وعدم جوازه اذا قالت كذباً .

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٤٥ جواز كسب النائحة مما يكتسب به ص ٥٤٢ : عن الزعفراني عن أبي عبد الله (عليه السلام) : ومن اصاب بمصيبته فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها . ضعيفة بسلمة بن الخطاب .

وفي رواية الخصال : إن النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقوم يزوم القيامة وعليها سربال من قطران . مجهولة لسليمان بن جعفر البصري .

وفي حديث المناهي : نهى عن النياحة . مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ : لعن رسول الله النائحة . مرسلة . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ ما يدل على كفر النياحة على الميت .

(٢) كصحيحة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال لي أبي : يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا للنواذب تندبني عشر سنين بمنى أيام منى . وكصحيحة الثمالي . وفي جملة من الروايات لا بأس بأجر النائحة .

راجع ج ١ الكافي ص ٣٦٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ٢ الوسائل باب ٤٥ جواز كسب النائحة مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٣) في المصدرين المزبورين من الوافي والوسائل عن الفقيه قال : قال (عليه السلام) لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقاً . مرسل .

الرابعة^(١) : ما يدل بظاھرہ على الكراهة وهي روايتان: تضمنت إحداهما أن السائل سأل عن النياحة. والأخرى عن كسب النائحة، فكرهما الإمام (ؑ)، على أنهما غير ظاهرتين في الكراهة المصطلحة، فكثيراً ما يراد بالكراهة في الأخبار التحريم، وحينئذ فتكون هاتان الروايتان من الطائفة الأولى الدالة على المنع مطلقاً.

ومقتضى الجمع بينها حمل الأخبار 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 (ؑ): «لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقاً». وما في معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق، فيقيد به إطلاق الروايات المانعة. وبعد تقييدها تنقلب نسبتها إلى الروايات الدالة باطلاقتها على الجواز، فتكون مخصصة لها، فيكون النوح بالباطل حراماً، والنوح بالحق جائزاً على الكراهة المحتملة. هذا ما يرجع إلى حكم النياحة.

وقد يقال: بأنها حينئذ معارضة بما دل على حرمة الكذب، وحرمة الغناء، وحرمة إسماع المرأة صوتها للأجانب، وحرمة النوح في آلات اللهو، والمعارضة بينها بنحو العموم من وجه.

ولكنها دعوى جزافية، فان هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي، مع قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه، فلا تكون معارضة لها بوجه.

(١) في الأبواب المذكورة من التهذيب والوافي والوسائل عن سماعة قال: سألت عن كسب المغنية والنائحة؟ فكرهه. ضعيفة بعثمان بن عيسى.

وفي الباب المزبور من الوسائل: عن علي بن جعفر عن أخيه (ؑ) قال: سألت عن النوح على الميت أبصليح؟ قال: يكره. صحيحة.

وأما كسب النائحة فما دل على جوازه مطلقاً مقيد بمفهوم ما دل على جوازه إذا كان النياح بالحق. ولكن هذه الرواية الظاهرة في تقييد ما دل 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^(١): «لا تشارط وتقبل ما اعطيت». وعليه فالنتيجة أن كسب النائحة جائز إذا قالت حقاً ، ولم تشارط.

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 في 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 ما هو ظاهر في جواز النياح على وجه الإطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب النائحة إذا لم تشارط ، كرواية حنان المتقدمة. وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض.

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله: «السادسة والعشرون: الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله محرمة».

(١) موثقة بحنان بن سدير. راجع المصادر المزبورة من الكافي والتهذيب والوسائل والوافي.

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 (عليه السلام): «من سود اسمه في ديوان ولد سابع» «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيراً». وغير ذلك من الروايات.

ويدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله (عليه السلام): «إن في ولاية الوالي الجائر دروس^(٢) الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلاّ بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة». وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلاّ 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 المنصب منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم إليها القيام بمعصية عملية أخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأَي والٍ من ولاية الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين: أحدهما من جهة الولاية المحرمة. وثانيهما: من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية.

(١) راجع ج ١ الكافي باب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧. وج ٢ التهذيب ص ١٠٠. وج ١٠ الوافي ص ٢٥. وج ٢ الوسائل 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.

وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه ، فقد يكون أحد والياً من قبل الجائر ، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لا تنفك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة إلى شؤون الولاية تزلزلاً إليهم ، 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 أمران: أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف ... الخ» .

أقول: قد استثنى من الولاية المحرمة أمران:

الأول: أن يتولاها للقيام بمصالح العباد .

الثاني: أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها .

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه:

الأول: «أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفاسد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر وإن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا» .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوهما فالمدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرياتهم من الأمور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة

المحرمة ، فان المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ﷺ) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية ، وعليه فلا يجوز الإقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لا تترجح بأدلة الأحكام الترخيصية ، وقد أوضحنا المراد في المبحث المذكور .

الثاني: الاجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعدي . الثالث: وهو العمدة الأخبار^(١) المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتمد منها غنى وكفاية ، وبهذه الأخبار نقيذ المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق .

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 إليه العلامة

(١) عن الفقيه عن علي بن يقطين قال : قال لي أبو الحسن (ﷺ) : إن الله 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 الوسائل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠ . و باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ٥٤٩ مما يكتسب به . وج ١ الكافي باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

الطباطبائي في محكي الجواهر^(١).

وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى^(٢) حاكياً عن يوسف (عليه السلام) ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾. وفيه أولاً: أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب. وثانياً: أن يوسف (عليه السلام) كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر.

اقسام الولاية من قبل الجائر

إذا جازت الولاية عن الجائر فهل تتصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة ؟ فنقول: قد عرفت: أنه لا اشكال في جواز الولاية عن الجائر اذا كان الغرض منه الوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين ، فشأنها حينئذ شأن الكذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه ، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تارة ، وبالمرجوحية أخرى.

الذي ظهر لنا من الاخبار: أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة.

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات^(٣) المسوغة للولاية عن الجائر في

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ١٥٩ . (٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

(٣) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ الوسائل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الضرورة ص ٥٥١ : عن الحلبي قال : سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحب آل محمد (عليهم السلام) ويخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات ما يدل على إباحة الولاية عن الجائر مع المواساة والاحسان إلى الاخوان .

بعض الأحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر^(١) 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^(٢) وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الإطلاق ، فيقع التنافي بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعهما المصنف (رحمه الله) بحمل رواية أبي نصر على «من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضرر عنهم» وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على «من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين» . إلا أنه لم يذكر وجهه .

والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ،

(١) في ج ١ الكافي ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١١٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٨ . وج ٢ الوسائل باب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩ : عن أبي نصر عن أبي عبد الله (عليه السلام) 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 بن أبي نصر . وفي نسخة الوافي «عن مهران بن محمد عن أبي بصير» وهو من سهر القلم .

(٢) في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ رجال النجاشي حكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام) : إن الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله به أمور المسلمين إليهم بلجأ المؤمن من الضرر واليهم يفرغ ذو الحاجة من شيعتنا وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة أولئك المؤمنون حقاً أولئك أمان الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهو الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة تفيء منهم القيامة خلقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم الحديث . مرسل .

سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان إلى المؤمنين ، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن اسماعيل ظاهرة في محبوبة الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله (عليه السلام) : «فهنيئاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فترنا بادلخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد» .

وعليه فتقيد هذه الرواية رواية أبي نصر وحينئذ فتختص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكان قصد الاحسان إلى الشيعة ضمناً في خلال ذلك ، وإذا فتقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائزة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايي المفضل وهشام بن سالم^(١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الاحسان إلى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للاحسان إليهم فقط فهي مستحبة هذا .

ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفضل وهشام فانهما وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : إن الله مع ولاة الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : ما من سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين أولئك أوفى حفظاً في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الاحاديث .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الايرواني^(١) حيث حمل الروايات الدالة على أن في أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاية «من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس»!

وأعجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض إليهم من شؤون الولاية!!

ووجه العجب أنه لا شبهة في تمكنهم من الشفاعات واقتدارهم على المسامحة 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^(٢) إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره .

والذي يهمنا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، واخرى من حيث الروايات : أما الناحية الاولى ففي الجواهر^(٣) يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : «إنه تعارض ما دل على الامر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجمع بينهما بالتخير المقتضي للجواز رفعاً لقيد 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

(١) حاشية المكاسب : ص ٤٤ .

(٣) المصدر السابق .

(٢) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٦٤ .

واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه. ومثاله أن يرد دليان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمة ، وحيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد ، فيقع بينهما التعارض ، ويرجع إلى قواعده. 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 لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التزام بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذی المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المنصوبة لانتفاذ الغريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع إلى قواعد باب التزام 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 منهما شاء ، هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله إلى 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 ، وكذلك دلت الروايات المستفيضة ، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر اذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها قيدنا ما دل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقاً ، ومن الواضح أن الأمور الجائزة اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعاً ، كما هو معروف بين الاصوليين ، أو عقلاً كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية الجائزة بالوجوب المقدمي اذا

توقف عليها الواجب ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت أيضاً للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالفحوى ، أو لأن ذلك من جملة إصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الايرواني إلى هذا. وقد اتضح ان المقام من صغريات باب التزاحم دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم . ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول في الولاية غير جائز ابتداءً ، إلا أن الاحسان إلى المؤمنين يكون كفارة له . ومما يدل على ذلك قوله (عليه السلام) في مرسلة الصدوق^(١) عن الصادق (عليه السلام) قال : « كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان » . وقوله (عليه السلام) في رواية زياد بن أبي سلمة^(٢) : « فان وليت شيئاً من اعمالهم فأحسن إلى إخوانك تكون واحدة بواحدة » .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فان الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراماً ابتداءً ثم اصبح جائزاً بعد ذلك ، ثم تبدل قصده إلى إصلاح امور المؤمنين والاحسان إلى إخوانه في الدين ، كيف وقد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعيفتا السند .

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف ، حيث ذهب بعضهم إلى الوجوب وبعضهم إلى الاستحباب ، وبعضهم إلى مطلق الجواز . وقد جمع

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٢) ضعيفة بزياد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي

راجع المصدر المزبور من الوسائل . وج ١ الكافي باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢

التهذيب ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

المصنف (عليه السلام) 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 أو كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك أو منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف أو النهي عن المنكر. وعلى الجملة لا شبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر الواجبين.

قبول الولاية من قبل الجائر مكرهاً

وأما الأمر الثاني وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرهاً فلا خلاف فيه ، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يبتلي بها اكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صغريات جواز مخالفة التكليف بالإكراه الاضطراب بحيث يشق على المكره أو المضطر أن يتحمل الضرر المتوعد به ، سواء كان مالياً أم عرضياً أم نفسياً أم اعتبارياً وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الأقربين. وهذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً وفتوى. ويدل على صدقها في الجملة قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾. وقد تقدم الكلام عليهما في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة.

أما الصغرى فتدل عليها جملة من الروايات الخاصة^(١) الواردة في قبول

(١) راجع ج ١ الكافي باب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧. وج ٢ التهذيب ص ١١٣.

الولاية عن الجائر مكرهاً.

حكم الاضطراب بالناس مع الاكراه

قوله: «وينبغي التنبيه على أمور: الأول».

أقول: قد عرفت انه لا شبهة في أن الاكراه يسوغ الدخول في الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لا شبهة في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتحقيق بها الدماء فاذا بلغت الدم فلا تقية فيه ، وإنما الاشكال في انه هل يجوز الإضرار بالناس اذا اكراه على الإضرار بهم ، كتهب أموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص في شؤونهم وعظائم أمورهم ، سواء كان الضرر الذي توعده المكره أقل من الضرر الذي يوجهه إلى الغير أم أكثر ، أو لا بد من الإقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (رحمته الله) انه قد يقال بالأول استناداً إلى أدلة الاكراه ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات. وقد يقال بالثاني ، إذ الاستفادة من أدلة الاكراه شريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل فضلاً عما اذا كان أعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الإكراه والاضطراب مسوق للامتنان على الامة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (رحمته الله) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سنذكرها .

وتحقيق المقام يقع في ثلاث نواحي^(١):

الناحية الاولى: أن يتوجه الضرر ابتداءً إلى أحد من غير أن يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل إلى داره أو بستانه ، وكتوجه الظلمة أو السراق إلى نهب امواله أو هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الاكراه والضرر والحرج ، بدهاء انها مسوقة للامتنان على جنس الامة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه إلى احد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولاً للدالة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد أن يدفع الضرر عن نفسه ولو بالإضرار بالغير لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول الأدلة لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وحينئذ فالتمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالإضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه إلى ادلة حرمة التصرف في اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

نعم اذا كان الضرر المتوجه إلى الشخص مما يجب دفعه على كل احد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه بالإضرار بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التزاحم فيرجع إلى قواعده .

الناحية الثانية: أن يتوجه الضرر ابتداءً إلى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الاولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة: أن يتوجه الضرر إلى الغير ابتداءً ، وإلى المكره على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعدده المكره «بالكسر» أمراً مباحاً في نفسه ، كما اذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه إليه ، وإلا فيحمل أموال نفسه إليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكره من تحمل الضرر بترك النهب ،

(١) صرح بالثلاث مع أنه عدّ الخامسة .

ومن الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الاكراه ، ونهب أموال الناس وجلبه إلى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام .

وقد استدلل المصنف (رحمته الله) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه :

الأول: أن دليل نفي الاكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يجز إلى إراقة الدم .

الثاني: أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المفدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الاولى .

الثالث: الأخبار^(١) الدالة على أن التقية إنما جعلت لتحقق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية ، فإن ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت ما بلغت . وفيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة ، كالنفوس وما أشبهها ، فإذا أدت إلى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال ، وليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه .

(١) عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية . موثقة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . والكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٧ . وج ٢ الوسائل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالمعروف ص ٥٠٥ . وج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ص ٢٣٥ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٣٧٨ : عن الصدوق في الهداية مرسلًا والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم فإذا بلغ الدم فلا تقية .

والغرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس ، وقد يكون حفظ العرض ، وقد يكون حفظ المال ونحوه ، وحينئذ فلا يشرع بها هتك الأعراض ، ونهب الاموال ، لانتهاؤ آمادها بالوصول إلى 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 إلى مرتبة قتل النفس .

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير وجلبه إلى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وحينئذ فلا يجوز الاستناد إليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فنرفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه إلى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع: ما ذكره من الفرق بين الاكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره في مورد الاضطرار دون الاكراه ، وحاصل كلامه: أن الضرر في موارد الاضطرار قد توجه ابتداءً إلى الشخص نفسه ، كما اذا توجه السيل إلى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطرأ إليه ، فان حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه إلى غيره مناف له ، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الاكراه فان الضرر قد توجه إلى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكروه «بافتح» لإيقاع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الافعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وفاعلها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب إليه الضرر . نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً . ولكن

الشارع لم يوجب هذا.

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى وكبرى ، أما عدم صحة الصغرى فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه إلى الشخص نفسه ابتداءً ، فان الاكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بارادته واختياره ، ويكون فعله كالجزء الاخير من العلة التامة لنهب مال الغير مثلاً حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجلبه إلى الظالم لكان المال مصوناً ، وان توجه الضرر حينئذ إلى نفسه فمباشرة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختيارية. فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية.

وبعبارة اخرى أن مرجع الاكراه إلى تخيير المكره بين نهب مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة ، وحيث كان الاول حراماً وضعاً وتكليفاً فتعين عليه الثاني. نعم لو كان الضرر متوجهاً إلى 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 فلأنه لا وجه 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 حينئذ يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفاً ، لأنه 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 إلى 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 إلى الغير ابتداءً وعدمه .

الناحية الرابعة: أن يتوجه الضرر ابتداءً إلى الغير ، وإلى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما إذا أكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر إلى فعل محرم كالزنا ، وإلا أجبره على ارتكابه بنفسه ، وحينئذ فلا موضع لأدلة نفي الاكراه والاضطرار والحرج والضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزماً ، فدفعه عن أحدهما بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتقع المزاخمة ، ويرجع إلى قواعد باب التزام.

الناحية الخامسة: أن يتوجه الضرر إلى أحد شخصين ابتداءً ، وإلى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما إذا كان الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره ، كما إذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلا أجبره على إراقة دم محترم مثلاً ، وفي هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين ، فان حفظ النفس المحترمة واجب على كل احد ، ويدور الامر بين الاضرار بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك إلى 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 الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب

على تركه ضرر عليه ، أو على عشيرته ، أو على الأجانب من المؤمنين ، وإذا 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 أو ماله أو عرضه ، أو بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً إلى تضرره وتألمه ، وأما إذا 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 يحمله 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 إلى المكروه «بافتح» في الاول والى غيره من الاجانب في الثاني الذي أنكر المصنف (رحمته) تحقق مفهوم الاكراه فيه .

وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكروه لو ترك ما اكراه عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الاولى: أن يخشى من توجه الضرر إلى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في اعمالهم ، والحشر في زميرتهم للتقية فقط ، من دون أن يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون أن يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على

ارتكاب أمر محرّم.

والظاهر أنه لا شبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فان التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعد التقية في مواردّها من جملة العبادات التي يترتب عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة في المقام ، ومما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة^(١) الآمرة بالتقية صوناً لنفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات^(٢) جواز التقية بالتبري عن الأئمة (عليهم السلام) لساناً إذا كان القلب مطمئناً بالآيمان ، ومما يدل على ذلك أيضاً تجويز الأئمة (عليهم السلام) في جملة من الأحاديث^(٣) لعلي بن يقطين وغيره أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم.

ويضاف إلى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادد والتحبب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين.

قوله: «لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير».

أقول: الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتنان على الامة بعمومها ، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر إلى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتنان في حق ذلك الغير ، وليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه اذا لم

(١) قد تقدمت الاشارة إلى مصادرها في ص ٤٤٥ (ص ٦٠٨ - ٦٠٩ من هذه الطبعة).

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ٢٩ جواز التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف ص ٥٠٤.

(٣) قد تقدمت الاشارة إليها وإلى مصادرها في ص ٤٣٨ (ص ٥٩٩ من هذه الطبعة).

يتوجه الضرر على المكره ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك .

الجهة الثانية: أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصماً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لنجاح المكرويين منهم من دون أن يلحق المكره ضرر لو لم يقبلها . ومثاله ما لو أكره 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 . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين :

الأول : وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة: أن يكره الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الالهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل باجبار غيره على معصية من حرّمات الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة إلى دوران الأمر بين إقدام المكره «بافتح» على معصية لا يتضرر بتركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثاله ما اذا أكرهه الجائر على شرب الخمر ، وإلاّ أكرهه غيره عليه ، والظاهر أنه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فانه لا مجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والنقلية ، إلاّ أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منها ، كصيانة النفس عن التلف وما أشبه ذلك ، وحينئذ يكون المقام من صغريات باب التزاحم ، فتجري فيه قواعده .

قوله: «وكيف كان فهذا 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 ، فانه من صغريات باب التزام ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالاضرار بغيره ، وعليه فكلما العنوانين من صغريات باب التزام ، وعلى كل حال فتجوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين .

وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الاطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بفروعه وأدلته ، 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 ، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منشأ الخلاف ما ذكره في المسالك^(١) في شرح قول المحقق: «إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي» .

وحاصل ما ذكره في المسالك: أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشروط 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 ، فان 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 إليه بحيث لا يقدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين «الولاية والعمل بما يأمره الجائر» ويكون مشروطاً بشرطين: «الاكراه وعدم القدرة على التفصي» .

ويرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص ، فلا وجه للشرط الثاني .

وقد تجلّى من ذلك أن مرجع ما ذكره في المسالك إلى ثلاثة احتمالات :
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 المعجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه .

الثالث: التفصيل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيد الأول بالاكراه والثاني بالاجاء إليه ، والمعجز عن التخلص ، وكأن المتهم جعل كل محتمل قولاً برأسه .

أقول: يرد على هذا المتهم أولاً: أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به .

وثانياً: أنا لا نعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل ، فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لا خلاف بينهم في اعتبار المعجز عن

التفصي في ترتب أحكام الاكراه ، أما اذا أمكن التفصي فلا تترتب تلك الأحكام ، إلا اذا كان التفصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة ، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية ، وبين بقية المحرمات ، فان أدلة المحرمات محكمة ، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص ، وكذلك لا خلاف بين الفقهاء ايضاً في أنه لا يعتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه ، كما انهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلجأ إلى المكروه عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فان مرجع ذلك إلى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزءاً .

نعم قد تترتب على المعصية التي اكراه عليها مصلحة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي . ومثاله ما اذا اكراه الجائر احداً على معصية ، وكان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصي الله فيه ، إلا ان ارتكابه لتلك المعصية مع الظالم يتيح له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، أو النفس المحترمة ، أو ما اشبه ذلك .

ان جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة

قوله: «الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة» .

أقول: اذا أجبر الجائر احداً على الولاية من قبله ، أو على عمل محرم ، وكان 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 إلى بيان حكم المورد.

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع إلى القواعد الاخر ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيحرم الإقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسلطون على اموالهم^(١). ومن هنا يعلم أن تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لا يخلو عن مسامحة.

وبعبارة اخرى: ان ادلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة.

لا يقال: إن بذل المال للجائر دفعاً للولاية المحرمة إعانة على الاثم.

فانه يقال: لا وجه له صغرى وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة التجار مع إعطاء المكوس والكمارك والضرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الاعانة على الاثم ، واما الثانية فقد تقدم في البحث عن بيع الغنم ممن يجعله خمرأً أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم.

حرمة قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقية

قوله: «الخامس: لا يباح بالاكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل إجماعاً».

أقول: هل يشرع بالتقية أو بالاكراه قتل النفوس المحترمة أو لا؟ اما التقية فهي في اللغة اسم لاتقى يتقي بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا

التحفظ عن ضرر الظالم بموافقة في فعل أو قول مخالف للحق .
والظاهر انه لاخلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمة الشرعية، بل قد عرفت
في مبحث الكذب عند البحث عن أقوال 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 ليحقن بها الدم فإذا
بلغت التقية الدم فلا تقية» . فان الظاهر من ذلك انه اذا توقف حفظ النفس على
ارتكاب أي محرم فانه يصبح مباحاً مقدمة لصيانة النفس المحترمة عن التلف ، إلا
ان التقية اذا اقتضت إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فانها لا تشرع حينئذ ، لما
عرفت آنفاً أن كلاً من الشخصين مشمول للحديث ، فترجيح احدهما على الآخر
ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقاً أن الغرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة
إنما هو حفظ اموال المؤمنين واعراضهم ونفوسهم وما اشبه ذلك من شؤونهم ،
فاذا توقف حفظ شيء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقية
حينئذ لارتفاع الغاية منها .

ومثاله ما اذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فانه
لا يجوز إتلافه تقية . والوجه فيه ان شمول اخبار التقية لهما على حد سواء ، وإذن
فترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فيرجع في ذلك إلى
الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع
موارد التقية .

غاية الأمر ان ما دل على ان التقية إنما شرعت ليحقن به الدم ناظر إلى بيان

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكراه عليه ص ٤٤٥ (ص ٦٠٨ من
هذه الطبعة) .

المرتبة العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبة فقط . ومن هنا ظهر ما في كلام المحقق الايرواني^(١) ، حيث قال : «ويقرب عندي ان المراد من هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو ان التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فاذا لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولاً لامحالة اتقى أو لم يتق فلا تقية لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقية» .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله (عليه السلام) في رواية محمد ابن مسلم^(٢) : «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية» . فانه يمكن أن يتوهم منها أن الغاية من التقية هي حفظ الدم واذا كان لا بد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية .

ولكن بيانه قوله (عليه السلام) في رواية أبي حمزة الثمالي : «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية»^(٣) . 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 أيضاً .

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 (عليه السلام) «إنما جعلت التقية ليحقن 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

(١) حاشية المكاسب : ص ٤٨ س ٢ .

(٢) وسائل الشيعة : ج ١١ ص ٤٣١ باب ٣١ من أبواب الأمر بالمعروف ح ١ .

(٣) المصدر السابق ح ٢ .

نفي الاكراه والضرر والحرج واردة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير مناف للامتنان ، فلا يكون مشمولاً لها ، فتبقى الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم .

نعم اذا أجبر الظالم أحداً على قتل أحد شخصين محقوني الدم ، أو اضطر إليه نفسه ، كما اذا وقع من شاهر ، وكان لا بد له من الوقوع على رأس أحدهما ، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى قواعد التزامهم ، ويتضح ذلك بلحاظ ما حققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الغريقين ، فانه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الالهم منهما وترك الآخر . وهذا نظير الاكراه على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه .

لا يقال: قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة^(١) بالتكافؤ بين الدماء المحترمة ، ومعه فأى معنى لملاحظة الالهم 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 ما لو أكره الجائر أحداً إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلى الصبح ، وانكشف الظلام ، وظهر الفارق بين التقية والاكراه موضوعاً وحكماً ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

ان المستحق للقتل قصاصاً محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله: «وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم» .

(١) سورة المائدة ، آية : ٤٩ قوله تعالى : ﴿ وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ .

أقول: مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ، كالنواصب الذين يظهرون العداوة والبغضاء لآل محمد (ﷺ) ، وقد يكون مهدور الدم بالنسبة إلى 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 الأول فلا شبهة في خروجه عن حد النفوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس ولا يكون مشمولاً لقوله (ﷺ): «فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية» . وعليه فلو اقتضت التقية أو الاكراه قتل ناصبي فلا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقية والاكراه فمعهما يكون أولى بالجواز ، إلا أن تترتب الفتنة على قتله ، فانه لا يجوز حينئذ الاقدام على قتله ، لوجوب سد أبواب الفتن .

وأما الثاني فحكمه حكم بقية النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة إلى 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 انجلى مما ذكرناه ما في كلام المحقق الايرواني ، فانه (ﷺ) استظهر من الروايات أن المراد من محقون الدم ما يكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع في غيره إلى عموم رفع ما استكرهوا عليه^(٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً ﴾ .

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ٥٥ جملة مما عفى عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم التقية والاكره في قتل المخالفين

قوله: «ومما ذكرنا ظهر سكوت الروائتين عن حكم دماء أهل الخلاف».

أقول: قد أشرنا آنفاً إلى أن الغرض الأقصى من التقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدها بلوغ التقية إلى الدم ، وحينئذ فما دل على عدم جريان التقية في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقية فيما إذا أدت إلى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه فحكم قتل المخالفين بالتقية أو بالاكره حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بهما.

قوله: «بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الاعضاء أو يختص بالقتل وجهان».

أقول: إن الظاهر من قوله (عليه السلام): «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم». وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بجواز 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 فيجري في مورد ما ذكرناه في مورد الاكره 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 المتقصد بمنصب الولاية لكي لا يكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل.

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٧٨ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢ و ج ٢ المستدرک باب ٤٢ ما ينبغي للوالي العمل به نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١.

حرمة هجاء المؤمن

قوله: «السابعة والعشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة».

أقول: الهجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقية فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في ما يراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة^(١) تعميم الحرمة إلى هجاء أهل الذمة أيضاً.

وقد استدل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز وأكل اللحم والتعيير وإزاعة الستر ، وكل ذلك كبيرة موبقة ، وجريمة مهلكة ، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع .
وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجملة الانشائية ، وقد يكون بالجملة الخبرية .

أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من اللمز والهمز ، والاهانة والهتك ، وقد دلت الروايات^(٢) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته ، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز^(٣).

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

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢: ولا يحل التغني بالآلفاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

(٢) راجع ج ٢ الوسائل أبواب عشرة الحج . وج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٣) سورة الهمزة ، آية ١ ، قوله تعالى : ﴿ ويل لكل همزة لمزة ﴾ .

للواقع كان حراماً أيضاً من نواحي شتى ، لكونه كذباً وبهتاً ، 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 بفسقه ، 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 ما ستره الله عليه ، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من انعمائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه ، ولكن لا قصور في شمول ما دل على حرمة الهجو لا تنقاص المتجاهر ، وذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبة.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق اذا 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^(١) أن المراد بالمؤمن هو القائل بامرة الأئمة الاثنى عشر ، وكونهم مفترضي الطاعة ومن الواضح أن ما دل على حرمة الهجو مختص بالمؤمن من الشيعة ، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعاً ، وقد تقدم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام ، ويقنعك بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه.

وهل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب أو لا بد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم؟ هجوههم بذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأقاويل الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد

(١) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣ (ص ٤٤٣ من هذه الطبعة).

تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة الملزمة جواز بهتهم والإضرار عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم افتضاحاً لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بآرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة ، وبذلك يحمل قوله (عليه السلام)^(١) : «وياهتوهم كي لا يطمعوا في الإسلام» وكل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوهم مفسدة وفتنة ، وإلا فيحرم هجوهم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراماً ، وبهذا الأخير يحمل قوله (عليه السلام) في رواية أبي حمزة^(٢) عن قذف المخالفين : «الكف عنهم أجمل» .

حرمة الهجر

قوله : «الثامنة والعشرون : الهجر» .

أقول : الهجر بالضم هو الفحش ، والقبيح من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين العقلاء في مبغوضيته وحرمته ، وقد ورد في الروايات المتواترة^(٣) أن البذاء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس :

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ (ص ٣٨٨ من هذه الطبعة) ، وفي البحث عن جواز الاعتيا ب لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ (ص ٤٨٥ من هذه الطبعة) .

(٢) في ج ١ الكافي كتاب الخمس باب أن الأرض كلها للامام (عليه السلام) ص ٤٢٧ . وج ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر (عليه السلام) 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 الوسائل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم

«إن الله حرم الجنة على كل فحاش بذيء قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له». وفي صحيحة عبدالله بن سنان «ومن خاف الناس لسانه فهو في النار». وفي صحيحة أبي عبيدة «البذاء من الجفاء والجفاء في النار». وفي موثقة ابن فضال «من علامات شرك الشيطان الذي لا شك فيه أن يكون فحاشاً لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه». وفي بعض الأحاديث: «من فحش على أخيه المسلم نزع الله منه بركة رزقه ووكله إلى نفسه وأفسد عليه معيشته».

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «كان في بني اسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاماً ثلاث سنين ، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال: يارب أبعد أنا منك فلا تسمعني ، أم قريب أنت مني فلا تجيبني؟؟ قال: فأتاه 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 ، فاقلع عن بذائك ، وليتق الله قلبك ، ولتحسن نيتك قال: ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام».

وفي وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) قال: «يا علي أفضل الجهاد من أصبح لا يهم 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

→ الفحش ، وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرك ص ٣٣٩ . والكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

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 المصاييح^(١) عن فخر المحققين من التفصيل

بين التعبدى فلا يجوز ، وبين التوصلي فيجوز.

الثالث: ما نقله المصنف عن فخر المحققين في الايضاح^(٢) من التفصيل بين

الكفائي التوصلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز.

الرابع: ما ذكره في متاجر الرياض^(٣) 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 إلى السيد المرتضى^(٤) من القول بالجواز في الكفائي

كتجهيز الميت ، وهذه النسبة موهونة بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف في

وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لا في حرمة أخذ الاجرة على تقدير

الوجوب عليه ، فهو مخالف في الموضوع ، لا في الحكم.

السادس: التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخرة فلا يجوز ، وبين ما

كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب إليه مفتاح الكرامة.

السابع: ما حكاه في البلغة^(٥) عن جده في المصاييح من التفصيل بين التعبدى

منه والتوصلي فمنع في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين الكفائي منه والعيني ،

(١) مصاييح الاحكام: ص ٥٩ «مخطوطه» . (٢) إيضاح الفوائد: ج ١ ص ٤٠٨.

(٣) رياض المسائل: ج ١ ص ٥٠٥ س ٢٦ وما بعده.

(٤) نسبه إليه الشهيد الثاني في المسالك: ج ٣ ص ١٣٠.

(٥) بلغة الفقيه: ج ٢ ص ١٢.

فجوز في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين ما كان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز في الاول ، ومنع في الثاني مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن: ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العيني التعيني والكفائي التعبدي ، فلا يجوز وبين الكفائي التوصلي والتخييري ، فيجوز ، ويظهر منه التردد في التخييري التعبدي .

التاسع: ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضاً في هذه المسألة بين فقهاء العامة^(١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكورة قد ادعى الإجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الاجماع التعبدي ، فان من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا في فتياهم بالحرمة إلى غير الاجماع من الوجوه المقررة في المسألة . على أنه يصعب على الفقيه دعوى الاجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الاجماع تلويحاً أو تصريحاً في بعض الموارد الجزئية ، كالفضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين .

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الأذان وتعليم القرآن والإمامة والوعظ . وفي ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الأجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة ولأ يفسح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الإجارة عليها بلا خلاف . وفي ص ١٨١ : التزاموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الأذان وفي ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة ، كالامامة والتدريس والأذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قربي كالصلاة والأذان وغيرهما ، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجمالة .

مقدمة نافعة في بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قبل التعرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها تقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجماله أن موضوع البحث في المقام إنما هو جهة العبادة ، وجهة الوجوب فقط ، ومانعتهما 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 أيضاً ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للافتاء ، واستئجار القاري لقراءة القرآن . وقد يجري في المكروهات أيضاً ، كاستئجار فحل الضراب للطروقة . وهذه الأمثلة مبنية على تعلق غرض الشارع بمجانية الامور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الإجارة أن تكون منفعة العين المستأجرة عائدة إلى المستأجر ، ورتب عليه بطلان إجارة المكلف لامتنال فرائضه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وبطلان الاجارة للتيان بالمستحبات لنفسه ، كالنوافل اليومية والليلية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً إلى الاجير أو إلى شخص آخر غير المستأجر .

والوجه في ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبديل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة إلى المستأجر ، لأنه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر في التبديل أن يقوم كل من العوض والمعوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منهما في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك أيضاً في حقيقة البيع .

وفي البلغة^(١) أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل للمال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الأفعال العبيثة ، وإيداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الأمكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة إليه فلا موجب له .

وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولاً : أنك قد عرفت مراراً ، وستعرف في مبحث البيع إنشاء الله : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على بطلان معاملة السفهية ، والدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله .

وثانياً : قد تقدم في البحث عن بيع الايوال وغيره ، وسنعود عليه في مبحث البيع أن آية التجارة غريبة عن شرائط العوضين ، بل هي راجعة إلى حصر أسباب المعاملة في الصحيح والباطل . هذا مع أن الدليل أخص من المدعى ، فان المستأجر قد ينتفع بعود النفع إلى غيره ، كما اذا استأجر شخصاً على امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهين عن المنكر ، وأراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع المتمردين والعاصين .

وعلى الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعة عن انعقاد الإجارة أم لا ، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت في عقد الاجارة .

ان صفة العبادية لا تنافي الاجارة

مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على مطلق العبادات ، سواء أكان الأخذ

بعنوان الإجارة أم بعنوان الجعالة اذا تم سائر الشروط المعتبرة فيهما ، ولا شبهة أن صفة العبادية لا تنافي الاجارة ، والجعالة ، وإذن فعمومات صحة المعاملات محكمة .

وقد أورد على هذا الرأي بوجوه :

الوجه الأول: أن العبادات لا بد وأن تؤتى بقصد القربة ، وأخذ الاجرة عليها ينافي القربة والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العمل المستأجر عليه إلى داعي أخذ الاجرة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ في العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الاجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق إلى محصل ، وتوضيح ذلك : أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتى به بداعي تملك الاجرة ، وهو ينافي قصد الاخلاص . واخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسلم الأجرة خارجاً . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدعوى الاولى فهي واضحة البطلان ضرورة أن تملك الاجرة إنما يكون بنفس الايجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنيبي عنه بالمرة .

وأما الدعوى الثانية فهي أيضاً كذلك ضرورة انه يتمكن الأجير من التسلم بغير العمل في بعض الموارد ، وبالعمل الخالي من قصد القربة في جميعها ، فلا يكون الداعي إلى العمل بما هو عبادي غير قصد القربة ولو من جهة خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل إلى مالكة .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما اذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا أن الاتيان به لأجل ذلك «أي لأجل أن يستحق المطالبة شرعاً» لا ينفك عن قصد القربة في العمل ، وذلك من جهة

تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القرية وإلزامه المستأجر تسليم الاجرة ،
فاتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعاً لا ينفك عن قصد القرية .

وعلى الجملة بعدما كان الاجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير
العمل الصحيح فلا يكون داعيه إلى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القرية ، ولعله
الى ذلك نظر من أجاب عن الاشكال المزبور بأن دعوة أخذ الاجرة في طول
دعوة الأمر لغو من باب الداعي إلى الداعي .

الوجه الثاني: أنه يعتبر في دواعي امتثال العبادات كونها جهات قريبة بحيث
تنتهي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها إلى الله تعالى ، ومتى كان فيها
داعي غير قريب خرج العمل عن العبادية وعن تمحضه لله وان لم يكن الداعي غير
القريب في عرض الداعي الإلهي .

وفيه أنا قد حققنا في مبحث الثنية من كتاب الصلاة^(١) انه يشذ في العباد من
يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارناتها ومؤخراتها ودواعيها خالصة لوجه الله
الكريم ، وطلباً لرضاء ، وكونه أهلاً للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس في
عباداتهم الجهات الراجعة إليهم من المنافع الدنيوية والاخرية ، ولا تنافي هذه
الدواعي الراجعة إليهم عبادية العبادة ، إلا اذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة
كما في الرياء ، فقد ورد في الاخبار المتظافرة^(٢) أن الرياء لا يدخل عملاً إلا
وأفسده .

وتوضيح الجواب إجمالاً: أن الغاية القصوى من العبادة قد تكون هي الله فقط
من دون أن يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية أو الجهات الاخرية ،

(١) كتاب الصلاة للمؤلف: ج ٣ ص ٥١ .

(٢) راجع ج ١ الوسائل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمات العبادة ص ١١ . وج ١

المستدرک ص ١١ .

وضروري ان هذا النمط من الامتثال منحصر في الأئمة الطاهرين (عليه السلام) والأنبياء المرسلين (عليه السلام). فقد قال امير المؤمنين (عليه السلام)^(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 إلى 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 اعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمته الواسعة ، والوصول إلى الحور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السماوات والارض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية.

وقد اشار إلى 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 إلى الله ، وتحصيل رضاء من غير قترن بها غرض آخر من الاغراض الدنيوية أو الاخرية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والساكنين إليه ، ولا يناله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وابي ذر وفريق من الاكابر.

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ١٠١. وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢.

(٢) سورة إبراهيم ، آية : ٧.

(٤) سورة الانبياء ، آية : ٩٠.

(٣) سورة الاعراف ، آية : ٥٤.

وقد اتضح مما ذكرنا ان الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الاخيرة هو انتفاع العبد حتى في الدرجة الاخيرة: أعني المرتبة الرابعة ، فان مآل تحصيل رضى الله والتقرب إليه هو صيرورة العبد محبوباً لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه .

وعلى هذه المناهج المذكورة في السير إلى الله والتوجه إلى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لا تخلو عبادة إلا وقد قصد العبد فيها أن يصل إليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض وقد عرفتها . نعم الدرجة الاولى وهي عبادة الأئمة خالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم (عليه السلام) .

وقد انجلى ان رجوع شيء من دواعي العبادة لغير الله لا ينافي الإخلاص فيها ، والتقرب إلى الله بها .

ويشير إلى ما ذكرناه ما رواه الكليني^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد . وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء . وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادة» . ومن هنا اتضح بطلان ما ذهب إليه بعضهم^(٢) من فساد العبادة المأتي بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

الوجه الثالث: أن دليل صحة الاجارة هو عموم أوفوا بالعقود ، ويستحيل

(١) حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ١٠٠ . وج ٣ الوافي ص ٧١ . وج ١ الوسائل 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 إلى بطلان العبادة اذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا مناف للاخلاص .

شموله للمقام لأن الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فالوفاء بعقد الاجارة هو الاتيان بالعمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر ، وواضح أن هذا لا يجتمع مع الاتيان به أداء لحق الله وامتنالاً لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين: إما الوفاء بالعقد. أو الامتنال لأمر المولى وحيث لا يعقل اجتماعهما في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الاجارة بلا دليل على الصحة.

وفيه أولاً: أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه ، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعلق العقد فقط في الخارج بأي نحو اتفق وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلقت به الاجارة مصداقاً لعنواني العبادة والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كان 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 إلى الله ، ولكنه دعوى جزافية.

وثانياً: ان دليل صحة الاجارة لا ينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض غنى وكفاية.

فان قيل: إن الأمر الإجمالي المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلي ، والأمر العبادي المتعلق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين وهو محال.

قلنا: إن الأمر الإجمالي المتعلق بالعبادة أيضاً أمر عبادي ، فان وجوب تسليم العمل المستأجر عليه إلى مالكة حكم كلي انحلالي من غير أن يكون له شأن من التبعية أو التوصلية بل يتصف بهما بلحاظ وصف متعلقه ، وعليه فان كان متعلق الامر الإجمالي توصلياً فهو توصلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدى ،

وعلى هذا فإذا تعلقت الإجارة بعبادة كان الأمر الناشئ منها عبادياً أيضاً، فأصبح مؤكداً للأمر العبادي المتعلق بها في نفسها مع قطع النظر عن الإيجار، كما ذهب إليه كاشف الغطاء^(١) وتلميذه صاحب الجواهر^(٢).

وتوضيح ذلك: أنا قد ذكرنا في البحث عن التبدي والتوصلي من علم الاصول أن قصد القرية مأخوذ في متعلق الأمر الأول على ما قويناه، وفي متعلق الأمر الثاني على ما اختاره شيخنا الاستاذ^(٣)، وعلى كل حال فالامر قد تعلق بامثال العمل بقصد القرية، ومن الواضح ان الامر الاجاري قد تعلق بهذا أيضاً، إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للإجارة، فمتعلق الامرين شيء واحد؛ فلا حالة يندك احدهما في الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما في غير المقام.

وقد اتضح مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين^(٤) من استحالة التأكد حتى في النذر ونحوه. وحاصل ما ذكره: ان الامر الصلاتي متعلق بذات العمل، والامر الاجاري أو النذري أو نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القرية والامثال، ومن الواضح انه لا يعقل التأكد في ذلك «الذي معناه خروج الطلب في موضوعه عن مرتبة الضعف إلى مرتبة الشدة» لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء، بداهة انه لا يعقل أن يكون الامر الاجاري بمنزلة صل، بل هو بمنزلة صل على قصد القرية فيكون توصلياً دائماً. ويدل على ما اخترناه من صحة تعلق الإجارة بالعبادة امور:

الأول: ان الموجر كما عرفت إنما يملك الاجرة بعقد الإجارة من غير توقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج، وإنما اشتغلت ذمة

(١) نقله عنه المحقق الاصفهاني في بحوث في الفقه: كتاب الاجارة ص ٢٢٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ١١٧. (٣) اجود التقريرات: ج ١ ص ١١٦ - ١١٧.

(٤) هو المحقق الاصفهاني في بحوث في الفقه: كتاب الاجارة ص ٢٢٣.

الاجير بايجاد متعلق الاجارة ولو كان الغرض في الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجرة فقط لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيلاً للحاصل .

وعليه فالداعي إلى الاتيان بما اشغلت به ذمة الأجير من العبادة ليس إلا أمر المولى والخوف الإلهي ، دون تملك الاجرة . ولا يفرق في ذلك بين مراقبة المستأجر على الاجير للاتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فان شأن العبادات ليس شأن الافعال الخارجية المحضة كالخبازة والبناية والنجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخیلاً في تحقق العمل واتقانه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها في افق النفس إلا علام الغيوب ، أو من ارتضاه لغيره .

الثاني: انه لا شبهة في صحة تعلق النذر أو العهد أو اليمين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كما لا شبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل احد في كون هذه الأوامر الطارئة عليها منافية للاخلاص المعتبر فيها ، وواضح انه لا فارق بين ذلك وبين ما نحن فيه .

الرابع: قد ورد في الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب إلى العبادات بذكر فوائدها ومثوباتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الاخبار انه لا بأس بامثال العبادات لجلب المنافع المترتبة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق في هذه الجهة بين المقام وبينها .

ومن هذا القبيل ما وردت في الشريعة المقدسة عبادات من الأدعية والنوافل لشتى الأغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتراق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب ، وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم احد منافاتها للاخلاص ، مع انها من المنافع الدنيوية . والظاهر انه

لا فارق بينها وبين المقام.

وقد أشكل عليه المصنف (عليه السلام) بأنه «فرق بين الغرض الديني المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فان طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح في العبادة ، بل ربما يؤكدّها». وقد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأعظم كصاحب البلغة^(١) وغيره.

وفيه ان غرض المكلف من الاتيان بالصلاة مثلاً قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلاً ، فلا شبهة في بطلان هذا النحو من العبادة من غير فرق بين ما نحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة جعفر (عليه السلام) وغيرها. وقد تكون غاية المكلف غاية من العبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالباً 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 الاجارة ، لأنك قد عرفت أن الاجرة فيها تملك بمجرد العقد ، وأن امتثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى إلا أن ذلك لا يجري في الجمالة ، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل ، ولا يملكه إلا باتمام العمل فيستند امتثال العبادة إلى داعي تحصيل الجعل وهو منافع للاخلاص فيها.

وجوابه يظهر مما تقدم ، فان تحصيل الجعل وإن كان داعياً إلى الامتثال ، ولكن الداعي إلى الاتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الإلهي ، إذ لولا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتي بالعمل خالياً عن بعض الشرائط التي لا يطلع عليها غير علام الغيوب ، ويخيل إلى الجاعل انه امتثله على وجه

صحيح.

وعلى الجملة لا نعرف وجهاً صحيحاً لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخرة الى استحقاق الاجرة ، ولا نرى فيها جهة مخالفة للاخلاص والتقرب .

ان صفة الوجوب لاتنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تخيري ، وكفائي ، وعيني ، فان وقع احد القسمين الأولين موضوعاً للاجارة أو الجعالة ، وكان مصب الاجارة أو الجعالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وسيتضح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجعالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخيري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لا شبهة 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 الجعالة على الاثنيان 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 ، فانهما وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبعي الدفن مثلاً في الكفائي وطبعي العتق مثلاً في التخيري بحيث له أن يدفن الميت في أي مكان يريد ، وله

أن يعتق أي فرد من أفراد الرقاب ، فإذا وقعت الاجارة أو الجعالة على تعيين فرد خاص منهما صح ذلك ، ولم يكن أخذ الاجرة عليه من قبيل أخذ الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونهما تعبديين ، وكونهما توصيليين ، وقد اتضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجبين التخييري والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين^(١) 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 إلى ذلك أن مقدمية الفرد للكلي ليست من المقدمة المصطلحة كما هو واضح .

وأما الواجب العيني فإن كان مصب الاجارة أو الجعالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم نظيره في الواجبين : التخييري والكفائي ، وإن كان مصبهما مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاء وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فمقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات .

ولكن أشكل عليه وجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس بمال ، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .
ولكنك قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية

(١) المحقق الاصفهاني في بحوث في الفقه : كتاب الاجارة ص ٢٠٢ و ٢٠٦ .

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 إلى الحر موضع لرغبات العقلاء ومنافساتهم ، فتكون أموالاً في نفسها ، وتجاوز مقابلتها بالمال ، ومع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموالاً بمجرد وقوع المعاملة عليها ، وشأنها حينئذ شأن الكلي ، إذ الكلي قبل إضافته إلى شخص خاص لا يتصف بالملوكية والمالية كليهما ، وإذا اضيف إليه ولو حين قوله بعتك مناً من الحنطة مثلاً اتصف الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الذمة ، ويحكم بضمان عمل الحر إذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالاجارة وغيرها .

الثاني: ما ذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان مالاً ، ولكن الانسان اذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاده ، فيكون اخذ الاجرة عليه أكلاً للمال بالباطل .
وفيه أولاً: أن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين ، وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً: أن المقهورية على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لا تنافي المقهورية عليه من قبل الاجارة أيضاً ، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين ، وهذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، وتظهر الثمرة فيما اذا خالف الاجير عن أمر ربه ، ولم يمثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الامر بالمعروف ، فانه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث: ما أفاده شيخنا الاستاذ^(١) من أن الاجارة والجعلالة قد اعتبر فيهما 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 الأفعال المحرمة ، كالكذب والغيبة والزنا وغيرها ، فان الأدلة الدالة على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعاملة الواقعة على الأفعال المحرمة ولزومها ، وأدلة المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فهما متناقضان ، ومع الإغضاء عن ذلك فهما لا يجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لا يجري في الواجبات ، فانه لا تنافي بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لا منافاة بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحنا ذلك آنفاً ، وعليه فالتكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجوبية لا تنافيها ، بل تساعدوا وتضاعفها .

وقد يتوهم أنه لا فارق في عدم القدرة على التسليم بين تعلق الاجارة بالمحرمات والواجبات فان المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعاً عن إيجاد متعلق التكليف ، إذ القدرة لا بد وأن تكون متساوية النسبة إلى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدركه الاجماع فانه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه إلى المستأجر ، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الأجير فعلاً وتركاً ، وإن كان مدركه اقتضاء العقد بداهة وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لا ينفيه ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كان مدركه النبوي المشهور «نهى النبي عن بيع

الغرر»^(١).

ففيه أولاً: أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في البحث عن بيع الغرر .

وثانياً: أنه لا غرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول إلى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع: ما نسب إلى شيخ المشائخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد^(٢) من أن التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب مملوك لله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للاجارة ، لأن تمليك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لا يجوز أخذ الاجرة على عمل خاص قد وقعت عليه الاجارة قبل ذلك .

وفيه أنا لو سلمنا استحالة توارد الملكين على مملوك واحد فانما هي في الملكيتين العرضيتين بأن يكون شيء واحد مملوكاً لاثنتين في زمان واحد عنى نحو الاستقلال . ولا تجري هذه الاستحالة في الملكيتين 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 مالكيته 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 تكوينية

(١) عوالي اللآلئ: ج ٢ ص ٢٤٨ ح ١٧ .

(٢) نسبه اليه النجفي في جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ١١٧ .

إيجادية ، وهي المعبر 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 ، كمالكته لأمواله ، ولعل إلى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (عليه السلام) من أنه «ليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي بتملك الغير واستحقاقه».

الخامس: ما نسب إلى الشيخ الكبير أيضاً ، وهو أن من لوازم الاجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الإبراء والإقالة والتأجيل ، لدليل السلطنة وكل ذلك مناف لوجوب العمل المستأجر عليه . وفيه أنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرناه: أن للواجب المستأجر عليه ناحيتين :

إحدهما: حيثية وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي .
وثانيتهما: حيثية تعلق الأمر الاجاري به ، ومن المقطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتأجيل في الواجب إنما هو من ناحيته الاولى ، ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الامور من ناحيته الثانية .

السادس: ما ذكره شيخنا الاستاذ^(١) ثانياً من أن الاجارة أو الجعالة الواقعة على الواجب العيني من المعاملات السفهية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فان من شرائط الاجارة أو الجعالة أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر ، وفي الواجب العيني ليس كذلك .

ولكنك قد عرفت مراراً: انه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، فتكون العمومات محكمة ، على انه لا شبهة 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^(١) ، ونسبه إلى استاذه في مبحث القضاء ، وهو أن بذل العوض بازاء ما تعين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات .

الثامن: ما نسبته إلى بعض الاعلام^(٢) من ان الايجاب ينبعث عن مصلحة تعود الى المكلف واخذ الاجرة على ما يعود نفعه إليه أكل للمال بالباطل .

وقد ظهر جواب هذين الوجهين من الأجوبة المتقدمة . وقد تجلّى مما حققناه ان الاشكالات المذكورة لا ترجع إلى معنى محصل تركن إليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فانهم ناقشوا في جواز اخذ الاجرة على الواجب ، و اضافوا إليه شبهة بعد شبهة ونقدأ بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندھش منها الناقد البصير في نظريته الاولى !! ﴿ فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ﴾ . وقد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير ما بنينا عليه من القول بالجواز على وجه الإطلاق . والله العالم .

قوله: «ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجرة لامتنال الايجاب المذكور إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجرة ، وإن لم يصلح استحقاق الاجرة وبقي الواجب في ذمته لو بقي وقته ، وإلاّ عوقب على تركه» .

أقول: 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 فظهره بقصد امتثال امر

(١) هو المحقق الاصفهاني في بحوث في الفقه: كتاب الاجارة ص ١٩٧ .

(٢) لم نعثر على قائله وذكره المحقق الاصفهاني في المصدر السابق .

المولى ، فانه حينئذ يستحق الاجرة ، ويعد ممثلاً ، وكذلك الحال في الواجبات التعبدية على مسلكنا ، إذ قد عرفت ان اخذ الاجرة عليها لا ينافي جهة عباديتها .

وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الغريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصلية فان الاجير حين ما يأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة ، ولا يكون عمله هذا امثالاً للواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما انه يسقط عن بقية المكلفين اذا كان الواجب كفاًياً .

وقد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لا من جهة الاتيان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوجوب ، كما اذا أوجب الشارع عملاً بعنوان المجانية فأتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجاناً فلو أتى به لا مجاناً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانية ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك ، لارتفاع موضوعه ، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب ، واستحقاق الاجرة .

وهناك صورة رابعة لا يسقط الوجوب بالاتيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترماً ، وهذا كالعبادات الواجبة على المكلفين عيناً ، فانه اذا أتى بها المكلف بازاء الأجرة وقتلنا بمنافاتها لقصد القرية والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام عمله ، وعليه فان بقي وقت الواجب وجبت عليه الإعادة وإلا عوقب على تركه اذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء .

حقيقة النيابة على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التعبدية والتوصلي من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية تقتضي عدم سقوط التكاليف العبادية عن كل مكلف باتيان غيره بها ، فلا بد لكل مكلف أن يمثل تكاليفه العبادية بالمباشرة .

وعليه فنيابة الشخص عن غيره في امتثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج إلى 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 إلى أن التقرب المعنوي كالتقرب الحسي المكاني لا يقبل النيابة .

وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النيابة عن الغير في امتثال وظائفه بقصد التقرب والاخلاص :

الأول: ما ذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلاً عن الميت في الاتيان بتكاليفه متقرباً بها إلى الله تعالى ، فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا شبهة أن هذا التنزيل في نفسه مستحب ، وإنما يصير 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 بالاتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الاخلاص فالأجير يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها إلى الله ، وإنما يأخذ الاجرة للنيابة فقط دون الاتيان بالعبادات ، فان للنائب حين ما يأتي بالعمل فعلين : أحدهما قلبي من أفعال الجوانح ، وهو النيابة . وثانيهما خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل

المنوب فيه كالصلاة مثلاً، وإذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد الغاية المترتبة عليهما ، ولا تنافي بين أخذ الاجرة على النيابة وبين الاتيان بالعبادات متقرباً بها إلى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الاجرة إما لتنزيل نفسه منزلة الميت ونيايته عنه في الاتيان بوظائفه ، وإما للاتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الاجرة بمجرد النيابة القلبية ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو يدهي البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الاجرة على الأمر العبادي ، فإن الموجود في الخارج ليس إلّا 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 غيرها ، وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص ، والاجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات بازاء القيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالاتيان بهذه الفريضة المتقرب بها ، وقيد القربة في محله على حاله ، لا تعلق للاجارة إلّا من حيث كونه قيداً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن غير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة اتجه منافات الاجرة لذلك ، إلّا 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^(١) من «أن الفعل القلبية والفعل الخارجي وإن كانا متغايرين ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلّا أنه لا شك في أنه لولا الفعل القلبية بما له من الغاية وهي استحقاق الاجرة لم يصدر

(١) المحقق الاصفهاني في بحوث في الفقه: كتاب الاجارة ص ٢٢٧ .

الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القربة فالإخلاص الطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بغايته على الفعل القلبي بغايته» .

الثالث: ما ذكره شيخنا الاستاذ^(١) توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب .

وملخصه : أنه لا شبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المنوب عنه ، بل جاز للغير الاتيان 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 ، وحينئذ لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القربة والإخلاص ، وواضح أنه لا تنافي بين اعتبار التقرب فيه ، وبين جواز أخذ الاجرة للنيابة ، فإن الاجرة إنما هي بازاء قصد النائب النيابة في عمله عن المنوب عنه ، لا على نفس العمل بحيث اذا قصد النائب الاتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الاتيان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلاً .

ولكن يرد عليه أولاً: ما ذكرناه في جواب المصنف . وثانياً: أن الأوامر المتوجهة إلى شخص غريبة عن شخص آخر ، وعليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المتوجه إلى المنوب عنه . والتوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامثال الأمر المتعلق بالصلاة ، وأشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بغسل الثوب بلحاظ الامر العبادي المتعلق بالحج .

وثالثاً: أنا لو سلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ،

فان الاوامر المتوجهة إلى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت ، فلا يبقى هنا أمر لكي يقصد النائب في امتثال العمل المنوب فيه ، ويأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لا ينافي اشتغال ذمة الميت بالعبادات الفائتة كما هو واضح.

ورابعاً: أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضاً ، ولكنه إنما يتم مع توجه الامر إلى المنوب عنه مع أننا نرى بالبيان ، ونشاهد بالوجدان صحة النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه إليه أمر أصلاً ، كنيابة أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحبة ، كالطواف ونحوه ، بداهة انتفاء الامر حينئذ عن المنوب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدرة ، وواضح أن المنوب عنه لا يقدر على الاتيان بامور غير محصورة ، وكذلك تجوز النيابة في الحج عمن لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلاً.

والتحقيق أن الامر الاستحبابي^(١) متوجه إلى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت بل الحي في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الامر الاستحبابي المتوجه إلى كل أحد أمر عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ، وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، وعليه فالنائب عن الغير في امتثال عباداته إنما يتقرب إلى الله تعالى بالامر المتوجه إلى نفسه من دون أن يكون له مساس بالامر العبادي المتوجه إلى المنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يتقرب إلى الله بأمر المنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه فمورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات المنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لا تنافي الاجارة .

(١) راجع ج ١ الوسائل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب القضاء

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله: «وأما المستحب».

أقول: العمل المستأجر عليه قد يكون حراماً ، وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً. أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد في صحة الاجارة لهما.

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة^(١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو مقتضى القاعدة الأولية ، إذ لا نرى مانعاً عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفاً: أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لا تنافي الاجارة أو الجعالة وكذلك صفة الاستحباب ، فانها لا تنافيها بطريق الاولوية.

وعلى هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير النيابة في المستحبات ، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالإتيان بالنوافل والزيارات وبين ما لا يتوقف ترتب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوهما.

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الأجرة على بعض الأمور المستحبة. وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الإجارة على كل مسنون كالأذان والإقامة وعلى ذكر الله كالتنهاليل. وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة لا تصح الاجارة على كل فعل قربي. وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في ص ٤٦٠ (ص ٦٣٠ من هذه الطبعة).

من كان اجيراً لغيره في الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله: «فلو استؤجر لإطافة صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه».

أقول: قد ذكر الاصحاب هنا وجوهاً ، بل أقوالاً:
الأول: جواز الاحتساب مطلقاً ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني .
الثاني: عدم جواز الاحتساب مطلقاً حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الأعظم^(١) عن بعض الشافعية .

الثالث: عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للإطافة بغيره ، لحمله في الطواف ، وقد نسبه المصنف إلى جماعة منهم الاسكافي .
الرابع: ما ذكره العلامة في المختلف^(٢) من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لحمله في الطواف ، فانه منع عن احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني .

الخامس: ما ذكره في المسالك^(٣) من انه اذا كان الحامل متبرعاً أو حاملاً بجعالة أو كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن أن يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقاً لم يحتسب ، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها إلى نفسه .
والتحقيق ان المؤجر قد يكون اجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في

(٢) مختلف الشيعة: ج ٤ ص ١٨٦ .

(١)

(٣) مسالك الأنعام: ج ٢ ص ١٧٧ .

إيجاد العمل المعين في الخارج ، وقد يكون أجيراً لللطافة به ، وقد يكون أجيراً لحمله في الطواف .

أما الصورة الاولى فانه لا يجوز للأجير أن يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاجارة تقتضي اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر ، ولذا لو فوته احد يضمنه له ، والأمر بالطواف المتوجه إلى الاجير يقتضي الاتيان به عن نفسه وعدم إجزائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الأوامر المسوقة لبيان الأحكام التكليفية .

وبعبارة اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للأجير أن يحتسبها عن نفسه . ولعله إلى هذا اشار في المسالك في عبارته المتقدمة .

واما اذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف أو لللطافة به فهل يجوز له أن 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 العاجز عن المشي للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف ، وبين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة . والذي يدلنا على ذلك أمران :

الأول: أنه اذا لم يتصف الحامل في هذه الصورة بما اعتبر في الطائف من الشرائط - كالمشي على الفهقرى مثلاً - لم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً

لشرائط الطواف ، ومن المقطوع به أنه لو كان مصب 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 باطلاقتها تدل على ما ذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فانها تدل أيضاً على صحة ذلك ، لانها ظاهرة في أن حمل غيره في الطواف لا ينافي قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منهما بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الأذان

قوله: «لا يجوز أخذ الاجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه» .

أقول: المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند^(٢) حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النهج بعض فقهاء العامة^(٣) .

والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات وعلى المستحبات تعبدية كانت أم توصيلية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي تقابل

(١) عن هشام التميمي قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رجل كانت معه صاحبة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفا والمروة أيجز به ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا حسنة لابراهيم بن هاشم . قوله أيها ... الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فالهاء عوض عن واو القسم ، كما ذكره جمع من النحاة . وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المرأة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لابراهيم .

راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . وج ٢ الوسائل باب ٥٠ أن من حمل إنساناً فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ . (٢) مستند الشيعة : ج ١٤ ص ١٨٣ .

(٣) قد تقدمت الإشارة إلى آرائهم في ص ٤٦٠ (ص ٦٣٠ من هذه الطبعة) .

بالمال ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القربية لا تنافي التقرب والاخلاص إلّا مع الدليل الخارجي ، كامتثال العبادات بداعي الرياء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً.

ومن هنا يتجلى لك جواز أخذ الأجرة على الأذان وعلى الإمامة إذا كانا مما يرجع نفع من ذلك إلى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كالأعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به في الصلاة ، والاقتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أخذ الأجرة على الواجب أن مورد الكلام فيما إذا كان العمل المستأجر عليه حاوياً لشروط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً وعن كونه تعديداً أو توصلياً ، وعليه فلو منع الشارع عن أخذ الأجرة على عمل خاص ، وتعلق غرضه بكونه مجانياً فإنه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا بالواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة^(١) عن أهل بيت العصمة (عليهم السلام) حرمة

(١) في ج ١ الوسائل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الأجرة على الأذان من أبواب الأذان ص ٣٣٦: في رواية السكوني قال النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام): ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجراً. ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حسنة حمران بابن هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان مما يكتسب به ص ٥٤٥: عن زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام) إنه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين والله إني أحبك الله ، فقال له: لكنني أبغضك الله ا قال : ولم ؟ قال : لانك تبغي في الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً . ضعيفة بعبد الله بن منبه ، والحسين بن علوان . ورواه الصدوق مرسلأ إلا أنه قال : تبغني في

أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة .

قوله: «وعلى الأشبه كما في الروضة» .

أقول: هذا سهو من قلمه الشريف ، فانه ذكر الشهيد (رحمته الله) في الروضة^(١):
«والاجرة على الاذان والاقامة على أشهر القولين» .

أخذ الأجرة على الشهادة

قوله: «ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه» .

أقول: ذهب المشهور من فقهاء وفقهاء العامة إلى وجوب الشهادة تحملاً وأداء كما يظهر لمن يراجع إلى كلماتهم في مواردّها . وهذا هو الظاهر من الكتاب الكريم^(٢) ومن الروايات المذكورة في أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صغريات أخذ الأجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقاً ذهاب المشهور إلى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على

→ الاذان كسباً .

وفي ج ٣ الوسائل باب ٣٢ من لا تقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : لا تصلي خلف من يبغى على الاذان والصلاة بالناس أجراً ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٢٥٤ ما يدل على ذلك .
(١) الروضة البهية : ج ٣ ص ٢١٧ .

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٨٢ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ وفي آية: ٢٨٣ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أَمَّ قَلْبِهِ﴾ .

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^(١) الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾. أن المنفي في الآية هو أن يقول المدعو إلى الشهادة: لا أشهد على الواقعة؛ وواضح أن هذا لا ينافي جواز اخذ الاجرة على الشهادة. نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد أن يشهد بالواقعة مجاناً.

هذا كله اذا كان تحمل الشهادة أو أدائها واجباً عينياً. وأما اذا كان كل منهما واجباً كفاً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفاً 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 الكفائية أو العينية من غير أن يستفاد منها كون التحمل أو الأداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعليم أو على تعليم القرآن. ولكنه فاسد. فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار^(٢) وفي بعضها وقع الإجراء

(١) راجع ج ٣ الوسائل باب ١ وجوب تحمل الشهادة من أبواب الشهادات ص ٤٠٧.

(۲) فی ج ۲ الوسائل باب ۵۷ کراهة الاجرة على تعليم القرآن مما یکتسب به ص ۵۴۵. و ج ۱

الكافي باب ٣٨ كسب المعلم من المعيشة ص ٣٦٢. وج ١٠ الوافي ص ٣٧ في رواية حسان

المعلم عن أبي عبد الله (عليه السلام): لا تأخذ على التعليم أجراً. ضعيفة بحسان وفضل بن كثير.

وفي رواية الفضل عنه (عليه السلام) إن هؤلاء يقولون: إن كسب المعلم سحت؟ فقال: كذبوا أعداء

الله الحديث. ضعيف بفضل. وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨.

وفي المصدر المزبور من الوسائل عن الصدوق قال (عليه السلام): من أخذ على تعليم القرآن أجراً

كان حظه يوم القيامة. مرسل. وفي ج ٢ المستدرك ص ٣٣٥. ما يدل على حرمة تعليم

القرآن، ولكنه ضعيف السند.

على القائلين بالحرمة ورميهم إلى الكذب وعداوة الحق. نعم لا نضائق 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 إلى عمومات ما دل على جواز الكسب.

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة^(٢) وأن الظاهر من آية النفر^(٣) الآمرة بالتفقه في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع إليهم أن الإفتاء أمر مجاني في الشريعة المقدسة. فيحرم أخذ الاجرة عليه. ويؤيده قوله تعالى^(٤): ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾.

الارتزاق من بيت المال

قوله: «بقي الكلام في شيء... الخ».

أقول: حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت

→ وقد أخرج البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم. وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن.

(١) قد تقدمت الإشارة إلى آرائهم في ص ٤٨.

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحيحة عمار بن مروان جعل الإمام (عليه السلام) من السحت اجور القضاة.

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي (عليه السلام) إنه جعل من السحت أجر القاضي.

وفي حسنة ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت. وقد تقدمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٢٦٩.

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢ .

المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجرة على الاتيان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتيان بالمستحبات كالأذان ونحوه . والوجه في ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جملتها ، لعود النفع إليهم ، فان أي شخص اذا أتى بأي شيء يرجع إلى الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين كالامور المذكورة وغيرها جاز لولي الامر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق في 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 في البلد ، أو أذن وأنا أكفيك مؤنتك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جمالة . نعم يشترط في 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 بحرمة أخذ الاجرة على الواجبات أو المستحبات فان الادلة الدالة على الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة على المتصدين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فانه معد لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه في أي جهة ترجع إليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصدين للجهات المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال اذا كان العمل من الامور المستحبة ، وعليه فلا وجه لاعتبار الفقر والاحتياج في المرتزقة كما ذهب إليه جمع كثير من أعظم الأصحاب .

لا يقال: اذا صار القضاء وأمثاله من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن

الواجبات العينية الثابتة على ذمم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بازائها .
فانه يقال : إن القضاة ونحوها وإن كانت من الواجبات العينية فيما إذا انحصر القاضي بشخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقاس القضاء وأمثاله بالواجبات العينية ابتداء خصوصاً إذا أراد القاضي أن ينتقل من بلده إلى بلد آخر ، بل الامر كذلك في جميع الواجبات العينية إذا توقف على الاتيان بها ترويح الدين ومصلحة المسلمين .

بيع المصحف

قوله : « خاتمة تشتمل على مسائل : الاولى - صرح جماعة » .

أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر^(١) وغيره إلى الجواز . والمراد بالمصحف الأوراق المشتملة على الخطوط ، كبقية الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (رحمته) تبعاً للدروس^(٢) ، فإن الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعروضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالعبر ونحوه ، فانه لا يقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الأوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة إلى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم

(٢) الدروس الشرعية : ج ٣ ص ١٦٥ .

(١) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٢٦ .

من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي.

وأما حسن الخط وجودته فذلك من قبيل الاوصاف الكمالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع ، بل يثبت الخيار للمشروط له ، إلا إذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مباحثاً لسائر الخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وحينئذ فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ، ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيحكم ببطلان البيع.

ونظير ذلك ما اذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسج كاشان فبان أنه منسوج بنسج آخر فان الأول لجودة نساجته يعد في نظر العرف مباحثاً 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 إلى 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

(١) الكافي . عن عبد الرحمن بن سليمان عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : سمعته يقول : إن المصاحف لن تشتري فاذا اشتريت فقل : إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

الكافي . عن سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألت عن بيع المصاحف وشراءها ؟ قال : لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل : اشتريت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في التهذيب بأدنى تفاوت .

التهذيب . عن جرّاح المدائني عن أبي عبد الله (عليه السلام) في بيع المصاحف قال : لا تبع الكتاب ولا تشتريه بيع الأديم والورق والحديد . ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح .

التهذيب . عن سماعة قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : لا تبعوا المصاحف فان بيعها

هذه الطائفة على جواز بيع غلافه وحديثه وحليته .

الثانية: ما دل^(١) على جواز بيعه فتقع المعارضة بينهما .

وقد جمع المصنف بينهما بأن الطائفة المجوزة وإن كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها لم تتعرض لبيان كفيته ، فلا تعارض ما دل على حرمة بيعه المتضمن للبيان .

واحتمل في الجواهر^(٢) حمل الأخبار المجوزة «على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها ، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع ومورد الاجارة بقرينة قوله (عليه السلام): وما عملته يدك بكذا ، ضرورة عدم صلاحية العمل مورداً للبيع ، فلا بد من تنزيله على الاجارة» .

ويرد على الوجهين أن كلا من النفي والاثبات في الروايات الواردة في بيع

→ حرام ، قلت : فما تقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حراماً . ضعيفة لعبد الله الرازي وابن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١ الكافي ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٧ وج ٢ التهذيب ص ١١٠ . وج ٢ الوسائل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتب به ص ٥٤٦ .

(١) الكافي . عن عنبسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبيعها ؟ فقال : ألسنت تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعالجها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنبسة .

الكافي والتهذيب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألت عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان يوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والحائط قدر ما تمر الشاة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك ، قلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشتري أحب إلي من أن أبيع ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجراً ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب بن عثمان .

التهذيب . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (عليه السلام) إنما كان يوضع عند القامة والمنبر ، إلى أن قال (عليه السلام) : أشتريه أحب إلي من أن أبيع . صحيحة . راجع المصادر المتقدمة . (٢) جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٢٦ .

المصاحف إنما ورد على مورد واحد ، وعليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين بشيء من الوجهين ، لأنهما من الجمع التبرعي المحض ، ولا شاهد لهما من العقل والنقل .

ويرد على خصوص ما في الجواهر أنه لا وجه لجعل العقد الواحد متضمناً لموردي الاجارة والبيع معاً تمسكاً برواية عبد الرحمن بن سليمان المذكورة في الحاشية ، فانه مضافاً إلى كونها ضعيفة السند . أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر ، إذ الظاهر من عمل اليد في قوله (عنه) : «فقل إنما أشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا» . هو الأثر الحاصل من العمل ، لا نفس الفعل ، فانه لا وجه لكون العمل بعد وقوعه متعلقاً للاجارة .

والتحقيق أن تحمل الطائفة المانعة من الروايات على الكراهة بدعوى أن الغاية القصوى من النهي عن بيع المصحف إنما هو التأدب والاحترام لكلام الله عزوجل ، فانه أجل من أن يجعل مورداً للبيع ، كسائر الكتب والأمتعة ، وأرفع من أن يقابل بثمن بخس دراهم معدودة ، إذ الدنيا وما فيها لا تساوي عند الله جناح بعوضة ، فكيف يمكن أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذي اشتمل على جميع ما في العالم ويدور عليه مدار الاسلام !!

ومن هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة الهدايا ، ويسمون ثمن القرآن هدية ، وعليه فيحمل النهي الوارد عن بيعه على الكراهة ، لإرشاده إلى ما ذكرناه .

ويدلنا على ذلك قوله (عنه) في رواية روح بن عبد الرحيم : «أشتري أحب إلي من أن أبيع» . وقوله (عنه) في صحيحة أبي بصير : «أشتريه أحب إلي من أن أبيع» . وقد ذكرناهما في الهامش . فان كون الشراء أحب عند الإمام من البيع يدل على كراهة البيع وكونه منافياً لعظمة القرآن ، ولو كان النهي تكليفاً لم يفرق فيه

بين البيع والشراء.

ولو سلمنا دلالة الروايات المانعة على الحرمة ، ولكنها ظاهرة في الحرمة التكليفية ، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية: أعني فساد البيع وعدم نفوذه ، لعدم الملازمة بينهما. وقد تقدم ذلك مراراً. ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فلا يجوز الاستناد إليها.

لا يقال: إن ما دل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماعة المتقدمة في الحاشية المصرحة بحرمة بيع الورق الذي فيه القرآن ، فانه يرد عليه مضافاً إلى ضعف السند في رواية سماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد ، فلا معارضة بينهما.

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكرأته ، للروايات المتقدمة فانه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطلقاً ، وعليه فمقتضى 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 إلى الولد الأكبر بموت الوالد ، واذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل إلى سائر الورثة ، فلو لم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم تصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه لو أتلف أحد مصحف غيره ،

(١) راجع ج ٢ الكافي باب ١٢ ما يرث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨. وج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤. وج ٣ الوسائل باب ٣ ما يحى به الولد الذكر الأكبر من تركة أبيه دون غيره. من أبواب ميراث الابوين والاولاد ص ٣٤٣.

أو أحدث فيه نقصاً ضمن ذلك لصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكاً فإنه لا وجه للحكم بالضمان .

ومما تقدم يظهر ضعف ما قاله المحقق الايرواني^(١) : من أن «مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النوافل الاختيارية ، بل إشارة إلى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالإرث» .

ثم إنه على القول : بحرمة بيع المصحف ، أو بكراهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لانصراف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (رحمته الله) ، لإمكان منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بازاء ثمن بخس ، فاذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعاً .

ثم إنه لا ملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقتضى القاعدة هو الإباحة . وتدلل عليه جملة من الروايات^(٢) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : «بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء» .

(١) حاشية المكاسب : ص ٥٥ س ٤ .

(٢) في ج ٢ الوسائل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن علي بن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يكتب المصحف بالاجر؟ قال : لا بأس صحيح . ورواه ابن اديس في آخر السرائر نقلاً عن جامع البزنطي صاحب الرضا (رحمته الله) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح بن عبد الرحيم ما يدل على ذلك .

أقول: حاصل كلامه: انه لا شبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابته في الأوراق المملوكة ، وعليه فاما أن تكون النقوش من الاعيان المملوكة أولاً ، وعلى الثاني فلا حاجة إلى النهي عن بيع الخط ، إذ لم يقع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما أن يبقى الخط في ملك البائع أو ينتقل إلى المشتري وعلى الاول فيلزم أن يكون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري ، وهو بديهي البطلان ، ومخالف للاتفاق. وعلى الثاني فان انتقلت هذه النقوش إلى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه ، وإن انتقلت إليه تبعاً لغيره - كسائر ما يدخل في المبيع قهراً من الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها - فهو خلاف مفروض المتبايعين .

والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الاوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه فعمود الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوضيح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف إنشاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كفيات الاشياء وان كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاعراض ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، فقد يكون نظرهم إلى الاشياء انفسها بالأصالة والى اوصافها بالتبع ، كالاوصاف التي هي من لوازم الوجود ، وقد يكون نظرهم فيها إلى الهيئة بالاصالة والى المادة بالتبع ، لكون الهيئة من الصور النوعية في نظرهم ، كما في الكأس والكوز المصنوعين من الخزف ، فانهما في نظر العرف نوعان متباينان وإن كانا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرهم إلى كليتهما كالفراش المنسوج من الصوف ، فان الاعتبار في نظر اهل العرف بمادته وهيئته ، فهو مبائن في نظرهم مع العبادة المنسوجة من

الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الأول فالمالية فيه من ناحية المواد لخروج اوصافها عن الرغبات ، وأما القسم الثاني فالمالية فيه لخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالتبع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للهيئة والمادة معاً ، فان النظر فيه إلى كل منهما ، وعليه فاذا تخلفت اوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما اذا باع كوزاً فبان كأساً ، أو باع فراشاً فظهر عباءة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف الكمالية فان كان لوجودها دخل في زيادة الثمن ثبت عند تخلفها الخيار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لا يجوز للبائع تغيير الهيئة ، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، وهو حرام ، إلا اذا كانت الهيئة مبغوضة ، كهياكل العبادة الباطلة .

واذا عرفت ذلك فنقول : إن النقوش في المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم تكن مالا ، 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 أوراقاً خالية عن الخطوط ، أو 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 أو الكراهة في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمى مصحفاً ، ويؤيد ذلك ما في رواية سماعة من قوله (ﷺ) : «وإياك أن 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 :

الأول: أن يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحديد والحلية ، ولكن يشترط المشتري على البائع في ضمن العقد أن يملكه الاوراق - التي كتب فيه القرآن - مجاناً ، ولا يلزم التصريح بذلك الشرط ، فانه بعد البناء على حرمة بيعه فالقرينة القطعية قائمة على اعتبار ذلك الشرط في العقد ، بداهة ان غرض المشتري ليس هو شراء الاديم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لاشتري غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني: أن يكون المبيع بالأصالة هو الامور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط إلى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لا يعقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة في ملك البائع وتنتقل المادة الى المشتري .

لا يقال : اذا كان المبيع هو الامور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف ولزومه على وجه الاطلاق حتى اذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في الاوراق .

فانه يقال : لا بأس بالالتزام بذلك إلا اذا اشترط المشتري على البائع صحة الخطوط ، فيثبت للمشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

اذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكراته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين ، أو يسري إلى الأبعاض أيضاً؟. ربما قيل بالثاني ، لقوله (ﷺ) في رواية سماعة المتقدمه : «وياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك

حراماً وعلى من باعه حراماً» فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأي ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الحكم لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب الفقه واللغة والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الأبواب ، كبعض كتب الحديث .

ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة وشرائها من غير نكير حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بكراهة البيع فضلاً عن الفقيه ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه إذا جاز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها ، لاتحاد الملاك فيهما ، بل يجوز بيع مجموع القرآن حينئذ ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق فيه بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جواز البيع في الأبعاض كان ذلك كاشفاً عن جواز بيع المجموع ، ويكون ذلك وجهاً آخر لحمل الأخبار المانعة على الكراهة . ولكن الذي يعظم الخطب أن السيرة دليل لبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فلو تمت الأدلة المانعة عن بيع المصحف لم يجز الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة : أعني به الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدي منها الى الأبعاض المأخوذة من المصحف فضلاً عن التعدي الى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : «ثم إن المشهور بين العلامة (رحمته) ومن تأخر عنه عدم جواز بيع

المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم».

أقول: تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين:

الاولى: 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 الاولى فالظاهر هو الجواز للأصل ، فان مقتضاه جواز تملك كل شخص لأي شيء إلا ما خرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أننا لم نجد ما يدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه آنفاً هو جواز ذلك لأي أحد من الناس.

ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (رحمته الله) في فصل ما يغنم وما لا يغنم من المبسوط^(١) ، أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة ، ويجوز بيعها. إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك. وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي.

وأما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه:

الأول: فحوى 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 يبيع إلا في ملك ، وأيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموده المسلم فانه يعتق عليه ، مع أنه لا عتق إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل

ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً: لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فانه مضافاً الى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فانه ربما يزيد في احترامه ، كما اذا جعله في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد تترتب على ذلك هدايته الى الاسلام .

الثاني: النبوي^(١) المعروف «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» . بدعوى أن تملك الكافر للمصحف يوجب الاستعلاء على الاسلام ، فلا يجوز .

وفيه أولاً: أن النبوي المذكور ضعيف السند . وثانياً: أنه مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن الاسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الاسلام أشرف من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة الاسلام مستندة الى الحجج الواضحة والبراهين اللانحة بحيث يفهما كل عاقل مميز 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 . وتوهمات باردة تشبه بأضغاث الأحلام .

الثالث: أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه ، لعدم مبالاته بهتك حرمان الله .

وفيه أن بين هتك القرآن ، وبين بيعه من الكافر عموماً من وجه ، فقد

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ١ ان الكافر لا يرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في كنز العمال ج ١ ص ١٧ عن الدارقطني والبيهقي والضياء عن عائذ بن عمر .

لا يوجب بيعه من الكافر هتكاً له ، كما اذا اشتراه وجعله في مكتبة نظيفة ، واحترمه فوق ما يحترمه نوع المسلمين . وقد يتحقق الهتك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر ، كما اذا كان تحت يد مسلم لا يبالي بهتك حرمة الله ، فيجعله في مكان لا يناسبه ، ويعامله معاملة المجلات والقراطيس الباطلة ، وقد يجتمعان ، كما اذا اشتراه الكافر ونبذه وراء ظهره .

على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجاً ، لا على مجرد بيعه منه ، وعليه 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 ، للعلم العادي بمس الكافر إياه بالرطوبة ، فيكون حراماً من هذه الجهة .

وفيه أولاً: أن بيعه منه لا يلزم تنجسه ، فان بينهما عموماً من وجه ، كما هو واضح .

وثانياً: أن ذلك من صغريات الاعانة على الإثم ، وقد علمت في البحث عن بيع الغنم ممن يجعله خمرأً أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .

ويضاف 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 .

ثم إن المصنف (عليه السلام) ذكر: «أن أبعاد المصحف في حكم الكل اذا كان مستقلاً ، وأما المتفرقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحق ، لعدم تحقق الإهانة والعلو» .

ويرد عليه أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماماً إذا كان جزء من كتاب آخر ، والمفروض حرمة .

جوائز السلطان جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

قوله: «الثانية: جوائز السلطان وعماله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً» .

أقول: إن مورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص يأكل فريقاً من أموال الناس بالظلم والعدوان ، وتخصيص الكلام بجوائز السلطان وعماله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه فيعم البحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس بالسرقة أو الغصب .

ثم إن المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم -ولو إجمالاً- بوجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم بوجود الحرام في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور:

الصورة الاولى: أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا شبهة في جواز ذلك ، لعموم قاعدة اليد المتصيدة من الاخبار الكثيرة الواردة في موارد عديدة ، وللروايات الخاصة^(١) الواردة في خصوص المقام .

(١) التهذيب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : ما ترى في رجل يلبى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي وربما أمر لي

وقد استدلل المصنف (عليه السلام) على ذلك مضافاً الى الروايات الخاصة بالاصل والاجماع ، أما الاجماع فيحتمل قريباً أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والاخبار الخاصة الواردة في المقام ، فلا يكون إجماعاً تعبدياً.

وأما الاصل فان كان المراد به قاعدة اليد - وإنما عبر عنها بالاصل للمساهلة والمسامحة - فهو متين ، لأنها من القواعد المسلمة بين الفقهاء ، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس فان الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين ، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضاً ، وإن أراد بالاصل غير قاعدة اليد فلا نعلم له وجهاً صحيحاً.

وقد يقال: إن المراد به أصالة الصحة ، فان القاعدة تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة ، والمفروض أن الجائر من المسلمين ، فيعامل معاملة بقية المسلمين.

ولكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، 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

→ بالدرهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي: كل وخذ منه فلك المهنا وعليه الرزق. صحيحة.

التهذيب. عن أبي المعز قال: سألت رجلاً أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقال: أصلحك الله أمر بالعامل فيجيزني بالدرهم أخذها؟ قال: نعم، قلت: وأحج بها؟ قال: نعم. صحيحة.

التهذيب. عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) إن الحسن والحسين (عليهما السلام) كانا يقبلان جوائز معاوية مجهولة ليحيى.

التهذيب. عن محمد بن مسلم ووزارة قال: سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس. مضمرة. ومجهولة بعلي بن السندي. وغير ذلك من الروايات. راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٢.

وج ١٠ الوافي ص ٢٧ وج ٢ الوسائل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتب.

المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الفلاني 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 بعتك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة إذا انتفت قاعدة اليد ، أو إذا قطعنا النظر عنها .

ومن هنا أيضاً لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فإنه لا وجه لحمله على الأول بمقتضى أصالة الصحة .

وقد يقال : إن المراد بالأصل هو أصالة الاباحة الثابتة بالأدلة العقلية والنقلية . وفيه أن أصالة الاباحة إنما تجري في الاموال اذا لم تكن مسبقة بيد أخرى ، كالمباحات الاصلية التي ملكها الجائر بالحيازة . وأما اذا كانت مسبقة بيد أخرى فإن أصالة الاباحة محكومة بأصل آخر ، وهو عدم انتقال الاموال المذكورة الى الجائر من مالها السابق ، فيحرم تناول تلك الاموال من الجائر ، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا قاعدة اليد ، والمفروض أنها لا تجري في المقام .

وقد احتمل المصنف (رحمته) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتغال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك الى رواية الحميري^(١) .

(١) عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده ولا يبرع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه ... الخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل بره

ويرد عليه أولاً: أن الرواية مرسلّة فلا يجوز الاستناد إليها. وثانياً: أنها غريبة عن محل البحث ، فان مورد كلامنا هي الصورة الاولى ، وهي ما اذا لم يعلم باشتمال أموال الجائر على مال محرم. ومفروض الرواية عكس ذلك. فتكون راجعة الى الصورة الآتية. ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبتها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم.

جواز اخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية: أن يعلم الآخذ إجمالاً باشتمال أموال السلطان على الحرام ، ولكن لا يعلم باشتمال الجائزة عليه ، فيقع الكلام هنا في ناحيتين: الاولى: أن لا تكون الاصول والامارات معارضة في أطراف العلم الاجمالي. والثانية: أن تقع المعارضة بينهما في ذلك.

أما الناحية الاولى فذكر المصنف ان التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة الخلو:

الأول: أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة. والثاني: أن يكون أحد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء وان كانت الشبهة محصورة ، كما اذا دفع الجائر الى أحد جارية ، وعلم المدفوع إليه بأن احدى الجاريتين مغبوبة إما هذه الجارية وإما الجارية الاخرى التي اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له ومن خواص نسائه ، ومن الواضح أن أم ولد الجائر

→ وإلا فلا. مرسلّة. راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠. وج ٢ الوسائل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤.

خارجة عن محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في أمثال ذلك .
وقد استدل على هذا الرأي في فرائده بوجوه شتى ، وأشار هنا الى واحد منها . وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعلياً على كل تقدير من غير أن يكون مشروطاً بالابتلاء في بعض الاطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ما هو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ما ذكرناه مفصلاً في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة أو غير محصورة ، أو خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس منطوقاً في تنجيز العلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل أو النقل ، بل الحجر الاساسي في تنجيذه أن 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 أن يكون الحرام منطبقاً على ما بيد الجائر دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناط في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم تعارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأما المال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمة التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصباً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا

ظهر انه لو كان للجائر مركوبان ، وكان احدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبقى الآخر في يده فانه جاز للمباح له أن يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما وملكه الآخر ببيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

ما استدل به على كراهة أخذ المال من الجائر مع العلم بوجود الحرام في أمواله والجواب عنه

قوله: «ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ». أقول: كره جماعة اخذ الجائزة من الجائر مع قيام الحجة على الجواز ، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: انه يحتمل أن يكون المأخوذ منه حراماً واقعاً، 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 أموالهم ، مع انه لم يلتزم بها احد في غير جوائز السلطان.

الوجه الثاني: الاخبار الكثيرة^(١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله (عليه السلام): «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» وقولهم (عليهم السلام): «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات» وكقوله (عليه السلام): «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» وكقول علي (عليه السلام) لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». وفي

(١) راجع ج ٣ الوسائل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٧ - ٣٨٩.

الحديث «إن لكل ملك حمى وحمل الله محارمه فمن رتع حول الحمى اوشك قع فيه». وغير ذلك من الروايات.

وفيه انه إن كان المراد بالريب أو الشبهة التي جعلت موضوعاً للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري - بأن كانت واقعة خاصة مشبهة في حكمها الظاهري - فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وإن كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالأموال كلها إلا ما شذ ونذر مشبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الأموال المشبهة في أيدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولازم ذلك حكم بكراهة التصرف في جميع الأموال غير ما أخذ من المباحات الأصلية ، وعلى هذا فطريق التخلص من الكراهة أن يعامل بها معاملة مجهول المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من السادة.

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في أموال الجائرين أشد من الاحتياط في أموال بقية الناس. وعلى الجملة لا طريق لنا إلى إثبات الكراهة في جوائز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فالأخبار المذكورة غريبة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام.

الوجه الثالث: أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها. وقد نهى في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا إليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين.

وفيه أنه لا شبهة في ورود النهي - إما تحريماً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهاً كما في جملة أخرى منها - عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجالستهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوائزهم عموماً من وجه ، إذ قد يكون أحد محباً

للظلمة واعوانهم من دون أن يأخذ شيئاً منهم ، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله حتى صاروا من اولياء الظلمة ومحبيهم ، وقد يأخذ احد جوائزهم واموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بغضهم 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 أن يكون الاخذ مجاناً أو مع العوض .

الوجه الرابع: قوله (عليه السلام) في رواية الفضل^(١): «والله لولا انني أرى من أزوجه بها من عزاب بني ابي طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها ابداً» . فان هذه الرواية صريحة في ان الإمام (عليه السلام) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل ابي طالب لثلا ينقطع نسله ولولا هذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة ما لم تكن في الأخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه ان اشتمزاز الإمام (عليه السلام) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فان من أشق الاحوال أن يغصب احد حق غيره ، ثم يهدى إليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه ان ما اعطاه الرشيد للإمام (عليه السلام) لا يخلو إما أن يكون من امواله الشخصية ، أو من بيت المال ، أو من مجهول المالك ، أو من معروف المالك ، فان كان من الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني أو الثالث ، فان ولاية بيت المال ومجهول المالك للإمام (عليه السلام) ، وإن كان من الرابع فللإمام (عليه السلام) ، أن يأخذه ويوصله الى مالكه ، وله ان لا يأخذه اصلاً . اما أن يأخذه ويزوج به عزاب بني ابي طالب فذلك غير جائز . اللهم إلا ان

(١) مجهولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ الوسائل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

يقال: إنه من جهة كون الامام (عليه السلام) أولى بالمؤمنين من انفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الامام (عليه السلام) في الرواية .

ما استدل به على رفع الكراهة عن جوائز السلطان والجواب عنه

قوله: «ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور: منها إخبار المجيز». أقول: 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 تجارتي أو من زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للأخذ 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^(١) ، إلا أننا لم نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل^(٢).

وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا ما دل على حجية قول ذي اليد ، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبرة شرعاً.

وفيه أن إخباره بحلية ماله لا يزيد على يده ، فكما أن إخباره يدل على الملكية الظاهرية فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه فحسن الاحتياط يقتضي الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا تثبت به الكراهة المصطلحة الناشئة من الحزازة في الفعل . الثاني: إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المنتهى والمحقق الأردبيلي ، بل

عن ظاهر الرياض^(١) عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الجوائز بوجوه:

الوجه الأول: فتوى النهاية^(٢) والسرائر^(٣) باستحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن أخبار من بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والسرائر كالرواية وعليه فلا نحتاج الى ذلك التعميم . وفيه أن استحباب الخمس فيها لا يلزم رفع الكراهة عن التصرف في البقية .

الوجه الثاني: ما حكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذي اختلط بالحرام قطعاً يظهر بالتخميس ، فما احتمل وجود الحرام فيه يظهر به بالأولوية القطعية .

ويرد عليه أولاً: ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزلة البدل عن الحرام الواقعي ، فيكون ذلك نظير المصالحة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب . وأما المال الذي يحتمل أن يكون حراماً كله وقدرأ في ذاته فلا معنى لتطهره بإخراج خمسة ، فانه لو كان المال بمجموعه حراماً في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلاً عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصالحة في نظر الشارع .

وثانياً: أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة وحليته من الأموال لا استحبابه ، فان اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيهما ، وعليه فتوهم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيهما شبيهة بالمتناقضين .

وثالثاً: أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يغني عن الحق

(١) رياض المسائل: ج ١ ص ٥٠٩ .

(٣) السرائر: ج ٢ ص ٢٠٣ .

(٢) النهاية: ص ٣٥٧ - ٣٥٨ .

شيئاً.

ورابعاً: لو سلمنا جميع ذلك فانما يدل على طهارة المال باخراج الخمس ، ولا منافاة بين ذلك ، وبين كراهة التصرف في الباقي .

الوجه الثالث: الأخبار الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز ، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب .

وفيه أولاً: أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب رفع اليد عنها ، وعليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة ، لا استحبابه .

وثانياً: أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا ، لكونها من الغنائم والفوائد والأرباح التي تحصل للانسان يوماً فيوماً . فشأنها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنة ومضي السنة ، ولازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزة بعنوانها ، لا من حيث اندراجها في الارباح ، فلا بد من الالتزام بثبوته 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 آنفاً . ويضاف الى ما ذكرناه أنا لم نجد في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب ، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث^(١) ولكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونهما من أفراد الغنائم

(١) في ج ٢ الوسائل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس

والفوائد ومن الارباح الحاصلة يوماً فيوماً. ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموثقة^(١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للانسان من خصوص عمل السلطان.

الوجه الرابع: ما ذكره المصنف من «أن المستفاد مما تقدم - من اعتذار الكاظم (عليه السلام) من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم ، ومن غيره - أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة». وقد تقدم أن الوجه في إياه (عليه السلام) عن قبول هدية الرشيد لزوم المنة ، وإلا فلا شبهة في جواز أخذ الإمام (عليه السلام) إياها.

ثم إننا لو سلمنا كراهة أخذ الجائزة من الجائر فلا رافع لها إلا معاملتها معاملة مجهول المالك ، كما هو كذلك في جميع الاموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني. وقد كان ذلك دأب بعض الاعاظم من السادة (عليهم السلام).

وأما الناحية الثانية - وهي ما كانت الاصول معارضة في أطراف الشبهة - فتفصيل الكلام فيها يقع تارة من حيث القواعد ، واخرى من حيث الروايات ، أما

→ ص ٦١. في صحيحة علي بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر (عليه السلام) وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة الى أن قال (عليه السلام): قال الله تعالى: ﴿واعلموا أننا غنمتم﴾ الآية، الى أن قال (عليه السلام): والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها البرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر وفي الباب المذكور من الوسائل وفي ج ١ الكافي ص ٤٢٥. و ج ٦ الوافي ص ٤٢ باب ٣٦ ما فيه الخمس عن يزيد قال: كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم؟ فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة. ضميعة بيزيد.

(١) في ج ٢ الوسائل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦١. وج ١٠ الوافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى أهل البيت. موثقة لعمار ومصدق وغيرهما.

من حيث القواعد أن الجائر قد يجيز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض ، وقد يجيز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يجيز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في انحلال العلم الاجمالي فيه الى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مفسوبة ، أو لأنه لم يجز التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استناداً الى يد الجائر التي هي أمانة الملكية ، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر ، لما عرفت 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 اخذت من المباحات الاصلية ، فان أصالة عدم الانتقال في الاول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الاصول وتساقطها في أطرافه ، وكون التكاليف منجزاً على كل تقدير . كما اذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد أن يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم ان احد هذه الدينانير 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 باشتمال 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 أطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، أو 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 متعلق التكليف بين دارين فانه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكن من السكنى فيهما معاً عند طلوع الفجر ، فان عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الاطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي اذا تمكن من ارتكابها على البدل .

وقد يقال بانحلال العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لوجوه:

الأول: قاعدة اليد. وفيه أن قاعدة اليد إنما توجب الانحلال اذا أجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الاول ، وأما اذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو العموم البدلي فان قاعدة اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضة لها في الطرف الآخر ، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني: قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكاً له. وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض

الأحاديث^(١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر. على ان 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 حملة على الوجه الحلال لا يوجب ترتب اثاره 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 يفد ذلك شيئاً ولم تترتب 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 على أزيد من ذلك ، فأصالة الصحة إما أن لا تكون جارية ، أو لا تثبت بها لوازمها.

وأما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف في المأخوذ اذا علم إجمالاً باشتغال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات :

(١) عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فلمن هو ؟ قال : للذي ادعاه . مرسله . راجع ج ٣ الوسائل باب ١٦ أنه اذا كان جماعة جلوساً من ابواب كيفية الحكم ص ٤٠٢ .

الاولى: الاخبار^(١) الواردة في باب الرباء الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال الى مالكه اذا كان معلوماً، وأما اذا كان المالك مجهولاً فهو حلال للآخذ.

وقد استدل بها السيد في حاشيته^(٢) على جواز التصرف في الجائزة ولو مع العلم إجمالاً باشتغالها على الحرام.

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ، لأنها راجعة الى حلية الرباء بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهياً للمكلفين وترغيباً في التوبة. وعليه فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباء مع الجهل بصاحبه. وقد ورد^(٣) في تفسير قوله تعالى^(٤): ﴿فلما سلف﴾ ما يدل على العفو عن الرباء وضعاً وتكليفاً بعد التوبة. وحينئذ فشان الرباء شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنهم ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأنهار الكبار ، وكالتصرف في الاراضي المغصوبة لانتفاذ الغريق ، الى غير ذلك من الموارد.

الطائفة الثانية: الأخبار^(٥) الدالة على حلية الأشياء ما لم تثبت حرمتها ، فانها تدل باطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ من الظالم ما لم تعلم حرمة

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ٥ حكم من أكل الرباء بجهالة ثم تاب من أبواب الرباء ص ٥٩٨ وج ١٠ الوافي باب ٥٥ الرباء ص ٥٣. وج ١ الكافي باب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩.

(٢) حاشية المكاسب للسيد اليزدي: ص ٣٣.

(٣) راجع البابين المتقدمين من الوافي والوسائل.

(٤) سورة البقرة، آية: ٢٧٦.

(٥) راجع ج ٣ الوسائل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرهما من أبواب الأطعمة المحرمة ص ٢٦٢. وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢. وج ١ البحار ص ١٥٦. وج ٢ الوسائل باب ٣١ عدم جواز الاتفاق من الحرام مما يكتسب به ص ٥٣٧.

تفصيلاً.

ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات ، سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة أخرى أن تلك الاخبار منصرفة عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، وعنوان أحدهما من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرد المرد لا وجود له حتى في علم الله ، على أن القائلين بجواز أخذ الجائزة من الجائر كالشهيد^(١) والمحقق^(٢) 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 البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله: «على أن اليد لا تؤثر فيه» .

أقول: الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بجريانها في الطرف الآخر ، للعلم بمخالفتها للواقع في أحد الطرفين .

قوله: «فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك» .

أقول: الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهة المحصورة تخصصاً يناقض

القول بخروجها عن ذلك تخصيصاً.

الطائفة الثالثة: الاخبار الدالة على جواز اخذ الجوائز من الجائر سواء كان
الاخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت^(١) جملة من هذه الروايات .

وفيه أن المستدل بهذه الاخبار إما أن يدعى ظهورها في الحلية
الواقعية ، يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فحاصلها ان
الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر يوجب حليته واقعاً نظير تخميس المال
المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً للمال المذكور واقعاً وهذه الدعوى وإن
كانت لا غرابة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه
إياحة واقعية في موارد كثيرة ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في ارضه
لإنجاء الفريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر في
الشريعة ، والتصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما
يؤخذ ممن لا يعتقد الخمس ، فان الائمة قد جعلوا شيعتهم في حل من ذلك واقعاً
ليطيب نسلهم .

ولكن لا يمكن الذهاب الى ذلك في مقام الاثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما
في الموارد المذكورة . نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله (عليه السلام)
في رواية ابي ولاد المتقدمة^(٢) : « فلك المهناء وعليه الوزر » وغير ذلك من الاخبار .
ولكن العمل باطلاقها يقتضي إياحة 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 ، أو المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا
يوجب التنجيز .

(١) في البحث عن اخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢
(٢) في ص ٤٩٢ (ص ٦٧٦ من هذه الطبعة) .
(ص ٦٧٦ من هذه الطبعة) .

ولنا ان نمنع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فان السؤال فيها من جهة ما هو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لا يبالي بالحرام ، وحينئذ فتكون امواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست اموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتمالاً موهوناً 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^(١) .

وأما الدعوى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراماً فهو باق على حرمة الواقعية ، 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 .

فيما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة: وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة ، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة ، فلا تحتاج الى الاعداء ، وإنما المهم هو التعرض

(١) قال: سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال: يشتري منه ما لم انه ظلم فيه احداً. موثقة باسحاق بن عمار. راجع ج ٢ الوسائل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكسب به ص ٥٥٥ .

للأمور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة.

الأمر الأول: ما هو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلاً بأنها مغصوبة؟ 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 مالكة بعده ، فان التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف. وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم ، فيكون الآخذ ضامناً للمالك مع التلف ، لأن يده يد عدوان. نعم يجوز أخذه لإيصاله الى مالكة اذا كان معلوماً ، أو ليطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولاً. هذا كله اذا لم يخش ضرراً من الجائر لعدم أخذه ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، 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 مالكةا؟ 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 لا شبهة في اعتباره حال العمل ، مثلاً اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلاته مع سعة الوقت ، وتمكن المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلاته لإطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية.

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في فساد عمله اذا أوقعه على وجه التقية ، فاذا تمكن المصلي مثلاً من

(١) قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٤٤٥ (ص ٦٠٨ من هذه الطبعة).

السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك إذا تمكن المتوضي من المسح على الرجل وعلى الخف كليهما ، بأن كانت عنده فرقان من العامة ، 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 إذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الإكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الإكراه على الولاية من الجائر أن الإكراه لا يتحقق مع وجود المندوحة ، فاذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إنائين : أحدهما خل ، والآخر خمر ، فانه لا يجوز للمكره «بافتتح» أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه ، إذ الإكراه إنما هو على الجامع ، لا على الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضاً .

وعلى هذا فاذا اقتضت التقية ، أو الإكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مغصوبة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وامثالها تتأدى بأخذها بنية الرد الى مالکها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية .

ثم اذا أخذت لا بنية الرد ضمن الآخذ ما أخذه ووجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها لمالکها ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاکمة بضمان ما أخذت . وأما اذا كان الآخذ بنية الرد الى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأن الآخذ قد يكون عالماً بعدم رضا المالك بأخذ ماله من الجائر ، وقد يكون عالماً برضاه بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الاول لا يجوز أخذ المال من الجائر ، فان دليل سلطنة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالکه ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ماله ، مثلاً اذا أطلق أحد عنان فرسه

ليذهب الى البيداء لغرض عقلائي ولم يرض برده فانه لا يجوز لاحد أن يأخذه ويحفظه لمالكة بزعم أنه إحسان إليه ، 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 لا شبهة في جواز الاخذ بنية الرد الى المالك ، ولا يكون الاخذ حينئذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لا شرعية 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 حينئذ 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 إليه 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 فتلف عند الآخذ ضمن للمالك ، لأن الآخذ حينئذ تعد على مال الغير ، ومعارضة لسلطانه ، فهو حرام وضعاً وتكليفاً .

وقد يقال : بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغضوباً ، سواء كان الاخذ بنية الرد الى المالك أم لا ، لقوله : « لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه » . ولقوله (عليه السلام) : « فلا يحل لاحد أن يتصرف في مال غيره

بغير إذنه»^(١). فإن الأخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لا عدل وإحسان. ونظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانية دنانير مع عدم رضى المالك فان ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان إليه .

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 للآخذ منها إلا العناء والكلفة .

وأما الرواية الثانية فأنما نمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد الى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقلب والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه لغة ، فانه منصرف عنه عرفاً ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الآخذ ، فتترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإيصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعاً وحكماً ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في موثقة أبي بصير^(٢) من أن «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه» . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى يقصد الرد إليه 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 البطлан .

(١) قد تقدمت الروايتان في ص ١٤٤ (ص ٢٠١ من هذه الطبعة).

(٢) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ (ص ٣٨٣ من هذه الطبعة).

وأما الجهة الثانية - وهي ما إذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغصوباً - فظاهر المصنف وصريح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين: الأولى: هل الأخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجباً للضمان أم لا. الثانية: إذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى إذا نوى الأخذ حفظ المال وإيصاله إلى مالكه بعد العلم بالحال، أم لا يبقى ذلك الحكم، بل يتغير بتغير العنوان.

أما المسألة الأولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الأصحاب، وظاهر المسالك^(١) عدم الضمان مع القبض جاهلاً، قال: «لأنه يد أمانة فيستصح» . إلا أنه لا نفهم وجهاً صحيحاً لهذا الاستصحاب، إذ ليس ذلك مسبقاً بيد الأمانة حتى نستصحها.

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين:

الأول: أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل إلى ذمة الضامن، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف، وحيث إن يد الأخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان، لكونه جاهلاً بالحال، فإذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب.

وهذا التوجيه يدهي البطلان، ولا يناسب مقام الشهيد، بدهاة 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 إلى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجنبى عن أصل الضمان، ولم يثبت في المقام كون اليد أمانة حتى تستصح.

الوجه الثاني: أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها

مغضوبة ، فتكون يد الآخذ يد أمانة شرعية ، فاذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانة .

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجهل لا ترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالتي العلم والجهل ، ولا منافاة بين الحكمين على ما حققناه في علم الاصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فاذا انكشف الواقع فان كانت العين باقية فلا بد من ردها الى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها إليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الايدي على المال المنصوب مع الجهل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (١) .

وأما المسألة الثانية -وسي أنه اذا كان وضع اليد على المال موجباً للضمان - فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد الى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب إليه المصنف (٢) . وعدمه ، كما ذهب إليه السيد في حاشيته (١) .

وقد استدل المصنف (٣) 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 ، فاذا انكشف الخلاف - وتبدل قصد الآخذ - وبني على حفظ المال للمالك ورده إليه - 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 والأمانة ، 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 عن المحسنين من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه .

والتحقيق هو ما ذكره المصنف (رحمته الله) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما بنينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكمية ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة لحدوث الضمان وبقائه ، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الامانة أم لا ، لان ضمان اليد لا يرتفع إلا بحصول غايته ، وهي الأداء ، فما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة يد أمانة لا تزامح اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فان يد الأمين لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن البديهي أن ما لا اقتضاء له لا يزامح ماله الاقتضاء ، ومجرد نية الرد الى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الأحكام الثابتة على الأشياء بعناوينها الأولية لا تنافي الأحكام الثابتة عليها بعناوينها الثانوية .

رد المأخوذ من الجائر الى اهله

الأمر الثاني: في رد ما أخذ من الجائر الى اهله . 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 مالكة 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 والتخلية بينه وبين ماله ، أم حمله إليه وإقباضه منه .

قد يستظهر الثاني من الآية ، فان الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ، أي حملها إليهم وإقباضها منهم ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخلية بينها وبين صاحبها ، كما عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حمل الوديعة اليه ذمه العقلاء ، خصوصاً 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 الإيداع الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية - أعني ما اذا كان المالك مجهولاً - 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 مالكة ، استناداً الى إطلاق جملة من الروايات^(٢) .

(١) سورة النساء ، آية : ٦١ قوله تعالى : ﴿ إِنْ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ .

(٢) الكافي والتهذيب عن 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 :

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين :

→ جعلت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالاً كثيراً وأغمضت في مطالبه ؟ «ثم قال» الفتى : جعلت فداك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل قال له : فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بابراهيم بن اسحاق ، وعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ٢ الوسائل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به ص ٥٥١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ١ الكافي باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧ . الكافي والتهذيب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عما يكتس من التراب فأبيعه فما أصنع به ؟ قال : تصدق به فإما لك وإما لأهله الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

التهذيب . عنه قال : سألت عن تراب الصواغين وأنا نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستحله من صاحبه ؟ قال قلت : لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بعه ، قلت : فأبي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأبي شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما لك وإما لأهله الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومضمر . راجع ج ١٠ الوافي باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . وج ١ الكافي باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ . وج ٢ الوسائل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفي ج ٢ الوسائل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن (عليه السلام) قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألفي درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف ؟ فقال (عليه السلام) : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال تصدق بغلتها . مهمله بمحمد بن جعفر الرزاز .

وفي ج ٢ الوسائل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر ، مما يكتسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبداً أو عسيراً فانطلق الغلام فمصر خمرأ ثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه - الى أن قال (عليه السلام) : - إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن تصدق بثمنه . حسنة بابراهيم . وهكذا في رواية أخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ . ما يدل على ذلك .

الوجه الأول: الأخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطلقات بهذه الأخبار .

فمنها ما ورد^(١) في إيداع اللص دراهم أو متاعاً عند مسلم ، فانه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الودعي حولاً ، فان أصاب صاحبها ردها إليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل^(٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا يصال حقه اليه . ومنها الأخبار^(٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل^(٤) على

(١) في ج ٣ الوسائل 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 (عليه السلام) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً واللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لا يرده فان أمكنه أن يرده على أصحابه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولاً فان أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له . ضعيفة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سألت حفص الأعمش أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : تطلب له وارثاً فان وجدت له وارثاً وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما عسى أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موثقة بابن سماعة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ الكافي باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ الوسائل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ وج ٣ الوسائل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ الكافي باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ وج ٣ الوسائل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ .

(٤) في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ الوسائل . وج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحي هو أم ميت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً؟؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقده الرجل المديون .
ومنها رواية يونس بن عبد الرحمن^(١) : «قال : سئل أبو الحسن الرضا (عليه السلام) وأنا حاضر الى أن قال : فقال : رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شيء نصنع به ؟ قال : تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة ، قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمانه ، قال له : على من جعلت فداك ؟ قال : على أهل الولاية .» فان قوله (عليه السلام) : «اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمانه» مترتب على اليأس من الوصول الى المالك ويدل مفهومه على عدم جواز التصديق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن الملاك فيها هو عدم إمكان إيصال المال الى مالكة ، فيتعدى منها الى مطلق مجهول المالك .
ولكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه ، أما ما ورد في قضية إيداع اللص ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، لما حققناه في علم الاصول ، وأشرنا إليه مراراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية .

وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتعدى منها الى غيرها .
وأما ما ورد في تعريف اللقطة حولاً ، والتصديق بها بعده فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما بقية الروايات فهي واردة في معلوم المالك الذي

→ وفي الوافي عن الفقيه وقد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثاً وعلم الله منك الجهد فتصدق بها . مرسلة .

(١) صحيح . وفي الوافي عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض الفاظه راجع ج ٣ الوسائل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ٣٣١ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

يتعذر الوصول إليه ، ومورد بحثنا إنما هو مجهول المالك . وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتعدي عن مورد الروايات الى غيره . ودعوى اتحاد الملاك بين مواردها وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول الى المالك - دعوى جزافية ، إذ لا طريق لنا الى كشف ذلك .

الوجه الثاني: أن الآية المتقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوهما أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال السرقة والخيانة والغصب ، والمال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغسوباً ، ولكنه مقيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لقبيح 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 فالنسبة بينهما هي العموم من وجه ، فإن الآية أعم من حيث المورد ، لشمولها الأمانات المالكية والشرعية ، وأخص من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتَي التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، فمقتضى 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 ، ويؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه ، وعليه فلا بد من الأخذ باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه . ومع الإغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط

يرجع الى ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه.

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت شرعاً

الجهة الثانية: هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكة ، والياس من العلم به استناداً الى ما دل على سماع قول المدعي اذا لم يعارضه أحد في دعواه ، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقاً له باللقطة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لبطان الوجهين المتقدمين ، فانه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا الى مالكة الواقعي ، أو الى مالكة 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 بايصاله الى مالكة ، 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 الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه ، وحينئذ فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .

(١) قد تقدمت الرواية والجواب عن الاستدلال بها في ص ٥٠٢ (ص ٦٩٠ من هذه الطبعة) .

وأما حمل فعل المسلم على الصحة فغاية ما يفيد أنه لا يعامل المدعي معاملة الكاذب ، لا أن تترتب على دعواه آثار الواقع .
 وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاشتغال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على مال الغير ، فلا تبرأ ذمته إلا بإصاله الى مالكة الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

مقدار الفحص عن المالك وكيفيته

الجهة الثالثة: في مقدار الفحص عن المالك ، وبيان كيفيته ، أما مقدار الفحص فهل يكفي فيه طبيعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟
 أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الاتيان بصرف الوجود من الطبيعة في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العرفي والمركز الشرعي ، على أن الامر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية ابن وهب المتقدمة^(١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاطلاقات الواردة في جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية حفص المتقدمة^(٢) .

إلا أنها غريبة عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التعدي منها الى غيرها . وأما رواية حفص بن غياث :

(١) ص ٥١٢ (ص ٧٠٤ من هذه الطبعة) . (٢) ص ٥١٢ (ص ٧٠٤ من هذه الطبعة) .

ففيها أولاً: أنها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء كما تقدم .
 وثانياً: أنها واردة في خصوص إيداع اللص ، فلا يتعدى إلى غيره . وإن
 سلمنا عدم اختصاصها بموردها فانه لا يجوز التعدي عنه إلا الى خصوص إيداع
 الغاصب ، أو الى كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن
 موردها الى مطلق مجهول المالك فلا وجه له أصلاً .

تنبيه:

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللفظة وجوب التعريف بها سنة
 كاملة ، وقد أفيدت ههنا أمور ثلاثة :

الأول: ما ذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنة تحديد
 للمنتهى ، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان
 المالك ، وعليه فلو حصل اليأس من الاول ، أو في أثناء التعريف لم يجب
 الفحص .

الوجه الثاني: أن المناط في تعريف اللفظة إنما هو حصول اليأس عن
 الوصول الى المالك . وأما التحديد بالسنة فمحمول على الغالب ، لحصول اليأس
 عن الوصول الى المالك بعد السنة غالباً .

الوجه الثالث: أن التحديد بالسنة أمر تعدي ، فلا بد من العمل به سواء
 حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده .

أما الأول والثاني فلا وجه لهما ، إذ لا مجوز لرفع اليد عن الرواية الظاهرة
 في اعتبار السنة في تعريف اللفظة . وإذن فيتعين الوجه الثالث ، سواء حصل
 الاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده ، فان الاطمئنان
 حجة عقلانية فيما اذا لم تقم أمارة شرعية على خلافه . وقد عرفت أن الشارع قد

اعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللقطة .

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات^(١) أن اللقطة يعرف بها ثلاثة أيام ، وظاهره المعارضة مع الروايات الدالة على اعتبار السنة ، ولكن لا بد من جملة إما على صورة اليأس عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالمال ، ووجوب التعريف به الى سنة ، فإذا مضت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه . ويمكن أن يقال : إن تعريفها ثلاثة أيام مقدمة للتصدق ووجوب التعريف الى سنة كاملة مقدمة لجواز التملك . على أن ما دل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند .

ان اجرة الفحص عن المالك هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة: اذا احتاج للفحص عن المالك الى بذل أجره فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ . قال المصنف : « لو احتاج الفحص الى بذل كأجرة دلال صايح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن العين أجره الدلال ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لمتوقف 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 إيصاله الى ملاكه . وقد يستند الى

(١) كرواية ابان بن تغلب . ولكنها ضعيفة السند بمحمد ابن موسى الهمداني ، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ للقطعة ص ٤٩ . وج ٣ الوسائل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠ .

وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو الصبي الذي لا يعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على التلف ، وكاللقطة ونحوها . فإن أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه لمالكه وإيصاله إليه جائز من جهة الحسبة .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الغاصب ، لوجوب رد المنصوب الى مالكه وإن توقف ذلك على بذل الاجرة . ودعوى أن إيجاب أجرة 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 فإن الشارع يلزمه رغباً لآثفه برد المنصوب الى مالكه حتى مع الاحتياج الى بذل الاجرة . وقد ورد في بعض الروايات^(١) أنه لو غصب أحد حجراً ووضع في أساس البناء فإنه يجب عليه رده الى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتضرر الغاصب ومن هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال .

وأما الصورة الثانية - وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك الى سبب شرعي - فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يصرفها من كيسه عن المالك ، فإذا وجده أخذها منه ، وإلا فمن المال الذي في يده . والوجه فيه أن يده يد أمانة وإحسان وما على المحسنين من سبيل . على أن كون اجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الاولى ، فإن اليد فيها كانت يد عدوان ، لا يد أمانة وإحسان كما عرفت .

(١) في ج ٣ الوسائل باب ١ وجوب رد المنصوب الى مالكه من ابواب الغصب ص ٣٢٥ . عن نهج البلاغة قال امير المؤمنين (عليه السلام) : الحجر الغصب في الدار رهن على خرابها . مرسله .

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 طبعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالك . وإذن فلا يتعين البذل على الواجد إلاّ بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فاذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجع على المالك مع الامكان وإلاّ 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 ، وإلاّ فلا يجوز لاحد أن يضع يده عليه ، ويحفظه لمالكه ، لأن الناس مسلطون على اموالهم .

مصرف مجهول المالك

الأمر الثالث: ما هو مصرف مجهول المالك ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً لمالكه ، ويوصي به بعد مماته ، أو يملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للامام (عليه السلام)؟؟ وجوه:

الأول: أن يكون ذلك للامام ، لقوله (عليه السلام) في رواية ابن أبي يزيد^(١): «والله ما له صاحب غيري».

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مستنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل أن يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من الإمام نفسه. فيكون حلفه (عليه السلام) في محله ، لكون المال له واقعاً. وأما أمره (عليه السلام) بتقسيم ذلك المال فلعله 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 أن يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للامام (عليه السلام) ، ومن الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود.

الوجه الثاني: أن يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، لقوله (عليه السلام) في صحيحة علي بن مهزيار^(٢) 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

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨. وج ٣ الوسائل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة من أبوابها ص ٣٣١. وج ١ الكافي باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧.

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١.

لا ننكر دلالتها 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 مالكةا بعد أن يعرف بها سنة واحدة.

ومن هذا القبيل ما ورد في بعض الروايات^(١) من انه اذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فانه يرجع في ذلك المال الى البائع ، واذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري ، واعطى خمسة ، وكذلك ما ورد في جملة من الأحاديث^(٢) من انه اذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من الصياد فانه يملكه ويعطى خمسة من غير مراجعة الى المالك.

وثانياً: انا اذا لو 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 إليه ، فتقيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك.

الوجه الثالث: انه يجوز للواجد أن يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قليلاً قليلاً حتى يخرج ، ويدل عليه بعض الاحاديث^(٣).

وفيه انه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول

(١) راجع ج ٣ الوسائل باب ٩ من ابواب اللقطة ص ٣٣١. وج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨. وج ١ الكافي باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧.

(٢) راجع ج ٣ الوسائل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢.

(٣) الكافي. عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت الى عبد صالح (عليه السلام) قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فأريك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً؟ فكتب: اعمل فيها واخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج. مجهولة لنصر. راجع ج ٢ الكافي باب ٤٧ ميراث المفقود من الموارد ص ٢٧٩. وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠. وج ٣ الوسائل باب ٦ حكم ميراث المفقود من ابواب ميراث الخنثى وما اشبهه ص ٣٦٦.

المالك، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات، ولم يترك وارثاً غير الإمام، فانتقل ميراثه إليه، وأنه (عليه السلام) بما هو وارث ومالك أجاز لصاحب الخان تصرف في ذلك المال، ويتصدق به قليلاً قليلاً حتى يخرج، واحتمال وجود وارث له غير الأب والأم مدفوع بالأصل. وجريانه في الشبهات الموضوعية غير محتاج الى فحص، وأما احتمال وجود الأب والأم فلعله كان مقطوع العدم، لمضي مدة لا يحتمل بقاؤهما فيها، ولذا لم يأمر الإمام (عليه السلام) بالفحص عنهما، ويؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية: «ولم أعرف له ورثة» فان ظاهر هذه العبارة انه تفحص عن الوارث، ولم يجده فافهم. ومع الاغضاء عما ذكرناه وتسليم دلالتها على المقصود فالنسبة بينها، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالك هي للعموم المطلق، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات.

لا يقال: إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم^(١) صاحب الفندق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه.

فانه يقال: لا منافاة بينهما، فان الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يفحص عن ورثة الميت، وهذا بخلاف الرواية الاولى، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة، ولم يصل إليهم، فمورد كل من الخبرين غير مورد الآخر. والذي يسهل الخطب أن كلتا الروايتين مجهولة.

الوجه الرابع. انه يجب حفظ مجهول المالك لمالكه، والإبضاء به عند الوفاة

(١) في المصادر المذكورة عن الهيثم ابي روح صاحب الخان قال: كتبت الى عبد صالح (عليه السلام): اني أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأة لا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به ولمن ذلك المال؟؟ فكتب (عليه السلام): اتركه على حاله. مجهولة بهيثم.

للروايات^(١) الواردة في مستأجر فقد أجيره ، ولم يقدر على إيصال حقه إليه . ويرد عليه أولاً: أن هذه الروايات إنما وردت في معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول إليه ، فلا صلة لها بمجهول المالك . ودعوى أن الملاك بين الموردين واحد - وهو تعذر إيصال المال الى مالكة - دعوى جزافية ، فانه 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 بالايضاء 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 بالايضاء به عند الموت .

فانه يقال: الميزان في ورود الامر مورد توهم الحظر هو أن يتعلق الامر بعنوان تعلق به النهي ، أو 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 إذنهم ، 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 الفتى الذي كان من كتاب

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٥١٢ (ص ٧٠٤ من هذه الطبعة) .

بني امية ، فانها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توهم الحظر ، إذ الفتى إنما طلب التخلص عما اشتغلت به ذمته من اموال الناس ، فأجاب الإمام (عليه السلام) بقوله : «فاخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم رددت 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 إليها آنفاً . لأنها وإن وردت في المال المفقود صاحبه إلا أنها تدل على ثبوت التصديق بمجهول المالك بالأولوية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآية وجوب رد الامانة الى اهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشمولة للآية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس: وجوب دفعه الى الحاكم ، فانه ولي الغائب ، وقد استقر به المصنف (عليه السلام) 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 ولو بدفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاختصار فيها على المورد المتيقن ، وهو ما اذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل التوبة 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 فان كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفة العالم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه إليه ، بل الواجب على العامي 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 إلا بأذن المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعيينه في نفسه. ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينهما ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الاطلاق.

قوله: «ثم إن حكم تعذر الإيصال الى المالك».

أقول: المال الذي لا يمكن إيصاله الى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة^(١) ، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين. وهو أيضاً مورد روايات اخرى قد تقدمت^(٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً. وقد يكون المالك معلوماً من جميع

(١) ص ٥١٠ (ص ٧٠٢-٧٠٣ من هذه الطبعة). (٢) ص ٥١٢ (ص ٧٠٤ من هذه الطبعة).

الجهات. ولكن يتعذر إيصال المال إليه لمانع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه. ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن المستفاد منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال إلى ماله.

قوله: «ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير».

أقول: حكى عن صاحب الجواهر^(١) جواز التصدق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملاً باطلاق الروايات المتقدمة. وبهذا المناط جَوِّز إعطاء مال الإمام (عليه السلام) للفقراء والأغنياء ، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوماً إلا أنه يتعذر إيصال ماله إليه ، 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 إليه المصنف.

وثانياً: أن قوله تعالى^(٢): ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ قد بيّن مصرف الصدقات ولم يجعل الغني من ذلك ، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصدق موضوعاً.

ثم إن وجوب التصدق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل التوبة إلى التصدق به. وعليه فلا وجه لقياس مال الإمام (عليه السلام) بمجهول المالك ، لأننا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويض الدين ، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاء.

قوله: «وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان».

أقول: لا دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء ورد القضاء ، فإن في ذلك مذلة ومهانة لا تناسب الذرية الطاهرة . ومن هنا كانت زينب الكبرى (عليها السلام) تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله (عليه السلام) وترميه 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 (عليه السلام) 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 اذا ظهر بعد التصديق به أم لا ؟ فيه وجوه ، ثالثها : التفصيل بين ما اذا طلب المالك ماله من المتصدق فيضمن له ، وبين ما اذا لم يطلبه فلا ضمان . ورابعها : التفصيل بين ما يكون المال مسبوقاً بالبد العادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه . وقبل التعرض للوجوه المذكورة لا بأس بالاشارة الى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا الى جهتين منها :

الاولى: أنه يجوز للملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة الفحص عن المالك. وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن أخذ اللقطة يعرفها سنة فان 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 وإيصاله 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 اذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصدق بها عن مالکها ضمنها له مع المطالبة بها ، للروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك. أما مجهول المالك فقد عرفت أنه فيه وجوهاً شتى تقدمت الاشارة إليها.

اذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين :

الأول: أن تكون اليد الموضوعة 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 ، وكمن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إيصاله إليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولاً بين أشخاص غير محصورين.

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن في التصديق بمجهول المالك ، وهو ينافي الحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفية ، ولا ينافي ذلك ضمانه. بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الامور الثلاثة: إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الاتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه. أما الاولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل.

وأما قاعدة الائتلاف فهي مردودة لوجوه عديدة:

الأول: أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإنما هي قاعدة 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 يوجب الضمان ، ومن هنا اذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فان ذلك يكون واجباً من غير ضمان .

الثالث: أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان ببذله لكان البذل أيضاً مجهول المالك ومشمولاً لما دل على وجوب التصديق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع العدم .

وأما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلا رواية حفص المتقدمة الواردة في إيداع اللص ، فانها ظاهرة في أن التصديق بالوديعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها الى غيرها ، كما عرفته سابقاً .

والحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . على أن الاطلاقات الدالة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في 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 بالأداء ، فما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن نية الرد الى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لا أنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن ما

لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء .

ولكن يرد عليه أولاً: ما عرفته آنفاً من أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان للزم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعدة ضمان اليد .
وثانياً: أن رواية ابن أبي حمزة المتقدمة^(١) كالصريحة في عدم الضمان ، فإن الفتى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابه الإمام (عليه السلام) بالتصدق بجميع ما تحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كان التصديق به موجباً للضمان لما جعله الإمام مخرجاً له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسبباً لفراغ الذمة تسهياً للامر على الغاصبين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضاً إطلاق الروايات المتقدمة - كرواية ابن أبي حمزة وغيرها - الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو ديناً ثابتاً في الذمة ، فإن الدين وإن كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المديون . وتوهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لإطلاق 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 ما ذهب إليه المصنف من أن الاوجه هو الضمان مطلقاً «إما تحكيماً للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم

(١) في ص ٥١٠ (ص ٧٠٢ من هذه الطبعة) الواردة في قصة الفتى الذي كان من كتاب بني أمية .

القول بالفصل ، وإما للمرسلّة المتقدمة عن السرائر» وهي ما روى من أنه بمنزلة اللقطة «وإما لاستفادة ذلك من خبر الوديعة».

ووجه الضعف أنه لا موضوع للأصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنت قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبقة به فضلاً عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما مرسلّة السرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ما وجهناه على الاستدلال بهذه الرواية .

قوله: «ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق».

أقول: قد ظهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . فإذا أغمضنا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أو ثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الاخذ ، أو من حين التصديق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال: إن الحكم بالضمان ان كان لقاعدة الضمان بالاتلاف فاللازم هو الحكم بثبوته من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن القاعدة لا تشمل المقام . وان كان مدرك الضمان هو ما ورد في اللقطة من أن المالك اذا جاء وطلب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالأجر فاللازم هو ثبوته من حين مطالبة المالك . وان كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللازم ثبوته من حين الاخذ اذا كانت اليد الموضوعة عليه يد ضمان .

قوله: «ولو مات المالك» .

أقول: توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الاول فقد يكون موت المالك بعد التصديق ، وقد يكون قبل

التصدق ، فإذا كان التصديق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث ، ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والاجر ، لقوله (عليه السلام) 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 لا شيء للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصديق حتى يتخير بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بملاك حتى يجري فيهم هذا الحكم.

لا يقال: اذا وجد المالك بعد التصديق كان مخيراً بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فإذا مات انتقل الى الورثة ، لأن ما تركه الميت لو ارثته. فانه يقال: لا دليل 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 (عليه السلام): «خير بين الأجر والغرم». أنه لا شيء للمالك حينئذ 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 تركة القاتل ، لاستناد القتل إليه. 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 الغائب ، أو وليه فلا ضمان على الدافع لأن دفعه الى الولي ، أو الوكيل كدفعه

الى نفس الأصيل. وان كان دفعه إليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبرأ ذمته بذلك.

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين:

الاولى: هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا؟

الثانية: اذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب إليه أم لا؟ أما الجهة الاولى فهي ممنوعة صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد. وان لم يعرفه بعينه. ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو ينادي يا صاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت الى كون اللقطة له. وأما الكبرى فلعدم الدليل اللفظي على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك باطلاقة ، وإنما هي ثابتة بالحسبة ، فلا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن ، وهو أخذ مال الغائب لحفظه وإيصاله إليه ، ولا يجوز إتلافه ولو بالتصدق عنه .

وان 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 فاذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فانه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة الى الحاكم ، فان اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه ، ولا نحتمل أن يلتزم بذلك أحد .

ويتضح ما ذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر الى سيرة العقلاء ، فانهم لا يعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلين والمولى عليهم إليهم ، أو الى وكلائهم وأوليائهم .

ثم إنه اذا جاز دفع اللقطة الى 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 نحن فيه من
صغريات .

فيما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام

الصورة الرابعة: ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام . قد ذكر
المصنف هنا أن ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن
الاشتباه إما أن يكون موجباً للشركة والإشاعة ، كخلط الخل بالخل والسمن
بالسمن والحنطة بالحنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشاً
وغصب فراشاً آخر واشتبه أحدهما بالآخر . وعلى الأول فيما 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
فالمورد من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام ، فيجب فيه الخمس .
وإن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوماً والمالك مجهولاً فقد تقدم تفصيله
في الصورة السابقة . وإن كان القدر مجهولاً والمالك معلوماً وجب التخلص
عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك وعلى الثاني - وهو ما لا يوجب
الاشتباه الشركة - فلا بد من الرجوع إلى القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل . أو
بياع المأخوذ من الجائر ، ويشارك 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 فالمقدار الذي يعلم صاحبه يرد إليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أمانة الملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضاً يرد الى صاحبه ، وفي المقدار المشتبه يرجع الى القرعة . ويحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة القهرية ويستأنس حكم ذلك مما ورد^(١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نقية السند .

الثاني: أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني - أعني ما لا يكون الاشتباه موجباً للشركة والإشاعة - ولذا اكتفى فيه بالرجوع الى القرعة ، أو بيع المال المشتبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضاً . وتقريبه أن المأخوذ من الجائر اذا كان مشتبهاً بالحرام مع عدم كونه موجباً للشركة فاما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال الى صاحبه . وإما أن يكون القدر معلوماً والمالك مجهولاً ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولاً والمالك معلوماً ، فيرجع الى القرعة ، أو يباع ، ويشترك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس ، وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق ما دل^(٢) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الاشاعة لا شاهد له .

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٢ حكم من اودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٦٣٣ .

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٦١ .

فرع:

قال السيد (عليه السلام) في حاشيته^(١): «مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين ما لو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . وما لو 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 إليه ذلك البعض ، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصاً عنه ، أما في صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله (عليه السلام) في رواية الحسن بن زياد^(٢): «فان الله تعالى قد رضي 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 (رحمته الله) .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فان الجزء الزائد كبقية المحرمات ، فلا ترتفع الحرمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتي العلم بالزيادة والعلم بالنقيصة ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقيصة فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة .

وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحة الشرعية بين الحرام

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي : ص ٤١ س ٨ .

(٢) راجع ج ٢ الوسائل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٦١ .

والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسة

قوله: «واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ الى الأحكام الخمسة» .

أقول: حاصل كلامه: أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ الى الأحكام الخمسة ، ويلحاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بعنوان المقاصة .

أقول: الظاهر أن الأخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتى بالاباحة ، بل شأنه شأن سائر الأفعال التي لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض والطواري ، فإن الأخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون إذنه ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب إليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائزة من الجائر مع عدم اشتمال أمواله على الحرام وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمة لزيارة المشاهد والتوسعة على العيال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالاباحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة إلى ما أخذه من أموال الناس

قوله: «وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه». قد فصلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر. وأما وظيفته في نفسه فلا شبهة في اشتغال ذمته بما ألتفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالإتلاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهده. ولا شبهة أيضاً في أن ما أخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده إليهم لقاعدة ضمان اليد. هذا إذا كان الجائر حياً. وأما إذا 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 (رحمته الله)^(٢) ، فحكم بكونه من الثلث مع الإيصاء به ، ومنع كونه من الديون. واستدل على رأيه هذا بعدم مقتضي ، وبوجود المانع ، أما الأول فبأن ذمة الظالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ووجب عليه الخروج من عهدها إلا أن 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 ما دل على أن ما تركه الميت ينتقل الى وارثه. ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لا تخرج من أصل التركة ، بل تخرج من الثلث مع الإيصاء به ، وإلا بقي الميت مشغول الذمة به الى

(١) سورة النساء ، آية : ١٢ .

(٢) نقله عنه الشيخ النجفي في جواهر الكلام : ج ٢٢ ص ١٧٩ .

يوم القيامة . وعليه فالآية قد خصصت بالسيرة .

أقول: أما منع المقتضي فقد أشكل عليه المصنف بوجوه:

الأول: «منع الانصراف ، فإننا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أتلفه هذا الظالم عدواناً ، وبين ما أتلفه 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 الغني عليه عرفاً لا شاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يرون القمار وبيع المناذبة والحصة 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 باشتغال 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 .

(١) راجع ج ٢ الوسائل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما يكتسب به

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 ذممهم أربعة: الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة. ولا بأس بجعل الاخيرين 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 الاسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى نبحت في أحكامه ، فيختص الكلام ببقية الحقوق.

ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الغلات الاربع ، والانعام الثلاثة ، وأراضي المسلمين. وأما الاراضي التي أحيها العامل فلا شيء عليه وإن كان المحيي من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الاصحاب.

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواحي:

الناحية الاولى: اذا أخذ الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرء ذممهم عنها أم لا؟ مقتضى القاعدة الاولى هو العدم ، فان الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذمم هؤلاء فلا تبرء عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع. وواضح أن الجائر خارج عنه. على أنها لا تتمين في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذممهم ، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر ، بل الظاهر من السؤال في رواية الحذاء الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملزمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا

لكان على الآخذ أن يرده الى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل .

ويضاف الى ما ذكرناه ما في جملة من الروايات ^(١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة ، إلا اذا استطاع الرجل دفع الظالم ، كما أشار إليه الإمام (عليه السلام) في رواية عيص بقوله : « لا تعطوهم 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 صنعه الشيخ في التهذيب ^(٣) .

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 تبرء ذمته اذا أعطاها لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان الغيبة وان كانت راجعة الى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فاذا غصبها غاصب وتقمصها متقمص كان عاصياً وآثماً ، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها

(١) الكافي . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن العشور التي تؤخذ من الرجل أychسب بها من زكاته قال : نعم ان شاء . صحيحة .

الكافي . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الزكاة قال : ما أخذوا منكم بنو أمية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا أن يزكبه مرتين . صحيحة وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ الكافي ص ١٥٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ . وج ٢ الوسائل باب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين ص ٣٣ .

(٢) راجع الباين المزبورين من ج ٢ الوسائل ص ٣٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ .

(٣) تهذيب الاحكام : ج ٤ ص ٣٨ ذيل الحديث ١٠١ .

الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحققة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الاحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حققة أم باطلة ، كما اذا 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 غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز تصدي الجائر للامور 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^(١) الى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله: أن الأئمة (عليهم السلام) - وهم الولاة الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير اذا انضم إليه إذن المالك ، وحينئذ 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 ، ونظير ذلك ما اذا غصب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازه المالك .

ويرد عليه أولاً: أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيق والشدة ، فانهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إذنه هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع

وإلا لزم منه العسر والحرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا اشعار فيه ببراءة ذمة الجائر فضلاً عن الدلالة عليها ، وعلى هذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان اليد وتلحقه جميع تبعات الغصب وضماً وتكليفاً .
وأما تنظير المقام بهبة الغاصب المال المغصوب مع لحوق إجازة المالك فهو قياس مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى تبرء ذمته بل أعطاها لغيرهم إما مجاناً ، أو مع العوض ، وعلى الاول فقد أتلّف المال ، فيكون ضامناً له وإن جاز للأخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للأخذ ، وينتقل المال الى ذمة الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على الفرض ، إلا أن ما يأخذه الجائر بدلاً عن الصدقة يكون صدقة ، ويضمنه الجائر لا محالة .

ونظير ذلك أن الائمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس أو الزكاة ممن لا يعطيها أو لا يعتقد بهما مع ان ذلك يحرم على المعطي وضماً وتكليفاً .

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 المجمع عليه بين الاصحاب هو الاول . وعن المسالك^(١) انه اطبق عليه علمائنا ، ولا نعلم فيه مخالفاً . وعن المفاتيح^(٢) انه لا خلاف فيه . وفي الرياض^(٣) انه استفاض نقل الإجماع عليه . وقد خالف في ذلك الفاضل

(١) مسالك الأفهام: ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) مفاتيح الشرائع: ج ٣ ص ١٠ .

(٣) رياض المسائل: ج ١ ص ٥٠٨ .

القطيفي^(١). والمحقق الاردبيلي^(٢).

ولكن التحقيق يقتضي الاول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة اخذ الجوائز من الجائر ، وقد تقدمت الإشارة إليها في البحث عن جوائز السلطان. وتدل عليه ايضاً الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الحذاء^(٣) وهي تدل على المقصود بثلاث فقرات: الفقرة الاولى: ان السائل جعل جواز اخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروغاً عنه ، وإنما سأل عما اذا اخذ الجائر من الناس اكثر من الحق الذي يجب عليهم. فقال الامام (عليه السلام): «لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه».

وقد اورد عليه المحقق الاردبيلي في محكي كلامه «بأن قوله (عليه السلام): لا بأس به حتى تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالاً، بل مشتبهاً ، وعدم جواز ما كان معروفاً أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً. نعم ظاهرها ذلك. لكن لا ينبغي الحمل عليه ، لمنافاته العقل والنقل. ويمكن أن يكون سبب الإجمال منه التقية»^(٤).

ويرد عليه أولاً: ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله (عليه السلام): «لا بأس به» يرجع الى شراء إبل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الأردبيلي صراحة هذه الفقرة في المقصود.

وثانياً: ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما

(١) السراج الوهاج «ضمن الخراجيات»: ص ١٠٩.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨ ص ١٠١ - ١٠٢.

(٣) صحيحة. راجع ج ٢ الوسائل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٤. و ج ٢ التهذيب ص ١١٢.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨ ص ١٠١ - ١٠٢.

لا ريب فيه وكذا لا شبهة في دلالة جملة من الروايات^(١) على حرمة ، إلا أن إذن الشارع فيه أحياناً يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه فجواز اخذ الصدقات من الجائر لا ينافي حكم العقل والنقل ، لأن اخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وإن كان على وجه الظلم والعدوان ، إلا أن الشارع أجاز لغير الجائر أن يأخذها منه ، ومن هنا لم يتوهم أحد أن إذن الشارع في التصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار وغيرهما ينافي حكم العقل والنقل .

وثالثاً: انه لا وجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ، ثم إنكاره الظهور ايضاً ، لمنافاته العقل والنقل . نعم له إنكار حجيتها من الأول سواء كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كذلك في كل دليل ينافي العقل والنقل .

ورابعاً: انه لا وجه لاحتمال التقيّة في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد معارضة الرواية لعموم آية أو رواية ، أو إطلاقهما لا يسوغ حملها على التقيّة ، بل يلتزم بالتخصيص أو 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 قال: 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 (عليه السلام) عنها ، فقال (عليه السلام): «إن كان قد اخذها وعزلها

(١) قد تقدم التعرض لها في ص ١٤٤ (ص ٢٠١ من هذه الطبعة) .

فلا بأس» فهذه الفقرة أيضاً صريحة في المطلوب. وإنما قيد الإمام (عليه السلام) جواز شراء الصدقات بالأخذ والعزل معاً، ولم يكتف بالعزل فقط، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل، فإذا اشتراها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه، وهو يدهي البطلان، فإن البيع تبديل المالين في طرفي الإضافة، وهو غير معقول في شراء الإنسان مال نفسه. وسنتعرض لذلك في أوائل البيع انشاء الله.

وقد يقال: إن المراد من المصدق في قول السائل: «فما ترى في مصدق يجيئنا... الخ». هو العامل من قبل السلطان العادل، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلاً 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 الإمام (عليه السلام) عن ذلك فقال: «إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل». لأن الكيل إنما اعتبر طريقاً إلى تعيين مقدار المكيل بأي نحو اتفق، ولا دليل على اعتباره عند البيع. فهذه الفقرة أيضاً صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر.

لا يقال: المراد من القاسم المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله، فلا مدخل للرواية فيما نحن فيه.

فانه يقال: اتحاد السياق يقتضي أن يراد من القاسم عامل الصدقة، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم «الذي هو من المشتقات» هو من كانت القسمة حرفة له، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله.

وقد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقة فقط، فلا تشمل الخراج والمقاسمة.

ولكن يرد عليه أولاً: أن مقابلة القاسم بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقات .

وثانياً: أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية ، فلا وجه لصرفه الى الثاني .

وثالثاً: يكفيننا 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 .

ومنها رواية اسحاق بن عمار^(١) قال: سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال: « يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً ». فان ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضاً على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطيفي^(٢) بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة ، وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام ، فتكون الرواية بعيدة عن المقام وفيه أن هذه الدعوى وان لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها إطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام (عليه السلام) بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي^(٣) فانها ظاهرة في حل ما يعطيه الجائر للناس

(١) قد ذكرنا هذه الرواية في ص ٥٠٤ (ص ٦٩٤ من هذه الطبعة).

(٢) السراج الوهاج «المطبوع ضمن الخراجيات»: ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) 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 عطاءك؟ قال: قلت مخافة على ديني، قال: ما منع ابن أبي شمال أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة الوسائل سمال وفي التهذيب سماك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ الوسائل باب ٨٠ جوائز الظالم حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

من بيت المال ، سواء كان ذلك بعنوان البذل ، أم الاجرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي^(١) أن هذا الخبر نص في الباب وقد تعجب منه الأردبيلي^(٢) وقال : «أنا ما فهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن غايتها ما ذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطاؤه للمستحقين ، بأن يكون مندوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيهم ابن أبي سماك وغير ذلك» .

ولكن يرد عليه أنه إذا تحقق للرواية ظهور فإن مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه ، وإلا لانسد باب الاجتهاد ، فإن كل ظاهر يحتمل خلافه ، نعم لا يجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على المقصود من جهة أخرى ، وهي أن الامام (عليه السلام) قد علل التعريض على ابن أبي شمال 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^(٣) الواردة في جواز تقبل الأراضي الخراجية ، وتقبل

(١) جامع المقاصد : ج ٤ ص ٤٥ . (٢) مجمع الفائدة والبرهان : ج ٨ ص ١٠٤ . (٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣٦ وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيأجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . وج ٢ الوسائل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجزية وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ و ص ٤٣٩ . وج ١ الكافي باب 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 الغرر والمجازفة ص ٩١ . وج ٢ الوسائل باب ١٢ انه لا يجوز بيع ما يضرب الصياد بشبكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله

خراجها ، 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 الأول فتشهد به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا تبقى الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخرى 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 الغرض هو مطلق الأخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الأخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول: هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الاخبار^(١) الكثيرة على أن الأراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا

→ (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أيشتره وفي أي زمان يشتره ويتقبل به منه؟ فقال: اذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره . موثقة لأبان بن عثمان . ورواها الكليني باختلاف يسير في ج ١ الكافي باب ٨٣ بيع المجازفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل .

(١) راجع ج ١٠ الوافي ص ١٣٣ . وج ٢ الوسائل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

الامام (عليه السلام) أو من كان مأذوناً من قبله. وعليه فان قلنا بكون الجائر ولي الأمر في زمان الغيبة، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الامام (عليه السلام) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الاراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء، وان لم نقل بهما كما هو الظاهر لعدم الدليل عليهما فيحرم عليه التصرف فيها وضعاً وتكليفاً.

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الأمر الثاني: هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ؟ ظاهر عبارات الاكثر، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين، فلا يجوز شراء ما في ذمة مستعمل الاراضي الخراجية أو الحوالة عليه، وصريح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الأراضي 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 الأخذ فمبني على الغالب. لا يقال: ان قوله (عليه السلام) في رواية الحذاء المتقدمة: «ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس». يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ والعزل؛ ولا اختصاص لذلك بالصدقات، لعدم القول بالفصل بينهما، وبين الخراج والمقاسمة.

فانه يقال: ان الرواية وان كانت ظاهرة في ذلك، إلا أنه ظهور بدوي يزول بالتأمل فيها، فانها بعيدة عما نحن فيه. لأن الظاهر من قول السائل: «فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ 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 .

ولكن ذلك لا يجري 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 نحرز مالكته 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 تتعين بأمر الجائر بال عزل فاذا اشتراها قبل الاخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الأراضي الخراجية حال الغيبة

الأمر الثالث: لا شبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت في الامر الأول ، فلا بد من صرف أجرتها في مصالحهم العامة ، كما لا شبهة في أن أمر التصرف فيها وفي خراجها الى الامام (عليه السلام) ، وإنما الاشكال في حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته^(١) ، ولا يهمننا ذكره ، والذي يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافة ، وقائم في صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي : ص ٤٧ وما بعدها .

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 سابقاً 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 أيضاً أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العسر والحرَج 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 فضلاً عن أن ترد إليه .

ثم لا يخفى أن الاستفادة من بعض الاخبار^(١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدد القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة نحكم بحرمة دفعهما إليه أيضاً اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين^(٢) حيث انه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها إليهم سراً . وأيضاً يمكن استيناس التعميم من صحيحة زرارة^(٣) فانها تدل على أنه اشترى ضريس من هبيرة أزرأ بثلثمائة الف ، وأدى المال الى بني أمية ، وعصَّ الإمام (عليه السلام) إصبعه

(١) قد تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٣٣ (ص ٧٣٤ من هذه الطبعة) .

(٢) مجهولة . راجع ج ١ الكافي ص ٣٥٩ . وج ٢ الوسائل باب جواز الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ الوسائل باب ٨١ شراء ما يأخذه الظالم باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار. وقال المصنف: «فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة».

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

الأمر الرابع: هل يختص جواز شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الأراضي الخراجية ، أو يعم مطلق ما أخذه من الأراضي باسم الخراج والمقاسمة وإن لم تكن الأرض خراجية ، وتوضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحاً. فهي لجميع المسلمين. وقد تكون شخصية ، كالأراضي المحيطة ، فإنها ملك للمحيي ، وكالأراضي التي أسلم أهلها طوعاً ، فإنها لمالكها الأول ، وقد تكون من الانفال ، كالجبال ، وبطن الأودية ونحوها.

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولاً للأخبار المتقدمة الدالة على جواز شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفته آنفاً.

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الأخبار قطعاً ، ولم يقل أحد بثبوت الخراج فيها. وعليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصباً جزماً ، ولا يجوز شراؤه منه.

وأما القسم الثالث فهو وإن لم يكن من الأراضي الخراجية ، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوماً بحكم

الخراج المصطلح ، ومشمولاً للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر بعدما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك بجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الأخبار المذكورة ، فإنها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء ونحوهما ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفيته ومقداره ، بل لا بد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجاً وإن لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرياسة العامة

الأمر الخامس: ذكر المصنف أن «ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعي للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين». فلا يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمة ، ولا يجوز شراؤها منه . والوجه في ذلك أن الاخبار المذكورة لم ترد على سبيل القضايا الحقيقية ، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافة والسلطنة تترتب على دعواه الاحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الامور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرهم ، 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 الثابتة

على المسلمين .

وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل متزعم أطلق عليه لفظ السلطان ، وحينئذ فلا بد من الاقتصار في الاحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التعدي منها إلا الى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلطين الشيعة الذين اتصفوا بأوصاف المخالفين فضلاً عن شمولها لمن تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، وأخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، فلا تبراء بذلك ذمم الزارعين ، ولا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين ، لأن ذلك يدخل فيما اخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وقد يقال بشمول الاحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومنصب الخلافة ولو على قرية أو بلدة ، لقاعدة نفي العسر والحرج . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين للخلافة ، وهو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكونه غصباً وسرقة . على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المحرمة من أي شخص كان ، وهو بديهي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين وأولياء الاراضي ، اذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ؛ فيرتفع بدليل نفي الحرج ، ولكنه أيضاً يبين الخلل ، فان لازم ذلك أن الانسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبرأ ذمته بالدفع إليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيه ، ولا متفقه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الأمر

الأمر السادس: قد عرفت أنه لا شبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يختص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتقدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها؟ الظاهر أنه لا فارق بينهما ، لإطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروايتي الحذاء واسحاق بن عمار ، وبعض ما ورد في تقبل الأرض - وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الروايات آنفاً - ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافة الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجد والمستاجر

الأمر السابع: ليس للخراج قدر معين ، بل المناط فيه ما رضى به السلطان ومستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض ، فان الخراج هو اجرة الأرض ، فينات تقديره برضى الموجد والمستاجر ، كالنصف والثلث والربع ونحوها ، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله (عليه السلام) في رسالة حماد الطويلة^(١) «والارضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق: النصف والثلث والثلاثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم» .

(١) راجع ج ١ الكافي ص ٤٢٤ . وج ٦ الوافي ص ٤٠ .

شراء الصدقة من الجائر على وجه الاطلاق

الأمر الثامن: المستفاد من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر على وجه الاطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف والاستحقاق ، أم أزيد. وأما الأخذ المجاني فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق. ويشعر بما ذكرناه قوله (عليه السلام) في رواية الحضرمي: «أما علم أن لك في بيت المال نصيباً». وقد تعرضنا لها سابقاً^(١) ورميناها الى الجهالة.

نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وحينئذ فلا بد من إيصالها الى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها 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 وإثباتاً.

شرائط الأراضي الخراجية

الأمر التاسع: الأراضي الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الاول: أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحاً أو تكون من الانفال على الاحتمال المتقدم^(٢) ويثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم اذا قلنا بكفايته في كل ما تعسرت إقامة البينة

(١) في ص ٥٤٥ (ص من هذه الطبعة). (٢) في ص ٥٤٢ (ص ٧٤٦ من هذه الطبعة).

عليه ، كالنسب والوقف والملك المطلق ونحوها ، ويقول العدل الواحد اذا قلنا بحجيته في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد يقال بثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبحمل فعل الجائر على الصحة فان أصالة الصحة لا تختص بفعل العادل ، أما السيرة فان كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لانهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية ، بل يرتكبون الأفعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يبقى مع ذلك اطمئنان بالسير الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحاً بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الاراضي كمعاملة الاراضي الخراجية فهو متين . ولكن الاشكال في الصغرى ، فأى أرض ثبتت كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً 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 .

والتحقيق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي :

الناحية الاولى: أن الارض التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقة باليد ، وقد لا تكون كذلك ، وعلى الأول فقد تمضي مدة يطمئن الزارع بعدم بقاء المالك عادة ، وقد لا يكون كذلك . فعلى الأول تكون

الأرض وخراجها للإمام (عليه السلام) ، لأنه وارث من لا وارث 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 معلمة بما يدل على أنها مسبقة باليد مانع عن الرجوع الى الأصل .

وعلى الثالث - وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبقة باليد - فإن ثبت كونها خراجية فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحة أم لا؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على الصحة في غير المعاملات هو أن لا يعامل معاملة الكاذب ، ومن المعلوم أنه لا دلالة في ذلك على ترتيب آثار الصدق عليه .

على أن الحمل على الصحة إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا موجب له ، كما في الخبر^(١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على الصحة من ناحية وضع يده عليها وأخذه الخراج منها . ولكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحة فيما إذا احتملت صحته ، وأحرز واضع اليد جواز ذلك ، ومن المعلوم جزماً أن الجائر لم يحرز

(١) عن الجلاب قال : سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول : إذا كان الجور أغلب من الحق لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . ومحمد بن الحسن بن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ الكافي باب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٤١٥ . وج ٢ الوسائل باب ٩ عدم جواز ائتمان الخائن من كتاب الوديعة ص ٦٤٢ .

كون الأراضي التي هي تحت تصرفه خراجية ، فتكون يده عليها يد غصب وعدوان. وعلى هذا فمقتضى القاعدة أن الأرض ملك للزارع ، لأن من أحصى أرضاً فهي له.

الناحية الثانية: أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من الجائر أو مواتاً ، وعلى الثاني فهي لمن أحياها ، للاخبار الدالة على أن من أحصى أرضاً فهي له «وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات» وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أو لا ، وعلى الاول تكون الارض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للإمام لانه وارث من لا وارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل ، إلا اذا احتتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك.

الناحية الثالثة: أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان احتمل في حقه أنه يعرف الاراضي الخراجية ، ويعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضي حمل فعله على الصحة ، وعومل معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الايدي على المال المنصوب.

الشرط الثاني: أن يكون الفتح باذن الامام (عليه السلام) ، 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 الإمام (عليه السلام) في الفتح أم لا؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأي طريق يثبت كون الارض خراجية عند الشك في ذلك.

أما اعتبار إذن الإمام (عليه السلام) في الفتح فتدل عليه رواية الوراق^(١).

(١) عن رجل سمع عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : اذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت ←

ويرد عليه أولاً: أن الرواية مرسله لا يصح الاعتماد عليها. وثانياً: أن النسبة بينها وبين الروايات^(١) الدالة على أن الأرض الخراجية التي فتحت بالسيوف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسله أعم من حيث شمولها للمنقولات ، وتلك الروايات أعم ، لاطلاقها من ناحية إذن الامام (عليه السلام) ، فتقع المعارضة بينهما في الأراضي التي أخذت بغير إذن الإمام فتكون بمقتضى المرسله ملكاً للإمام (عليه السلام) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكاً للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى^(٢): ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة﴾ .

والحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم^(٣) فان ظاهرها أن الأراضي المفتوحة بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حكمها حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .

وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعة فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن الإمام (عليه السلام) ، ولا يكون هذا مثبتاً ، فان الفتح محرز بالوجدان ، 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

→ الغنيمة كلها للإمام وإذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس . مجهولة .

(١) تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٣٩ (ص ٧٤٢ من هذه الطبعة) .

(٢) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٣) عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : سألت عن سيرة الامام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ؟ فقال : إن امير المؤمنين (عليه السلام) قد سار في أهل العراق بسيرة فهي إمساك لسائر الأرضين الخبر . صحيح . راجع ج ٢ الوسائل باب ٦٩ من يستحق الجزية من الجهاد ص ٤٣٨ . وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

الامام (عليه السلام) كان الاصل مثبتاً. ونتمسك مع ذلك بالعدم الاولی ، ونقول: إن الاصل عدم الاستناد.

وقد ذكرت وجوه للخروج عن الاصل المذكور:

الوجه الأول: أن الفتوحات الاسلامية كلها كانت باذن الامام (عليه السلام). وتدل على ذلك رواية الخصال^(١) الدالة على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (عليه السلام) في غوامض الامور ، ومن الواضح أن الخروج الى الكفار ، ودعائهم الى الاسلام من أعظم تلك الامور ، بل لا أعظم منه.

ويرد على هذا الوجه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند فلا 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 الائمة (عليهم السلام) راضون بالفتوحات الواقعة في زمن خلفاء الجور ، لكونها موجبة لقوة الاسلام وعظمته.

وفيه أن هذه الدعوى وان كانت ممكنة في نفسها ، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضا المعصوم (عليه السلام) بأي طريق كان ، ولا موضوعية للاذن الصريح.

(١) عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (عليه السلام) في منصرفة عن وقعة نهروان فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفيها يقول (عليه السلام): «وأما الرابعة يا أخا اليهود فإن القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الامور فيصدرها عن أمري وينظرني في غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أصحابي ينظره في ذلك غيري ولا يطمع في الامر بعده سواي فلما أنته منيته على فجأة بلا مرض كان قبله الحديث. ضعيفة راجع ج ٢ الخصال للصدوق (عليه السلام) أبواب السبعة ص ٢٠.

ولكنها أخص من المدعى ، فانه ليس كل فتح مرضياً للائمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضعفه .

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 فانه يحمل 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 (عليه السلام) فالغنائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث: أن تكون الاراضي المفتوحة محياة حال الفتح لتدخل في الغنائم ، ويخرج منها الخمس أولاً على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين . وإن كانت موأناً حين الفتح فهي للإمام (عليه السلام) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويدل على ذلك مضافاً الى الشهرة والاجماع المنقولة أمران ، الأول: أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الغنائم ، فيخرج منها الخمس ، ويبقى الباقي للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو المعارة لهم ، أو المنصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضاً أن الاراضي الموات للإمام (عليه السلام) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحيها ولو كان كافراً . ونتيجة المقدمتين أن الأراضي

المفتوحة إنما تكون ملكاً للمسلمين اذا كانت محياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (عليه السلام).

الأمر الثاني: أن الأراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالحرب ونحوه فلو لم تكن الموات من تلك الأراضي ملكاً للإمام (عليه السلام) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للإمام فتكون ملغاة . «وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الأنفال» .

قوله: «نعم لو مات المحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين» .

أقول: الأراضي الموات على ثلاثة أقسام:

الأول: ما كانت مواتاً في الأصل بحيث لم تكن محياة في وقت ما .

الثاني: ما كانت محياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحياها أحد .

الثالث: ما كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحياها أحد المسلمين ، ثم تركها فصارت مواتاً .

والظاهر أن هذه الأقسام كلها مشمولة للأخبار الدالة على أن الأراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتاً بالاصل أو بالعرض .

لا يقال: الأراضي التي كانت محياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموت بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحياها أحد فهي باقية في ملك من أحياها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال: الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية

بفعلية موضوعاتها فاذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما ينعدم المعلول بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثاً وبقاءً فيما دل على أن من أحيا أرضاً فهي له إنما هو الأرض مع قيد الحياة ، فاذا زالت الحياة زالت الملكية أيضاً . فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضاً . واما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (عليه السلام) مع أنه لا يجري في الشبهات الحكمية ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الأرض للإمام - للأراضي التي كانت محياة ثم ماتت بالعموم ، وشمول الروايات - الدالة على أن من أحيا أرضاً فهي له - لذلك بالاطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالاته بالعموم على ما كانت دلالاته بالاطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الامور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشيع المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً يثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الأصل .

ثم اذا علم إجمالاً باشتمال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض محياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالبصرة والكوفة وكرلاء ، وعلم إجمالاً باشتمالها على أرض محياة حال الفتح - فان ادعى من بيده الأراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل معاملة المالك ، إذ يحتمل أن المحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانياً وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى حكام الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق في

الخارج .

ثم اذا أحرزنا كون أرض مفتوحة عنوة باذن الإمام (عليه السلام) وكانت محياة حال الفتح فانه لا يمكن الحكم أيضاً بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فلا فائدة لتطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم .

وقد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، ويتلوه الجزء الثاني انشاء الله . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، صلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٣ هـ .

محتويات الكتاب

٥	 كلمة المؤلف
٧	 فيما يرجع إلى رواية تحف العقول
٨	 الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها
٣٥	 بطلان المعاملة على الأعمال المحرمة
٣٦	 تقسيم المكاسب إلى الثلاثة أو الخمسة
٤٠	 معنى حرمة الاكتساب تكليفاً
٤٥	 معنى حرمة الاكتساب وضعاً
٤٦	 جواز المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه
٥٩	 حرمة بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه
٦١	 جواز بيع العذرة
٧٣	 جواز بيع الأرواث
٧٥	 جواز بيع الدم نجساً كان أم طاهراً
٨٦	 جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها
٩٣	 حرمة بيع الميتة
٩٩	 حكم بيع المذكي المختلط بالميتة
١٠٧	 جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل
١٠٨	 حرمة التكسب بالكلب الهراش
١٠٩	 حرمة التكسب بالخنزير
١١٤	 حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مابيع
١٢١	 جواز بيع المتنجس
١٢٣	 جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد
١٢٥	 جواز بيع العبد الكافر
١٢٨	 جواز بيع كلب الصيد
١٣٤	 حرمة بيع كلب الحراسة
١٤٣	 جواز بيع العصير العني إذا غلى ولم يذهب ثلثاه
١٤٨	 جواز المعاوضة على الدهن المتنجس
١٥٣	 عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع الدهن المتنجس
١٥٨	 وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع
١٦٠	 حرمة تغير الجاهل وإلقائه في الحرام الواقفي
١٧٢	 جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال
١٧٦	 جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح

١٧٨	الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس
١٩١	الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة
١٩٩	حقيقة حق الاختصاص ومنشأ ثبوته
٢٠٥	حرمة بيع هياكل العبادة المتدعة
٢١٢	حرمة بيع آلات القمار
٢١٥	حرمة بيع آلات الملاهي
٢١٧	حكم بيع آنية الذهب والفضة
٢١٨	حكم بيع الدراهم المغشوشة
٢٢٤	حكم بيع العنب على أن يعمل خمرأ
٢٢٨	حكم ما يقصد من إجارته الحرام
٢٣٢	حكم بيع الجارية المغنية
٢٣٦	حرمة كسب المغنية
٢٣٧	حكم بيع العنب ممن يجعله خمرأ
٢٤٥	حقيقة الاعانة ومفهومها
٢٥٠	حكم الاعانة على الاثم
٢٥٦	حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص
٢٥٨	حرمة بيع السلاح من أعداء الدين
٢٦٧	جواز بيع ما لا تنفع فيه
٢٧٥	حكم تدليس الماشطة
٢٨٦	تزوين الرجل بما يحرم عليه
٢٨٨	تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل
٢٩٣	التشبيب بالمرأة الأجنبية
٢٩٦	ما استدل به على حرمة التشبيب والجواب عنه
٣٠٥	حرمة التصوير
٣١١	ما استدل به على اختصاص الحرمة بالصورة المجسمة
٣١٥	فروع مهمة تصوير الملك والجن
٣١٨	ان حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبة
٣١٩	اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير
٣٢٠	اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير
٣٢٢	جواز أخذ العكس المتعارف
٣٢٣	ما استدل به على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه
٣٣٤	حرمة التطفيف والبخس
٣٣٦	صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها
٣٣٩	التنجيم - أصول الاسلام أربعة

٣٥٠	 حفظ كتب الضلال
٣٥٥	 حرمة حلق اللحية
٣٦٠	 موضوع الرشوة وحقيقتها
٣٦٢	 حرمة الرشوة
٣٦٩	 جواز ارتزاق القاضي من بيت المال
٣٧١	 جواز أخذ القاضي للهدية
٣٧٤	 الرشوة في غير الأحكام
٣٧٦	 من الرشوة في الحكم المعاملة المحابطة مع القاضي
٣٧٧	 حكم الرشوة وضعاً
٣٧٩	 اختلاف الدافع والقابض
٣٨٢	 حرمة سب المؤمن
٣٩٠	 حرمة السحر
٣٩٦	 أقسام السحر
٤٠٥	 عدم اختصاص حرمة السحر بالمضر منه
٤٠٧	 جواز دفع ضرر السحر بالسحر
٤٠٨	 التسخير ليس من السحر
٤٠٩	 الشعوذة
٤١١	 الغش حرام
٤١٢	 موضوع الغش
٤١٤	 لا يعتبر في صدق الغش قصد مفهومه
٤١٥	 حكم المعاملة المشتملة على الغش من حيث الصحة أو الفساد
٤١٨	 حرمة الغناء
٤٢٣	 رأي المحدث الكاشاني في حرمة الغناء والجواب عنه
٤٢٥	 تحقيق موضوع الغناء
٤٣٠	 مستثنيات حرمة الغناء منها رثاء الحسين (عليه السلام)
٤٣١	 جواز الهداء لسوق الإبل
٤٣٢	 جواز الغناء في زف العرائس
٤٣٣	 الغناء في قراءة القرآن
٤٣٧	 حرمة الغيبة
٤٤٠	 الغيبة من الذنوب الكبيرة
٤٤٣	 حرمة الغيبة مشروطة بالإيمان
٤٤٦	 حرمة غيبة الصبي المميز
٤٤٦	 موضوع الغيبة
٤٤٩	 تنبيهات موضوع الغيبة

٤٥٣	دواعي الغيبة
٤٥٤	كفارة الغيبة
٤٦٢	مستثنيات الغيبة جواز غيبة المتجاهر بالفسق
٤٧٠	جواز تظلم المظلوم
٤٧٥	عدم جواز الغيبة في ترك الاولى
٤٧٧	نصح المستشير
٤٨٢	جواز الاغتيا ب في مواضع الاستفتاء
٤٨٤	جواز الاغتيا ب لردع المقول فيه عن المنكر
٤٨٥	جواز الاغتيا ب لحسم مادة الفساد
٤٨٦	جواز جرح الشهود
٤٨٧	جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المقول فيه
٤٨٨	جواز الاغتيا ب بذكر الاوصاف الظاهرة
٤٨٩	حرمة استماع الغيبة
٤٩٤	حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها
٤٩٨	حرمة كون الانسان ذا لسانين
٥٠٠	حقوق الاخوان
٥٠٤	حرمة القمار
٥٠٥	حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن
٥١١	حرمة المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار
٥١٨	حكم المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة
٥٢١	حرمة القيادة
٥٢٢	حرمة اتيان القائف وترتيب الأثر على قوله
٥٢٥	حرمة الكذب
٥٢٦	الكذب من الكبائر
٥٣١	حرمة الكذب في المزمل والمجد
٥٣٣	بيان حقيقة الوعد واقسامه
٥٣٥	خلف الوعد
٥٣٨	خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً
٥٤٠	خروج التورية عن الكذب
٥٥٠	مسوغات الكذب جواز الكذب لدفع الضرورة
٥٦٣	الأقوال الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) تقية
٥٦٧	جواز الكذب لارادة الاصلاح
٥٦٩	حرمة الكهانة
٥٧٢	حرمة الرجوع إلى الكاهن

٥٧٢	حكم الاخبار عن الامور المستقبلية
٥٧٥	حرمة اللغو في الجملة
٥٧٩	اللغو واللغو
٥٨١	مدح من لا يستحق المدح
٥٨٣	حرمة معونة الظالمين
٥٨٥	حرمة اعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم
٥٨٨	حرمة التجش
٥٩١	حرمة التيممة
٥٩٣	النياحة
٥٩٦	حرمة الولاية من قبل الجائر
٥٩٨	ما استثنى من حرمة الولاية منها أخذها للقيام بمصالح العباد
٦٠٠	أقسام الولاية من قبل الجائر
٦٠٦	قبول الولاية من قبل الجائر مكرهاً
٦٠٧	حكم الاضطرار بالناس مع الاكراه
٦١٢	جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير
٦١٦	حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه
٦١٨	ان جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة
٦١٩	حرمة قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقية
٦٢٢	ان المستحق للقتل قصاصاً بمحقوق الدم بالنسبة الى غير ولي الدم
٦٢٤	حكم التقية والاكراه في قتل المخالفين
٦٢٥	حرمة هجاء المؤمن
٦٢٧	حرمة الهجر
٦٢٨	أخذ الاجرة على الواجبات
٦٣١	مقدمة نافعة في بيان موضوع أخذ الأجرة على الواجب
٦٣٢	ان صفة العبادية لا تنافي الاجارة
٦٤١	ان صفة الوجوب لا تنافي الاجارة
٦٤٩	حقيقة النيابة على العبادات
٦٥٣	جواز أخذ الاجرة على المستحبات
٦٥٤	من كان أجيراً لغيره في الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه
٦٥٦	حرمة أخذ الأجرة على الأذان
٦٥٨	أخذ الأجرة على الشهادة
٦٦٠	الارتزاق من بيت المال
٦٦٢	بيع المصحف
٦٦٧	معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

- ٧٧٠ حكم بيع أبعاض المصحف
٧٧١ بيع المصحف من الكافر
٧٧٥ جوائز السلطان جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله
٧٧٨ جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله
٧٨٠ ما استدل به على كراهة أخذ المال من الجائر مع العلم بوجود الحرام في أمواله والجواب عنه
٧٨٣ ما استدل به على رفع الكراهة عن جوائز السلطان والجواب عنه
٧٩٣ فيما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة
٧٠٠ رد المأخوذ من الجائر إلى أهله
٧٠٢ وجوب الفحص عن المالك
٧٠٦ لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن بدعيه إلا بعد الثبوت شرعاً
٧٠٧ مقدار الفحص عن المالك وكيفية
٧٠٩ ان اجرة الفحص عن المالك هل هي على ذي اليد أو على المالك؟
٧١١ مصرف مجهول المالك
٧١٩ التصديق بمجهول المالك لا بوجب الضمان
٧٢٦ فيما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام
٧٢٩ أخذ المال من الجائر ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسة
٧٣٠ وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة إلى ما أخذه من أموال الناس
٧٣٢ ما يأخذه الجائر من الناس يجوز احتسابه من الزكاة
٧٣٣ لا يجوز للجائر أخذ الصدقات والمقاسمات من الناس
٧٣٥ جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر المستحل لذلك
٧٤١ لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية
٧٤٢ شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس
٧٤٣ حكم الأراضي الخراجية حال الغيبة
٧٤٥ حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية
٧٤٦ اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرياسة العامة
٧٤٨ عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الأمر
٧٤٨ تقدير الخراج منوط برضى المجر والمستأجر
٧٤٩ شراء الصدقة من الجائر على وجه الاطلاق
٧٤٩ شرائط الأراضي الخراجية
٧٥٩ محتويات الكتاب

من الضروري التنبيه على أمور:

١- تضمن الكتاب إرجاعات دونها المؤلف في هامش بعض الصفحات ارجع فيها القارئ الى مباحث سابقة وذكر فيها أرقام الصفحات طبقاً للطبعة السابقة، آثرنا إبقاء هذه الأرقام مع الإشارة الى جانبها إلى الأرقام المطابقة لها في طبعتنا هذه.

٢- إلتمنا بإبقاء الاستخراجات التي ثبتها المقرر عليه في الهامش، دون أي تدخل أو تغيير رغم اعتقادنا بعدم إنسجامها مع الأسلوب الحديث في التحقيق.

٣- إلتمنا في تقويم النصّ بعبارة المؤلف إلتماً تاماً وحتى في الموارد التي كان الغموض يعتري فيها عبارة المؤلف آثرنا إبقاء العبارة على ما هي عليه والإشارة في الهامش الى غموض العبارة وعدم وجود معنى محصل فيها، أو الى الصحيح منها.

مؤسسة

«نشر الفقاهة»



بعون الله تعالى

قد قامت مؤسسة «نشر الفقاهة» على تحقيق ونشر

الكتب التالية:

- ١- الفهرست شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي •
- ٢- كامل الزيارات الشيخ الأقدم ابن قولويه •
- ٣- خلاصة الأقوال في الرجال العلامة الحلّي •
- ٤- مصباح الفقاهة ج ١ المحقق الخوئي •
- ٥- مصباح الفقاهة ج ٢ المحقق الخوئي •
- ٦- مصباح الفقاهة ج ٣ المحقق الخوئي •
- ٧- في رحاب عاشوراء العلامة الشيخ محمد مهدي الآصفي •

- ۸- الفتح المبين في غزوات سيد المرسلين ﷺ • سعد محسن الطائي
- ۹- زندگانی خاتم الاوصياء ﷺ • ابو الفضل اسلامي
- ۱۰- کتبه تولّا • رسول زاده
- ۱۱- چهره حقيقي ابن تيميه پايه کذار افکار وهاييت • محسن اسلامي