

البحوث الهامة

في المكاسب المحرمات

تأليف

أية الله السيد محمد حسين الخراساني

المجلد الأول

الْحَجُورُ وَالْهَامَةُ
فِي الْمَكَا سِبِّ الْحَرَمَاتِ

تَأَلَّفَتْ
رَبِّهِ اللهُ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَرَّازِيِّ

المجلد الأول

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

- العنوان البحوث الهامة في المكاسب المحرمة ج ١
- الموضوع فقه
- تأليف آية الله السيد محسن الخزازي
- باهتمام السيد علي رضا الجعفري
- نشر مؤسسة در راه حق
- التتضيد والايخراج الفني كومبيوتر المجتبي شبكة
- الطبعة الأولى
- المطبعة كيميا
- العدد ١٠٠٠
- التاريخ ١٤٢٣ ق

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الفقه رحى النظام ومن عاش بدونه فقد ارتطم في الحرام
والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبدالله وعلى آله آل الله
واللعنة على أعدائهم أعداء الله.

وبعد، فلا يخفى على المطلعين بأدوار الفقه الاثنى عشري من تكامل هذا العلم
الى يومنا هذا فإنه كان لا يتجاوز ذكر الروايات والافتاء بمضامينها في بداية الفقهية
الصغرى إلا أن اجتهاد العلماء وتكامل مبانيهم الاصولية أوجب العمق والسعة لهذا
العلم الشريف فكتب كتب قيّمة وصنفت موسوعات استدلالية وعلى أي حال
فتحملوا شدائد وتجرعوا غصصاً عظيمة ومصائب كثيرة لحفظ الشريعة السامية على
مد التاريخ وصرفوا قسطاً وافراً من أعمارهم الغالية في جمع وتنظيم الكتب فحفظوا لنا
ثروة غالية لا تقدر بتمن، ويتحملهم هذا قد فتحوا باب رابطة الامة الاسلامية والدين
واخذوا بيدهم داعين اياهم للخير والصلاح.

و يؤكد الاسلام كرامة الانسان واستخلافه عن الله تعالى في الأرض ليقيم
الموازنين بالقسط وليعبد الله وحده لا يشرك به شيئاً، والوحي الالهي تكريم للانسان
لانه يهدف الى ما فيه الخير له.

وقوانين الاسلام تتفوق على جميع القوانين الوضعية والمواثيق غير الدينية
الخاصة بحقوق الانسان بما لا مجال للمقارنة.

ثم لاشك أن عظمة الانسان وكرامته في اتباعه لدينه وفي استيعابه لمقاصد

شريعته وانه كلما عَظُمَ حظه من العمل بما جاء به الفقه الجعفري من فروعاً متنوعه، زاد نصيبه من الشعور بالكرامة والقرب الى الله تعالى.

ولا يخفى ان تعالى الامة يمكن في العمل بما جاء في الفقه والشريعة.

وقد ازدادت أهمية هذه المسائل بعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران حيث توفرت فرص أكبر لاقامة الاحكام الشرعية (وخرج الفقه الجامع من حيز الوجود الكتبي الى ضقع الوجود العيني والتنفيذى) ومن مقدمات هذه الاقامة معرفة حقيقة هذه الاحكام، ومن جملة ما أوصى به الامام الخميني عليه السلام في وصيته الالهية السياسية الخالدة، أوصى المحوزات العلمية فقال: «لتحرصوا على حفظ الفقه التقليدى الذي هو اراث السلف الصالح والانحراف عنه إضعاف لأركان التحقيق والتدقيق ولتضف التحقيقات الى التحقيقات».

لذلك عقد سيدنا الاستاذ العزم على دراسة هذه المباحث الهامة من الفقه الاسلامي بأسلوب بديع.

هذا الكتاب هو حصيلة ما وصل الاستاذ اليه من نتائج علمية في حلقات دراساته الفقهية حول المكاسب المحرمة والتي دامت سنين ومن مزايا هذه المباحث أن المسألة تلاحظ من حيث الأقوال ولا شك أن أقوال القدماء تؤثر في الاختيار والاستنباط فان الرواية تقوى وتضعف بها لان اقبالهم واعراضهم مؤثران، بخلاف أقوال المتأخرين ومن صعيد آخر نظر المؤلف المحقق الى الاستدلالات حول المسألة وبمحت حولها وبعد بيان الأقوال والاستدلالات أورد فروعاً مفيدة.

وقد كنت أحقّه على تدوين مباحثه واخراجها على شكل كتاب مستقل بعد ما كان بعض مباحثه طبع في مجلة فصلية تحت عنوان فقه أهل البيت عليهم السلام.

والمتن المنتخب لهذه المباحث هو المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم الأنصاري. ولاشك أن كتاب المكاسب الذي آلفه المحقق العظيم والمدقق الخبير المحقق

العلامة المدقق الفهامة وحيد عصره وأوانه وفريد دهره وزمانه الزاهد العابد المجاهد الشيخ مرتضى الأنصاري رحمه الله يعد من أفضل ما كتب في فقه المعاملات فقد فاق من تقدم ولم يلحق به من تأخر عنه وكفى به فخراً أنه يدور عليه رحى الدرس في مرحلة السطح والمخارج وقد اهتم العلماء وكتبوا عليه حواشي كثيرة ومنها هذا الكتاب المائل بين يديك - عزيزنا القارئ - فقد كشف سيدنا الاستاذ العالم الجليل، المحقق آية الله السيد محسن الخرازي «دام ظلّه العالی» النقاب عن غوامظه وأبان معضلاته وزاد فيه فروعا ومسائل كثيرة من المسائل المستحدثة مما لم يكن مبتلا بها في زمن الشيخ الأعظم الأنصاري فيجد القارئ الكريم في هذا الكتاب تحقيقات انيقة وتأملات رشيقة مفرغة بأسلوب واضح متين اعتمدت الحجة القوية وانتهجت السبيل القويم.

وختاما تقدم خالص شكرنا و تقديرنا لكل من ساهم في مقابلة و تحقيق و استخراج مصادر هذا الكتاب سيما حجج الاسلام والمسلمين، الإخوة الأعزاء: الشيخ على الكمالی العراقي، الشيخ خالد الغفوري، الشيخ ابراهيم بيراسته، الشيخ وسام الملخطاوي و الشيخ محمد علي الكريبي و غيرهم من الذين ساعدونا في إخراج هذا الكتاب سائلين الله لهم و لنا مزيد التوفيق في خدمة تراث العترة الطاهرة عليهم السلام انه خير ناصر و معين.

والحمد لله أولاً و آخراً

السيد علي رضا الرضوي الجعفري

قم - الحوزة المقدسة

عيد الغدير ١٤٢٢ هـ.ق

(اسفند ماه ١٣٨٠)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبيّنا محمد وآله
الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أما بعد فإنّي أبغي بعون الله تعالى أن أكتب محاضراتي وبحوثي حول المكاسب
المحرّمة من هذه اللحظة في ليلة السابع عشر من ربيع المولود ﷺ من سنة ١٤١٤
بعدها هجرة القمرية وهي ليلة مباركة أتبرّك بها وأستعين فيها من الله تعالى للشروع
في هذه البحوث وأستمدّ من رسول الله ﷺ والإمام جعفر بن محمد الصادق ﷺ
حتى أصيب فيها وأتمّها بنحو أحسن وأسلوب تحتوي المكاسب التي تكون مورد
الابتلاء في عصرنا هذا وأشرع في ذلك بإذنه تعالى وهو خير المعين.

الكلام في المراد من «المكاسب»:

اعلم أنّ «المكاسب» جمع «المكسب» وهو تارة بمعنى المصدر الميمي باعتبار أنه فعل من أفعال المكلفين والمراد به هو «التكسّب» و تارة بمعنى «ما يكتسب به» باعتبار أنه مورد الكسب والتجارة.

ذهب جماعة^(١) منهم المحقق^(٢) في الشرائع إلى انقسام «المكاسب» إلى محرم ومكروه ومباح^(٣) ولم يذكروا الواجب والمستحب. أورد عليهم الشيخ^(٤) «بأنه لا وجه لذلك مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة والرعي مما ندب إليه الشرع وللواجب بالصناعة الواجبة كفاية خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به فتأمل»^(٥).

يمكن الجواب: بأن النظر في التقسيم إن كان إلى نفس التكسب من دون طرؤ عنوان آخر فلا مجال لتقسيمه إلى الواجب لعدم وجوب التكسب بعنوانه الأولي وأما وجوبه بعنوان حاجة المجتمع إليه فهو عنوان آخر وخارج عن مفروض الكلام. هذا مضافاً إلى ما في بلغة الطالب من إمكان دفع النقض بمثل الزراعة والرعي بأنهما وإن كانا مستحبين إلا أنه لم يثبت استحباب التكسب بها^(٦).

(١) النهاية: ٣٦٣ - ٣٧٠، السرائر ٢: ٢١٤.

(٢) شرائع الإسلام ٢: ٩، ط: النجف.

(٣) المكاسب: ٣، السطر ٢١

(٤) بلغة الطالب ١: ٢.

ومما ذكر يظهر ما في المثال للمستحب أيضاً بما يقصد به التوسعة على الأهل فإن الاستحباب حينئذ يكون بعنوان آخر.

وإذا كان النظر إلى «ما يكتب به» فلا يصح التقسيم أصلاً لا إلى ثلاثة ولا إلى خمسة فإن الشيء نفسه لا يكون موضوعاً لأحد من الأحكام الخمسة بل هو باعتبار تعلق فعل المكلف يتصف بجميع الأحكام الخمسة.

كما صرح به في الجواهر حيث قال: إن العين والمنفعة من حيث كونها كذلك كما لا يرد عليها الوجوب والتدب لا يرد عليها باقي الأحكام الخمسة لعدم الفرق بين الجميع في عدم التعلق بها إلا بحسب فعل المكلف^(١).

ومع اعتبار الفعل المتعلق به بصير حكمه حكم نفس الاكتساب كما لا يخفى». وإذا كان النظر إلى «التكسب» ولو بالعناوين الثانوية فالإقتصار على الثلاثة ليس بصحيح مع وجوب الصناعات الكفائية خصوصاً ممن ذكر بيع السلاح لأعداء الدين من الأقسام المحرمة فإنه ليس بمحرم إلا من جهة تقوية الكفار وهي من العناوين الثانوية.

وهكذا الإقتصار على الثلاثة ليس بصحيح مع استحباب التوسعة على الأهل فإن الكسب المفيد بالتوسعة مستحب بهذا العنوان كما لا يخفى.

فتحصل: أن صحة التقسيم إلى الثلاثة تكون فيما إذا كان النظر إلى نفس التكسب بعنوانه الأولى، وأما إذا كان النظر بنحو يكون أعم من العناوين الثانوية فالصحيح هو تقسيمها إلى الخمسة كما عرفت.

ولعل جعل الموضوع عامّاً بنحو يشمل المسائل المذكورة في الكتاب أحسن من تضيق الموضوع وإدراج بعض المسائل من باب الاستطراد وإن كان لا يساعده ظاهر

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٧، السطر ١١.

بعض العبارات.

ومما ذكر يظهر ما في المسالك حيث قال بعد تقسيم المصنّف (أي المحقّق في متن الشرائع) المكاسب إلى الأقسام الثلاثة: «وذكر جماعة اتسامها إلى الأحكام الخمسة بإضافة الوجوب والتدب وعدّوا من الواجب ما يضطرّ إليه لمؤنّته ومؤنّته عياله ومن المنسوب ما يقصد به التوسعة عليهم بحيث يندفع الحاجة بخيره. وكلّ من التقسيمين حسن وإن كان ما هنا أحسن إذ لا خلل في الثلاثة كما لا خلل في الخمسة فإنّ مورد القسمة في الثلاثة «ما يكتسب به» وهو العين والمنفعة بل بسبب أمر عارض وهو فعل المكلف ومورد الخمسة «الاكتساب» الذي هو فعل المكلف ومن شأنه أن يقبل القسمة إلى الخمسة فيما يمكن فيه تساوى الطرفين باعتبار اللواحق اللاحقة له»^(١).

لما عرفت عن الجواهر من أنّه كما لا يرد عليها الوجوب والتدب لا يرد عليها باقي الأحكام الخمسة لعدم الفرق بين الجميع في عدم التعلّق بهما إلا بحسب فعل المكلف وكيف كان يستفاد منه إمكان جعل الموضوع أعمّ فلا تغفل.

ولكن الظاهر أنّ الأصحاب كانوا في صدد بيان المكاسب المحرّمة دون المكروهات والمباحات وإن ذكروا بعضها من باب الاستطراد.

ثمّ إنّ المراد من الحرمة في المقام كما يظهر من بعض العبارات «المحرمة الوضعية». قال في محكى المسالك: واعلم أنّ غرض الفقيه بالذات من بحث العقود حكمها من حيث تصحّ وتفسد. وأمّا من حيث تجب أو تندب ليرتّب عليها الثواب فهو من وظائف العبادة أو من حيث تحرم فيترتّب عليها العقاب فهو بالعبادة أشبه من حيث وجوب تركها لكن لا محذور في ذكر ذلك هنا استطراداً باعتبار اختلاف جهة

(١) مسالك الإقهام ط: مؤسسة المعارف الإسلامية ٣: ١١٨ و١١٩.

المكاسب فإنها قد تكون عبادة من جهة ومعاملة من أخرى»^(١).

وفيه: أن مقتضى جعل كل من التقسيمين حسناً هو جعل الحرمة أعم من التكييفيّة لأنّ المعاملة لاتصير بالعناوين الثانويّة باطلة بل تكون محرّمة فعلى فرض التقسيم باعتبار العناوين الثانويّة أيضاً فالحرمة أعم من التكييفيّة. هذا مضافاً إلى ما في إرجاع الحرمة التكييفيّة إلى العبادة من التكلّف. وعليه فالحرمة المبحوث عنها في المكاسب أعم من الحرمة التكييفيّة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله خصّص حرمة الاكتساب بما إذا فسد ترتّب الأثر المحرّم حيث قال: «ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتّب الأثر المحرّم وأما حرمة أكل المال في مقابلها (أي حرمة النقل والانتقال والاكتساب) فهو متفرّع على فساد البيع لأنّه مال الغير وقع في يده بلاسبب شرعيّ وإن قلنا بعدم التحريم. ثمّ علّل وجه الاختصاص بقوله: لأنّ ظاهر أدلّة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرّمة أمّا لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل على تحريم المعاملة إلّا من حيث التشريع. انتهى»^(٢).

وفيه: أولاً كما في بلغة الطالب «أنّه غير مطّرد في جملة من المكاسب المحرّمة كبيع السلاح من أعداء الدين حيث لا تختصّ حرمة على ما سيأتي بما إذا أراد البائع تقويتهم على المسلمين أو استعماله في دفعهم عنهم وكذا بيع الصليب والصنم وآلات القمار واللغو بل وبيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمله خمراً إذا انحصر العنب عنده أو علم عدم بيع الغير له من المشتري وهكذا. وبالجملة فتفسير حرمة الاكتساب بما إذا قصد به ترتيب الأثر المحرّم مع أنّه غير تمام في نفسه لا يلتزم به المصنّف فيما يأتي». انتهى^(٣).

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٧، السطر ١١.

(٢) المكاسب: ٣، السطر ٢٣ - ٢٥.

(٣) بلغة الطالب ١: ٣.

وثانياً: كما في المكاسب المحرمة لسيدنا المجاهد الإمام الحميني عليه السلام إن المحرم على فرض ثبوته هو المعاملة العقلانية أي إنشاء السبب جداً لفرض التسيب إلى النقل والانتقال لا النقل والانتقال ولا هو بقصد ترتب الأثر ولا تبديل المال أو المنفعة لأن الظاهر أن المعاملات هي الأسباب التي قد تنتهي إلى المسببات وقد لانتهي إليها ولهذا صغ تقسيمها إلى الصحيحة والفاصلة بلا تأول فلو كانت عبارة عن النقل والتبديل لكان أمرها دائراً بين الوجود والعدم والصحة والفساد ولا يعقل أن يكون المحرم النقل وما يتلوه لأنهما غير ممكن التحقق بعد وضوح بطلان تلك المعاملات نصاً وفتوى.

وإرادة النقل العقلائي مع قطع النظر عن حكم الشرع ولولا عدم الإنفاذ لارتجع إلى محصل لعدم الوجود للنقل اللولائي كما لا وجود للنقل الوهمي. وما يمكن أن يتصف بالحرمه هو المعاملة السيئة أي الإنشاء الجدّي بقصد حصول المسببات لا بمعنى كون القصد جزء الموضوع بل بمعنى أن موضوع الحرمة الإنشاء الجدّي الملازم له. انتهى ^(١).

يمكن أن يقال: أن النقل العقلائي بمعناه المصدرى مساوق لإنشاء السبب جداً. ولعلّ الشيخ أراد من النقل والانتقال معناه المصدرى كما يؤيده تقيده بقصد ترتب الأثر المحرم لأن المقيّد هو السبب لا المسبب كما لا يخفى.

فلا يكون أمر النقل والانتقال بالمعنى المذكور دائراً بين الوجود والعدم. نعم لا مجال لإرادة النقل بمعناه الاسم المصدرى لأن أمره يدور بين الوجود والعدم ومما ذكر يظهر ما في المحكي عن الميرزا النائيني عليه السلام حيث ذهب إلى أن متعلق الحرمة هو البيع بالمعنى الإسم المصدرى وهو المنشأ بإنشاء البيع مثلاً أعني المعاملة

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الامام عليه السلام ١ : ٤ و ٥.

المخصوصة المعبر عنها بمبادلة مال بمال^(١).

ثم إن الاستفادة لحذ الآز أن الموضوع في «المكاسب» سواء كان هو «الاكتساب» أو «ما يكتسب به» يختص بما يتعلق به التكتسب فلا يشمل ما ليس له ارتباط بالتكتسب وعليه فتل النميّة أو النميّة أو الكذب خارج عن موضوع «المكاسب» لأنّها ليست باكتساب ولا يكون ممّا اكتسب به كما لا يخفى ولذلك حكى عن الميرزا النائيني^(٢) أن الفقهاء^(٣) ذكروا في باب المكاسب المحرمة أموراً محرمة لا ربط لها بباب المعاملات كالنميّة والنميّة والكذب استطراداً فرجماً يورد عليهم بأنّه إن كان الغرض هو البحث عمّا يتعلّق بالمكاسب المحرمة فما وجه هذا الاستطراد وإن كان الغرض استقصاء المحرّمات فما وجه الاقتصار على ذكر بعضها في طيّ المكاسب المحرمة ولكنّ هذا البحث لفظي لا يعبا به. انتهى^(٢).

وأما كلّ شيء يكون التكتسب به حرام بجهة من الجهات فهو مربوط بالباب، والعجب من المحقّق النائيني^(٤) حيث أخرج بعض الجهات من موضوع البحث حيث قال على ما في تقريرات الشيخ موسى^(٥): أن جهة الحرمة تارة راجعة إلى عدم كون «ما يكتسب به» مالاً عرفاً كالحشرات وأخرى راجعة إلى إسقاط الشارع جهة ماليته كالحنم والحزير وثالثة إلى حرمة نفس المعاملة لعدم صلاحية المال لوفوع المعاملة به على هذا الطريق الخاصّ كالزيادة في المتجانسين ومحلّ بحثنا في المكاسب المحرمة راجع إلى حرمة التكتسب باعتبار تعلّق الكسب بالأعيان الخارجيّة فتل

(١) المكاسب والبيع (تقرير النائيني بقلم الآملي) ١ : ٥ - ٦. اللهم إلا أن يقال: إن دوران الأمرين الوجود والعدم بحسب النقل الشرعيّ بمعناه الإسم المصدريّ وأما إذا أريد منه النقل العرفيّ بمعناه الإسم المصدريّ فهو موجود بحسب العرف وليس كالوهميّ فإنّ ترتّب عليه الآثار الشرعيّة فهو محكوم بالصحة الشرعيّة وإلاّ فبالطلان ولكنّ الشارع مع تخلّط العرف في جملة شيئاً سبباً لا يرى للمسبّب وجوداً فلا تغفل.

(٢) المصدر السابق.

المعاملة الربويّة خارجة عن موضوع البحث. انتهى^(١).

لعلّه من جهة توهم أنّ المراد من «المكسب» هو ما يتعلّق به التجارة لا التكتسب ولكن عرفت سابقاً أنّ المكسب بدون رجوعه إلى التكتسب لاحكم له لأنّه بنفسه لا يتعلّق به حكم من الأحكام ومع رجوعه لا وجه لعدم شموله لمثل الربا لأنّه تكتسب خاصّ وعليه فالربا داخل في البحث.

ولعلّه لذلك أدرج أستاذنا الأراكي (مدّ ظلّه) المعاملات الربويّة في المكاسب المحرّمة تبعاً لشيخه الأستاذ المحقّق الحائري^(٢).

وكيف كان فقد بحثوا في المكاسب المحرّمة عمّا يكتسب به وجعلوا المحرّم منه بجهة من الجهات أنواعاً وأنا أتبع ماسلكه الشيخ الأعظم^(٣) في مكاسبه وأشار إلى ما يقتضيه نظري القاصر في محلّه المناسب. إن شاء الله تعالى.

(١) منية الطالب في شرح المكاسب ١: ١٧.

(٢) المكاسب المحرّمة لآية الله العظمى الأراكي: ١٩.

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى:

ويقع الكلام في مقامات:

المقام الأول:

في أنّ ظاهر كلام الشيخ تبعاً لمن تقدّم عليه هو أنّ من جهات الحرمة في الأعيان النجسة هو عنوان النجاسة ولذا استدلّ على حرمة المعاوضة على بول غير مأكول اللحم مضافاً إلى عدم ظهور الخلاف بجرمته ونجاسته^(١).

وربما يناقش في ذلك بعدم الدليل على حرمة معاملة أكثر الأعيان النجسة إلا من جهة عدم ماليتها بالمناسب هو إدراجها في النوع الثالث: ما يحرم الاكتساب به مما لا منفعة فيه محللة معتدّاً بها عند العقلاء^(٢).

ولكن فيه مضافاً إلى كفاية حرمة بعض الأعيان النجسة كالخمر والعدرة، يمكن القول بجرمة أكثر الأعيان النجسة من جهة نجاستها بعد إلغاء الخصوصية عن مثل العذرة مع كونها مما لها منفعة شائعة كما سيأتي تفصيله.

(١) المكاسب: ٣، السطر ٢٦.

(٢) حاشية المحقّق الايرواني: ٣، السطر ٢٥.

وعليه فما سلكه الشيخ هنا أحسن وأوفق وإن عدل عن ذلك فيما سيأتي من مسألة حرمة المعاوضة على الميتة حيث قال: «إن المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة لا بمجرد النجاسة»^(١) وسيأتي إن شاء الله تعالى أن إطلاق بعض الأدلة المانعة عن البيع مع وجود المنفعة الشائعة فيه كالعذرة مما يشهد على أن المانع هو النجاسة فتدبر.

المقام الثاني: في بيان حكم موارد الأعيان النجسة:

أحدها: أبوال مالايؤكل لحمه

أستدل لحرمة بيعها بعدم الخلاف وحرمة شربها و نجاستها وعدم الانتفاع بها منفعة محللة مقصودة.

وفيه أولاً: كما في ابتغاء الوسيلة «يمكن تنزيل معقد الإجماع على ما ليس له منفعة محللة معتدة بها كما ينادي بذلك ما نقله العلامة الأنصاري في مكاسبه عن الغنية حيث اعتبر في المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة مقصودة^(١).

ثم قال: واحترزنا بقولنا ذلك عما يحرم الانتفاع به و يدخل في ذلك كل نجس. انتهى.

وهو صريح في أنه ليس النجس عنواناً بنفسه لحرمة البيع بل هو من باب أنه ليس له منفعة محللة مقصودة. هذا مع إمكان كون المدرك للإجماع غيره من الأدلة^(٢).

اللهم إلا أن يقال: إن دخول كل نجس في معقد الإجماع على اعتبار كون المبيع مما ينتفع به منفعة: لا ينافي وجود إجماع آخر على حرمة المعاملة في كل نجس.

كما حكى عن التذكرة أنه يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية. فلو باع

(١) كتاب المكاسب ٥: السطر ١٩.

(٢) ابتغاء الوسيلة: ١١.

نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح إجماعاً^(١).

وقال الشيخ رحمته في نهايته: وجميع النجاسات محرّم التصرف فيها والتكسّب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال وغيرها إلا أبوال الإبل خاصّة فإنّه لا بأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة^(٢).

وقال في محكيّ المراسم: «التصرّف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال بيع وغيره حرام إلا بيع بول الإبل خاصّة»^(٣).
فإنّ ظاهر تحرّيم هذه الأشياء مع كون بعضها ذا منفعة شائعة ليس إلا من جهة نجاستها كما لا يخفى.

بل صرّح الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنّف في عداد «ما لا يجوز بيعه من النجاسات والدم»، بقوله: وإن فرض له نفع حكى كالصبغ وأبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه وإن فرض لها نفع، فلا تنقل^(٤).

وثانياً: كما في مصباح الفقاهة إنّ حرمة الأكل والشرب للنجس لا تستلزم حرمة البيع فإنّ كثيراً من الأشياء يحرم أكلها ويجوز بيعها^(٥).

لا يقال: يمكن التمسك بالنبوي صلى الله عليه وآله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»^(٦). مع انجباره بعمل الأصحاب لاستدلال صاحب الغنية^(٧) والشيخ الطوسي وغيرها

(١) تذكرة الفقهاء ١٠: ٢٥، ط: مؤسسة آل البيت عليه السلام.

(٢) النهاية: ٣٦٤.

(٣) المراسم العلوية: ١٧٢.

(٤) الروضة البهية ٣: ٢٠٩.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٣٣.

(٦) عوالي اللئالي ٢: ١١٠، الحديث ٣١٠، سنن الدارقطني ٣: ٧، ح ٢٠.

(٧) غنية النزوع: ٢١٣، المكاسب: ٣، السطر ٣٢-٣٥.

بذلك^(١).

لأننا نقول: هو مختص بما إذا كان جميع انتفاعات الشيء محرمة لعدم صدق كون العين الخارجي محرماً بقول مطلق إلا إذا كان جميع منافعه المقصودة محرمة ولم يثبت في المقام حرمة جميع منافع أبواب ما لا يؤكل لحمه كما لا يخفى.

وثالثاً: كما يقال: إنه لا دليل على أن النجاسة بما هي النجاسة توجب حرمة البيع.

أجيب عنه: بإمكان الاستدلال برواية تحف العقول حيث قال عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرّم لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكوته وإسماكه والتقلّب فيه فجميع تقلّبه في ذلك حرام»^(٢).

وفيه: أنها ضعيفة سنداً واستناد الأصحاب إليها غير ثابت. هذا مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة من اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنّة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وإسماكها وجميع التقلّب والتصرّف فيها مع أن الروايات المعتبرة إنّما تمنع عن الصلاة فيها فقط لا عن مطلق الانتفاع بها.

إلى أن قال: مضافاً إلى أن ظاهر الرواية هو حرمة بيع الأمور المذكورة تحريماً تكليفاً وبدل على ذلك من الرواية قوله عليه السلام: «فهو حرام يبيعه وشرائه وإسماكه وملكوته وهبته وعاريتته وجميع التقلّب فيه»^(٣). فإن الإسماك والتقلّب يشمل جميع أنواع التصرّف حتّى الخارجي منه ولا معنى لحرمة وضعاً والفقهاء عليهم السلام لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنّما ذهبوا إلى الحرمة الوضعية واستفادوا ذلك من النهي في أبواب المعاملات نظير النهي عن البيع الفرري فإنّ معناه الإرشاد إلى بطلان ذلك البيع.

(١) الخلاف ٣: ١٨٥، المسألة ٣١٠، السرائر ٣: ١١٣.

(٢) تحف العقول: ٣٣٣، ط: مؤسسة النشر الإسلامي.

(٣) المصدر السابق.

إنتهى^(١).

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عَدَمَ الْإِفْتَاءِ بِيَمَضِ فَقْرَانِهَا لَا يَضُرُّ بِصِحَّةِ سَائِرِ فَقْرَانِهَا لَوْ نَبَتِ اسْتِنَادُ الْأَصْحَابِ إِلَيْهَا. هَذَا مِضَافًا إِلَى إِمْكَانِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مَا وَرَدَ فِي حُرْمَةِ الْعَذْرَةِ يَكْفِي لِإِنْبَاتِ الْحُرْمَةِ فِي الْأَعْيَانِ النَّجِسَةِ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَنْفَعَةٌ مَحَلَّةٌ وَسَيَأْتِي (إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى) بَيَانُهُ. وَمِمَّا ذَكَرَ يُظْهِرُ مَا فِي جَامِعِ الْمَدَارِكِ حَيْثُ قَالَ: «بَلْ لَوْ ثَبَتَتْ الْحُرْمَةُ بِالنَّصِّ وَيَكُونُ مَنَهِيًّا عَنْهُ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِاِخْتِصَاصِهِ بِمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَنْفَعَةٌ شَائِعَةٌ لِانْتِصَافِ الدَّلِيلِ عَمَّا لَهُ مَنْفَعَةٌ شَائِعَةٌ»: انْتَهَى^(٢).

لَمَا عَرَفْتُ مِنْ أَنَّ الْعَذْرَةَ مَعَ أَنَّ لَهَا مَنْفَعَةً كَالْتَسْمِيدِ وَهِيَ مَنْفَعَةٌ شَائِعَةٌ لَا يَجُوزُ مَعَامَلَتَهَا.

فَالْأَقْوَى كَمَا ادَّعَى عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ هُوَ حُرْمَةُ بَيْعِ الْأَبْوَالِ النَّجِسَةِ سِوَاءَ كَانَ لَهَا مَنْفَعَةٌ مَعْتَدَّةٌ بِهَا أَمْ لَا. نَعَمْ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُقَابِلَ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَالِ مِنْ جِهَةٍ حَقِّ الْاِخْتِصَاصِ.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٨، ط: مؤسسة أنصاريان.

(٢) جامع المدارك ٣: ٢.

فرع:

وهو أنه هل يجوز بيع الأبوال الطاهرة أم لا؟

يمكن القول بجواز ذلك لو كانت لها منفعة شائعة مقصودة للبقاء وإن قلنا بجرمة شربها للاستخبات فضلاً عما إذا قلنا بجواز شربها اختياراً كما حكى عن جماعة فإنّ عموماً البيع يشملها.

نعم لو كانت المنفعة غير شائعة لا يصحّ المعاملة حينئذٍ وإن كان شربها جائزاً لعدم المألّة العرفيّة وانصراف الأدلّة عنها.

قال في مصباح الفقاهة: لادلل على اعتبار المألّة في البيع وإنّما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه وأما ما عن «مصباح اللغة» من «أنّ البيع هو مبادلة مال بمال» فلا يكون دليلاً على ذلك لعدم حجّية قوله. انتهى^(١).

ويمكن أن يقال: لاجابة إلى قول اللغويّ مع ما نراه من صحّة سلب البيع عرفاً عن مبادلة ما لا مألّة له بما لا مألّة له إلّا مجازاً. بل الأمر كذلك ولو قلنا بأنّ البيع هو المعاوضة فإنّ التملك المذكور في مقابل شيء بعنوان العوضيّة لا يكون إلّا فيما إذا كان لكلّ واحد من الطرفين له قيمة مألّة ورغبة عرفيّة إذ بدون ذلك لا داعي للتملك والمعاوضة كما لا يخفى.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٤، ط: مؤسسة أنصاريان.

وعليه فإذا كان شيء من الأشياء خالياً عن المنافع الشائعة العقلانية لم يصح بيعه وشرائه بخلاف ما إذا كان له منفعة عقلانية، شائعة فالتداوي به في بعض الأحيان مع أنه ليس دواءً لا تكفي في صحة المعاملة فإنَّ اللازم في صحتها هو أن يكون المنفعة شائعة بحيث تكون قابلة للتوجه عند العقلاء ومع الندرة لا اعتداد بها عند العقلاء. هذا بخلاف ما إذا كان الشيء هو الدواء فإنَّ التداوي به لبعض الأوجاع منفعة عقلانية معتد بها فلا يقاس غير الدواء بالدواء.

كلُّ ذلك بحكم العرف لأنَّ التداوي بغير الدواء محكوم بالعدم دون الدواء فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر عدم صدق البيع فيما إذا كان المبيع بنظر المتبايعين مالاً دون سائر العقلاء فإنَّ المعيار هو المألوية العرفية.

أبوال الإبل:

ربما استثنى بول الإبل ويقال بجواز بيعه ولو كانت المنفعة فيه نادرة، واستدل له بما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن بكر بن صالح عن الجعفري قال سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها^(١).

فإنه يدلُّ على جواز شربه للاستشفاء في حال الاختيار فضلاً عن حال الضرورة والاضطرار.

أورد عليه في مصباح الفقاهة أولاً: «بضعف السند (بسبب بكر بن صالح)، وثانياً: بأنه لا بد من تقيده بحال الضرورة بمفهوم موثقة عمَّار الروية في التهذيب

بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة وعن عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوي بشربه وكذلك أبوال الإبل والغنم.

وعليه فيختص جواز شربه بالتداوي في حال الضرورة.

وثالثاً: (بأنه لا إطلاق لها بالنسبة إلى الحكم التكليفي) فإن رواية الجعفري ليست بصدد بيان الجواز التكليفي بل هي مسوقة إلى بيان الوجهة الطيبة وأن أبوال الإبل مما يتداوي بها الناس ويدلّ على ذلك قوله عليه السلام في ذيل الرواية: ويجعل الله الشفاء في ألبانها» انتهى^(١).

وكيف كان فمع تجويز شربه في حال الاضطرار والحاجة ليس ذلك منفعته شائعة له وعليه يصير كغيره في عدم جواز البيع ونحوه بل لو جاز شربه في حال الاختيار لم يجز بيعه أيضاً لعدم كون شربه شائعاً فلا تعدّ منفعة عقلانية شائعة. واستدلّ له أيضاً بالإجماع المنقول على جواز البيع كما عن جامع المقاصد^(٢) ولو قلنا بعدم جواز شرب بول الإبل إلا للضرورة.

أورد عليه الشيخ الأعظم في المكاسب «بأنّ الإصناف أنّه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعياً كما يظهر من مخالفة العلامة في النهاية وابن سعيد في النزهة^(٣). قال في النهاية: وكذلك البول، يعني يحرم بيعه وإن كان طاهراً للاستغاث كأبوال البقر والإبل وإن انتفع به في شربه للدواء لأنّه منفعة جزئية نادرة فلا يعتدّ بها^(٤). انتهى ما حكاه عن النهاية. ثمّ زاد عليه بقوله في تعليل

(١) مصابح الفقاهة ١: ٣٨.

(٢) جامع المقاصد ٤: ١٤.

(٣) نزهة الناظر: ٧٨.

(٤) نهاية العلامة ٢: ٤٦٣.

حرمة البيع: بل لأنَّ المنفعة المحلَّة للاضطرار وإن كانت كئيَّة لاتسوغ البيع.» انتهى^(١).

ولا يخفى عليك أنَّ المستفاد من قوله ﷺ: «لو قلنا بجرمة شربه اختياراً أشكل الحكم بالجواز» أنه لإشكال في جواز البيع لو قلنا بجواز شربه اختياراً مع أنَّ شرب بول الإبل ليس شائعاً في هذا الحال أيضاً حتى يكون ممَّا له منفعة عقلائيَّة شائعة وعليه فجواز البيع مشكل لاعتبار المنفعة الشائعة.

هذا مضافاً إلى أنَّ مفاد قوله «إن لم يكن إجماعياً» أنه لا إشكال فيما إذا ثبت الإجماع على جواز البيع مع أنه من المحتمل أنَّ مستندهم في دعوى الاجماع هي الروايات المذكورة وقد عرفت أنَّها لاتدلُّ على جواز البيع ومجرّد جواز الشرب في حال الضرورة أو الأعم لا يوجب أن يكون بول الإبل ممَّا له منفعة شائعة حتى يصحَّ البيع فيه.

اللهمَّ إلا أن يقال: إن أصحابنا القدماء أجلُّ شأنًا من أن يستفيدوا جواز البيع من هذه الروايات فإذا اتفقوا على جواز البيع كشف ذلك عن وجود دليل آخر يدلُّ على جواز بيع أبوال الإبل ويؤيد ذلك أنَّ الروايات تدلُّ على جواز شرب بول البقر والغنم أيضاً. فلو كانت الروايات مستندة للحكم لم يذهبوا إلى جواز بيع خصوص بول الإبل كما لا يخفى.

فتحصّل أنه لا دليل على استثناء بول الإبل عن سائر أبوال ما يؤكل لحمه فحكمه حكمها فإن ترتّب عليه المنفعة العقلائيَّة الشائعة الغير المختصة بحال الاضطرار جاز بيعه وإلا فلا وأيضاً لو سلّمنا تمامية الأدلّة المذكورة فلاجبه لاختصاص جواز البيع بأبوال الإبل مع ذكر بول البقر والغنم أيضاً في موثقة عمّار بن موسى فلا تغفل.

ثانيها: العذرة النجسة

وفي الخلاف: «إجماع الفرقة على تجريم بيع السرجين النجس خلافاً لأبي حنيفة»^(١).

وفي المبسوط: إن سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الإنسان وخرء الكلاب لا يجوز بيعها^(٢).

وفي التذكرة: لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا. إلى أن قال: ولأنه ربيع نجس فلم يصحّ بيعه كرجيع الآدمي^(٣).

ظاهرة مفروغية عدم جواز بيع ربيع الآدمي وإنما ألحق غيره من العذرات النجسة به كما لا يخفى.

وفي نهاية الأحكام: «بيع العذرة وشرانها حرام إجماعاً. لوجود مقتضي. وكذا البول وإن كان طاهراً لاستخبائه كأبوال بقر والإبل وإن انتفع به في شربه للدواء لأنه لمنفعة جزئية نادرة فلا يعتدّ بها إذ كلّ شيء يفرض من المحرمات لا يخلو عن منفعة كالحمر للإبقاء في يده للتخليل، والعذرة للتسميد والميتة لأكل جوارح الصيد ولا يعتبرها الشارع»^(٤).

ولعل الظاهر منه أن التسميد من المنافع النادرة وهو كما ترى.

وفي المنتهى: «الإجماع على عدم جواز بيع السرجين النجس»^(٥).

(١) الخلاف ٣: ١٨٥.

(٢) المبسوط ٢: ١٦٧.

(٣) التذكرة ١٠: ٣١، ط: مؤسسة آل البيت.

(٤) نهاية الأحكام ٢: ٤٦٣.

(٥) المنتهى ١: ١٠٠٨، ط: قديم.

وفي الغنية: «منع بيع سرقين^(١) مالا يؤكل لحمه»^(٢).

واستدلّ بما رواه في التهذيب بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن عليّ بن مسكين (سكن خ ل) عن عبدالله بن وضّاح عن يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثمّن العذرة من السحت»^(٣).

وفي مرسل الدعائم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع العذرة، وقال: هي ميتة^(٤).

أورد عليها بالجهالة كما في سند التهذيب حيث كان عليّ بن مسكين أو سكن مجهول وبالإرسال كما في سند الدعائم.

ولكن أجاب عنه في الجواهر «بأنّه غير قاذح بعد الانجبار بما عرفت. مضافاً إلى ما سمعته سابقاً من الأدلّة على تحريم التكبّس بالأعيان النجسة التي هذه منها، وإلى أنّ البيع مشروط بالملك والعذرات غير مملوكة باتّفاق علمائنا كما قيل، بل هي والأبوال والدماء ليست من التمتولات عرفاً ولذا لم يضمنها من أتلّفها» انتهى^(٥).

أورد عليه في مصباح الفقاهة «بأنّ التحقيق أنّه لا يجوز العمل بروايات المنع بوجهين: الأوّل: عدم استيفائها شرائط الحجّية بنفسها، أمّا رواية ابن شعيب فلضعف سندها لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر اغتراراً بإرسال العلامة في المنتهى بل لجهالة عليّ بن مسكين أو سكن وكذا رواية دعائم الإسلام. وتوفّم انجبارها بعمل

(١) قال الفيومي: السرجين: الزبل، كلمة أعجمية وأصلها سركين بالكاف فعربت الى الجسيم والقاف فيقال سرقين أيضاً. المصباح المنير.

(٢) غنية النزوع: ٢١٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٦: ٣٧٢. الاستبصار: ٣: ٥٦، ١٨٣. الوسائل: ١٢: الباب ٤٠ أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٤) دعائم الإسلام: ٢: ١٨.

(٥) جواهر الكلام: ٢٢: ١٧.

المشهور توهم فاسد فإنه مضافاً إلى فساد الكبرى أن الحكم غير مختص بالعدرة بل شامل لغيرها من النجاسات» انتهى^(١).

وفيه:

أولاً: إن معاهد بعض الإجماعات هي العذرة.

ثانياً: إن العذرة كما عن بعض أهل اللغة لا تختص بعدرة الإنسان.

ثالثاً: لعلّ الأصحاب تعدّوا في الحكم من عذرة الإنسان إلى مطلق السرجين النجس أو مطلق النجاسات بإلغاء الخصوصية. فالحكم بالتعميم لا ينافي العمل بالرواية.

رابعاً: إننا لانسلم فساد الكبرى لأنّ عمل المشهور بالخبر مع العلم بالاستناد يكشف عن الوثوق بالصدور عادةً وهو حجة عند العقلاء كما أن الوثوق بالرواية حجة عندهم.

خامساً: إن ظاهر الجواهر أنه جعل وجه الضعف في رواية يعقوب بن شعيب هو الجهالة لا الإرسال فراجع^(٢).

نعم يمكن الإيراد على صاحب الجواهر بأنه ليس في المقام دليل عامّ يدلّ على تحريم التكتسب بعموم الأعيان النجسة كما مرّ في الأبوال^(٣). مضافاً إلى أن الاتفاق على عدم ملكية العذرات فيما إذا لم يكن لها منفعة معتدّة بها لا يلزم عدم الملكية فيما إذا كانت لها منفعة معتدّة بها، هذا مع إمكان أن يقال: أن جهة حقّ الاختصاص تكفي لصحة المقابلة بشيء من الأموال.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٤٩، ط: مؤسسة أنصاريان.

(٢) الجواهر ٢٢: ١٧، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣) المصدر السابق.

فالمعدة هي هذه الرواية وهي منجبرة بالإجماع إلا أن في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد^(١): «إن سرجين معرّب «سركين» لا يطلق على عذرة الإنسان والشاهد على أن المراد منه غيرها عطف العذرة على السرجين في قوله في محكي المسوط: إن سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذرة الإنسان وخرء الكلاب لا يجوز بيعها. وتشبيه رجيع غير الآدمي بالآدمي في قول العلامة في التذكرة: لأنه رجيع نجس فلم يصح بيعه كرجيع الآدمي^(١). إذ الظاهر منها أن المراد بالسرجين غير ما للآدمي. فأتضح بطلان نسبة حكاية الإجماع على عدم جواز بيع عذرة الإنسان إلى الشيخ والعلامة في التذكرة.

هذا مضافاً إلى أن محط الإجماع في التذكرة عدم جواز بيع ما حرّمت منافعه دون ما حلّت وقد تقدّم أن الانتفاع بالعذرات جائز قطعاً. ومضافاً إلى أن دعوى الإجماع في هذه المسألة التي تراكمت فيها الأخبار والأدلة مشكلة.

وكيف كان يشكل إثبات شهرة في بيع عذرة الإنسان للمنافع المحلّلة بحيث يرجح بها الرواية الدالة على عدم الجواز، أو تتركها ما دلّت على الجواز. فلا شبه بالقواعد هو الجواز - ثمّ عدل عن الإشكالات المذكورة واختار ترجيح عدم الجواز - من حيث عدم العثور على استثناء أحد عذرة الإنسان من عدم جواز بيع الأعيان النجسة وظهور كلباتهم في مطلق العذرات النجسة هذا مع احتمال أن يكون مرادهم بالسرجين النجس مطلق العذرات - كما يشهد لذلك عطف خرء الكلاب مع أنه من السرجين فالعطف لا يدلّ على المغايرة - بل لملهم أرسلوا المحكم في عذرة الإنسان إرسال المسلّمات كما يدلّ عليه عبارة العلامة حيث جعلها مفرغاً عنها (مع ما فيها من منفعة التسميد) ويدلّ عليه ما عن الشيخ في الاستبصار في مقام جمع الأخبار

(١) التذكرة ١٠: ٣١، المسألة ١٠، ط: مؤسسة آل البيت.

بجمل أخبار المنع على عذرة الإنسان فإنه حاك عن مفروغية حرمة بيعها كما لا يخفى.
وغير ذلك من المرجحات؛ هذا.

وعليه فالرواية الدالة على ممنوعية بيع العذرة وهي رواية يعقوب بن شعيب^(١) منجبرة بعمل الأصحاب وهي تدلّ على حرمة البيع وبطلانه.

هذا مضافاً إلى موثقة سماعة الدالة على أنّ بيع العذرة وغمها حرام بناءً على عدم معارضتها مع ذيلها الدالّ على عدم البأس بالعذرة لكون الذيل رواية أخرى كما يشهد لذلك قرأتين متعدّدة^(٢).

وكيف كان ففي قبال الروايات المذكورة ما رواه في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن المجال عن ثعلبة عن محمد بن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس ببيع العذرة^(٣).

والرواية موثقة؛ لأنّ صفوان روى عن محمد بن مضارب وهو كاف في وثاقته فإنّ صفوان لا يروي إلا عن ثقة هذا مضافاً إلى أنّه روى عنه في كامل الزيارات أيضاً ثم احتمال أن يكون هو محمد بن مصادف غير ثابت، ومع قبول الاحتمال فهو ممن روى عنه في كامل الزيارات فتأمل، ووثقه الوحيد البهبهاني، ولا يضّرّ تضعيف ابن الغضائريّ لمحمد بن مصادف، فإنه مع تعارض توثيقه في كتابه الآخر^(٤) لا وقع لتضعيفاته، مضافاً إلى ما في معجم الرجال من أنّ الكتاب المنسوب إلى ابن الغضائريّ

(١) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتسب به الباب ٤٠ ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٢.

(٣) المصدر السابق: ٣.

(٤) راجع جامع الرواة ٢: ٢٠١؛ ولا يخفى إنّ المنسوب لابن الغضائري كتابان أحدهما كتاب الفتنات وثانيها كتاب الضعاف، هذا مضافاً إلى أنّ له الفهرست ولكنّه مفقود على ما ذكره الشيخ الطوسي رحمته الله.

لم تثبت صحته فلا اعتماد على ما نقل عنه توثيقاً وتضعيفاً^(١).

وقال في مصباح الفقاهة أيضاً: «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 فبأنه مضافاً إلى كونه مذكوراً فيها ومنصوصاً بحسنه. أنه قد اتفقت أصول الحديث على نقل رواية الجواز عنه، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف.

ثانياً: أن اختصار الكلينيّ بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير إلى اعتبارها كما هي كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان. انتهى^(٢)، فتأمل.

ثم لا يخفى عليك أنه احتمال المحقق السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة واستبعده الشيخ رحمته في المكاسب^(٣)، ولعل وجهه هو ظهور كلمة «السحت» في البطلان والحرمة فلا يساعد الصحة مع الكراهة. ولذا قال في الجواهر: إن لفظ السحت والحرام - كالصریح - في خلاف الكراهة^(٤).

أورد عليه في مصباح الفقاهة: أولاً: بأن لفظ «السحت» قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات على أشياء ليست بحرام، بل هي مكروهة - كئتمن جلود السباع وكسب الحجام وأجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن وقبول الهدية مع قضاء الحاجة - وقد نصّ في اللغة بصحة استعمال لفظ «السحت» في المكروه أيضاً

(١) معجم رجال الحديث ١: ١٠٢، ط: النجف.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٥١ و ٥٢، ط: مؤسسة أنصاريان.

(٣) المكاسب ٤، السطر ٢٠.

(٤) الجواهر ٢٢: ١٦٩، السطر ٦ و ٧، ط: دار احياء التراث العربي - بيروت.

- وفي نهاية ابن الأثير: «السحت» كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه^(١).
وثانياً: لو سلمنا أن حمل لفظ «السحت» على المكروه خلاف الظاهر، فلا بأس به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين، انتهى^(٢).

وفيه أولاً: أن استعمال «السحت» في بعض الموارد والمقامات يكون لإفادة المبالغة في الكراهة، ولا يكون شاهداً على اشتراك «السحت» بين الحرام والمكروه من دون عناية وعلاقة، ألا ترى أن مادة الوجوب مع كونها ظاهرة في اللزوم استعملت أحياناً في المستحبات الأكيدة لإفادة تأكدها ولا يكون ذلك الاستعمال شاهداً على كونها مشتركة بين اللزوم والاستحباب، وليس ذلك إلا لأن الاستعمال المذكور لإفادة المبالغة.

وثانياً: لو سلمنا أنه مشترك بين المكروه والحرام لكن يحتاج إرادة كل واحد منهما إلى قرينة معينة وعليه يمكن أن يقال: إن إسناد «السحت» إلى الثمن يعين أن المراد منه هي الحرمة، إذ لا معنى لكراهة الثمن بخلاف حرمة الثمن.
ودعوى أن عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به كما ترى.

وثالثاً: أن مع تسليم ظهور «السحت» في الحرام لا مجال للجمع بينه وبين كلمة «الآبأس» بالحمل على الكراهة كما لو صرح بجرمته.
نعم لو قيل إنه لو كانت كلمة «لا تفعل» بدل كلمة «السحت» لكان الجمع بينها بالحمل على الكراهة جمعاً عرفياً كما لا يخفى.

فاتضح من ذلك: أن الرويتين المتقدمتين متعارضتان، ولهذا استبعد الشيخ

(١) نهاية ابن الأثير ٢: ٣٤٥، ط: دار الفكر - بيروت - وكذا في لسان العرب ٣: ٢٥١، ط: دار صادر - بيروت.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٤٧ - ٤٩.

حمل السحت على الكراهة^(١). وقد عرفت: أن وجه الاستبعاد هو أن كلمة «حرام» و «سحت» ظاهرتان في الحرمة إن لم تقل - كما في تعليقة الإيرواني^(٢) - إنها صريحتان في الحرمة أو مما يقرب من الصراحة^(٣).

ثم لا يذهب عليك أنه جمع الشيخ الطوسي^(٤) بينها بحمل الأول على عذرة الإنسان والثاني على عذرة البهائم^(٥).

واستوجهه الشيخ الأعظم الأنصاري^(٦) بقوله: «ولعله لأن الأول نص في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها بعكس الخبر الثاني فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر ويقرب هذا الجمع موثقة سماعه قال: «سئل رجل أبا عبدالله^(٧) وأنا حاضر، عن بيع العذرة، فقال: إنِّي رجل أبيع العذرة فما تقول: قال^(٨): حرام بيعها ونمها. وقال^(٩): لا بأس ببيع العذرة»^(٤). فإنَّ الجمع بين الحكيمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدلُّ على أن تعارض الأولين ليس إلّا من حيث الدلالة فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السندية أو الخارجية^(٥).

يمكن أن يقال: إن أريد بالجمع المذكور أنه جمع عرفي لوجود القدر المتيقن في كل طرف وهو يوجب المنصويّة والظهور في كليهما فيحمل ظهور كل طرف على نص الآخر؛ فقيه: إنَّ القدر المتيقن الخارجيّ لا يوجب في اللفظ نصّاً أو ظهوراً، وعليه فلا يكون الجمع المذكور جمعاً دلاليّاً ولذلك قال الإيرواني: «إنَّ حمل الروايتين على المتيقن بالمعنى المذكور خارج عن صناعة الجمع الدلالي»^(٦).

(١) المكاسب: ٤، السطر ٢٠.

(٢) حاشية الإيرواني على المكاسب: ٤، السطر ٣٠، ط: قديم.

(٣) الخلاف ٣: ١٨٥، المسألة: ٣١٠، ط: مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، ح ٣.

(٥) المكاسب: ٤، السطر ١٦.

(٦) حاشية الإيرواني على المكاسب: ٤، السطر ٢٤ و ٢٥، ط: قديم.

وإن أريد بالجمع المذكور أنه جمع له شاهد روائي؛ ففيه: إن شاهد الجمع فيما إذا كانت الرواية واحدة وواضحة الدلالة ولم يلزم من خروج خرم ما يؤكل لحمه عن العذرة استهجان لإخراج الأكثر.

وأما مع احتمال كون قوله ﷺ «لابأس» رواية أخرى غير متصلة مع قوله ﷺ «حرام بيعها وثنها». فلا تكون الرواية شاهدة حينئذ. بل يؤول الأمر إلى وجود معارض آخر في قبال ما يدل على حرمة بيعها وثنها، وعليه فلا تكون الرواية شاهدة، إلا إذا ثبت كونها رواية واحدة وهو غير محرز، بل ربما ذكر وجوه لتأييد تعدد الرواية:

منها: اقتران كلمة قال فيها بالواو فإن الواو لمطلق الجمع.

ومنها: المظهر فيها موضع المضمر فإثباتها لو كانت الرواية واحدة لكان للإمام ﷺ أن يقول: «لابأس ببيعها» بدل قوله: لابأس ببيع العذرة.

ومنها: إثباتها لو كانت رواية واحدة لكانت جملة، إذن لزم أن يكرر السائل سؤاله عن جواز بيع العذرة، إذ الراوي إما أن يكون بائعاً للقسم النجس أو غيره أو القسمين. وعلى كل تقدير لا بد من جواب مناسب لحاله ولا نفهم المناسبة.

ولتلك الأمور قال في مصباح الفقاهة: ينكشف من تلك القرائن تعددها وإن ساعة لما نقل رواية المنع ألحقها برواية الجواز تفهيماً للمعارضة. انتهى (١).

وقال في جامع المدارك: فلا يبعد أن يكون قوله المحكي: «لابأس.. الخ» كلاماً آخر غير متصل بالكلام الأول، فإن الواو لمطلق الجمع فالتعارض بين الرويتين باقٍ بحاله. انتهى (٢).

(١) مصباح الفقاهة ١: ٥٠، ط: مؤسسة أنصاريان.

(٢) جامع المدارك ٣: ٤، ط: اسماعيليان.

ولا أقلّ من الشك، فاحتمال التعمّد يخرج الرواية عن كونها شاهدة على الجمع فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى أنه مع إبهام الرواية وإجمالها ولو مع إحراز الوحدة لاتصلح شاهدة على الجمع؛ إذ المفروض أنّ الرواية غير واضحة الدلالة، وعلى فرض وحدة الرواية ووضوح الدلالة يشكل إخراج خرمه مأكول اللحم عن العذرة، بناء على أنها ظاهرة في مطلق خرمه الحيوان، لاستلزامه - كما في المكاسب المهرّمة لسيدنا المجاهد الإمام الخميني رحمته الله (١) - إخراج ما هو أكثر تداولاً، أي ما هو لجميع صنوف الحيوانات المحلّة اللحم للزرع والطبخ والمهامات وسائر احتياجات الناس، وبقاء عنوان واحد هو عذرة الإنسان فقط، لأنّ المعهود في بيع العذرات النجسة ليس إلّا عذرة الإنسان، ولا إشكال في استهجان هذا التقييد، فبقي الخبران في حكم المتعارضين، فتأمل.

وأما بناء على اختصاص العذرة بفضلات الإنسان فالأخبار متعارضة أيضاً لو كانت حجّة في نفسها، كما هو المفروض؛ وممّا ذكر يظهر أنّ الأخبار على كلّ تقدير متعارضة.

وإلى بعض ما ذكر أشار في جامع المدارك حيث قال: وعلى فرض التسليم أيضاً يشكل ما ذكر من جهة أنّ المطلق كالعامّ بمنزلة القانون لا بدّ فيه من الغلبة، فمع تساوي أفراد أحد القانونين المختلفين لا غلبة في البين، ومع أكثرية أفراد أحدهما يخرج الآخر عن القانونيّة، فالتعارض باقٍ بحاله، وعليه فاللازم هو ملاحظة أحكام المتعارضين» (٢).

فالأقوى هو تعارض الأخبار وعدم شاهد للجمع، قال الشيخ الأعظم

(١) المكاسب المهرّمة للإمام الخميني ١: ٦٦.

(٢) جامع المدارك ٣: ٤.

الأنصاري: رواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه^(١). وظاهره هو اختيار حرمة بيع العذرة؛ ولعل ذلك من جهة عدم صحة سند ما بدل على الجواز عنده، مضافاً إلى إعراض الأصحاب عنه.

ولكن عرفت صحة السند، فلا وجه لعدم الأخذ بما دل على الجواز من جهة عدم صحة السند، وأما الإعراض فيمكن أن يقال: إنه لم يحرز، مع احتمال أن يكون الأخذ بما دل على المنع من باب الاجتهادات والترجيح. وعليه فأطراف التعارض لا تسقط عن الحجية الذاتية. ويمكن الأخذ بالتخيير الخبري، فلا وجه لطرح ما دل على الجواز.

ولكن الإنصاف أن احتمال الاجتهاد والترجيح مخصوص بما إذا كان دلالة الخبرين غير واضحة، فيحتمل حينئذ أن يكون وجه ذهابه إلى طرف من جهة استنباطهم لا إعراضهم من طرف آخر. وأما إذا كانت الدلالة واضحة كقائنا هذا فإن الحرمة مع الجواز متنافيان، فلا مجال إلا للإعراض، فبإعراضهم سقط الطرف الآخر عن الحجية الذاتية. فالمعتبر هو أخبار المنع. فإن الشهرة حينئذ من مميزات الحجية عن اللاحقة، لا من مرجحات الحجية على الحجية.

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث زعم أن الشيخ^{رحمته} رجح الأخبار المانعة بالشهرة فأورد عليه بقوله: إن ما يوجب ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية.

هذا مضافاً إلى أن ابتناء الشهرة الفتوائية على رواية المنع ممنوع جداً؛ فإن تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة، بل هي جارئة في مطلق النجاسات، ولو سلّمنا

(١) المكاسب: ٤، السطر ٢٢.

ابتنائها عليها لا يوجب الحجب ضعف سند الرواية^(١).

لما عرفت من أن الشهرة الفتوائية على أحد الأطراف من مميزات الحجّة عن اللاحجّة لا من المرجّحات.

قال سيّدنا الإمام المجاهد^{رحمته}: والظاهر إن المراد من المجمع عليه بين الأصحاب والمشهور الواضح بينهم هو الشهرة الفتوائية لا الروائية. فإن معنى المجمع عليه بينهم والمشهور لديهم ليس إلّا هي، كما إن الموصوف بأنه لا ريب فيه هو الذي عليه الشهرة الفتوائية بحيث كان مقابله الشاذّ النادر. وأمّا نفس شهرة الرواية مجردة عن الفتوى فهي مورثة للريب بل للاطمئنان أو اليقين بخلاف ما إذا اشتهرت رواية بين الأصحاب بحسب الفتوى بحيث صار مقابله الشاذّ النادر فإنّها تصير لأجله ممّا لا ريب فيها. ومعلوم أن مراده من قوله: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ليس جعل التعبد بذلك، بل تنبيه بأمر عقلائي ارتكازي بين العقلاء؛ فإنّ الإجماع والاشتهار بين بطانة كلّ رئيس يكشف عن رضاه به، فأحدى الروائين إذا كانت بهذه الصفة يؤخذ بها وبالحكم المستند إليها ويترك الشاذّ المقابل لها، وقوله: «إنّ الأمور ثلاثة... إلخ» كالتعليل لقوله: «يؤخذ بالمجمع عليه ويترك الشاذّ» فإنّ الأمور مطلقاً لا تخلو من بين الرشد فيتبع والمجمع عليه كذلك، وبين النقي فيجتنب والشاذّ النادر كذلك، وأمر مشكل^(٢).

وعليه فتكون الشهرة الفتوائية في المقام مميّزة الحجّة عن اللاحجّة، وليست بمرجّحة.

ثمّ إنّ مجرد تعميم قولهم بالنسبة إلى النجاسات لا يكون شاهداً على عدم

(١) مصباح الفقاهة ١: ٥١.

(٢) التعادل والترجيح، تأليف الإمام الخميني^{رحمته}: ١٧٥.

الابتناء؛ لإمكان استنادهم الى روايات المنع، ولكن تعدّوا عن موردها الى جميع النجاسات؛ لعدم الخصوصية، هذا مضافاً إلى عدم الحاجة إلى الشهرة بعد وحوود موثقة سماعة بناء على تعددها وعدم وحدتها كما هو الظاهر.

فاتضح مما ذكر أنّ ما ذهب إليه الشيخ من الأخذ بما دلّ على المنع أقوى، فلا يجوز بيع العذرة وإن كانت لها منفعة محلّلة كالسميد.

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ المحرّم هل هو بيع مطلق العذرة أو عذرة الإنسان؟ قال الشيخ رحمته؛ إن قلنا: إنّ لفظ العذرة ظاهر في عذرة الإنسان كما حكي التصريح به عن بعض أهل اللغة^(١) فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامة المتقدّمة وبالإجماع المتقدّم على السرجين النجس.

واستشكل في الكفاية^(٢) في الحكم تبعاً للمقدّس الأردبيلي^(٣) إن لم يثبت الإجماع، وهو حسن إلا أنّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة^(٤). انتهى.

ولعلّ وجه الجبر هو أنّ نقل الإجماع في الخلاف بمنزلة خبر عدل واحد على العمل بمضمون الأخبار العامة؛ فإنّ المفروض هو عدم شمول العذرة لعذرة ما عدا الإنسان ممّا لا يؤكل لحمه، فذهاب المجمعين الى حرمة بيع العذرة النجسة من غير الإنسان دليل على عملهم بالأخبار العامة فيما إذا كان ناقل الإجماع فحص عن آرائهم ولم يحدس، ووجد آراءهم على العمل بمضمون الأخبار العامة.

وفيه: أنّه لا حاجة إلى الأخبار العامة السابقة وجبران ضعفها بالإجماع

(١) نهاية ابن الأثير ٣: ١٩٩.

(٢) كفاية الأحكام: ٨٤، سطر ٣٧.

(٣) جمع الفائدة والبرهان ٨: ٤٠.

(٤) المكاسب: ٤، سطر ٢٢.

المنقول بعد إمكان إلغاء الخصوصية؛ إذ عذرة الإنسان لخصوصية لها في تحريم المعاملة عليها.

وعليه فكلّ عذرة نجسة يكون بيعها وثنها حرام كعذرة الإنسان.

ولعلّ يؤيد ذلك بعض معاهد الإجماعات كالسرجين النجس. فإنّ العمل لو

كان بالأخبار العامة لزم أن يكون معقد الإجماع هو النجس لا السرجين النجس.

وأما إن قلنا بأنّ العذرة أعمّ من عذرة الإنسان فالأمر أوضح؛ لكفاية إطلاقها

في إثبات حرمة جميع العذرات النجسة. نعم يحتاج في تعميم الحكم إلى جميع

النجاسات عدا ما خرج إلى إلغاء الخصوصية كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ حرمة العذرة مع وجود المنفعة الشائعة كالتسميد ليست من

جهة عدم المنفعة المحلّلة المقصودة للعقلاء. بل من جهة نجاستها.

وعليه فيقوى القول بجرمة بيع النجس ولو كان له منفعة عقلانيّة بإطلاق

الأخبار المانعة عن بيع العذرة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الاستفادة من نهاية الإحكام أنّ التسميد من المنافع

الجزئيّة النادرة. ولكنه كما ترى؛ لأنّ التسميد بالعذرة من المنافع الشائعة في الأعصار

والأمصار.

نعم، حيث كان الممنوع بيعها يمكن القول بجواز المصالحة على حقّ

الاختصاص بها أو على رفع اليد عنها، أو باختصاص المنع بالبيع دون سائر

المعاوضات، كما يدلّ عليه لفظ الثمن والبيع في أخبار المنع فلا تغفل.

فرع:

وهو أنه هل يجوز بيع الأرواث الطاهرة التي يتفجع بها منفعة محللة مقصودة أم لا يجوز؟

قال الشيخ الأعظم الأنصاري^(١): الأقوى جوازه وحكى عن الخلاف^(١) نفي الخلاف فيه وعن المرتضى الإجماع عليه^(٢) ولكن حكى عن المفيد^(٣) حرمة بيع العذرة والأبوال كلها إلا بول الإبل. وظاهره هو تعميم العذرة والأبوال للطاهرة منها بقرينة استثناء بول الإبل؛ فإنه يؤيد تعميم المستثنى منه. وحكى ذلك عن سألر أيضاً^(٤).

قال الشيخ الأعظم^(٥): لا أعرف مستنداً لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث في قوله تعالى: (ويحرم عليهم الخبائث)^(٥) يشمل تحريم بيها، وقوله^(٦): «إن الله إذا حرم شيئاً حرم منه^(٦)» إلى أن قال: ويرد على الأول أن المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى: (يحل لهم الطيبات) الأكل لا مطلق الانتفاع. وفي النبوي وغيره ما عرفت من أن

(١) الخلاف ٣: ١٨٥، مسألة ٣٦٠.

(٢) راجع منتهى المطلب ٢: ١٠٠٨، سطر ٣٥.

(٣) المقنعة: ٥٨٧.

(٤) المراسم: ١٧٠.

(٥) الأعراف: ١٥٧.

(٦) سنن الدارقطني ٣: ٧، حديث ٢٠، عوالي الآلي ٢: ١١٠، حديث ٣٠١.

الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء بحيث يدلّ على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة، ومنفعة الروث ليست هي الأكل المحرّم، فهو كالطين المحرّم كما عرفت سابقاً^(١). انتهى.

ومقصوده من قوله: «ومنفعة الروث ليست هي الأكل المحرّم» أنّ له منافع أخرى ليست بمحرّمة، فلا يدخل في النبويّ المذكور؛ بناء على أنّه يدلّ على حرمة معاملة ما يكون منافعه المقصودة الغالبة محرّمة.

ثالثها: الدم:

قال الشيخ الأعظم رحمته: يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف، بل عن النهاية وشرح الإرشاد لفخرالدين والتنقيح الإجماع عليه، ويدلّ عليه الأخبار السابقة^(١).
أورد عليه في مصباح الفقاهة بأنّ الأخبار السابقة - مضافاً إلى ضعف سندها -
أنّ المستفاد من رواية تحف العقول^(٢) هو تحريم مطلق منافع النجس، وهو ممّا لم يفتّ
به أحد.

وأما الإجماع فهو لا يختصّ بالمقام، وإنما هو الذي ادّعى قيامه على حرمة مطلق
بيع النجس، ومدركه هي الوجوه المذكورة لحرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها،
والآ فليس هنا إجماع تعبدي لكشف عن رأي المعصوم^(٣).

يمكن أن يقال: - مضافاً إلى إمكان العمل ببعض فقرات الأخبار السابقة، فلا
يضرّ عدم الفتوى بتحريم مطلق منافع النجس - إنّ حرمة بيع العذرة مع أنّ لها منفعة
التسميد تكفي كما عرفت بعد إلغاء الخصوصية لحرمة مطلق النجاسات، ويؤيده
الإجماع المحكي على حرمة مطلق بيع النجس، ومرفوعة الواسطي الدالّة على أنّ
عليّاً عليه السلام مرّ بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع الدم

(١) نفس المصدر: ٣٠، نهاية الاحكام ٢: ٤٦٣، التنقيح ٢: ٥.

(٢) تحف العقول: ٣٣١.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٥٤.

والغدد وآذان الفؤاد والطحال النخاع والخصى والقضيب .. الحديث^(١)؛ بناء على أن المراد من الدم هو الدم المسفوح النجس؛ لأنه المتعارف بيعه، لا الدم الطاهر المتخلف في اللحوم؛ فإنه من القلّة بمكان لا يتعارف بيعه. وقوله: «نهاهم عن بيع الدم» منصرف عنه.

ولكن المرفوعة - مضافاً إلى ضعفها - ظاهرها كما أفاد الشيخ الأعظم^(٢) إرادة حرمة البيع للأكل. فلا يدلّ على حرمة البيع للمنافع المحلّلة.

وكيف كان بيع الدم كالعذرة حرام لنجاسته، لا لكونه خالياً عن المنفعة، فوجود المنفعة الشائعة له في زماننا هذا لا يوجب جواز بيعه؛ لأنّ الدليل على حرمة وحرمة العذرة واحد، وقد عرفت أنّ دليل العذرة يدلّ على حرمة بيعها لنجاستها، فلا تغفل.

ثمّ إنّ المحرّم هو البيع على نفس الدم، وأمّا المصالححة عليه أو على حقّ الاختصاص أو رفع اليد عنه فلا دليل على المنع عنه فيما إذا كان للدم منافع شائعة كما هو المفروض.

ثمّ إنّ المقصود من بيع الدم هو بيعه في خارج البدن، وأمّا لو بيع مقدار معلوم من الدم بنحو الكليّ في المعينّ قبل إخراجها من البدن فهل يصحّ البيع أم لا؟ يمكن أن يفضلّ بين دماء الحيوانات الطاهرة ودماء الإنسان. والحكم بصحّته في الأولى؛ لكون الدماء قبل الإخراج من البدن طاهرة ومملوكة، فلا وجه لعدم الصحّة. بخلاف الثانية؛ فإنّ الدماء فيها وإن كانت طاهرة قبل إخراجها وكانت معيّنة المقدار، ولكنها ليست مملوكة؛ لأنّ الإنسان وإن كان مسلطاً على نفسه، ولكنه لم يكن

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٧١، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣١ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

حديث ٢.

(٢) المكاسب: ٤، سطر ٣٢.

مالكاً لأعضائه وأجزائه. نعم، لو كان الإنسان مملوكاً كالعبيد والإماء فحكم الأولى جارٍ فيها كما لا يخفى.

الدماء الطاهرة:

هذا كله في الدم النجس. وأمّا الدم الطاهر فإن فرض له منفعة محلّلة في جواز بيعه وجهان:

ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى الجواز؛ لأنّها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محلّلة. ولكن صرح في محكي التذكرة بعدم جوازه؛ لاستخباته^(١). وأجاب عنه الشيخ بأنّه لعلّه لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرّم^(٢). وأمّا التمسك برفوعة الواسطيّ ففيه: أنّها - مضافاً إلى ضعفها - مختصة بالدم المسفوح كما مرّ، وبالبيع للأكل لا لسائر المنافع المحلّلة.

(١) التذكرة ١: ٤٦٤، السطر الأخير.

(٢) المكاسب: ٤، سطر ٣٢.

رابعها: المنية:

قال الشيخ الأعظم رحمته: لا إشكال في حرمة بيعه لنجاسته وعدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم ^(١).

أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنّ النجاسة قد ظهر ما في ما نعيّتها عن البيع من المسائل المتقدمة ^(٢). ولكن عرفت إمكان الاستدلال لها بما ورد في تحف العقول بناء على استناد الأصحاب إلى الفقرة الدالة على مانعية النجاسة عن البيع.

لا يقال: لم يحرز الاستناد، لعلّ الأصحاب استندوا إلى شيء آخر. لأنّنا نقول: لا بأس بذلك؛ لأنّ الاتفاق في المسألة يكشف عن كون شيء آخر واضح الدلالة، فالاستناد سواء كان إلى رواية تحف العقول أو شيء آخر يكشف عن صدور نصّ في ذلك، وهو كافٍ؛ إذ لا يعتبر العلم التفصيلي بالصادر، لكفاية العلم الإجمالي بالصادر أيضاً، فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى ما مرّ مراراً من صحّة الاستدلال بما ورد في مانعية نجاسة العذرة عن المعاملة عليها؛ بناء على إلغاء الخصوصية والتعدي منها إلى كلّ نجاسة لعدم الفرق بين النجاسات من هذه الجهة.

ويؤيده ما في التذكرة من الإجماع على اشتراط الطهارة الأصليّة في المعقود

(١) المصدر السابق.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٥٨.

عليه حيث قال: يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح إجماعاً^(١). انتهى.

وما في الخلاف حيث قال: فأما المني فإنه نجس عندنا، وما كان نجساً لا يجوز بيعه ولا أكله بلا خلاف^(٢). انتهى.

فالأقوى هو حرمة بيع المني لنجاسته ولو كان له منافع شائعة معتدة عقلانية. ثم إن المقصود من بيع المني هو بيعه في الخارج، وأما المني في الأصلاب أو الواقع في الأرحام فقد يمنع أيضاً عن جوازه من جهة نجاسته. أورد عليه: بأن النجاسة ممنوعة فيما إذا كان في الباطن.

وربما يمنع عنه من جهة عدم انتفاع المشتري به لو وقع المني المذكور في الرحم ثم اشتراه؛ لأن الولد نماء الأم في الحيوانات عرفاً وللأب في الإنسان شرعاً.

أورد عليه الشيخ^(٣): بأن الظاهر أن حكمهم بتبعيته الأم متفرع على عدم تملك المني، وإلا لكان بمنزلة البذر المملوك بتبعيته الزرع^(٣). انتهى.

وعليه فالبايع مالك لمني حيوانه، ومع انتقاله في الأم لا يصير نماء للأم، بل كان للبايع كالبذر، فالمشتري ينتفع به إذا اشتراه بعد وقوعه في الرحم، فلا تغفل.

وأما المعاملة على ما في الأصلاب لا تكون سفهية؛ لإمكان أن يمنع صاحب الفحل بعد الشراء من الطروقة، فالشراء ليس بسفه.

وربما يمنع عن جواز بيع ماء الفحل في الأصلاب بالجهالة، وعدم القدرة على التسليم كما عن الغنية^(٤).

(١) التذكرة ١: ٤٦٤، سطر ٤.

(٢) الخلاف ٣: ١٦٧، مسألة: ٢٧٠.

(٣) المكاسب: ٥، سطر ١.

(٤) الغنية ١: ٢١٢.

وأجيب عنه كما في مصباح الفقاهة: بأن اعتبار العلم بعوضى المعاملة والقدرة على التسليم من جهة الفرر، وهو مرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع، وتسليم كل شيء بحسبه، وهو في المئى وقوعه في الرحم، وهو معلوم المحصول^(١).

هذا بحسب القاعدة في بيع ماء الفحل في الأصلاب المعبر عنه بالمضامين تارة ويسيب الفحل أخرى^(٢).

ولكن ورد فيه روايات:

منها: ما رواه في المستدرک عن الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «من السحت ثمن الميتة وثن اللقاح وكسب الحجام ومهر البني وثن الشطرنج إلى أن قال: وعسب الفحل.. الحديث»^(٣).

ومنها: ما رواه في المستدرک عن الدعائم من أنه نهي النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الميتة والخنزير والأصنام وعن عسب الفحل وعن ثمن الخمر وعن بيع العذرة وقال: هي ميتة^(٤).

وفي قبالتها موثقة معاوية بن عمار المروية عن محمد بن يعقوب عن عذّة من أصحابنا وعن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: قلت له أجر التيوس قال: «إن كانت العرب لتعاير به ولا بأس»^(٥).

(١) مصباح الفقاهة ١: ٦٠.

(٢) الفتنية ١: ٢١٢، التحرير ١: ١٦٠، سطر ١٤ و١٣.

(٣) المستدرک ١٣: ٦٩، حديث ١.

(٤) نفس المصدر ٧١، سطر ٥.

(٥) الوسائل ١٢: ٧٧، حديث ١. التيوس جمع التيس كالبيع، وهو الذكر من المعز و«إن» مخففة بقرينة «اللام» في قوله: «لتعاير به». وأجر كصرد جمع الأجرة.

جمع في مصباح الفقاهة بينها بحمل الطائفة الأولى المانعة على الكراهة، وقال: لا يمنع عن ذلك إطلاق السحت على غن عسيب الفحل في رواية الجعفریات؛ فإنك قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الكراهة الاصطلاحية في مواضع شتى^(١).

وفيه:

أولاً: أنه لا يرتبط بالمقام، بل يدل على حكم أجرة الضراب، وهو مكروه كما نسه في التذكرة إلى الامامية خلافاً لبعض العامة.

وثانياً: إننا نمنع عدم ظهور السحت في البطلان والحرمة كما مرّ بيانه، وإنما نرفع اليد عن ذلك الظهور من جهة اقتران كسب الحجام ونحوه مما لا يكون محرماً؛ فإن الاقتران المذكور قرينة على استعمال السحت في الكراهة. بل يمكن أن يقال: إن السحت في أمثال الروايات المذكورة مستعمل في معناه، وإنما يكون إدراج المكروه في مصاديقه من باب المبالغة، ويشهد لذلك ذكر موارد لا إشكال في حرمتها كسمن الشطرنج والزرذ. وعليه فعتبرة الجعفریات تدلّ على الحرمة.

ولكن لا يخفى أنّ ظهور عسيب الفحل في ماء الفحل ربّما يمنع؛ لما في اللغة كنج العروس: العسيب ضراب الفحل وطرقه^(٢) فلا يختصّ بماء الفحل.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه ظاهر في ماء الفحل بقريئة ذكر «غن اللقاح» في الرواية. هذا كلّ بناء على صفة رواية الجعفریات وكونها موثقة كما صرح بذلك في تعليقه مصباح الفقاهة^(٣). ولكنّها محلّ إشكال من جهة إن الكتاب الموجود لم يثبت أنّه كتاب الأشعثيات الذي آلفه مؤلفه الموثق؛ لاختلاف محتوى الموجود مع ما حكى

(١) مصباح الفقاهة ١: ٦١.

(٢) تاج العروس ١: ٣٨٠، سطر ٣٠.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٦١.

عن محتواه، وعدم ثبوت تواتر نسبة الموجود إلى المؤلف.

قال في تكملة المنهاج: وأما الأشعثيات المعبر عنها بالجمعفريات أيضاً فهي لم يثبت من جهة أن صاحب الكتاب وإن كان وثقه النجاشي^(١) وكان كتابه معتبراً إلا أنه لم يصل إلينا، والكتاب لا ينطبق على ما هو موجود عندنا، فالكتاب الموجود عندنا لا يمكن الاعتماد عليه بوجه^(٢).

وعليه فلا رواية تدلّ على حرمة المعاملة على المياه التي في الأصلاب أو الأرحام، فالحكم هو ما اقتضته القاعدة من عدم حرمة المعاملة.

ولكن المحكي عن العلامة رحمته هو عدم جواز بيع المضامين، وهي في ما في أصلاب الفحول^(٣) ولا بيع الملاقيح وهي على ما في مكاسب الشيخ الأنصاري المياه المستقرّة في الأرحام^(٤) أو ما في بطون الأثبات من الأجنّة على ما حكى عنه^(٥)، فتدبر جيداً.

(١) رجال النجاشي: ٣٧٩: ١٠٣٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٦: ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٣) التحرير ١: ١٦٠، سطر ١٤.

(٤) المكاسب: ٥، سطر ٢.

(٥) التحرير ١: ١٦٠، سطر ١٣ و١٤.

خاصتها: الميتة

ويقع الكلام في المقامين:

الأول: في جواز الانتفاع بالميتة

ولا يخفى عليك أن مقتضى الأصل هو جواز الانتفاع بالميتة. ولكن المشهور ذهبوا إلى حرمة الانتفاع بها.

قال الشيخ في النهاية: إن بيع الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والتصرف فيه والتكسب به حرام محظور... إلى أن قال: ولا يجوز التصرف في شيء من جلود الميتة ولا التكسب بها على حال^(١).

وقال في الوسيلة: سلخ الجلد من الميت أو الحي لم يجز لبسه ولا تملكه وإن دبغ ولا التصرف فيه إلا إذا اتخذ دلوأ يستسقى بها على كراهية لغير الوضوء والشرب^(٢).

وقال سلار في المراسم: التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال بيع وغيره حرام إلا بول الإبل خاصة^(٣).

وقال في الغنية: فأما جلد الميتة فلا يظهر بالدباغ. بدليل هذا الإجماع. وظاهر

(١) النهاية: ٣٦٤.

(٢) الوسيلة: ٣٦٧.

(٣) المراسم: ١٧٠.

قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة)^(١) والمراد الانتفاع بها بأكل وبيع أو غيرها من التصرف، وإسم الميتة يتناول الجلد قبل الدبّاغ وبعده، ونحتاج على المخالف بما روي من طرفهم من قوله ﷺ قبل موته بشهر: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». وقول من قال: إنَّ الجلد لا يسمّى إهاباً بعد الدبّاغ خارج عن اللغة والشرع، فلا يعتدّ به^(٢). وقال في الانتصار: وبما انفردت الإمامية: إنَّ جلود الميتة من جميع الحيوان لا يظهر بالدبّاغ، إلى أن قال: وخالف الشيعة جميع الفقهاء إلا أحمد بن حنبل، فقد حكى عنه إنَّ الميتة لا تطهر بالدبّاغ. دليلنا: - بعد الإجماع المتردّد - قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة)^(٣) والتحرّيم يجب أن يتناول كلّ بعض من أعضا الميتة حلّته الحياة ثمّ فارقت، والجلد بهذه الصفة بعد الدبّاغ وقبله، فيجب أن يحرم الانتفاع به بعد الدبّاغ؛ لأنَّ إسم الميتة يتناوله .. الخ^(٤).

والمحكي عن الحلّي أنّ الاجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها بكلّ حال إلا أكلها للمضطرّ^(٥).

ونقل في مفتاح الكرامة عن جماعة حرمة الانتفاع بالميتة ومنهم الصلّامة في التذكرة ونهاية الاحكام والمنتهى والمختلف وولده في شرح الإرشاد^(٦). وفي قباهم قول الصدوق في المقنع: ولا بأس أن تتوضأ من الماء إذا كان في رزق من جلدة ميتة^(٧).

(١) المائدة: ٣.

(٢) الغنية ١: ٤٣.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) الانتصار: ٢٠٦.

(٥) السرائر ٣: ٥٧٤.

(٦) مفتاح الكرامة ٤: ١٩، سطر ١٢.

(٧) المقنع: ١٨.

والمحكي عن الشيخ حيث جَوَزَ اتِّخَاذَ الدُّلُوِّ مِنْ جِلْدِ الْخَنْزِيرِ^(١).

قال في مفتاح الكرامة: والأصوليون ومنهم المصنّف أي العلامة في النهاية والتهديب اختاروا تعلّق التحريم بالمنفعة الشائعة المتبادرة وهي الأكل. ووافقهم جماعة على ذلك كصاحب التنقيح وغيره كما ستعرف، وأيده المقدّس الأردبيلي في آياته بذكر الأكل قبله وبعده ولكن الشهرة تدفع ذلك كلّهُ؛ لأنّها حينئذٍ قرينة على إرادة خلاف المتبادر، ولا يخالف في عدم جواز الانتفاع بالمبنة سوى الشيخ في النهاية والمحقّق في الشرائع والنافع وتلميذه كاشف الرموز والمصنّف في الإرشاد فجوزوا الاستقاء بجلودها لغير الصلاة والشرب^(٢).

وكيف كان فَمَا ذَكَرَ يَظْهَرُ أَنَّ الْمَشْهُورَ مِنَ الْقَدَمَاءِ ذَهَبُوا إِلَى حَرَمَةِ الْإِنْتِفَاعِ، وَلَمْ يَجُوزُوا عِداً بَعْضُهُمُ الْإِنْتِفَاعَ بِالْجِلْدِ فِي مَوَارِدٍ خَاصَّةٍ كَأَتِّخَاذِ الدُّلُوِّ أَوْ الزَّرْقِ، فَلَا تَغْفَلُ. وَأَمَّا نِسْبَةُ الْجَوَازِ إِلَى ابْنِ الْبَرَّاجِ فَهِيَ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ مَعَ ذَهَابِهِ إِلَى لُزُومِ الْإِحْتِيَاظِ^(٣).

ويؤيد ما ذكرناه ما عن الحليّ من دعوى الإجماع على تحريم الميتة والتصرّف فيها لكلّ حال إلّا أكلها للمضطرّ. وما عن المسالك من أنّ عدم جواز الانتفاع باليات الميتة والمبنة من الحيّ موضع وفاق^(٤).

ولا يحنى عليك - بعد ما ذكر من الكلمات - ما في التشكيك أو إنكار الإجماع أو الشهرة أو ما في دعوى أنّ تحصيل الإجماع اجتهادي، كما في المستمسك حيث قال:

(١) التهديب ١: ٤١٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ١٩، سطر ١٨.

(٣) المهذب ٢: ٤٤٣، وقد نسب الجواز إليه في جواهر الكلام ٣٦: ٤٠١.

(٤) حكاة عن المسالك الامام الحميني عليه السلام في المكاسب الهرمة ١: ٨١، ولكن في صحّة النسبة

منع، فلاحظ المسالك ١٢: ٦٠.

وأما الهجر فلم يثبت على نحو يقدح في جواز العمل بها؛ لجواز أن يكون لبنائهم على قاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة التي استفادوها من ظاهر بعض الآيات مثل قوله تعالى: (والرجز فاهجر)^(١). وقوله تعالى: (حرّمت عليكم الميتة والدم)^(٢). وبعض الروايات مثل ما في رواية تحف العقول من تعليل حرمة بيع وجوه النجس بجرمة الأكل والشرب والإسكاف وجميع التقلّبات^(٣). لكن دلالتها على ذلك لا تخلو عن الإشكال كما أوضح ذلك شيخنا الأعظم في مكاسبه^(٤). فلم يثبت الهجر الموجب للخروج عن الحجّية^(٥).

لأنّ ذلك خلاف ظواهر كلماتهم وإن كان عطف الدم والعذرة يؤيد كون المنع من جهة قاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة، ولكن كانت نسبة ما ورد في الميتة إلى قاعدة عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة نسبة العموم والخصوص، وكان مقتضى الصناعة الفقهية هو تخصيص القاعدة والقول بجواز الانتفاع مع الكراهة، فعدم ذهابهم إليه مع وضوح الجمع المذكور مما يشهد على أنّ إجماعهم ليس من جهة القاعدة المذكورة. وعليه فهجرهم يوجب الإعراض، فتدبّر جيّداً.

نعم، يظهر من بعض المتقدّمين كالشيخ جواز الاستقاء بجلد الخنزير لسقّ الدوابّ والأشجار ونحوها^(٦) وعن بعض المتأخّرين كالعلامة جواز الاستصباح بها^(٧).

(١) المدّقر: ٥.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) تحف العقول: ٣٣٦.

(٤) المكاب: ٥، سطر ١٥.

(٥) المستمسك: ١: ٣٤٢.

(٦) التهذيب: ١: ٤١٣.

(٧) حكاة الشهيد عن العلامة في مجلس بحثه، فراجع مفتاح الكرامة: ٤: ١٩، سطر ٢٨.

ولكن لا يضر فتوى بعض المتأخرين كفتوى الشاذّ النادر في الموارد الخاصة بشهرة المتقدمين على عدم الجواز.

وأما ما في مكاسب الإمام عليه السلام من أنّ استفادة الإجماع من كلام القوم مشكل؛ فإنّ الإجماع التقديريّ ليس بشيء، هذا مع وضوح مسلك ابن ادريس ^(١) في باب الإجماع ^(٢).

ففيه ما لا يخفى بعد مراجعة كلمات أصحابنا القدماء والمتأخرين؛ فإنهم تصوّوا على ذلك، ولا يكون الإجماع تقديرياً. هذا كلّ من جهة الأقوال في المسألة.

ثمّ استدلّ على حرمة الانتفاع بالميتة بطائفة من الأخبار:

منها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب عن الحسن عن زرعة عن سماعة قال: سأله عن جلود السباع. أيتفع بها؟ فقال: «إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا» ^(٣).

وقد وثّقها في ذيل مصباح الفقاهة ^(٤). والظاهر كما أنّ الشيخ نصّ عليه في مشيخة التهذيب: إنّ المراد من الحسن هو حسن بن سعيد والطريق إليه صحيح، كما إنّ باقى الرواة ثقة ^(٥).

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام بعد توثيق الرواية: إنّ ظاهرها ولو بإلقاء الخصوصية عرفاً حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً. سواء كان الانتفاع في الجاسمات أو المايعات، لزم منه محذور أو لا، والحمل على انتفاع خاصّ (كجعل جلدها محلاً

(١) السرائر ١: ٤٩ و ٥١.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٨٣.

(٣) الوسائل ١٦: ٤٥٣، حديث ٤.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ٦٤.

(٥) راجع مشيخة التهذيب ١٠: ٦٦.

للدبس ونحوه) يحتاج إلى دليل^(١).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الكافي محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عاصم بن حميد عن علي بن أبي المغيرة. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «الميتة ينتفع منها بشيء؟» فقال: لا. قلت: بلغنا إن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاة ميتة. فقال: ما كان على أهل هذا الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها. فقال: تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوج النبي صلى الله عليه وآله وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكّي^(٢).

وقد صححها بعض.

ولكن أورد عليه سيّدنا الإمام عليه السلام: بأنّ في سندها ضعفاً بعلي بن أبي مغيرة للوثوق بأنّ توثيق العلامة^(٣) تبع للنجاشي في إبنه الحسن بن علي بن أبي مغيرة، وظاهر كلام النجاشي توثيق إبنه^(٤)، فتعبير السيّد صاحب الرياض عنها بالصحيحة^(٥) غير وجيه ظاهراً^(٦).

وذلك؛ لأنّ الرجل المذكور لم يوثق لا بتوثيق خاص ولا بتوثيق عامّ عدا العلامة وابن داود^(٧) فإنّهما وثّقاها. ولكن قال في جامع الرواة كأنّهما أخذتا توثيقه من كلام النجاشي عند ترجمة الحسن بن علي بن أبي مغيرة، وعبارة النجاشي لاتفيد

(١) المكاسب المهرمة ١: ٦٨.

(٢) الوسائل ١٦: ٤٥٢، حديث ١.

(٣) الخلاصة: ٤٣ / ٢٩.

(٤) رجال النجاشي: ٤٩ / ١٠٦.

(٥) رياض المسائل ٢: ٤٩٩، سطر ٢٦.

(٦) المكاسب المهرمة ١: ٦٨.

(٧) رجال ابن داود: ٤٣٦/٧٥.

التوثيق حيث قال: الحسن بن علي بن أبي مغيرة الزبيدي الكوفي ثقة هو وأبوه روى عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، وهو يروي كتاب أبيه عنه، وله كتاب مفرد. أخبرنا القاضي أبو الحسين محمد بن عثمان قال: حدثنا جعفر بن محمد الشريف الصالح قال: حدثنا عبيدالله بن أحمد بن نهمك قال: حدثنا سعيد بن صالح عن الحسن بن علي ^(١). انتهى.

ومنشأ الاشتباه هو إتيانها استفاداً من هذا الكلام توثيق الأب والابن مع أنه - كما في معجم الرجال - يتوقف على أن يكون «الواو» في جملة «وأبوه» عاطفة. وأن يرجع الضمير في كلمة «روى» إلى الحسن. وهذا لا يصح. فإنه مضافاً إلى عدم ملائمة ذلك لقوله: وهو يروي كتاب أبيه، إن الحسن لا يمكن أن يروي عن الباقر عليه السلام، والوجه فيه أن راوي كتاب الحسن هو عبيدالله بن نهمك إما بلا واسطة كما ذكره الشيخ ^(٢)، أو بواسطة سعيد بن صالح كما ذكره النجاشي ^(٣). وعبيدالله بن نهمك من مشايخ حميد بن زياد المتوفى سنة (٣١٥)، ولا يمكن روايته عن أصحاب الباقر عليه السلام بلا واسطة ولا بواسطة واحدة. إذن فتعين أن يرجع الضمير إلى الأب، فتكون جملة «وأبوه روى» مستأنفة، فلا دلالة فيها على توثيق علي بن أبي المغيرة ^(٤). انتهى.

اللهم إلا أن يقال: إن ابن محبوب من أصحاب الإجماع فالخبر مصحح بهذا الاعتبار، فلا يكون تصحيح صاحب الرياض بلاوجه.

ومنها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن فضال عن يونس بن يعقوب عن أبي مريم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: السخلة التي مر

(١) جامع الرواة ٢: ٥٥٢.

(٢) فهرست الشيخ الطوسي: ١٧٢/٥١.

(٣) رجال النجاشي: ١٠٦/٤٩.

(٤) معجم رجال الحديث ١١: ٧٨٧١/٢٤٤.

بها رسول الله ﷺ وهي ميتة فقال: ما ضرَّ أهلها لو انتفعوا بإهابها. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «لم تكن ميتة يا أبا مريم، ولكنَّها كانت مهزولة فذبحها أهلها فرموا بها، فقال رسول الله ﷺ: ما كان على أهلها لو انتفعوا بإهابها»^(١).

وطريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح وبقية الرواة ثقة، والمراد من أبي مريم هو عبدالغفار بن القاسم بن قيس، ثم إنَّ السخلة هي ولد الشاة.

وفي مكاسب الإمام عليه السلام ليس لها إطلاق بالنسبة إلى جميع الانتفاعات، بل نقل قضية يظهر منها عدم جواز الانتفاع بها في الجملة^(٢).

يمكن أن يقال إنَّ قوله عليه السلام: «لم تكن ميتة يا أبا مريم ولكنَّها كانت مهزولة فذبحها أهلها... الخ» في جواب السائل عن جواز الانتفاع بإهاب الميتة مع كون المرتكز عنده عدم جواز الانتفاع بالميتة ظاهر في تصديق السائل بأنَّ الانتفاع عن الميتة ولو بالإهاب محرم، وهو كافٍ في الدلالة على أنَّ الميتة لا ينتفع بها ولو بإهابها، فتدبر.

نعم، هذا الخبر يناهض خبر علي بن أبي المغيرة، فإنَّ القضية قضية واحدة، والظاهر من هذا الخبر أنَّ السخلة التي مرَّ بها رسول الله ﷺ كانت مذكاة، بخلاف ما في خبر علي بن أبي المغيرة فإنَّ صريحه أنَّها ميتة.

اللهمَّ إلا أن يقال: يمنع وحدة القضية كما في الجواهر حيث قال: ولا منافاة بين الخبرين؛ لاحتمال تعدد السخلتين^(٣).

ومنها: ما رواه عن الكليني عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد

(١) وسائل الشريعة ٢٤: ١٨٥، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٣.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٦٩.

(٣) جواهر الكلام ٥: ٣٠٢.

بن محمد بن أبي نصر عن الكاهلي قال: سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن قطع أليات الغنم فقال: «لابأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك. ثم قال: إن في كتاب علي عليه السلام أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به»^(١).

وحيث إن الأمر في سهل سهل. فالرواية موثقة.

ثم إن مقتضى إطلاق عدم الانتفاع بالأليات التي تكون منزلة بمنزلة الميتة هو عدم الانتفاع بالميتة بالفحوى.

اللهم إلا أن يقال: إن الرواية ليست بصدد بيان عدم الانتفاع بالجزء ابتداء بل بصدد التشبيه بالميتة في الحكم الثابت لها، فلا إطلاق فيها. فمقدار عدم الانتفاع بالجزء كمقدار عدم الانتفاع بالميتة، وأما أي المقدار لا ينتفع في الميتة، فلا يكون في مقام بيانه. هذا، مضافاً إلى ما في المستمسك من أن الظاهر أن المقصود منها الإرشاد إلى النجاسة كالأمر باراقة الماء أو المرق عند ملاقة النجاسة، وليس المقصود منه بيان حكمه من عدم الانتفاع مطلقاً^(٢). انتهى.

ولكن الإنصاف أن السؤال عن قطعها أعم؛ لاحتمال أن يكون مراد السائل جواز قطعه وصرفه واستعماله، فالإمام عليه السلام لم يستفصل بل أجاب عن حكم القطع وحكم الصرف، وعليه فلا وجه لمنع الإطلاق.

ومنها: ما رواه في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار وعن محمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام قال: كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً، فكتب عليه السلام: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، وكل ما كان من السخال

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٧١، كتاب الصيد والذباح، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، حديث ١.

(٢) المستمسك ١: ٣٤١.

الصوف إن جَزَّ والشعر والوبر والإنفحة والقرن ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله»^(١).
والانفحة بالكسر شيء يستخرج من بطن الجدي قبل أن يطعم غير اللبن،
فيصير في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن، وهو المعروف عند العائمة بالمجبنة،
وكيف كان فهي بإطلاقها تدلُّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة عدى ما ذكر،
ولا يتعدى عن الموارد المذكورة إلى غيرها.

واستظهار وقوع السقط واحتمال أن يكون التقدير هو: إلا الصوف، وكان قوله:
(وكلُّ ما كان من السخال) عطفاً على قوله (بأهاب) أو احتمال أن يكون قوله (وكلُّ)
مبتدأً محذوف الخبر وهو (يتنفع به) كما في مكاسب سيّدنا الإمام المجاهد^(٢).
لا يوجب اضطراباً في الحديث بحيث لا يبدلُّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة.

ولكن الرواية ضعيفة بجهوليّة فتح بن يزيد ومختار بن محمد بن المختار.
ومنها: ما رواه في الوسائل عن قرب الإسناد عن عبدالله بن جعفر عن عبدالله
بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر^(٣) قال سألته عن
لبس السمور والسنباب والفتك*، فقال: «لا يلبس ولا يصلّى فيه إلا أن يكون
ذكياً»^(٣).

ولكنّه ضعيف، هذا مضافاً إلى أنّ النهي فيه عن اللبس.
ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه^(٤) قال: سألته عن الماشية تكون لرجل
فيموت بعضها، أ يصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها؟ قال: «لا، وإن لبسها

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٨١، كتاب الأطعمة والأشربة الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة،
حديث ١.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٧٠.

(*) السمور يشبه الثعلب، والفتك هرة الصحراء، وهي أصفر من الثعلب.

(٣) وسائل الشيعة ٤: كتاب الصلاة، الباب ٤، من أبواب لباس المصلّي، حديث ٦.

فلا يصلّى فيها»^(١).

أورد عليه - مضافاً إلى ضعفها سنداً - بضعف الدلالة من جهة عدم دلالة: «لا يصلح» على الحرمة لو لم نقل بإشعاره أو دلالاته على الكراهة سيما مع قوله: «وإن لبسها». فإن فرض اللبس فيما هو محرم لا يخلو من بعد^(٢).

ومنها: ما رواه في الوسائل عن الشيخ عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سباعة قال سألته عن أكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والقراء فقال: «لابأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٣).

والطريق إلى عثمان بن عيسى صحيح، وعثمان بن عيسى وإن كان منحرفاً عن الحق وغير معترف بإمامة مولانا علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء. ولكن مع ذلك كما في معجم الرجال كان ثقة بشهادة ابن قولويه لنقله عنه. والشيخ حيث قال: عملت الطائفة برواياته لأجل كونه موثقاً به ومتحرّجاً عن الكذب. وعدّ ابن شهر آشوب إتياءه من ثقات أبي إبراهيم المؤيدة بدعوى بعضهم أنه من أصحاب الإجماع^(٤).

ثم إن الكيمخت هو جلد الميتة المملوح. والقراء جمع الفرو وهو شيء كالجبّة يطن من جلود بعض الحيوانات كالأرانب والتعالب والسمور.

أورد عليه بأنه لا إطلاق في مفهومها؛ فإنه بصدد بيان حكم المنطوق لا المفهوم، فلا استفاد منها إلا ثبوت البأس مع العلم في الجملة. بل التحقيق: إن المفهوم قضية

(١) وسائل الشريعة ٢٤: ١٨٦ و ١٨٥، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٦.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٧١.

(٣) كتاب وسائل الشريعة، كتاب الأطعمة والأشربة المحرمة الباب ٣٤ ح ٥.

(٤) معجم رجال الحديث ١١: ٧٦١-٧٦٠.

مهملة حتى في مثل قوله: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء»^(١). هذا إذا قلنا بإلغاء الخصوصية عن المنطوق، وإلا فلا يثبت الحكم في المفهوم إلا بالنسبة إلى أكل الجبن وتقليد السيف، مع أن إثبات البأس أعم من الحرمة، مضافاً إلى أن الظاهر إن الحكم في الجبن محمول على التقية لو كان الجواب عن السؤالين^(٢).

إلى غير ذلك من الأخبار.

وكيف كان فبعض هذه الروايات يكفي للدلالة على حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً كموثقة سماعة الأولى وغيرها.

وفي قبالها: روايات أخرى تدل على جواز الانتفاع بها ولو في موارد خاصة: منها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن أبي زياد النهدي عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلوأ يستقى به الماء، قال: «لا بأس»^(٣).

أورد عليه بالضعف من جهة جهالة النهدي^(٤) ولكن يمكن الجواب عنه بكفاية نقل ابن أبي عمير: فإنه من الثلاثة الذين لا يروون إلا عن الثقة.

قال سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: والظاهر إن السؤال عن الانتفاع بجلده لا عن طهارة الماء ونجاسته بملاقاته، بل الظاهر أن مثل جلد الخنزير يجعل دلوأ لسقي الزراعات والأشجار لا لشرب الآدمي، ويظهر منها بإلغاء الخصوصية جواز الانتفاع بجلده لو لم يؤد إلى محذور كتنجيس ملاقه، وكذا جواز الانتفاع بجلود سائر

(١) راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، حديث ١.

(٢) المكاسب الحرمة لسيدنا الإمام المجاهد عليه السلام ١: ٧٢.

(٣) الوسائل ١: ١٢٩، ح ١٦.

(٤) راجع الجواهر ١: ١٢٨.

الميتات^(١).

ومنها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم الصيقل و ولده قال: كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدينا لضرورتنا؟ فكتب^(٢): إجعل نوباً للصلاة. وكتب إليه: جعلت فداك وقوائم السيوف التي تسمى السفن نتخذها من جلود السمك فهل يجوز لي العمل بها ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب^(٣): لا بأس.

هكذا في التهذيب^(٤) والوسائل^(٥) إلا أن الشيخ الأعظم^(٦) نقل مكان: وإنما علاجنا... الخ وإنما غلافها من جلود الميتة .. الخ^(٧). واستظهره في المستمسك^(٨).

ثم لا يضر جهالة أبي القاسم الصيقل بصحة الرواية كما في مكاسب الإمام^(٩) لأن الراوي للكتابة والجواب هو محمد بن عيسى بقرينة قوله: قال كتبوا، أي قال محمد بن عيسى: كتب الصيقل و ولده. فهو مخبر. لا الصيقل وولده، وإلا لزم أن قالوا: كتبنا^(١٠). انتهى

ولكن يبعد ذلك قوله عن أبي القاسم و ولده؛ فإن الظاهر منه إن الراوي للكتابة هو أبو القاسم، وعليه فهو روى كتابة أهل صنعه إلى الإمام لا كتابة نفسه و ولده حتى

(١) المكاسب المحرمة لسيدينا الإمام المجاهد^(١) ١: ٧٣.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٦/١١٠٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٣، كتاب التجارة، الباب ٣٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٤) المكاسب: ٥، سطر ٧.

(٥) المستمسك ١: ٣٣٩.

(٦) المكاسب المحرمة ١: ٧٤.

لزم أن قالوا: كتبنا. هذا مضافاً إلى أن الراوي لكتابتها لو كان محمد بن عيسى لزم أن قال: كتبنا. لا كتبوا. وعليه فجهالة أبي القاسم الصيقل تضر بصحة الرواية، ولعله لذلك ذهب في مصباح الفقاهة إلى ضعف الخبر^(١).

ولا أقلّ من الاحتمال، ومعه لا يثبت صحة سند الرواية.

ثم إن محمد بن عيسى بن عبيد ربما يقال بأنه ضعيف؛ لأن الشيخ ضعه وقال: استثناء أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة. وقال: لا أروي ما يختص برواياته^(٢).

ولكن أجاب عنه في معجم الرجال بأنّ تضعيف الشيخ مبني - كما صرح به نفسه - على استثناء الصدوق وابن الوليد إياه من جملة الرجال الذين روى عنهم صاحب نوادر الحكمة، والذي ظهر لنا من كلامها أنّها لم يناقشا في محمد بن عيسى بن عبيد نفسه، وإنما ناقشا في رواياته عن خصوص يونس فيما يرويه عنه بإسناد منقطع - أي أنّ يونس يرويه مرسلًا - أو فيما ينفرد برواية محمد بن عيسى عن يونس. وأمّا في غير ذلك فلم يظهر من ابن الوليد ولا من الصدوق ترك العمل بروايات محمد بن عيسى بن عبيد .. إلى أن قال: وقد روى الصدوق عن محمد بن عيسى عن غير يونس في نفس الكتاب في المشيخة في نيف وثلاثين موضعاً غير ما ذكره في طريقه إليه، وهذا أقوى شاهد على أنّ الاستثناء غير مبني على تضعيف محمد بن عيسى بن عبيد نفسه، وإنما هو لأمر يختص برواياته عن يونس. وهذا الوجه مبني على اجتهاد ابن الوليد ورأيه، ووجهه عندنا غير ظاهر .. إلى أن قال: وقد روى ابن الوليد نفسه عن الصقار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن غير يونس كما تقدّم في ترجمة إسماعيل بن جابر ..

(١) مصباح الفقاهة ١: ٧١.

(٢) فهرست الشيخ الطوسي: ٦٠١/١٤٠.

إلى أن قال: إلا أن الشيخ رحمه الله قد غفل عن خصوصية كلام ابن الوليد وتخييل أن ترك ابن الوليد رواية ما يرويه محمد بن عيسى بن عبيد مبنٍ على ضعف محمد بن عيسى، فحكم بضعفه تبعاً له^(١).

وعليه فلا معارض لتوثيق النجاشي إياه بقوله: جليل في أصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف، ولمدح فضل بن شاذان إياه^(٢).

فالأقوى كونه موثقاً؛ فإن كان راوي الكتابة هو فالرواية صحيحة، وأما مع احتمال أن يكون الراوي هو أبو القاسم فلانكون الرواية صحيحة؛ لجهالة الصيقل وولده.

قال في الهدائق ظاهر الخبر خلاف ما دلّت عليه الأخبار المتقدمة من عدم جواز بيع الميتة وأن ثمنها من السحت وأنه لا يجوز العمل بها، ويؤيد هذين الخبرين أيضاً ما ورد في حسنة الحلبي وصحيحته من جواز بيع اللحم المختلط ذكبه بميتة ممن يستحل الميتة^(٣)، وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله، والمسألة من من الإشكال^(٤).

أورد عليه الشيخ الأعظم في المكاسب بأن مورد السؤال عمل السيوف وبيعها وشراؤها، لا خصوص الغلاف مستقبلاً، ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد، ففاية ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجمعه غمداً للسيف، وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال؛ ولذا جوز جماعة منهم الفاضلان في النافع^(٥) والإرشاد^(٦) - على ما حكى عنها - الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلوة

(١) معجم رجال الحديث ١٧: ١١٦ و١١٧.

(٢) رجال النجاشي: ٣٣٣/٨٩٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٩٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧، حديث ١ و٢.

(٤) الهدائق الناضرة ١٨: ٧٣.

(٥) المختصر النافع: ٢٥٤.

(٦) إرشاد الأذهان ٢: ١١٣.

والشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه. مع أن الجواب لا يظهر فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا. خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية. هذا^(١)؛ أورد عليه في تعليقه الإيرواني بأن الرواية صريحة في السؤال عن حكم الجلود بيعاً وشراءً وعملاً. وضائر التأنيت من صدر الرواية إلى قوله: لا يجوز في أعمالنا غيرها. وإن كانت عائدة إلى السيوف. ولكن من بعد ذلك عائدة إلى الجلود. فلا محلّ للتشكيك في الرواية من هذه الجهة. وأما قوله: مع أن الجواب لا يظهر فيه في الجواز إلا من حيث التقرير، ففيه أن التقرير كافٍ^(٢). وفيه أنه يمكن أن يقال: إنّ عود الضائر المذكورة إلى الجلود مع احتمال رجوعها إلى السيوف غير ثابت، بل يؤيد الرجوع إلى السيوف إضافة العمل. مع أن في الصدر صرح بأننا نعمل السيوف، فتأمل. ولعلّه لذلك قال في المستمسك لكن - مع احتمال كون المبيع هو السيف، والغلاف تابع له بنحو الشرط - لا تصلح للخروج بها عن تلك النصوص التي لا يبعد تواترها معنى ومجمع على العمل بها^(٣).

هذا، مضافاً إلى أن التقرير في حال الاضطرار كما هو فرض الراوي لا يدل على الجواز في غير تلك الصورة. فلا ينعف للدلالة على جواز الانتفاع في حال الاختيار. قال سيدنا الإمام المجاهدين: والمظنون لولا المقطوع به أن قوله: «نعمل السيوف» مصحّف عن قوله: «نعمد السيوف» فإنها شبيهان كتابة في العربية. والشاهد عليه أولاً: رواية القاسم الصيقل - الظاهر أنه ابن أبي القاسم - قال: «كُتبت إلى الرضا عليه السلام: إنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر المينة، فتصيب ثيابي، فأصليّ فيها. فكتب إليّ: اتّخذ ثوباً لصلاتك. فكتبت إلى أبي جعفر الثاني: إنّي كنت كتبت إلى

(١) المكاسب: ٥، سطر ١٠.

(٢) حاشية المحقّق الايرواني ١: ٥، سطر ٩.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٤٠.

أيك بكذا وكذا، فصعب ذلك عليّ، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكّية. فكتب ﷺ إليّ: كلّ أعمال البرّ بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(١).

فإنّ الظاهر إنّ المكاتبه المشار إليها في هذه الرواية هي المكاتبه المتقدّمة حيث كان ولد أبي القاسم من جملة المكاتبين. واحتمال كون القاسم الصيقل غير ابن أبي القاسم الصيقل بعيد.

وثانياً: إنّ عمل السيوف بمعنى صنعها (كما هو الظاهر من عملها) أو بمعنى تصفيلها عمل مستقلّ كان في تلك الأزمنة في غاية الأهميّة، وهو غير عمل تفيدها الذي كان مباحاً لها. ومن البعيد قيام شخص بعملها معاً في ذلك العصر، ويشهد له قوله ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، فأية معيشة وتجارة أعظم من صنعة السيوف في تلك الأزمنة أزمنة الحروب السيفيّة عصر السيف؟! وأيّ احتياج لصانع السيف إلى عمل الجلود؟! فلا شبهة في أنّ أبا القاسم وولده بحسب هذه الرواية كان عملهم أغماد السيوف، وإنّما سألوا عن بيع الميتة وشراؤها وعملها ومساها. وحملها على بيع السيوف لا بيع الجلود - كما صنع شيخنا الأنصاري - طرح للرواية الصحيحة الصريحة .. إلى أن قال: ليس المراد من الاضطرار هو الذي يحلّ المحظورات، بل المراد الاضطرار والاحتياج في التجارة، ولهذا ترك القاسم العمل بالميتة بمجرد صعوبة اتّخاذ ثوب للصلاة، بل لا وجه للاضطرار المبيح للمحظور إلى عمل خصوص الميتة في بلد المسلمين الشائع فيها الجلود الذكّية في عصر الرضا والجواد عليهما السلام مع حلّيّة ذبائح العامّة واعتبار سوقهم. وكون الصيقل الذي يشتري السيوف ويبيعه من السلطان مضطراً إلى عمل الميتة، ولم يكن له اشتراء الجلود

الذكية مقطوع الفساد^(١).. إلى أن قال: والانصاف أن الرواية ظاهرة الدلالة على جواز بيع جلد الميتة وشرائه و سائر الاستفادات منه. بل يظهر من ذيل الثانية أي قوله: «كل أعمال البرّ بالصبر» أن الأرجح ترك العمل بالميتة، فيكون شاهد جمع بينها وبين ما دلت على أن الميتة لا ينتفع بها أو جلد الميتة لا ينتفع به، وهو الحمل على الكراهة فيما لا محذور في الانتفاع بها، مع أنها أخصّ مطلقاً من روايات المنع مطلقاً^(٢). ويمكن أن يقال: إن دعوى القطع بأنّ قوله: «نعمل السيوف» تصحيف «نعمد السيوف» مستدلّ باستظهار وحدة هذه المكاتبة مع مكاتبة أخرى مذكورة فيها: «إني أعمل أغماد السيوف» كما ترى: إذ لا يحصل القطع مع ضعف سند مكاتبة أخرى. واحتمال تعدّد المكاتبة كما يؤيد التعدّد ما رواه محمد بن عيسى عن أبي القاسم الصيقل، قال: «كُتبت إليه إني رجل صيقل أشترى السيوف وأبيعها من السلطان، أجاتزلي بيعها؟ فكتب: لا بأس»^(٣).

فإنّ الظاهر منه إنّ أبا القاسم كان بائعاً للسيوف وصيقلياً أيضاً، ففني بيع السيوف عن مثله لا وجه له كما لا موجب لحمل نعمل السيوف على التصحيف بعد احتمال التعدّد.

هذا، مضافاً إلى أنّ قوله: «ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها» ظاهر في الضرورة والاضطرار إلى عمل السيوف، وحمل الاضطرار على الاضطرار في التجارة لا يساعد قوله: «ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها». ودعوى استبعاد كون السائل مضطراً مع فرض السائل ذلك لا وجه لها، فالرواية لا تدلّ على جواز الانتفاع بالميتة في حال الاختيار، كما لا دلالة لها على

(١) المكاسب المحرّمة ١: ٧٤ - ٧٧.

(٢) المصدر السابق ١: ٧٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٠٣، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

جواز بيع الميتة؛ لاحتمال كون النسخة «نعمل السيوف». فافهم.
هذا، مضافاً إلى ضعف الخبر من جهة السند كما عرفت.

ومنها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب عن الحسن بن علي عن سماعة قال:
«سألت عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه. وقال: إن لم تمسه فهو
أفضل»^(١).

قال سيدنا الإمام المجاهد^(٢): وهي مع دلالتها على جواز الانتفاع بجلد الميتة
يظهر منها أيضاً وجه الجمع المتقدم، ومن تفسير الكيمخت فيها يظهر جواز التمسك بما
دل على جواز لبسه على جواز الانتفاع بجلد الميتة كصححة الريان بن الصلت قال:
«سألت الرضا^(٣) عن لبس الفراء والسمور.. إلى أن قال: والكيمخت.. إلى أن قال:
لا بأس بهذا كله إلا الثعالب»^(٤).

نعم، هذا التفسير يناهني ما في رواية علي بن أبي حمزة حيث فسّر فيها الكيمخت
بجلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة^(٥)^(٣)^(٤). انتهى.
كما يناهني أيضاً ما في موثقة سماعة قال: «سألت عن أكل الجبن وتقليد السيف
وفيه الكيمخت والفراء. فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة»^(٥).
لظهورها في كون للكيمخت على قسمين.

ومنها: ما رواه عن محمد بن يعقوب عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد
عن الحسن بن علي قال: «سألت أبا الحسن^(٦) قلت: إن أهل الجبل تنقل عندهم

(١) المصدر السابق ٢٤: ١٨٦، كتاب الأظعمة والأشربة، الباب ٣٤، من أبواب الأظعمة المحرمة.
حديث ١٠٨.

(٢) المصدر السابق ٤: ٣٥٢، كتاب الصلاة، الباب ٥، من أبواب لباس المصلّي، حديث ٢.

(٣) المكاسب المحرمة ١: ٧٧.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، الباب ٥٠، من أبواب النجاسات، حديث ٤.

(٥) المصدر السابق ٢٤: ٩٠، كتاب الصيد والذبائح، الباب ٤٠، من أبواب الذبائح، حديث ١.

أليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي حرام. قلت: فنصطبح بها. فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب. وهو حرام^(١).

ومن المعلوم أن تنجس اليد والثوب ليس بحرام، فهو يدل على كراهة الاستعمال أو الإرشاد إلى أولوية الترك؛ لثلا يتلى بالنجاسة.

اللهم إلا أن يقال: إن ظهور الحرام لا يرفع اليد عنه، وعليه فقوله: «أما تعلم.. الخ» هو إرشاد إلى كون الاستصباح موجباً للنجاسة مضافاً إلى حرمة. ويؤيد ذلك دعوى الإجماع على حرمة الانتفاع بالميتة والتصرف فيها على كل حال (السرائر ٣: ٥٧٤).

هذا، مضافاً إلى ضعف الخبر من جهة معلى بن محمد؛ فإنه لم يوثق.

ومنها: صحيحة البنزطي المروية عن آخر السرائر نقلاً من جامع البنزطي صاحب الرضا عليه آلاف التحية والثناء، قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء يصلح له أن يتفع بما قطع؟ «قال: نعم. يذبيها ويسرج بها. ولا يأكلها ولا يبيعها»^(٢). لظهورها في أن المحرم هو الأكل والبيع، وأما الإسراج به فهو جائز.

قال سيدنا الإمام المجاهد^(٣) في مكاسبه: وبضميمة ما دلت على أن الأليات ميتة ولو تزيلاً يفهم أنه لا حكم لها مستقلاً غير ما للميتة، فتدل على جواز الانتفاع بالميتة في ما سوى الأكل والبيع^(٣). انتهى.

(١) المصدر السابق ٢٤: ١٧٨، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ١.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٩٨، كتاب التجارة، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٣) المكاسب المحرمة ١: ٧٨.

ولكن الأصحاب لم يفتوا بها كما صرح به في الجواهر^(١). هذا، مضافاً إلى أن تجويز النازل منزلة الميتة؛ لا يلازم تجويز الميتة؛ لأن أمر الميتة أعظم من النازل منزلتها. هذا بخلاف حرمة النازل فإنها تستلزم الحرمة في الميتة بطريق أولى.

ومنها: الروايات الدالة على جواز اللبس. كرواية علي بن أبي حمزة. قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: «لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً...»^(٢).

فإن السكوت عن حرمة لبسها دليل على جوازه. وإنما المنوع الصلاة فيها. كما في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد^(٣). ولكن تأمل فيه، ووجه ظاهر؛ لأن الرواية في مقام حكم الصلاة لا غيره.

اللهم إلا أن يقال: إن السؤال أعم من الصلاة. فترك الاستفصال والسكوت دليل الجواز. ولكن الظاهر إن السؤال عن خصوص الصلاة في لباس الفراء؛ إذ لو كان الأعم لزم أن يقال عن لباس الفراء والتلبس بها والصلاة فيها.

وكصححة الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام المروية عن التهذيب عن محمد بن زياد - يعني ابن أبي عمير - عن الريان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء والسمور والسنباج والحواصل وما أشبهها والمناطق والكيخت والمحشو بالقر والخفاف من أصناف الجلود؟ فقال: «لا بأس بهذا كله إلا بالثعالب»^(٤). ولكن يمكن أن يقال: إن الكيخت غير معلوم التذكية. ومعه لا ظهور للرواية في جواز لبس الميتة.

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، حديث ٢.

(٣) المكاسب المحرمة ١: ٧٩.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٣٥٢، كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، حديث ٢.

وكرواية علي بن أبي حمزة المروية في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن علي بن أبي حمزة: «إن رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه. قال: نعم. فقال الرجل: إن فيه الكيمخت. قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة. فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»^(١).

ولا يخفى ما فيه من أنه في مقام حكم الصلاة، لا في مقام لبسه في غير حال الصلاة. هذا، مضافاً إلى أن الاستفادة منه هو إن الكيمخت لا إشكال في لبسه ما لم يعلم أنه من الميتة. ولذا قال في الجواهر: إذ هو كالصريح في كون المراد من الكيمخت غير معلوم التنذكية^(٢).

ومن ذلك يظهر ما في الاستدلال بصحيفة الريان بن الصلت؛ فإنها لا تدل على جواز لبس الميتة، مع أن الكيمخت ربما يؤخذ من غير الميتة، فتدبر. ثم إنه ربما أورد على هذه الرواية بالضعف من جهة علي بن أبي حمزة، ولكن يمكن أن يقال: إن الراوي عنه إن كان من الأجلة فلا مانع من الاعتماد؛ لأن الأجلة لم يرووا عنه بعد انحرافه، وعبدالله بن المغيرة البجلي من الأجلة لقول النجاشي والعلامة عليه السلام: إنه ثقة ثقة لا يعدل به أحد.

ولا يخفى عليك أن بعض هذه الروايات يدل على جواز الانتفاع كموثقة النهدي وموثقة سماعة. ومقتضى الجمع العرفي هو الحمل على الكراهة أو تخصيص الممانعة بغير موارد الجواز.

ولكن ذلك متفرع على العمل بالأخبار المبوّزة حتى تكون لها الحجّة الذاتية،

(١) المصدر السابق ٣: ٤٩١، كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، حديث ٤.

(٢) جواهر الكلام ٥: ٣٠٤.

وقد عرفت أن المشهور أعرضوا عن الطائفة الدالة على جواز الانتفاع بالميتة. ومع إعراض المشهور من القدماء عن الأخبار المجوزة لامعارضة بين الحجّة واللاحجة. فالمتعين هو الأخذ بالأخبار المانعة.

قال في الجواهر: أما لو كانت نجاسته ذاتية كالألية المقطوعة من ميت أوحى لم يجز نقله ولا انتقاله ولا استعماله حتى بالاستصباح تحت السماء بلا خلاف معتد به أجده فيه: لإطلاق مادّل على المنع فيما لا يقبل التطهير و على الميتة وخصوص مادّل عليه في إسراج المقطوع من الحيّ فضلاً عن الميتة. فلم يبق للمعارض - وإن صحّ سنده - أهلية المعارضة. فما عن المجلسي من الجواز غريب؛ لما عرفت. ولكونه من الميتة التي لا يجوز الانتفاع بشيء منها مما تحلّه الحياة فضلاً عن التكتّب سواء كانت ميتة نجس العين أو طاهرها ذي النفس السائلة. نعم، لا بأس بما لا تحلّه الحياة من أجزائها. كما أنّه لا بأس بميتة غير ذي النفس السائلة^(١).

وقال أيضاً في كتاب الطهارة: فلا إشكال حينئذٍ في حرمة استعماله فيما كانت الطهارة شرطاً فيه من الأكل والشرب ونحوهما. بل قد يقال بجرمة الانتفاع به مطلقاً كما حكى عن جمهور الأصحاب التصريح به. نعم، عن التذكرة والمنتهى التردّد فيه بالنسبة لليباس. لكن فيهما أنّ المنع أقرب كما عن الشهيدين التصريح به، بل في شرح المفاتيح للأستاذ أنّه ليس محلّ خلاف وإن وقع في الذخيرة نوع تردّد فيه. وليس مكانه انتهى.

تمّ قال في الجواهر: قلت: وهو كذلك؛ لإطلاق الأدلّة، إلاّ أنّه لا يترتب عليه فساد العبادة فيما لو اتّخذ منه مثلاً حوضاً يسع أزيد من كثر مثلاً فتوضاً منه كما صرح به في القواعد وكشف اللثام؛ إذ المحرّم عليه جعل الماء فيه لإفراغه عنه. نعم، لو قلنا

بوجوب الإفراغ عليه و باقتضاء الأمر بالشئ للتهي عن الضد وكان الوضوء ضدّاً
أُتجه الحكم بالفساد حينئذٍ، كما قد يتجه لو استعمله في نفس العبادة فيما لو ارتقى فيه
مثلاً، بل الأحوط ترك الوضوء فيه أيضاً؛ لصدق استعمال جلد الميتة كما اختاره
الأستاذ في كشف الغطاء^(١).

وقال في كتاب الأطعمة والأشربة: وكل ما أبيض من حي من أجزائه التي تحملها
الحياة فهو ميتة حقيقة أو حكماً يحرم أكله واستعماله، وكذا ما يقطع من آليات الغنم
فإنه لا يؤكل ولا يجوز الاستصباح به، بخلاف الدهن النجس بوقوع النجاسة بلا
خلاف أجده في شيء من ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه، والنصوص مستفيضة
فيه^(٢).

ثم ذهب - بعد نقل عبارة المحقق واستثنائه جواز الاستقاء بمجلود الميتة لما
لا يشترط فيه الطهارة وإن كان نجساً وأفضلية ترك الاستقاء - إلى تعيين ترك
الاستقاء؛ مستدلاً بإطلاق ما دلّ على حرمة الانتفاع بها بل بكلّ نجس العين إلا ما
استثنى بالسيرة وغيرها على وجه لا يقاومه ما دلّ على جواز ذلك بحيث يقيد به
واستغرب ما عن الصدوق من أنه لا بأس بأن يجعل جلد الخنزير دلوّاً يستقى به الماء.
والله العالم^(٣).

فحصل من جميع ما تقدّم تحصيلاً وحكاية أنّ الأصحاب ذهبوا إلى حرمة
الانتفاع، وأعرضوا عمّا دلّ على خلاف الأخبار المستفيضة الناهية، فلا وجه للحمل
على الكراهة أو التخصيص بعد الإعراض.
لا يقال: لعلّ ذهاب الأصحاب إلى المنع مستند إلى اجتهاداتهم لا إعراضهم.

(١) نفس المصدر ٣٠٥ و ٣٠٤.

(٢) نفس المصدر ٣٦: ٣٤١.

(٣) نفس المصدر ٤٠٢.

لأننا نقول: لا مجال لذلك بعد كون الجمع بين النهي والترخيص بالكراهة جمعاً عرفياً واضحاً يعرفه كل أحد، وليس ذلك إلا من جهة إعراضهم كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر ما في دعوى أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو الجمع الدلالي بجمل ما دلّ على عدم الجواز على الكراهة أو حمل ما دلّ على عدم الجواز بما إذا استعمل فيما اشترطت فيه التذكية: لما عرفت من أن الأخبار المجوزة معرض عنها، ومع الإعراض لاحجية لها حتى يرفع اليد عن ظهور الأخبار المانعة بحملها على الكراهة أو بتقيدها بما إذا استعمل فيما اشترطت فيه التذكية.

هذا، مضافاً إلى أن مقتضى التقييد هو تقييد الأخبار المانعة باستعمال الجلود للسقي واستعمال الأليات في الاستصباح.

وأما دعوى جزافية اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والأليات: لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً كما في مصباح الفقاهة^(١) فندفعه بعدم الوقوع: لعدم القول بالفصل. مع ذهاب أصحابنا المتقدمين إلى حرمة الانتفاع مطلقاً^(٢).

كما أنه لا وجه لحمل الأخبار المجوزة على التقييد. لزعم ذهاب العامة إلى جواز الانتفاع بها: لما مرّ من أن الحمل على التقييد بعد الفراغ عن حجية الطرفين، وأما مع الاعراض عن الأخبار المجوزة فلا حجية لها حتى تحمل على التقييد.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة من تصريح بعض بذهاب أكثر العامة إلى حرمة الانتفاع بالميتة حتى يجلودها قبل الدبغ^(٣).

ومضافاً إلى ما في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد^(٤) من أن حمل أخبار الجواز على التقييد فرع المعارضة، ومع الجمع العقلاني لامصير لذلك، ومما ذكر أيضاً يتقدح ما

(١) مصباح الفقاهة ١: ٦٦.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٤.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ٦٦.

في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أن الإنصاف أن لامعارضة بين الروايات بل لما دلت على الجواز نحو حكومة على غيرها^(١).

فإن ما يتصور له الحكومة معرض عنه، ومع الإعراض فلا حاكم ولا حكومة، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الأخبار المانعة مطلقاً.

ومما ذكر يظهر منشأ أشكال بعض الأعلام في جواز استعمال الميتة كالمحقق البروجردي على ما في تعليقه على العروة^(٢) وكيف كان فاستعمال الميتة محرم.

وأما ما في جامع المدارك من الاستشكال في استفادة حرمة جميع الانتفاعات مثل تسميد الأرض أو تغذية الكلب من الأدلة؛ لظهور الانصراف بالنسبة إلى الانتفاع المتعارف، فشمول الأدلة بالنسبة إلى الانتفاع الغير المتعارف محل إشكال وإن كان يترأى من رواية تحف العقول المذكورة في المكاسب^(٣). لكن الظاهر الانصراف فلا يحظر بالبال حرمة تعجين التراب بالخمير لسد الثقب في الدار أو دفن الميتة تحت الأشجار المثمرة. بل يشكل شمولها للانتفاع المتعارف في الأعصار المتأخرة الغير المتعارف في الأعصار السابقة كالانتفاع ببعض المسكرات في عمل الجراحين لتخدير العضو أو لمنع خروج الدم في التزريقات^(٤).

ففيه أن عدم شمول الأدلة للمنافع الغير المتعارفة بدعوى الانصراف لا إشكال فيه، وأما دعوى الانصراف عن المنافع التي تصير متعارفة في الأعصار المتأخرة فهي محل منع بعد إطلاق الروايات المانعة كموثقة ساعة^(٥) وغيرها^(٦)؛ لكفايتها لإثبات

(١) المكاسب المهرمة ١: ٨٠.

(٢) تعليقة آية الله العظمى السيد البروجردي على العروة: ٧.

(٣) تحف العقول: ٣٣١، وسائل الشريعة ١٧: ٨٣ كتاب التجارة، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٤) جامع المدارك: ٥: ١٦٠.

(٥) وسائل الشريعة ٢٤: ١٨٥، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المهرمة،

حرمة المتعارفة من المنافع وحيث إن الموضوع بنحو القضية الحقيقية لا وجه لتخصيصه بالشائعة في عصر الصدور، وعليه فجميع الانتفاعات مطلقاً سواء كانت شائعة حال صدور الروايات أو صارت كذلك بعد صدورها تكون محرمة.

اللهم إلا أن يقال: دائرة القضية الحقيقية تابعة لما انسبق إلى الذهن من أدلة الحرمة، وحيث إن المنسبق منها هي المنافع المتعارفة في تلك العصر فهي مأخوذة بنحو القضية الحقيقية. وأما غيرها فحلّ تأمل واشكال، ومقتضى الأصل هو الجواز، وهو كما نرى.

حديث ٤.

(٦) كرواية الجرجاني المذكورة في الوسائل ٢٤: ١٨١، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، حديث ٧.

المقام الثاني: في حرمة بيع الميتة:

ولا يخفى عليك وضوح حرمة بعد كونها من الأعيان النجسة؛ لما مرّ من أنّ الأعيان النجسة لا يجوز بيعها، ولما عرفت أيضاً من حرمة منافعتها الشائعة؛ فإنّ الثمن حينئذٍ لا يكون له مقابل، فيكون من أكل المال بالباطل. وأمّا الانتفاعات الغير الشائعة كتغذية الكلب فلا توجب المائتة لها حتى يمكن بذل الثمن في مقابلها.

هذا كلّه، مضافاً إلى موثقة السكوني المروية عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر البهي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن»^(١) وصحيحة البرزطي المروية عن آخر السرائر نقلاً من جامع البرزطي صاحب الرضا عليه آلاف التحية والثناء قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء، أيصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: «نعم، يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيها»^(٢).

ونحوها رواية علي بن جعفر عن أخيه المروية عن قرب الأسناد عن عبدالله بن الحسن^(٣).

ولكنّها ضعيفة.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٣، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) المصدر السابق ١٧: ٩٨، الباب ٦، حديث ٦.

(٣) نفس المصدر.

ومرسلة الصدوق قال: «قال ﷺ: «ومن الميتة سحت»^(١). وفيها ضعف للإرسال، فأفهم.

ورواية حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه جميعاً عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي من السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر و مهر الزانية و الرشوة في الحكم و أجر الكاهن»^(٢) وفيه: أن الرواية ضعيفة.

و خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الأسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن المشية تكون للرجل فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها؟ قال: لا ولو لبسها فلا يصل فيها^(٣) وفيه - مضافاً إلى ضعف السند - أن قوله: لا يدل على الحرمة.

وفي قبال هذه الروايات رواية محمد بن عيسى عن أبي القاسم الصيقل و ولده: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله تعالى فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا (غلافها، ظ) جلود الميتة و البغال و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و متسا بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلي في ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا؟ فكتب عليه السلام: «إجعل ثوباً للصلاة...»^(٤).

وفي مكاسب سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام أنه يظهر منها جواز الانتفاع بجلد الميتة و جواز بيعها لذلك، فيصح تخصيص الأدلة المانعة بها، و الظاهر أن العرف مساعد

(١) نفس المصدر، ٩٤ - الباب ٥، حديث ٩.

(٢) نفس المصدر، حديث ٨.

(٣) نفس المصدر ١٧: ٩٦، حديث ١٧.

(٤) المصدر السابق ١٧: ١٧٣، الباب ٣٨، حديث ٤.

لإلغاء الخصوصية والجمع بينها وبين ما تقدّم بأن كلّ مورد يجوز الإنتفاع بها يجوز بيعها لذلك، وإنما يحرم بيعها ويكون ثمنها سحتاً إذا بيعت للأكل ونحوه ممّا لايجوز الانتفاع بها^(١). انتهى.

وفيه: ما تقدّم من ضعف سندها؛ لعدم إحرار كون راوي الكتابة هو محمد بن عيسى، مضافاً إلى منع دلالتها على جواز بيع الجلود، ولو سلّم فلا يدلّ على جواز الانتفاع في غير حال الضرورة والاضطرار. هذا كلّه مع إعراض الأصحاب عمّا يدلّ على جواز الانتفاع والبيع^(٢)؛ فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحلّها الحياة.

وأما ما يظهر من الشيخ الأعظم^{رحمته} من قوّة جواز بيع جلد الميتة لولا الإجماع إذا جوّزنا الانتفاع به في الاستسقاء^(٣).

ففيه: ما عرفت من تحقّق الإجماع على حرمة الانتفاع والاعراض عمّا يدلّ على جواز الانتفاع، فلا دليل لرفع اليد عن المطلقات الدالّة على حرمة الانتفاع بالميتة. هذا، مضافاً إلى ما أشار إليه من قيام الإجماع على حرمة البيع، ومعه لا مجال للجواز، فلا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالّة على أنّ ثمن الميتة سحت، على أنّ النجاسة كما مرّت ما نعت عن صحّة البيع. وقول الشيخ^{رحمته} هنا - خلافاً لما مرّ عنه سابقاً - من أنّ مجرد النجاسة لاتصلح علّة لمنع البيع، محلّ منع بعد قيام الدليل على المنع من بيع العذرة، مع أنّ لها منفعة التسميد. والقول بأنّ التسميد منفعة نادرة كما ترى، نعم التسميد بالميتة نادرة، وعليه فإطلاق المنع عن العذرة يدلّ على أنّ المانع هو النجاسة؛ لاعدم المنفعة كما مرّ بيانه.

(١) المكاسب المحرّمة ١: ٨٤ و٨٥.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٤.

(٣) المكاسب: ٥، سطر ١٣.

هنا فروع:

أحدها: إنّه هل يجوز المعاوضة على لبن اليهوديّة المرضعة: بأن يجعل تمام الأجرة أو بعضها في مقابل اللبن أم لا يجوز؟ فيه وجهان:

الأوّل: إنّه حيث جاز الانتفاع بلبنها يجوز المعاوضة عليه؛ فإنّ النجاسة لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.

والثاني: إنّ البيع والمعاوضة عليه ممنوعة بعد كونه من الأعيان النجسة؛ لما مرّ من أنّ الأعيان النجسة كالعذرة فلا يجوز المعاملة عليها وإن كانت لها منافع شائعة. ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم من الحكم بجواز المعاوضة مستنداً إلى جواز الانتفاع به^(١).

نعم، لو قلنا بطهارة أهل الكتاب فلا مانع من صحّة البيع ولو صار اللبن متنجساً بالملاقاة مع النجاسات.

ولا يجدي في صحّة البيع مع نجاسة أهل الكتاب جعل المبيع هو اللبن في ضرعها؛ فإنّه من أجزاء الكفّار، وهي نجسة ولو كانت في الباطن.

ثانيها: إنّه هل يجوز المعاوضة على الأجزاء المبانة من الحيّ أو الميت كالكليات والأعين وغيرهما أم لا يجوز؟

ولا يخفى عليك أن مقتضى ما مرّ من أنّ النجاسة مانعة عن صحّة البيع هو المنع عن بيعها. هذا، مضافاً إلى كونها ميتة، والميتة كما نصّ عليه في الخبر لا يجوز بيعها وإن قلنا بجواز الانتفاع بها من جهة انصراف أدلّة المنع عن الانتفاعات الحديثة أو من

(١) المصدر السابق، ٢٥.

جهة توقّف حفظ الحياة على الانتفاع بثمن بعضها أو من جهة توقّف المعالجة عليه. والضرورات تبيح المحظورات.

اللهم إلا أن يقال: إن أدلة حرمة بيع الميتة منصرفة عن ميتة الإنسان. ولكن يمكن أن يقال: إن دعوى الانصراف في مثل صحبة البرنطي غير مجازفة، ولكن في مثل معتبرة السكوني: «السحت ثمن الميتة» لا وجه لها مع كون الميتة مأخوذة بنحو القضية الحقيقية. هذا، مضافاً إلى أن النجاسة من مقتضيات حرمة البيع كما مرّ مراراً.

ثالثها: أنه هل يجوز بيع الميتة منضمّة إلى مذكي أم لا يجوز؟

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في مقتضى القاعدة

قال الشيخ الأعظم: «فإن كان المذكي ممتاراً صح البيع فيه وبطل في الميتة، وإن كان مشتبهاً بالميتة لم يجوز بيعه أيضاً؛ لأنه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل، كما أن أكل كلّ من المشتبهين في حكم أكل الميتة. ومن هنا يعلم أنه لافرق في المشتري بين الكافر المستحلّ للميتة وغيره... إلى أن قال: وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي، وفيه: أن القصد لا ينع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكي لأجل الاشتباه. نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وجواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور، لكن لا ينفي القول به في المقام؛ لأنّ الأصل في كلّ واحد من المشتبهين عدم التذكية، غاية الأمر العلم الاجمالي بتذكية أحدهما، وهو غير قادح في العمل بالأصلين، وإنما يصحّ القول بجواز ارتكاب أحدهما

في المشتبهين إذا كان الأصل في كلّ منها الحلّ وعلم إجمالاً بوجود الحرام فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالاً على أصالة الحلّ وعدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي، وإن كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام أيضاً، لكنّ القول به ممكن هنا، بخلاف ما نحن فيه؛ لما ذكرنا، فافهم^(١). انتهى موضع الحاجة.

إشكالات حول جريان أصالة الحلّيّة:

وربما يشكل جريان الأصل في بعض الأطراف: بأنّ جريانه وإن لم يستلزم المخالفة القطعيّة، ولكنّه ترجيح بلا مرجح.

وأجيب عنه: بإمكان جريان الأصل في كلّ واحد من الأطراف بشرط ترك غيره بمقدار المعلوم بالإجمال، نظير حلّيّة إحدى الأختين مع حرمة الجمع، ووجه هذا الاشتراط حكم العقل، ونظيره ما يلتزم به القائلون بصحة الترتّب حيث إنّ الأمر بالمهمّ بنحو الإطلاق لا يصحّ، لكنّه مع ترك الأهمّ لا مانع منه^(٢).

واستشكل فيه: بأنّ أدلّة الحلّيّة متكفّلة للحلّيّة الحيثيّة، فلا تعرّض فيها لصورة العلم الإجمالي.

وأجاب عنه في جامع المدارك: بأنّ هذا منافٍ لبنائهم على طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة مع العلم الاجماليّ بنجاسة بعض الأطراف، ومنافٍ لما يؤخذ من سوق المسلمين مع العلم الإجماليّ بورود الأموال المحرّمة فيها وعدم الخروج عن محلّ الابتلاء. مضافاً إلى أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يرفع عن محلّ الابتلاء وجوب

(١) المصدر السابق، ٢٧.

(٢) راجع جامع المدارك: ٥٦ / ٣.

الاحتياط بحسب حكم العقل. كما بين في محله^(١).

اللهم إلا أن يقال: إن الملاقى للشبهة المحصورة خارج عن أطراف المعلوم بالإجمال وداخل في الشبهة البدوية. وأصالة الطهارة وإن كانت حكماً حثيثاً ولكنها تشمل الشبهات البدوية، وأيضاً سوق المسلمين من الإمارات فعلى تقدير تسليم جريانه في أطراف المعلوم بالإجمال لا يستلزم جريان أصالة الحلية فيها.

إلا أن يقال: إن الملاقى للشبهة المحصورة وإن كان خارجاً عن أطراف المعلوم بالإجمال ولكن مع ذلك فالمقام ليس من الشبهة البدوية الساذجة، فدعوى شمول أدلة الحلية لها ليست إلا من جهة إطلاقها، فإذا ثبت الإطلاق لها فلم لم يشمل بعض الأطراف؟! هذا، مضافاً إلى أن ظاهر قوله ﷺ: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً»^(٢) هو شموله لأطراف المعلوم بالإجمال، فتأمل.

ذهب المحقق ﷺ في كتاب الأطعمة والأشربة إلى حلية الجميع حيث قال: ولو اختلط الحمي (من السمك) فيها (في الشبكة أو المظيرة) بالميت حل، والاجتنب أحوط^(٣). انتهى.

وهو كما ترى: لاستلزامه المخالفة القطعية.

اللهم إلا أن يقال: إن محذور المخالفة القطعية مختص بما إذا علم الحكم الفعلي بنفسه. لا بواسطة حجة شرعية.

وتوضيح ذلك كما في مكاسب سيدنا المجاهد الإمام ﷺ هو بأن يقال: فرق واضح بين كون العلم الإجمالي متعلقاً بالحكم الفعلي والإرادة الفعلية الجازمة، وفي مثله لا يمكن احتمال الترخيص لأحد الطرفين فضلاً عنهما، بل مع العلم بالارادة الفعلية

(١) المصدر السابق ٥: ١٤١

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) المختصر النافع: ٢٤٣.

للمولى لا يمكن احتمال صدور الترخيص منه في الشبهة البدوية أيضاً؛ لعدم إمكان احتمال وقوع التناقض في إرادته. فالعلم الإجمالي كذلك علة تامّة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة. ومع هذا العلم تطرح أدلة الأصول حتى في الشبهات البدوية. وبين كون العلم الإجمالي متعلقاً بحجة شرعية لأجل إطلاق دليل أو عموم لمورد المشتبه كما في قوله تعالى: (حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير)^(١) فإن إطلاقه يقتضي حرمة الميتة واقعاً سواء كان الموضوع معلوماً أو لا. وفي مثله يمكن احتمال الترخيص في ارتكاب جميع أطراف المعلوم بالإجمال فضلاً عن بعضه. فمع ورود الترخيص يستكشف عدم فعلية إرادة المولى في المورد المشتبه إما بتقيّد الإطلاق أو بأنحاء آخر من التصورات التي في الأصول. وكيف كان، إذا كان العلم الإجمالي من قبيل الثاني كما في نوع الموارد لا يجوز ترك ظاهر دليل معتمد دلّ على الترخيص في بعض الأطراف أو جميعاً؛ لعدم حكم للعقل في مثله، وعدم كون الترخيص مخالفاً للقواعد والعقول^(٢) ولذلك حكى عن الأردبيلي^(٣) الميل إلى جواز الانتفاع في مطلق الشبهات، وتمسك في المقام بصحيفة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه». وصحيفة ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام^(٤) وهناك روايات أخر^(٥) ربّما يأتي الكلام فيها مستقصى في باب المال المختلط بالحرام إن شاء الله تعالى^(٦).

(١) المائدة: ٣.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٩١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ١٤٨، ٢٧١ و ٢٧٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٣٥، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرمة.

حديث ١.

(٥) راجع الوسائل ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

(٦) الأطعمة والأشربة ١: ٦٢ و ٦١.

وعليه فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الترخيص في الصورة الأولى ولو في بعض الأطراف وجوازه في كليهما فضلاً عن أحدهما في الصورة الثانية. فلا وجه لتخصيص جواز الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف على كلا التقديرين كما يظهر من الشيخ^(١) وجامع المدارك^(٢) وغيرها.

ولكن يمكن أن يقال: إن ذلك فرع احراز اطلاق ما دلّ على حلية المشبه، ولكنه لم يجرز؛ لاحتمال أن يكون حكماً حيثياً، فلا يشمل أطراف المعلوم بالاجمال، فتأمل.

هذا، مضافاً إلى أن الأصول العملية تكون معيّنة بالعلم كقولهم بالتيمم «هم في سعة حتى يعلموا»^(٣)، كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه^(٤) وغير ذلك، إذ يكون موضوعها مقيداً بعدم العلم كقوله بالتيمم: «رفع ما لا يعلمون»^(٥) والعلم أعم من العلم بالحجة، فكما لا مجال للأصول مع العلم التفصيلي بالحجة ولو مع احتمال عدم المصادفة فكذلك مع العلم الإجمالي بالحجة، وعليه فلا يجري في جميع الأطراف للمناقضة، فتأمل.

هذا، مضافاً إلى قيام الدليل الخاص كما أفاد أستاذنا المحقق الداماد رحمته واستشهد بصحيفة زرارة حيث قال زرارة في السؤال عن مورد الاستصحاب: «قلت: فإني لم أكن رأيت موضعه (أي موضع أصابة الدم لثوبي) وعلمت أنه قد أصابه فطلبت قلم أقدر عليه فلما صليت وجدته. قال عليه السلام: تغسله وتعيد... إلى أن قال: قلت: فإني قد

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١٠.

(٢) درر الفوائد ٣٤٢-٣٤٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، حديث ١١.

(٤) المصدر السابق ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٥) المصدر السابق ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، الباب ٥٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ١.

علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك... الحديث^(١). إذ الأصل الاستصحابي لو كان جارياً في جميع الأطراف وصار الحكم إنشائياً لما كان للغسل والاعادة مورد. فأدلة الأصول وإن قلنا بكونها مطلقة وتشمل المحصورة والبدوية من دون فرق بين بعض الأطراف وجميعها، غايتها هي أن المعلوم بالاجمال يصير بجرانها حكماً إنشائياً، كما يصير كذلك فيما إذا خالف الحكم الظاهري المستفاد من الأدلة والأمارات مع الحكم الواقعي إلا أن مع ورود نص خاص في الاستصحاب في الشبهة المحصورة لا مجال لجرانها فيما إذا استلزم المخالفة القطعية كما لا يخفى.

لا يقال: إن غاية الحل في مثل قوله: «حتى تعرف أنه حرام بعينه» معرفة الحرام بشخصه؛ لأن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة كما هو الظاهر، وعليه فالمعلوم بالاجمال داخل في المعنى لا في الغاية فيجوز الأخذ بالأصل حتى يحصل العلم التفصيلي، فيتعارض مع ما يدل على عدم جريان الأصل مع المخالفة القطعية.

لاتأ تقول: كما أفاد الشيخ الأنصاري^(٢) إن قوله: «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال: رأيت زيداً نفسه (بعينه)؛ لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية والآ فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناء، فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه^(٣).

لا يقال: سلمنا ولكن قوله^(٤): «فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» له ظهور فيما ذكر حيث إن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٦ / ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ / ٦٤١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٠٥.

لأنّا نقول: كما أفاد الشيخ رحمته إنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المناقاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مرّد بينها، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع، وهو بما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتّى نفس هذه الأخبار حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه ^(١).

إن قلت: مخالفة الحكم الظاهريّ للحكم الواقعيّ لا توجب ارتفاع الواقعيّ كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجماليّ... إلى أن قال: فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعيّ المعلوم اجمالاً.

قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح مخالفته للحكم الواقعيّ في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذوريّة المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة وإلى بدليّة الحكم الظاهريّ عن الواقع أو كونه طريقاً معمولاً إليه على الوجهين في الطرق الظاهريّة المعمولة، أمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكيمين؛ لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتنال بالاجتناب عن ذلك المحرّم، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة ^(٢).

هذا، مضافاً إلى أنّ لفظة «منه» ليس في بعض النسخ كما قال سيّدنا الإمام: لم نجدّها ^(٣).

ولو سلّم تماميّة دلالة هذه الرواية ووجود لفظة «منه» فهي غير معمول بها، هذا مضافاً إلى ما أفاده في تهذيب الأصول من أنّ الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ الذي ثبت الحكم فيه بالحجّة يعدّ عند ارتكاز العقلاء ترخيصاً في المعصية

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تهذيب الأصول ٢: ٢٥٣ و ٢٥٤.

وتفويتاً للغرض، وهذا الارتكاز وإن كان على خلاف الواقع؛ لما عرفت من أنه ترخيص في مخالفة الأمانة لترخيص في المعصية، لكنه تدقيق عقلي منّا، والعرف لا يقف عليه بفهمه الساذج. وهذا الارتكاز يوجب انصراف الأخبار عامة عن العلم الاجمالي المنجز؛ فإن ردع هذا الارتكاز يحتاج إلى نصوص وتنبية حتى يردع عنه^(١).

وعليه فالقول بجريان أصالة الحلية في جميع الأطراف ساقط، وأن جريانها في بعض الأطراف وإن كان ممكناً إلا أنه فرع ثبوت الإطلاق فتأمل. وبقيّة الكلام في محله.

واستشكل في إطلاق المنع عن بيع المشتبه بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين: بأن المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة إن كان هو النصوص والاجتماعات فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط؛ لأنه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكى حتى مع تسليمها إلى المشتري، لكونه مقدّمة لإقباض المبيع، وعلى هذا فلوجه لما ذهب إليه الشيخ من المنع على الإطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، نعم لا يجوز أن ينتفع بها فيما كان مشروطاً بالطهارة والتذكية. وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوّبة المآلة - نظير الخمر والخنزير - وقلنا بتنجيز العلم الإجمالي فغاية ما يترتب عليه هو عدم جواز بيعها من شخص واحد؛ للعلم الإجمالي بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيها، فإن العلم الإجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين. إذن فيجري هنا ما جرى في الميتة المعلومة تفصيلاً من الأحكام التكاليفيّة والوضعيّة. وأمّا بيعها من شخصين فلا بأس فيه؛ لأنّ حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة إمّا إجمالاً أو تفصيلاً

على سبيل منع الخلوة، وإذا اتقى أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضاً، فلم يبق إلا الاحتمال، فيندفع بالأصل؛ فإنّ هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محلّ الابتلاء الموجب لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير^(١).

وفيه:

أولاً: إنّه لو كان المدرك لحرمة بيع الميتة هو النصوص فلا يجدي قصد المذكي وتسليمها من باب المقدّمة؛ لوجوب الاجتناب عنها، فلا فائدة محلّلة لها في الظاهر، ومع عدم الفائدة يصير الثمن بلا مقابل و تخصيص عدم جواز الانتفاع بالميتة فيما كان مشروطاً بالطهارة والتذكية مع ما مرّ من حرمة جميع الانتفاعات لوجه له. هذا، مضافاً إلى لزوم الجهالة والغرر في بعض الأحيان كما لو كان أحدها مهزولاً والآخر سميئاً واختلفت قيمتها إن لم يبيّن الواقع للمشتري، وإلى لزوم عدم مطابقة الايجاب للقبول إن لم يبيّن الواقع؛ فإنّه يبيع المذكي بدرهم والمشتري يقبلها به، فلا مطاوعة بينهما كما في مكاسب سيّدنا الإمام المجاهد^(٢).

وثانياً: إنّه لو كان المدرك في حرمة بيع الميتة هو كونها مسلوية المالية نظير الخمر فلا يجوز بيعها من شخصين؛ لأنّ شرط صحّة البيع هو كونه ذا فائدة، وهو غير محرّز للبائع مع احتمال كونه ميتة. اللهمّ إلا أن يقال: بكفاية جواز الانتفاع للمشتري بعد فرض عدم علمه لاتصلاً ولا إجمالاً بكون ما اشتراه ميتة، ولكنه لا يخلو عن الإشكال؛ لأنّ الميتة لاتصلح للموضيّة، وبالبيع لها يكون أحد العوضين في مقابلها، ومع هذا العلم لا يجوز التصرف في كليهما.

(١) مصباح الفقاهة ١: ٧٢.

(٢) المكاسب الحرّمة ١: ٩٣.

ومما ذكر يظهر ما في كلام الفاضل الإيرواني رحمته من جواز أن يبيع كئياً موصوفاً بأوصاف خاصة ثم يسلم أطراف العلم الإجمالي ليحصل به تسليم المبيع ضمناً. (١)

انتهى.

فإن الكئي المذكور ليس كئياً مطلقاً بل هو كالكئي في المعين؛ إذ المفروض أن لا يكون مصداقه إلا في المختلط، ومن المعلوم عدم تمكنه من تسليم ذلك متعيناً لفرض اشتباهه مع غيره، فالفرر والجهالة باقي بحاله وإن أمكن تسليمه ضمناً بتسليم الأطراف. هذا، مضافاً إلى فقدان الفائدة بعد عدم جواز الانتفاع منها.

جريان الأصل الحاكم:

ثم لو سلمنا جريان أصالة الحلئية في الجميع أو بعض الأطراف بالتقريبات المذكورة لكنه مادام لم يكن أصل موضوعي حاكم عليها، وأما معه فلا مجال له، والأصل الموضوعي الحاكم موجود في المقام، وهو أصالة عدم التذكية الجارية في الأطراف؛ إذ لا يلزم منه مخالفة عقلية، ومع جريانها لا مجال لأصالة الحلئية؛ لأن الأصل الموضوعي حاكم بالنسبة إلى أصالة الحلئية وإن قلنا بأنها أعم من التكليفية والوضعية.

أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأن الميتة أمر وجودي؛ إذ هي عبارة عما مات حتف أنفه أو ما فارقت الروح بغير ذكاة شرعية، فلا يثبت شيء منها بأصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت؛ لأن عدم التذكية أمر يفاير عنوان الميتة ويلازمه، وليس متحداً معه. وأما ما عن القاموس من أنه ما لم يلحقه الذكاة (٢) فلم

(١) حاشية المحقق الإيرواني ١: ٥، سطر ٢٩.

(٢) القاموس المحيط ١: ١٦٤، مادة (مات).

يثبت صحته^(١).

وفيه كما في رسائل الشيخ^(٢):

أولاً: أنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل، والدليل عليه استثناء (ما ذكّيتم) من قوله: (وما أكل السبع)^(٣) فلم يبيح الشارع إلا ما ذكّي وإناطة إباحة الأكل بما ذكر إسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا اتقى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

وثانياً: إن المهنته عبارة عن غير المذكّي؛ إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً^(٤).

قال في الكفاية: إن أصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة نعم غير المذكّي شرعاً؛ ضرورة كفاية كونه مثله حكماً^(٤).

والحاصل: إن أصالة عدم التذكية لها أثر شرعي، فلا حاجة إلى إثبات عنوان الميتة حتى يكون مثبتاً. فإذا كان لها أثر شرعي فهي تجري ومع جريانها لا مجال لأصالة الحلّية؛ لأن أصالة عدم التذكية أصل موضوعي بالنسبة إليها، كما أفاد الشيخ الأعظم^(٥) في المقام وغيره.

لا يقال: إن المؤثر في الحلّية والطهارة هو الذبح الخاص في حال زهاق الروح،

(١) مصباح الفقاهة ١: ٧٢.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) فرائد الأصول ١: ٣٧١ و٣٧٢.

(٤) كفاية الأصول: ٣٩٧.

ونقيضه عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح، وهو مرفوع الحلية والطهارة لكن لا يقين إلا بسبق نفس العدم لابعدمه في حال زهاق الروح، واستصحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم في حال زهاق الروح؛ إذ المتعبد به ذات القيد لا بما هو قيد مع أنه لا أثر إلا للمتقيد به، ومن المعلوم أن نقيض ما لوحظ في محل خاص عدمه في ذلك المحل؛ لأن وحدته من شرائط التناقض^(١).

لأننا نقول كما أفاد أستاذنا الأراكي، مد ظله العالی، إن المراد من كونه في حال زهاق الروح ليس هو الإحصاف، بل مجرد المقارنة كمقارنة حياة زيد مع موت مورثه، فكما أن المقارنة المذكورة لا تمنع عن استصحاب بقاء زيد إلى حال موت المورث، كذلك المقارنة في المقام لا تمنع عن استصحاب عدم الذبح الخاص إلى حال زهاق الروح. وقد مر أن ظاهر الآية الكريمة هو المقارنة لا الاتصاف؛ لأن الآية الكريمة جعلت الزهاق الروح مفروض الثبوت ثم قالت: إن لم تدركه للتذكية فهو حرام وإن تدركه للتذكية فلا حرمة، وعدم الحرمة ملازم للحلية، فالحلية منوطة بزهاق الروح والتذكية، ولادليل على الاتصاف، فع استصحاب عدم التذكية إلى زمان زهاق الروح يتحقق موضوع الحرمة، وبقيّة الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

وأما ما في جامع المدارك من أن الاستصحاب حيث إنه من الأصول المحرزة لا يجري في جميع الأطراف من جهة العلم الإجمالي وإن لم يلزم من جريانه في جميع الأطراف مخالفة قطعية عملية، وهذا لا يخلو عن الإشكال، وتام الكلام في الأصول^(٢).

ففيه - كما أشار إليه بقوله: وهذا لا يخلو عن الإشكال - : منع كون مفاد

(١) نهاية الدراية ٤: ١٤٦.

(٢) جامع المدارك ٥: ١٤٢.

الكبرى المعمولة في الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين السابق بالشك عملاً ووجوب ترتيب آثار اليقين الطريقي في طرف الشك بحيث يعمل به على أنه هو الواقع؛ إذ المتيقن - كما في تهذيب الأصول - هو أنه يعمل على طبق يقينه من غير توجه إلى أنه هو الواقع توجهاً إسمياً، يأتي بالواقع بالحمل الشائع بلا توجه بأنه معنون بهذا العنوان... إلى أن قال: وأما حديث جعل الاستصحاب لأجل التحفظ على الواقع فإن كان المراد منه أنه جملة بلحاظ حفظ الواقع كالاحتياط في الشبهات البدوية، فهو صحيح لكن لا يوجب ذلك أن يكون التعبد بالمتيقن على أنه الواقع كالاحتياط فإنه أيضاً بلحاظ الواقع لا على أن المشتبه هو الواقع، وإن كان المراد منه هو التعبد على أنه الواقع فهو مما لا شاهد له في الأدلة؛ لأن المراد من حرمة النقض بالشك إما إطالة عمر اليقين (على وجه ضعيف) أو حرمة النقض عملاً، أي ترتيب آثار اليقين أو المتيقن - على المختار - وأما كونه بصدد بيان وجوب البناء على أنه الواقع فلا. ثم لو سلم كونه أصلاً محرراً فما جعله مانعاً من جريان الاستصحاب في الأطراف من أن معنى الاستصحاب هو الأخذ بأحد طرفي الشك، وهو لا يجتمع مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ليس بصحيح؛ لأن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي قد فرغنا عنه^(١). وبقية الكلام في محله.

المقام الثاني: فيما يقتضيه النصوص:

ولا إشكال في دلالتها على جواز الانتفاع بالمختلط بسببه للمستحل. ففي صحيحة الحلبي الروية عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن رجل كان له غنم وبقرة،

فكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكي اختلطاً كيف يصنع به؟ قال: «بيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه، فإنه لا بأس به»^(١).

وصحيحته الأخرى المروية عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن أبي المغراء عن الحلبي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا اختلط الذكي بالميت باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه»^(٢).

قال سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: ظاهرهما عرفاً عدم جواز أكلها أو أكل أحدهما وعدم جواز انتفاع آخر بهما إلا ببيعها للمستحل، وأن الطريق المنعصر في الاستفادة هو ذلك، وبها يختص كل ما دلت على تجويز ارتكاب أطراف الشبهة لو سلمت دلالتها^(٣)... إلى أن قال: فكأنه قال إذا اشتبه الميتة والذكي يحل ثمن الميتة وليس بسحت في هذه الصورة، فالأقوى جواز بيعها بل تعيته، وعدم جواز بيع الذكي الواقعي؛ لما عرفت من مخالفته للقواعد، واللازم الاقتصار على ظاهر الروايات فيبيعها^(٤).

ولكن قال الشيخ الأعظم عليه السلام - بعد الإشارة إلى الخبرين - وهو مشكل، مع أن المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه يرمي بها جميعاً إلى الكلاب»^(٥) و^(٦). وفيه: أن وجه الإشكال إن كان هو مجرد مخالفتها مع القواعد فلا مانع منه بعد ورود التعبد، فيخصص القاعدة بموردهما كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ٢٤: ١٨٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٦ من أبواب الأطعمة الحرمية،

حديث ٢.

(٢) المصدر السابق، حديث ١.

(٣) المكاسب الحرمية ١: ٩٢.

(٤) نفس المصدر ٩٥.

(٥) مستدرك الوسائل ١٣: ٧٣، كتاب التجارة، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٦) المكاسب: ٥، سطر ٣١.

ثم إن ما روي عن الجعفرين عن علي بن أبي طالب أنه سئل عن شاة مسلوخة وأخرى مذبوحة، عُثِيَ على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكبة من الميتة؟ قال: يرمي بها جميعاً إلى الكلاب^(١). لا ينهض للمعارضة، مع عدم إحراز وصول كتاب الجعفرين إلينا؛ لاختلاف الموجود مع ما يكون معنوياً في الفهارس. هذا، مضافاً إلى أن المروي عن الجعفرين كناية عن عدم الانتفاع بها بالعموم فيقبل التخصيص بالخبرين المذكورين ولذلك قال الفاضل الأيرواني^(٢): الرمي بها كناية عن عدم الانتفاع بها. فلا ينافي جواز بيعها إذا حصل من يشترها مستحلاً لها^(٣).

لا يقال: إن الضمير في قوله: «باعه» أو «بيعه» راجع إلى المذكى، وعليه فالصحيحان لا تدلان إلا على جواز بيع المذكى بالمستحل.

لأننا نقول: كما في مكاسب سيدنا الامام المجاهد^(٤): إن المتفاهم العربي منها أن الضمير راجع إلى المختلط، وأن السؤال في الثانية عن حال المال المختلط الخارجي، وقوله: «ما يصنع به» أي ما يصنع بهذا الموجود المختلط. وقوله: «بيعه» أي يبيع ذلك المختلط، لا خصوص المذكى. والحمل على بيع خصوص المذكى، وتسليم المجموع من باب المقدمة بعيد عن الأذهان العرفية.

والشاهد على أن المراد بيع المجموع، قوله: «بيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه»، فإن الظاهر منه أن الاستحلال موجب لجواز بيع الميتة وأكل ثمنها، وليس النظر إلى مقام التسليم. فقوله: «يأكل ثمنه» إشارة ظاهرة إلى ما هو مروي عن النبي^(٥) والوصي^(٦): «بأن ثمن الميتة سحت»، فكأنه قال: إذا اشتبه الميتة والمذكى يحل ثمن الميتة، وليس بسحت في هذه الصورة^(٣).

(١) المستدرک ١٣: ٧٣، باب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) حاشية المحقق الأيرواني ١: ٥، سطر ٣٤.

(٣) المكاسب المحرمة ١: ٩٥.

ولعلّ الشواهد المذكورة لا تخلو من كلام، إلا أنّ ظاهر الرواية هو السؤال عن حال المختلط والجواب راجع إليه. ولو كان الجواب راجعاً إلى خصوص الذكي لم يقنع السائل بذلك، بل سأل عن كيفة معاملته وتحويله مع الجهل بعينه، وحيث لم يسأل عن خصوصيات ذلك فهم منه عرفاً أنّ الجواب راجع إلى المختلط والمجموع من حيث المجموع، لا الذكي مع الجهل بخصوصياته، ولزوم الجهالة على فرض علم المشتري بالوضع، أو لزوم عدم تطابق القبول مع الإيجاب مع عدم علم المشتري.

قال في الجواهر: وبالجمله فالنتجه العمل بالخبرين الجامعين لشرائط الحجية، خصوصاً بعد الشهرة المحكية في مجمع البرهان على العمل بهما، وابن إدريس طرحها على أصله^(١).

وحملها العلامة على المحكي على جواز استنفاذ مال المستحلّ للميتة بذلك برضاه^(٢).

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته بأنّ المستحلّ قد يكون ممن لا يجوز الاستنفاذ منه إلاّ بالأسباب الشرعية كالذمي^(٣).

وحملها الشيخ الأعظم رحمته على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التي لا تحلّها الحياة من الصوف والعظم والشعر ونحوها، وتخصيص المشتري بالمستحلّ؛ لأنّ الداعي له على الاشتراء اللحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه^(٤).

وهو كما ترى؛ إذ لا شاهد له على ذلك الحمل الذي يكون خلاف ظاهر

(١) جواهر الكلام ٣٦: ٣٤١.

(٢) مختلف الشيعة ٨: ٣٣٧.

(٣) المكاسب، ٦، سطر ٢.

(٤) المصدر السابق: ٣ و ٢.

الخبرين؛ ولذلك قال سيدنا الامام الجاهد^(١)؛ وأنت خير بأن طرحها خير من هذا الحمل المقطوع الخلاف، مع ورود بعض الاشكالات المتقدمة عليه على فرض قصد البائع الأجزاء دون المشتري. كما هو ظاهر كلامه^(٢).

وأما ما عن الدروس من الميل إلى تعرفه بالعرض على النار بالانبساط والانتقباض^(٣). كما روي في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن اسماعيل بن شعيب عن أبي عبد الله^(٤)؛ في رجل دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدر أذكي هو أم ميت؟ فقال: «فاطرحه على النار، فكل ما انقبض فهو ذكي، وكل ما انبسط فهو ميت»^(٥).

فقد أجاب عنه في الجواهر بأنه لا ريب في أولوية العمل بالخبرين الماضيين من ذلك؛ ضرورة كونه علامة للمطروح الذي لا يعلم كونه بأجمعه مذكي أو ميتة، لا المختلط الذي هو مفروض المسألة. ودعوى عدم الفرق بينهما في ذلك ممنوعة بعد حرمة القياس، على أنه بعد تسليمه يقتضي جواز كل منها عملاً بجموع النصوص، والله العالم^(٦).

وفيه أن قوله: «فكل ما انقبض فهو ذكي، وكل ما انبسط فهو ميت» قاعدة كلية، والعبرة بعموم الورد. وعليه فاستفادة الحكم في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لا يحتاج إلى القياس أو إلغاء الخصوصية، فلولا شبهة عدم العمل به يمكن الأخذ به، فتدبر.

(١) المكاسب الحرمة ١: ٩٦.

(٢) الدروس الشرعية ٣: ١٤.

(٣) وسائل الشريعة ٢٤: ١٨٨، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٧ من أبواب الأطعمة الحرمة،

حديث ١.

(٤) الجواهر ٣٦: ٣٤٦.

ثم لا يخفى عليك أن المحكي عن فروع الكافي هو إسماعيل بن عمر عن شعيب^(١) مكان إسماعيل بن شعيب، ولكنه لا يضر بعد كون البرنطي في الطريق مع التزامه بأنه لا يروي إلا عن الثقة^(٢).

بقي شيء وهو أن مجرى أصالة عدم التذكية هو الحيوان لا أجزائه، لأن التذكية وعدمها وصفان للحيوان لا لأجزائه فالمذكى هو الحيوان المذبوح بالشرائط الشرعية الخاصة، وغير المذكى هو الحيوان الزاهق روحه بغير الشرائط الشرعية. وعليه فلو شك في جزء المأخوذ من أحد الحيوانات - نعلم أن أحدهما المعين المذكى والآخر غير المذكى - أنه هل مأخوذ من هذا أو ذاك فلا شك في كون الجزء خارجاً عن مجرى أصالة عدم التذكية؛ فإن الجزء بما هو جزء لا مذكى ولا غير مذكى، لما عرفت من أن التذكية وعدمها وصفان للحيوان لا للأجزاء، فحينئذ تقط أصالة عدم التذكية في ناحية الجزء المشكوك، ويرجع فيه إلى أصول حكيمية من أصالة الطهارة أو الحلّة لو قلنا بجريانها في الأطراف، فيجوز بيعه وشراؤه واستعماله عدا الأكل لإناطته بالمذكى، وهو غير ثابت، وبقيّة الكلام في محله.

رابعها: أنه هل يجوز المعاوضة على الميتة من غير ذي النفس السائلة أم لا؟ والظاهر كما صرح به الشيخ الأعظم^(٣) أنه لا خلاف في جواز المعاوضة عليها إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها، كدهن السمك الميتة للإسراج والتدهين وغيرهما؛ وذلك لوجود المقضي وهو شيوخ الانتفاع بها وعدم المانع؛ لأن أدلة المنع عن الانتفاع بالميتة مختصة بالميتة النجسة، لقصورها عن غيرها أو انصرافها إليها، وعليه فكل حيوان مجري أو بري ليس له نفس سائلة يجوز المعاوضة على ميتته كما يجوز الانتفاع به، نعم، لا يجوز أكلها لاناطة جوازه بالمذكى.

(١) الكافي ٦: ٢٦٦/١.

(٢) أي الشيخ الطوسي ١: ١٥٤.

(٣) المكاسب: ٦، سطر ٩.

سادسها: الكلب:

ولا إشكال في حرمة بيع الكلب الهراش كما حكى دعوى الإجماع عليه عن جماعة^(١).

ويدل عليه - مضافاً إلى كونها من الأعيان النجسة - ما تواتر من الأخبار على أنّ ثمن الكلب سحت. كموثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة وثن الكلب .. الحديث»^(٢).

فإنّ القدر المتيقن منها هو الهراش.

كما لا إشكال في صحّة بيع كلب الصيد الملعّم السلوقي؛ لأنّه القدر المتيقن من الأخبار الدالّة على جواز بيع كلب الصيد.

وإنّما الكلام في سائر أقسام الكلاب، فإن كانت هي كلاب الصيد يدلّ على جواز بيعها أيضاً الأخبار المستفيضة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم المروية عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان عن محمد بن مسلم و عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٣) فإنّه يدلّ بمفهومه على جواز بيع الكلب الذي يصيد وإلا لزم لغوية قوله: «لا يصيد»، والأصل في القيود هو

(١) المصدر السابق، سطر ١١.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٩٣، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) المصدر السابق: ١١٩، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

الاحترازية. فقيد «الذي لا يصيد» يضيق موضوع السحت، فيجوز بيع كلب الذي يصيد.

ومنها: رواية أبي عبدالله العامري قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ فقال: «سحت، وأما الصيود فلا بأس»^(١).

ومنها: خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ثمن كلب الصيد؟ قال: «لا بأس بثمنه، والآخر لا يجمل ثمنه»^(٢).

ومنها: ما رواه في الوسائل عن الشيخ - في التهذيب - في الصحيح عن أحمد عن ابن فضال عن أبي جميلة عن ليث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكلب الصيود يباع؟ قال: «نعم، ويؤكل ثمنه»^(٣).
وغير ذلك من الأخبار.

ربما يدعى انصراف تلك الأخبار إلى خصوص السلوقي، وعليه فلا يدل إلا على جواز كلب الصيد السلوقي، وهو بعيد؛ ولذا قال الشيخ عليه السلام؛ ودعوى انصراف هذه الأخبار كعقائد الإجماعات المتقدمة إلى السلوقي ضعيفة؛ لمنع الانصراف. لعدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف. 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. فلا مجال لدعوى الانصراف^(٤)؛ انتهى.

وأوضح الأخير من كلامه الميرزا الشيرازي عليه السلام في تعليقه بقوله: أما عدم

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١١٩، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) المصدر السابق، حديث ٥.

(٣) التهذيب ٩: ٣٤٣/٨٠.

(٤) المكاسب: ٧، سطر ١١.

الصحة في العبارة الأولى فظاهر؛ لأنّ الظاهر منها الكلب الذي يصحّ سلب صفة الاصطيد منه، ومن المعلوم عدم صحة سلب هذه الصفة عن الصياد غير السلوقي، فيكون خارجاً عن هذا العنوان وداخلياً في مفهومه المحكوم بجواز بيعه^(١).

ومما ذكر يظهر أنّه لا مجال لدعوى أنّ قوله: «الذي لا يصيد» إشارة إلى أقسام ما عدا الكلب السلوقي. وقوله: «والصيود»، أو «كلب الصيد»، إشارة إلى السلوقي. بمعنى أنّ ذكر الموصل وصلته لمحض معرفيّة موضوع الحكم من غير دخالة للوصف فيه، فيكون ذات السلوقي موضوعاً لعدم الحرمة سواء كان صيوداً أو لا، وغيره موضوعاً للحرمة صيوداً كان أو لا.

فإنّ التوصيف والتقييد كما في مكاسب سيّدنا الإمام المجاهد ظاهراً في الموضوعيّة أو الدخالة سيّما مثل قوله: «وأما الصيود»، فهذا الاحتمال بعيد عن ظواهر الأخبار^(٢).

نعم، يمكن دعوى انصراف الأخبار إلى المعلّم للصيد؛ لكثرة استعمال لفظ الصيود أو كلب الصيد أو الذي يصيد أو يصطاد في المعلّم، كما أن لفظة (سگ شكاري) في اللغة الفارسيّة منصرفة إلى المعلّم، وعليه فقوله: «الذي لا يصيد» ظاهر فيما عدا المعلّم.

وأما ما في مكاسب سيّدنا الإمام المجاهد^(٣) من منع دعوى انصراف الصيود أو الذي يصيد إلى الكلب المعلّم سلوكياً كان أو لا، وانصراف الذي لا يصيد أو لا يصطاد إلى غير المعلّم مستندلاً بأنّ الظاهر من الذي لا يصيد أو لا يصطاد سلب الوصف لاسلب القيد مع ثبوت أصل الوصف، فحينئذٍ يكون الصيود الذي في مقابله هو ما

(١) حاشية العلامة الميرزا محمد تقي الشيرازي: ١٢، سطر ٢٦.

(٢) المكاسب الحرمة ١: ١٠٦.

ثبت له الوصف... إلى أن قال: نعم لا يبعد انصراف قوله: «كلب الصيد» إلى المعلم، بل إلى السلوقي منه^(١).

ففيه:

أولاً: أن مع الانصراف المذكور أيضاً يكون المنفي هو الوصف لا القيد؛ لأنّ عنوان المنفي هو يصيد أو يصطاد. وهما ظاهران بالظهور الانصرافي في المعلم، فنفياً نفي الوصف المنصرف ويكون بمنزلة نفي كلب الصيد، فكما أن غير كلب الصيد ظاهر في غير المعلم فكذلك الذي لا يصيد أو لا يصطاد ظاهران في غير المعلم.

وثانياً: دعوى انصراف قوله: «كلب الصيد» إلى السلوقي كما ترى بعد وجود كثرة وجود كلب الصيد من غير السلوقي. هذا، مضافاً إلى أن الغلبة الخارجيّة على تقدير التسليم لا توجب الانصراف ما لم تستلزم كثرة الاستعمال.

وعليه فدعوى اختصاص جواز بيع كلب الصيد بالمعلم سواء كان سلوقياً أو غير سلوقي غير مجازفة.

ثمّ إن الظاهر من المعلم للصيد هو فعليّة التعليم لذلك لا قابليته للتعليم، وعليه فلا يشمل كلب الصيد الجرو الذي يكون قابلاً للتعليم.

وهل يكون التصييد الفعلي دخيلاً في صدق كلب الصيد؟ الظاهر عدمه؛ لصدق كلب الصيد على المعلم للصيد وإن لم يصد. فتدبر جيداً.

وإن كانت الكلاب غير كلاب الصيد مثل كلب الماشية والحائط - وهو البستان - وكلب الزرع، فيقع الكلام في الجهتين:

الجهة الأولى: في كلمات الأصحاب:

ففي الجواهر^(١): ولكنَّ الأشبه بأصول المذهب وقواعده جواز بيعها ككلب الصيد لا المنع وفاقاً لأبي علي وإجارة المبسوط والخلاف والمراسم والوسيلة والسرائر وكشف الرموز والمختلف والتذكرة والتحرير والإرشاد والتبصرة والإيضاح و شرح الإرشاد والدروس واللمعة وحواشي الشهيد والمختصر والمهذب البارع والتنقيح وإيضاح النافع وجامع المقاصد وغاية المرام والمسالك والروضة وجمع البرهان وشرح الفقيه للمجلسي على ما حكى عن البعض، واقتصار أبي علي والمراسم والمبسوط والخلاف على إثنين منها غير قادح بعد الإجماع بقسميه على عدم الفرق بين الثلاثة، كما يشهد له نسبة القول إليهم في الأربعة من غير واحد من الأصحاب، مع أن أبا علي منهم قال في بعض كلماته: لا خير في الكلاب إلا كلب الصيد والحارس، فلا بأس حينئذ بدعوى الشهرة على الجواز، بل ربّما حكى عن ظاهر إجارة التذكرة الإجماع عليه، بل لعنه كذلك؛ إذ لم يحك الخلاف في ذلك إلا عن الشيخين في المقتعة والنهاية وتجارة المبسوط والخلاف والغنية والقاضي ويحيى بن سعيد وبعض متأخري المتأخرين ممن لا يعتد بوفاقه وخلافه فخصوا الجواز بكلب الصيد أو السلوقي منه، ويمكن إرادتهم منه المثال بذلك لكل ما ينتفع به منفعة محللة، بل في ديات الأول: وكذلك أي يضمن من أتلّف على مسلم شيئاً من سباع الطير وغيرها ممّا قد جعل للمسلمين الانتفاع به كالبازي والصقر والكلب السلوقي وكلب الحائط وكلب الماشية والفهد وما أشبه ذلك كان عليه غرم قيمته حيناً يوم أتلّفه إلا الكلب خاصّة فإنّه قد وظّف في قيمة السلوقي المعلّم للصيد أربعون درهماً، وفي قيمة كلب الحائط والماشية عشرون درهماً ونحو منه في النهاية.

وربما أشعر قوله: «جعل للمسلمين .. إلى آخره» بجواز البيع الذي هو أحد أفراد الانتفاع. والبسوط والخلاف مع أنها صراحة بجواز البيع في كتاب الإجارة - فإن فيها يصح إجارة كلب الزرع والماشية كما يصح بيعهما - ليس في تجارتها ما يقتضي الخلاف في ذلك. قال في الأزل: الكلاب على ضربين: أحدهما لا يجوز بيعه بحال، والآخر يجوز ذلك فيه. فما يجوز بيعه ما كان معلماً للصيد، وروي أن كلب الماشية والحائط مثل ذلك^(١)؛ وما عدا ذلك فلا يجوز بيعه ولا الانتفاع به. وما يجوز بيعه يجوز إجارته؛ لأنّ أحداً لا يفرق بينهما. ويجوز اقتناء الكلب للصيد وحفظ الماشية وحفظ الزرع بلا خلاف، وكذلك يجوز اقتناؤها لحفظ البيوت... إلى آخره. ولعله عامل بالرواية المزبورة خصوصاً مع ملاحظة كلامه في الإجارة..

إلى أن قال: وأما الغنية فظاهاها إرادة المثال من كلب الصيد، قال فيها: واشترطنا أي في ضابط ما يجوز بيعه أن يكون منتفعاً به تحرزاً بما لا منفعة فيه كالحشرات وغيرها. وقيدنا بكونها مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد والزيت النجس؛ ضرورة ظهورها في إرادة جواز بيع كل ما ينتفع به منفعة محللة، ولا ريب في حصولها في الكلاب الثلاثة؛ إذ لا خلاف في جواز اقتنائها والانتفاع بها لذلك^(٢).

تحقيق كلمات المتقدمين والمتأخرين:

وأجاب عنه الشيخ الأعظم^{رحمته} بما حاصله: أن دعوى الاتفاق عن الشيخ في كتاب الإجارة والعلامة والشهيد^{رحمته} على عدم الفرق بين الكلاب الأربعة ضعيفة

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٢٠، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ١٣٩.

لوهنا بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف والغنية من الإجماع على عدم جواز غير المعلم من الكلاب بوجودان الخلاف العظيم من أهل الرواية والفتوى، كما أن شهرة الفتوى بين المتأخرين لا تجبر الرواية المرسلة في كلام الشيخ في المبسوط، خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة العمومات الواردة في مقام الحاجة، وخلو كتب الرواية المشهورة عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها في جامعیه. هذا، مضافاً إلى أن حمل كلمات القدماء على المثال في غاية البعد.

وأما كلام ابن زهرة فهو محتلّ على كلّ حال؛ لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به، مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحّ كلامه. إلا أن يريد كونه مثلاً ولو للكافر أيضاً، كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المنتجسة.

ولكنّ الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب يوجب الظنّ بالجواز حتى في غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور والحنيام، فالمسألة لا تخلو عن إشكال وإن كان الأقوى بحسب الأدلّة والأحوط في العمل هو المنع، فافهم^(١).

ولا يخفى قوّة ما ذهب إليه الشيخ^(٢) من أن دعوى الاتفاق عن الشيخ في كتاب الإجارة موهونة بمعارضتها بظاهر عبارة الخلاف حيث قال في تجارته: يجوز بيع كلاب الصيد، ويجب على قائلها قيمتها إذا كانت معلّمة، ولا يجوز بيع غير الكلب المعلم على حال... إلى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة فإنهم لا يختلفون فيه، ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: (وأحلّ الله البيع)^(٣). وقوله: (إلا أن تكون تجارة عن

(١) المكاسب: ٧، سطر ٣٣-٨ سطر ٧.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

تراض^(١)، ولم يفضل. وروى جابر أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور إلا كلب الصيد^(٢)، وهذا نص. ويجوز إجارة كلب الصيد. واختلف أصحاب الشافعي: فمنهم من قال: لا يجوز إجارته مطلقاً، وهو الصحيح عندهم. ومنهم من قال: يجوز إجارته، ذهب إليه أبو العباس بن القاص في التخصيص (التلخيص خ) دليلاً: أننا قد دللنا على جواز بيعه، وكل من قال بجواز بيعه قال بجواز إجارته^(٣).

والعجب من صاحب الجواهر حيث قال: ليس في تجارتها (أي الخلاف والميسوط) ما يقتضي خلاف الجواز^(٤) مع أن ظاهر الخلاف هو عدم الجواز. ونسب صاحب الجواهر التصريح بالجواز إلى إجارة الخلاف^(٥). مع أن النسخة في الإجارة مختلفة، وبعضها يساعد ما ذكره في التجارة من عدم الجواز حيث قال: يصح إجارة كلب الصيد للصيد وحفظ الماشية والزرع... إلى أن قال: دليلاً: إن الأصل جوازه، والمنع يحتاج إلى دليل، ولأن بيع هذه الكلاب (للصيد خ) يجوز عندنا، وما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف^(٦).

وظاهر الميسوط أيضاً هو عدم الجواز حيث قال: والكلاب على ضربين: أحدها لا يجوز بيعه بحال. والآخر يجوز ذلك فيه. فما يجوز بيعه ما كان معلماً للصيد، وروي أن كلب الماشية والحائط كذلك، وما عدا ذلك كله فلا يجوز بيعه ولا الانتفاع به، وما يجوز بيعه منها يجوز إجارته: لأن أحداً لا يفرق بينهما^(٧). انتهى. ونقل رواية

(١) النساء: ٢٩.

(٢) سنن الدارقطني ٣: ٧٣ / ٢٧٦ و ٢٧٧، سنن البيهقي ٦: ٦ و ٧.

(٣) الخلاف ١: ٥٨٦، المسألة ٣٠٢، كتاب البيوع، ط: قديم.

(٤) جواهر الكلام ٢٢: ١٢٨.

(٥) المصدر السابق.

(٦) الخلاف ١: ٧٢٠، المسألة ٣٤، كتاب الاجارة، ط: قديم.

(٧) راجع الميسوط ٢: ١٦٦.

مرسلة لا يدلّ على العمل بها.

وعليه فلا يدلّ قوله: «وما يجوز بيعه منها يجوز إجارته؛ لأنّ أحداً لا يفرق بينهما» على أزيد من الكلب المعلّم.

وأيضاً قول صاحب الجواهر بعد نقل عبارة المنقعة -: «وربّما أشعر قوله «جعل للمسلمين الانتفاع به .. الخ» - بجواز البيع الذي هو أحد أفراد الانتفاع^(١)، لا يساعده تصريحه في كتاب تجارة المنقعة بعدم جواز بيع غير الكلب السلوقي، حيث قال: «ومن الكلب حرام إلا ما كان سلوقياً للصيد، فإنه لا بأس ببيعه وأكل ثمنه^(٢)».

ولو سلّم دعوى الإجماع على الجواز ففيها أنّها تنافي تصريح أهل الرواية والفتوى بخلافها. وفي وصيّة علي بن بابويه لولده الصدوق (قدّس سرّها): «ومن الكلب الذي ليس بكلب صيد سحت^(٣)».

وقد عرفت تصريح المفيد بجرمة بيع غير السلوقي.

وفي النهاية للشيخ الطوسي^(٤): «والرشا في الأحكام سحت، وكذلك عن الكلب إلا ما كان سلوقياً للصيد، فإنه لا بأس ببيعه وشرائه وأكل ثمنه والتكسب به^(٤)». وفي الغنية: «وتقدنا بكونها مباحة تحفظاً من المنافع المحرّمة، ويدخل في ذلك كلّ نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلّم للصيد والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء. وهو إجماع الطائفة».

ويحتجّ على من قال من المخالفين بجواز بيع الكلاب مطلقاً وبيع سرقين ما لا يؤكل لحمه وبيع الخمر بوكالة الذمّي على بيعها بما رووه من قوله^(٥): «إنّ الله إذا

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٣٨.

(٢) المنقعة: ٥٨٩.

(٣) المنقع: ٣٦٢.

(٤) نهاية الشيخ الطوسي: ٣٦٤.

حَرَمَ شيئاً حَرَمَ ثَمَنُهُ»^(١).

ويحتج على من منع من جواز بيع كلب الصيد والزيت النجس للاستصباح بعموم الآيتين اللتين قدّمناهما («أحلّ الله البيع»^(٢)). وقوله تعالى: «إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»^(٣). وبما رووه عن جابر من أنه نهى ﷺ عن ثمن الكلب إلا أن يكون للصيد^(٤)... إلخ^(٥).

ولا يخفى عليك أن ظاهر استدلاله بالرواية الأخيرة أن ذكر الكلب المعلم للصيد ليس من باب المثال وإن اقتضى استدلاله الآخر جواز بيع كل ما ينتفع به، فلا تغفل.

وعن ابن البرّاج: يجوز بيع كلب الصيد دون غيره من الكلاب^(٦).

نعم، يظهر من بعض الجواز كالمراسم حيث عدّ من المحرّمات بيع الكلاب إلا السلوقي وكنب الماشية والزرع^(٧).

والوسيلة أيضاً كذلك حيث قال: والبهيمة على ضربين: إمّا يحمل لحمها أو يحرم. فالأول: يحمل بيها إلا إذا عرض أمر يمنع عن ذلك. والثاني: إمّا يمكن الانتفاع بها مثل جوارح الطير والسياب وكنب الصيد والماشية والزرع والحراسة... إلى أن قال: وجاز بيع جميع ذلك. وإمّا لا يمكن الانتفاع بها ويحرم بيعه، وهو ماسوى ذلك^(٨).

(١) سنن الدارقطني ٣: ٧، حديث ٢٠، عوالي اللآلي ٢: ١١٠، حديث ٣٠١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) سنن الدارقطني ٣: ٧٣ / ٢٧٦ و ٢٧٧، سنن البيهقي ٦: ٦ و ٧.

(٥) الغنية ١: ٢١٣ و ٢١٤.

(٦) حكاها عنه العلامة في المختلف ٥: ٤٣، ولم نجده في كتابه.

(٧) المراسم: ١٧٠.

(٨) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٤٨.

والسراير حيث قال: والرشا في الأحكام سحت، وكذلك ثمن الكلب إلا كلب الصيد سواء كان سلوقياً - منسوباً إلى سلوق قرية باليمن - أو لم يكن وكنب الزرع وكنب الماشية وكنب الحائط، فإنه لا بأس ببيع الأربعة كلاب وشرائها وأكل ثمنها. وماعداها محرّم محظور ثمنه وثن جلدّه سواء ذكّي أو لم يذكّ (١).

والجامع للشرائع ليحيى بن سعيد حيث قال: ولا يصحّ البيع فيما لا يملكه المسلم كالحمرّ والخمر والحزير والكلب إلا كلب صيد أو ماشية أو حائط أو زرع (٢).
والمختلف حيث قال (بعد نقل كلام ابن إدريس): وبه قال ابن حمزة وهو الأقرب عندي. لنا؛ الأصل الإباحة، ولأنّه لو جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الأربعة. والأوّل ثابت إجماعاً. فكذا الثاني. وبيان الشرطيّة: إنّ المقتضي للجواز هناك كون المبيع ممّا ينتفع به، وثبوت الحاجة إلى المعاوضة. وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض؛ إذ الأصل انتفاؤه، ولأنّ لها ديات منصوصة، فيجوز المعاوضة عليها، ولأنّه يجوز إجارتها فيجوز بيعها.

احتجّ الشيخ بما رواه الوليد العامري* قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ فقال: «سحت، وأما الصيود فلا بأس» (٣). وعن السكوني في الموثق عن الصادق ﷺ: «السحت ثمن الميتة، وثن الكلب» (٤)... إلى أن قال: ولأنّها عين نجسة فيحرم بيعها كالعذرات.

والجواب عن الحديثين بمنع صحّة سندهما، وبالقول بالموجب؛ فإنّ لفظ الكلب

(١) السراير ٢: ٢٠٢.

(٢) الجامع للشرائع: ٢٤٨.

(*) في التهذيب: القاسم بن الوليد العامري.

(٣) وسائل الشريعة ١٧: ١١٩، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٤) نفس المصدر: ٩٣، الباب ٥، حديث ٥.

ليس من ألفاظ العموم فيحمل على كلب الهراش، وبالفارق بين الأصل والفرع في الثاني، لعدم الانتفاع في الأصل؛ مع أنه قياس لا يجوز العمل به^(١).

وجامع المقاصد حيث قال: بعد نقل تجويز العلامة في القواعد لبيع الأربعة بقوله: والأقرب جواز بيع كلب الصيد والماشية والزرع والحائط، الخلاف فيما عدا كلب الصيد صرح به في المنتهى والأصح الجواز، ولعل مقصود العبارة ثبوت الخلاف في المجموع من حيث هو هو، وفي حكمها كلب البيت إذا اتخذ لحراسته كما صرح به في المنتهى، والحائط هو البستان^(٢).

والتذكرة حيث قال: إن سوغنا بيع كلب الصيد صح بيع كلب الماشية والزرع والحائط؛ لأن مقتضى وهو النفع حاصل هنا^(٣).

والمنتهى حيث قال: وقد أجمع علماؤنا على تحريم بيع ما عدا كلب الصيد والماشية والزرع والحائط من الكلاب، وعلى جواز بيع كلب الصيد، واختلفوا في الثلاثة الباقية ثم قوى ما اختاره ابن ادريس من الجواز، واستدل على إباحة الثلاثة بأن لها دية وقيمة لو اتلفت على ما يأتي إن شاء الله. والدية تستلزم التملك المستلزم لجواز التصرف، ولأن الشيخ في المبسوط أجاز إجارتها وجواز الإجارة لازم لصحة التملك للبيع، ولأنه يصح الانتفاع به ونقل اليد فيه والوصية به فيصح بيعه كالحمار.

واحتج الشيخ على تحريم ما عدا الكلب السلوقي بقول الصادق عليه السلام وقد سئل عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ فقال: «سحت».

واحتج الشافعي بما رواه أبو مسعود الأنصاري: «أن رسول الله ﷺ نهى عن

(١) مختلف الشيعة ٥: ٤٣ و ٤٤.

(٢) جامع المقاصد ٤: ١٤.

(٣) التذكرة ١: ٤٦٤، سطر ١٤.

ثمن الكلب»^(١). وعن رافع بن خديج قال: قال رسول الله ﷺ: «ثمن الكلب خبيث». وعن ابن عباس قال: «إن رسول الله ﷺ نهي عن ثمن الكلب» (وقال: إن جاء يطلب ثمن الكلب فاملاً كفه) تراباً، ولأنه حيوان نجس العين فأشبهه الخنزير.

والجواب: بحمل النهي على الكلب الذي ليس أحد الأربعة^(٢).

فتحصّل: أن الأقوال بين القدماء والمتأخرين متعاكسة. ودعوى الإجماع لا مجال لها في الجواز ولا في الحرمة، بل لا مجال لدعوى شهرة المتقدمين على الجواز فضلاً عن الإجماع؛ لما عرفت من الأقوال.

ومما ذكر يظهر ما في مكاسب سيّدنا الإمام المجاهد^(٣) حيث ذهب إلى أن الجواز مشهور بين الأصحاب من لدن زمن شيخ الطائفة بل قبله إلى الأعصار المتأخرة، والمفتي بالخلاف قليل ربّما يقال منحصر بالمفيد وابن سعيد، وإلا فالمفتي بالخلاف في كتاب رجع عنه في باب آخر أو كتاب آخر أو تردّد فيه، بل ظاهر التذكرة في كتاب الإجارة أن جواز بيع الكلاب التي لها منفعة محلّلة مثل كلب الصيد والماشية والزرع والحائط إجماعي، ويمكن استظهار الإجماع عليه من عبارة الغنية المتقدمة في بعض المسائل الماضية، بل يمكن استظهاره من إجارة الخلاف، قال: يصحّ إجارة كلب الصيد للصيد وحفظ الماشية والزرع... إلى أن قال: دليلنا: أن الأصل جوازه والمنع يحتاج إلى دليل، ولأنّ بيع هذه الكلاب يجوز عندنا، وما يصحّ بيعه يصحّ إجارته بلاخلاف. فإنّ الظاهر من قوله: «هذه الكلاب» كلاب الصيد والماشية والزرع لا كلب الصيد فقط، وإلا لقال: هذا الكلب..

إلى أن قال: ودعوى اشتهاه عدم الجواز بين المتقدمين في غير محلّها؛ فإنّ مجرد

(١) نصب الراية ٤: ٥٣، الأم ٣: ١١.

(٢) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٩، سطر ١٣، وانظر: المجموع في شرح المهذب ٩: ٢٢٩.

(٣) المكاسب الحرمة ١: ١٠٧ - ١١٠.

إيراد المحدثين كالكليني وغيره تلك الأخبار في كتبهم لا يدل على أن فتواهم على المنع في غير كلب الصيد سيما مع ما تقدم من الاستظهار عن مثل صحيحة ابن مسلم.

وتخيّل دعوى شيخ الطائفة الإجماع على عدم الجواز في الكلاب غير الكلب المعلم، وهي تدلّ لا أقلّ على اشتهاار الحكم في تلك الأعصار وهم؛ فإنّه قال في الخلاف: مسألة ٣٠٢: يجوز بيع كلاب الصيد، ويجب على قاتلها فيميتها إذا كانت معلّمة، ولا يجوز بيع غير الكلب المعلم على حال. وقال أبو حنيفة ومالك: يجوز بيع الكلاب مطلقاً إلاّ أنّه مكروه.. إلى أن قال: وقال الشافعي: لا يجوز بيع الكلاب معلّمة كانت أو غير معلّمة، ولا يجب على قاتلها القيمة. دليلنا: إجماع الفرقة، فإنهم لا يختلفون فيه، ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: (وأحلّ الله البيع). وقوله: (إلا أن تكون تجارة عن تراض) ولم يفصل. وروى جابر: «أنّ النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور إلاّ كلب الصيد» وهذا نصّ. انتهى.

ثمّ قال: وهو كما ترى ادعى الإجماع على جواز بيع الكلاب المعلّمة، ولهذا قال: ويدلّ عليه أيضاً، أي مضافاً إلى الإجماع قوله تعالى، وتمسك بدليل النفوذ، بل يمكن استظهار عدم إجماعية حكم سائر الكلاب من كلامه بأن يقال: لو كان الحكمان إجماعيين لأشار إليهما، ولم يدع في خصوص كلب الصيد. ونشهد بعدم إجماعيته بل إجماعية خلافه عبارته المتقدمة عن إجماعية الخلاف، فيمكن دعوى اشتهاار الجواز بين المتقدمين والمتأخّرين، فسقطت الروايات الدالّة على عدم الجواز لو سلّمت دلالتها عن الحجّية رأساً^(١).

لما عرفت من فتوى القدماء كعلي بن بابويه والمفيد والصدوق والشيخ وابن

زهرة وابن البراج وابن سعيد في نزهة الناظر^(١) بعدم الجواز. فإنه مع فتوى هؤلاء لا مجال لدعوى الاشتهار بين القدماء على الجواز فضلاً عن دعوى الإجماع، فدعوى الإجماع موهونة بوجودان الخلاف عند هذه الجماعة من المتقدمين.

بل ظاهر كلام الشيخ في الخلاف هو دعوى الإجماع على عدم الجواز أيضاً؛ لأن مدعاه مركب من أمرين: أحدهما هو جواز بيع كلاب الصيد. وثانيهما عدم جواز بيع غير الكلب المعلم، واستدل بإجماع الفرقة.

ولا وجه لتخصيص ذلك بأحدهما. واستدلاله بأدلة النفوذ للأمر الأول لا يدل على اختصاص الإجماع بالأول أيضاً؛ لصحة ازدياد الاستدلال للأول بأدلة النفوذ. كما استدل للثاني برواية جابر أيضاً.

وأيضاً لا مجال للاستشهاد بعبارة إجماعية على إجماعية خلاف الحرمة مستدلاً بلفظة الجمع حيث قال: ولأن بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وإلا لقال هذا الكلب: لما مر من أن في بعض النسخ إضافة «للصيد»، وعليه فالمقصود من الإشارة بقوله: هذه الكلاب هي كلاب الصيد؛ لأنها هي التي يبيع للصيد لا غيرها.

هذا، مضافاً إلى تصريح الشيخ في كتاب التجارة بعدم جواز بيع غير كلب الصيد، فكيف يصح منه دعوى الإجماع على الجواز.

ثم إن دعوى أن إيراد المحدثين كالكليني وغيره تلك الأخبار في كتبهم لا يدل على أن فتواهم على المنع في غير كلب الصيد، كما ترى؛ لما قرّر في محله من أن المتقدمين من أهل الفتيا اكتفوا بمتن الأحاديث في الفتوى كالمهادية للصدوق والنهاية للشيخ رحمته.

وكيف كان فدعوى إجماع القدماء على الحرمة لا مجال له مع وجود القول

بالخلاف كالوسيلة والمراسم والسرائر. كما لا مجال لدعوى إجماعهم على الجواز مع ما عرفت من ذهاب جماعة كثيرة إلى الحرمة.

نعم، لعلّ دعوى الاشتهار بين القدماء على الحرمة غير بعيدة. ويؤيده ما في نزهة الناظر من إسناد الخلاف إلى بعض مع أنه لو كان مشهوراً لأسنده إليهم لا إلى بعض. كسلار حيث قال - في عداد موارد عدم جواز البيع - : «بيع الكلاب إلا كلب الصيد خاصة. وأجاز الشيخ الفقيه سلار أيضاً بيع كلب الزرع وكلب الحائط. والصحيح أنه لا يجوز بيع شيء من الكلاب إلا كلب الصيد خاصة»^(١).

ولو لم نسلّم الاشتهار بين القدماء على الحرمة فلا يكون اشتهاً على الجواز حتى يسقط به الأدلة المانعة عن الاعتبار. فلا تغفل.

الجهة الثانية: في أدلة القولين:

يدلّ على المنع من بيع غير كلب الصيد صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «من الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٢).

وهو بإطلاقه يدلّ على عدم جواز بيع كلّ كلب ليس له ملكة الاصطياد الحاصلة بالتعليم. ومن المعلوم إنّ كلب الماشية والزرع والحائط والدار وغير ذلك ليس لها ملكة الاصطياد وإن كان لها ملكة الحراسة أو ملكة الاكتشاف كلبعض كلاب الشرطة.

والقول بأنّ مطلق الكلاب عدا الكلاب المهملة التي في الأزقة والأسواق ممّا زالت عنه ملكة الاصطياد والتكالب داخل في عنوان الكلب الذي يصطاد والصيد.

(١) نزهة الناظر: ٧٦.

(٢) وسائل الشريعة: ١٧: ١١٩، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

ولا يصح أن يقال أنها لا تصطاد أو ليست بصيود وإن كانت للمهاشية والحراسة ونحوهما. والكلب ما لم تكن له ملكة الاصطياد لا يتخذ للمهاشية وحفظ الأغنام ونحوها.. إلى أن قال: فالميزان في جواز البيع هو صدق الوصف عليها لا استعمالها في الصيد أو اشتغالها به. والظاهر صدق العناوين على جميع الأنواع، فكلاب الأغنام والمواشي صيود تصيد الذئب والفزال وغيرهما، ولو فرض بعيداً سلب صفة الاصطياد عن بعض ما يتخذ للحراسة يمكن المحكم بصحة معاملته بعدم القول بالفصل بل وبالاستصحاب (تأمل) (١).

غير واضح؛ لأن التكالب والافتراس أعم من الصيد، ومن المعلوم أن الأعم لا يدل على الأخص، وكلب الصيد أو الذي يصيد ليسا بصادقين على هذه الكلاب. نعم، لو كانت هذه الكلاب معلّمة للصيد ثم اتخذت للحراسة ونحوها صدق عليها عنوان كلب الصيد أو الذي يصيد أيضاً مادام لم تنزل ملكة الاصطياد عنها. وأما بدون كونها معلّمة للصيد فهي مندرجة تحت عنوان «الذي لا يصيد» ويترتب عليها حكمه. وحيث كان المحكم دائراً مدار العنوان في أمثال المقام كعنوان المسافر والحاضر لا مجال للاستصحاب؛ إذ بعد سلب صفة الاصطياد يدخل في عنوان غير كلاب الصيد، ويترتب عليه حكمه.

وكيف كان لفتضى إطلاق الصحيحة هو عدم جواز بيع غير كلاب الصيد. هذا، مضافاً إلى كونها من الأعيان النجسة، وقد مر أن النجاسة مانعة عن جواز البيع؛ ولذا حكى في المختلف عن الشيخ الاحتجاج بأن كلاب غير الصيد عين نجسة فيحرم بيعها كالعذرات (٢). وهذا الاستدلال من الشيخ رحمته يؤيد ما ذكرناه سابقاً

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الامام المجاهد رحمته ١: ١٠٣ و ١٠٤.

(٢) مختلف الشيعة ٥: ٤٤.

من أن الانتفاع بالنجاسة لا يوجب رفع الحرمة عن بيعها. وجه التأييد: أن الكلاب المذكورة لها منفعة عقلانية كالحراسة ونحوها، ومع ذلك ذهب إلى حرمة معاوضتها من جهة نجاستها كالعذرات. فنه يعلم أن المانع هو النجاسة، لا الخلوة عن المنفعة.

وأما ما في المختلف في الجواب عن هذا الاستدلال من قوله: «والجواب... بالفرق بين الأصل و الفرع في الثاني؛ لعدم الانتفاع في الأصل. مع أنه قياس لا يجوز العمل به»^(١).

ففيه: أن الانتفاع ثابت في الفرع والأصل كليهما؛ لأن نفع العذرات التسميد، ونفع الكلاب هي الحراسة ونحوها. ثم إنه لا فرق بين النجاسات من جهة عدم جواز البيع، فإذا كانت العذرات مع وجود منفعة التسميد ممنوعة، فكذلك سائر النجاسات لإلغاء الخصوصية عرفاً، ومع إلغاء الخصوصية لا مجال لقوله: «إنه قياس لا يجوز العمل به». ألا ترى أنه إذا قيل: اغسل يدك من الدم علم منه بإلغاء الخصوصية وجوب الغسل من ملاقاته سائر النجاسات أيضاً؛ لعدم خصوصية للدم، وهكذا في المقام.

واستدل الشيخ الأعظم^{رحمته} بالأخبار الحاضرة كخبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن ثمن كلب الصيد؟ قال: «لا بأس بثمنه، والآخر يحمل ثمنه»^(٢).

وخبر العامري قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن ثمن الكلب الذي لا يصيد؟ فقال: «سحت، وأما الصيود فلا بأس»^(٣).

وقال: والأشهر بين القدماء - على ما قيل - المنع؛ ولعله استظهر ذلك من

(١) المصدر السابق.

(٢) وسائل الشريعة ١٧، ١١٩ و ١١٨، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتب به، حديث

(٣) المصدر السابق، حديث ١.

الأخبار الحاصرة لما يجوز بيعه في الصيد المشتهرة بين المحدثين كالكليني والصدوقين ومن تقدمهم، بل وأهل الفتوى كالنفيد والقاضي وابن زهرة وابن سعيد والمحقق بل ظاهر الخلاف والغنية الإجماع عليه^(١). انتهى.

ولا يخفى أن التمسك بها مع ضعف سندها من جهة جبر ضعفها بالشهرة الفتوائية والروائية.

وفيه: أن جبر ضعفها بها فيما إذا لم يكن للمشهور دليل آخر، وأما مع الدليل الآخر كالصحيحة المذكورة آنفاً فلا يكون الشهرة المذكورة - بناء على وجودها - جابرة، كما لا يخفى.

وأما الاستدلال بموثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت تمن الميتة وتمن الكلب وتمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن»^(٢).

ففيه - كما في مكاسب سيدنا الإمام عليه السلام - أنها ليست بصدد بيان حكم كل عنوان حتى يؤخذ باطلاقها، بل بصدد بيان عد ما هو سحت، نظير أن يقال: إن في الشرع محرمات: الكذب والغيبة والتهمة والربا إلى غير ذلك، أو في الشرع واجبات: الصلاة والزكاة والحج.. إلخ. أو قوله عليه السلام: «بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة و.. إلخ». فإنه لا يصح الأخذ بالإطلاق فيها فيقال: إن الكذب مطلقاً حرام، ولا بإطلاق وجوب الصلاة لرفع ما شك في جزئيته أو شرطيته فيها، والمقام من هذا القليل. فإن قوله: «من السحت كذا وكذا» في مقام عد أقسام السحت إجمالاً، لا بيان حكم الكلب والمهتة، فالأخذ بالإطلاق في نحوه مشكل^(٣).

اللهم إلا أن يقال: إن أمثال الرواية المذكورة وإن لم تكن في مقام بيان

(١) المكاسب: ٧، سطر ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٩٣، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) المكاسب المحرمة ١: ٩٨.

الخصوصيات ولكن مع ذلك لا يصح جعل طبيعة الشيء مصداقاً للسحت إلا إذا كان نوع أفرادها مصداقاً له، فليتنامل.

وكيف كان في بعض ما ذكر غنى وكفاية لإثبات حرمة بيع كلاب غير الصيد.

واستدل للجواز بوجوه:

الوجه الأول: أن ثبوت الدية على قاتل كلاب غير الصيد ككلب الزرع والحائظ والماشية يدل على جواز المعاوضة عليها؛ ولذلك قال في المنتهى: إن لها دية وقيمة لو أتلقت على ما يأتي إن شاء الله تعالى، والدية تستلزم التملك المستلزم لجواز التصرف^(١).

وفيه: - كما في مكاسب شيخنا الأعظم رحمته -: إن الدية لو لم تدل على عدم التملك وإلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك؛ لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحر^(٢). انتهى.

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلم التملك فهو مقتضى لصحة البيع لو لم يمنع مانع، والمانع موجود في المقام، وهو الدليل الشرعي القائم على عدم صحة بيع الذي لا يصيد، فهذه الكلاب تكون كأم الولد التي تكون ملكاً ولا يجوز بيعها، وعليه فالتملك لا يستلزم جواز التصرفات المعاملية.

الوجه الثاني: ما يظهر من المختلف من دعوى الملازمة بين جواز الإجارة وجواز البيع حيث قال: ولأنه يجوز إيجارها فيجوز بيعها^(٣).

(١) منتهى المطالب ٤: ١٠٠٩، سطر ٢١.

(٢) المكاسب: ٧، سطر ٣٢.

(٣) مختلف الشيعة ٥: ٤٤.

وفيه: كما في مصباح الفقاهة: أنه لا ملازمة شرعية بين صحة الإجارة وصحة البيع؛ فإن إجارة الحرِّ وأمِّ الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعهما، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الإجارة؛ فإنَّ بيع الشعرير والحنطة وعصير الفواكه وسائر المأكولات والمشروبات جائز اتفاقاً، ولا تصح إجارتها؛ فإنَّ من شرائط الإجارة أنَّ العين المستأجرة ممَّا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها. والأمور المذكورة ليست كذلك^(١).

الوجه الثالث: ما في المختلف أيضاً من دعوى الملازمة بين جواز بيع كلب الصيد وجواز باقي الكلاب الأربعة حيث قال: والأوَّل ثابت إجماعاً فكذا الثاني، بيان الشرطيَّة إنَّ المقتضي للجواز هناك كون المبيع ممَّا ينتفع به وثبوت الحاجة إلى المعاوضة، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض؛ إذ الأصل انتفاؤه^(٢).

وفيه - مضافاً إلى أنه قياس كما في مكاسب شيخنا الأعظم^(٣)، فتأمل - أنَّ الأصل لا مجال له بعد النصِّ الشرعي على المنع من بيع الكلب الذي لا يصيد كما عرفت.

الوجه الرابع: ما يظهر من الجواهر من إمكان تخصيص العموم والإطلاق برسل المسبوط^(٤) المنجبر بما عرفت والمعتضد بما سمعت ممَّا يقتضي الجواز بل وبما في الصحيح: «لا خير في الكلاب إلا كلب الصيد أو كلاب ماشية»^(٥). ومحكي العوالي في

(١) مصباح الفقاهة ١: ٩٨.

(٢) مختلف الشيعة ٥: ٤٤.

(٣) المكاسب: ٧، سطر ٣٢.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٠، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٥) نفس المصدر ١١: ٥٣٠، كتاب الحج، الباب ٤٣ من أبواب أحكام الدواب، حديث ٢.

خبر طويل: «فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها، فاستثنى كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث وأذن في اتخاذها»^(١) باعتبار ظهورها في اتحاد الجميع في الأحكام ولا أقل من ذلك كَلَّه يحصل ضعف في إرادتها من الإطلاق المزبور، فيبقى على مقضي ما دلَّ على الجواز^(٢).

وفيه: أن مرسل البسوط لا ينجبر بشهرة المتأخرين، والمفروض عدم ثبوت شهرة المتقدمين، وعلى فرض ثبوتها لم يحرز استنادهم إلى المرسله مع وجود وجوه آخر في المسألة.

ولذا قال شيخنا الأعظم^{رحمته}: وأما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية، خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء، ومع كثرة العمومات الواردة في مقام الحاجة وخلو كتب الرواية المشهورة عنها حتى إن الشيخ لم يذكرها في جامع^(٣). انتهى.

هذا، مضافاً إلى ما في جامع المدارك من أنه: إن كان المراد من كلب الحائط المعد لحراسة الزرع والبستان والدار لا يبقى بعد التخصيص إلا كلب الهراش. والعقلاء لا يقدمون على بيعه، فعلم المنع في الأخبار على المنع عن بيعه بالخصوص بعيد جداً، فع حجيت المرسل المذكور وقامية الدلالة تقع المعارضة بينه وبين تلك الأخبار، والترجيح معها.

ومع حمل الحائط على خصوص البستان والزرع لا يبقى تحت العام إلا كلب الهراش والمعد لحراسة الدور والحيايم، وكلب الهراش خارج؛ لعدم التوجه إليه، وحمل تلك المانعة على خصوص ما ذكر لا يخلو عن بعد. هذا، مضافاً إلى أن حمل الحائط على ما ذكر - أعني خصوص الزرع والبستان - لا وجه له، فالأقوى المنع وإن كان

(١) مستدرک الوسائل ١٣: ٩٠، كتاب التجارة، الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به حديث ٦.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٢.

(٣) المكاسب: ٨، سطر ٢.

هذه الكلاب منفعة مقصودة للعقلاء محللة؛ لأن هذه الجهة مقتضية لصحة البيع لو لم يمنع مانع^(١).

ويمكن أن يقال: إن الحائض ظاهر في البستان، وشموله لكلب الزرع والدار غير محرز. نعم، ينضم كلب الزرع إلى الحائض من جهة عدم التفرقة بينها في الأحكام، وأما كلب الدار فلا دليل على إلحاقه، وعليه لم يخرج مفاد المرسلات عن عموم الكلب الذي لا يصيد يبقى تحته كلب الهراش وكلب الدور وكلب التفطيش والكلب الذي لا ينفع به لكبر أو لصغر كالجراوي الصغار التي لم تصل إلى حد الانتفاع بها في ذلك، وعليه فالباقي له أفراد كثيرة، فلا يلزم من تخصيصه بها استهجان.

فالعمدة هو ما ذكر من عدم انجبار ضعف المرسلات لعدم إحراز الاستناد إليها. وأما قوله عليه السلام في الصحيح من أنه: «لا خير في الكلاب إلا كلب الصيد أو ماشية» فلا يدل إلا على جواز الانتفاع، وهكذا القول في محكي العوالي، فلا تغفل.

الوجه الخامس: ما في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أن بناء المسلمين ظاهراً على بيع هذه الكلاب النافعة، والظاهر أن هذا البناء والعمل متصل إلى الأعصار المتقدمة حتى عصر النبي عليه السلام وقبله؛ لأنها أموال عقلانية لها منافع عقلانية، سياً في محبط المحجاز محبط تربية الأغنام والأجمال، وما كان كذلك لا بد من مقابلته بالمال في الأعصار والأمصار إلا أن يمنع مانع منه.

مضافاً إلى ما قالوا من ترتيب آثار الملكية والماليتة على تلك الكلاب من إجارتها وهبتها ووقفها والوصية بها وجعلها مهراً للنكاح وعضواً للخلع وغرامة قيمتها وإن قدرها الشارع، والتقدير لا يدل على عدم الملكية والماليتة؛ لأنه يكون في

كلب الصيد أيضاً^(١).

وفيه: إن دعوى بناء المسلمين على جواز بيع الكلاب النافعة لا يساعدها المحكي عن الحنابلة والشافعية وبعض فرق المالكية أنهم ذهبوا إلى أن بيع الكلاب مطلقاً لا يصح حتى كلب الصيد^(٢). هذا مضافاً إلى ما عرفت من ذهاب جماعة كثيرة من علمائنا إلى عدم جواز بيعها. بل ادّعي عليه الإجماع. على أن السيرة متبعة ما لم يردع عنها الشارع، ويكفي في المقام للردع عنها ما يدل على أن ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت: فإنه ردع ظاهر لو لم نقل بصراحته عما بنى العرف عليه من بيع الكلاب النافعة.

ثم لا يخفى أنه لا تلازم بين الملكية والمالية وبين جواز البيع كما مر.

فالأقوى والأوفق هو حرمة بيع الكلاب النافعة عدا كلب الصيد وإن جاز الانتفاع بها؛ للنص الدال على كون ثمن الكلب الذي لا يصيد سحتاً^(٣).

(١) المكاسب المحرمة ١: ٨-١٠.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٣١ و ٢٣٢.

(٣) وسائل الشريعة ١٧: ١١٩، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

بقي هنا فروع:

أحدها: إنَّ عدم صحَّة مبادلة الكلاب المذكورة هل يختصَّ بالبيع أو يعمُّ سائر المعاملات؟

قال في مصباح الفقاهة: المستفاد من أخبار الباب إنَّما هو حرمة بيع كلب المشية وكلب الحائط و كلب الزرع، وأمَّا المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس في إيقاعها عليها كما جاريتها وهبتها والصلح عليهما؛ بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه إذا كانت نتيجته المبادلة بين المالكين، فإنَّ المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيود من الكلاب، ولا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلاً بغير عنوان البيع من المعاملات^(١).

ويؤيده ما عن الصحاح حيث قال: الثمن ثمن المبيع^(٢). وما في المفردات للراغب حيث قال: الثمن إسم لما يأخذه البائع في مقابلة البيع عيناً كان أو سلعة^(٣). ولكنَّ الظاهر من القاموس هو خلافه حيث قال: وثن الشيء محرَّكة ما استحقَّ به ذلك الشيء^(٤). وهكذا المصباح المنير حيث قال: الثمن العوض^(٥). بل زاد في

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٠٢.

(٢) الصحاح ٥: ٢٠٨٩.

(٣) مفردات الراغب: ٨٢.

(٤) القاموس المحيط ٤: ٢٠٩.

(٥) المصباح المنير: ٨٤.

المفردات: وكلّ ما يحصل عوضاً عن شيء فهو ثمنه^(١). انتهى.

فاختصاص الثمن بتمن المبيع في الاصطلاح لا يدلّ على اختصاصه في اللغة أيضاً، وعليه فلا وجه لتخصيص الثمن بالبيع، بل يشمل ما صولح عليه في مقابل الكلب ولو لم يكن الصلح متّحداً مع البيع إلاّ أنّه لا يشمل الإجارة؛ لأنّ الأجرة لاتقع في مقابل العين. وأمّا بذل المال لحقّ الاختصاص أو رفع اليد عن الكلب فلا إشكال فيه أصلاً؛ لأنّه لم يقع في مقابل الكلب أصلاً لا عيناً ولا منفعة كما لا يخفى.

وثانيها: إنّ الانتفاع بتلك الكلاب لا يحرم، ولم ينقل عن أحد الاستشكال في جواز ذلك. ودعوى بناء المسلمين على مثل ذلك ليست بعيدة.

ثالثها: أنّ عنوان كلب الصيد كما هو ظاهر في الكلب المعلوم للصيد كذلك عنوان الكلب الذي يصيد حيث إنّ الاستفادة منه أنّ ممّا يستمرّ منه الصيد، وهو ليس إلاّ الكلب المعلوم للصيد، وأمّا غير المعلوم ولو كان لحراسة الماشية أو الزرع أو الحائط أو الدار فليس ممّا يصحّ أن يستمرّ منه الصيد، ومجرّد كون التكالب خصلة له لا يوجب أن يكون كالمعلوم للصيد؛ إذ التكالب أعمّ من كونه معلماً للصيد.

فلا اختلاف بين لفظ الصيد وفعل يصيد في المقام وإن سلّمنا الاختلاف بين بعض العناوين المشتقة وفعلها كالجاري وجرى أو يجري بالنسبة إلى الماء؛ فإنّ الماء الجاري لا يصدق عرفاً إلاّ على ما يكون جريانه عن منبع تحت أرض ونحوه ولا يصدق على الماء الذي من كوز وجرّة ونحوهما مع صدق جرى الماء ويجري منه بالنسبة إلى الماء الذي في الكوز.

وعليه فكما أنّ عنوان كلب الصيد متّحد مع عنوان الكلب الذي يصيد كذلك يكون الأمر في مقابلاتها، وعليه فعنوان غير كلب الصيد يتّحد مع عنوان الكلب

الذي لا يصيد من دون تقييده بوقت خاص؛ إذ المراد منها هو الكلب الذي ليس له ملكة الصيد بالتعليم بحيث يستمر منه الصيد.

ومما ذكر يظهر أنّ عنوان كلب الصيد وعنوان الكلب الذي لا يصيد متقابلان بتقابل السلب والإيجاب، كما أنّ عنوان كلب الصيد والكلب الذي يصيد مترادفان، فدعوى أنّ النسبة بين عنوان «كلب الصيد» وبين عنوان «الكلب الذي لا يصيد» هي العموم من وجه لا تصحّ إلاّ بناء على بعض المعاني المرجوحة، فتدبر جيداً.

سابعها: الخنزير البرّي:

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى نجاسته هو عدم جواز التكبّس به. قال في المنتهى: الأعيان قسمان: طاهرة ونجسة. والنجسة قسمان: أحدهما: ما هو نجس في نفسه وبالأصالة كالخمر والأنبذة والميتة والخنزير والدم والمني وغير ذلك من النجاسات التي عددناها، والثاني: ما نجس بالمجاورة .. إلى أن قال: والقسم الأول من قسمي النجس يحرم بيعه. وقد احتج العلماء كافة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير بالنص والإجماع .. إلى أن قال: ولا خلاف بين المسلمين في ذلك^(١).

ونحوه في التذكرة حيث قال: الفصل الرابع: العوضان، ويشترط فيهما أمور: الأول: الطهارة، مسألة: يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصليّة، فلا تنضّر النجاسة العارضة مع قبول التطهير. ولو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصح إجماعاً^(٢).

ظاهره هو أنّ المانع هو نجاستها الأصليّة. وظاهر التذكرة أنّ الطهارة من شرائط العوضين التي تكون المعاملة بدونها فاسدة. هذا، مضافاً إلى النصوص، كما أفاد في الجواهر في وجه المنع عن بيع الأعيان

(١) منتهى المطلب ٤: ١٠٠٨، سطر ٢٤.

(٢) التذكرة ١: ٤٦٤، سطر ٤.

النجسة. حيث قال - بعد التمسك بحكي الإجماع عن التذكرة والمستهى والمبوط وغيرهم -: مضافاً إلى ثبوته في النصوص المعتبرة في العذرة والدم والخمر والخنزير والميتة والكلب الذي لا يصيد، ويتمّ بعدم القول بالفصل^(١).

ولعلّ المراد من النصوص هو ما رواه في الوسائل:

عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران (عمير خ ل) عن بعض أصحابنا عن الرضا^(ع) قال: سألت عن نصراني أسلم وعنده خمرة وخنزير وعليه دين، هل يبيع خمرة وخنزيره، ويقضي دينه؟ قال: «لا»^(٢).

وفيه - كما في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد^(ع) - ضعف بالإرسال. ثمّ قال: والظاهر أنّ المراد من بعض الأصحاب فيها هو محمد بن مسكان عن معاوية بن سعيد، وهما ضعيفان^(٣) انتهى.

ولكن لا يخفى عليك أنّ الأسناد المذكورة في الوسائل مختلطة. والأسناد على ما في الكافي إما مستندة وهي علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن محمد بن سنان عن معاوية بن سعد عن الرضا^(ع) وفي بعض نسخ هذه الرواية مكان ابن أبي نجران هو ابن أبي عمير^(٤) إلا أنّ الرواية على النسختين مستندة، وإما مرسله وهي هكذا: علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن الرضا^(ع)^(٥) وجعلها في الكافي روايتين؛ ولذا ذكر المسندة في موضع والأخرى في موضع آخر.

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٠ و ١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتب به، حديث ١ و ٢.

(٣) المكاسب المحرّمة ١: ١١٢ و ١١٣.

(٤) الكافي ٥: ٢٣٦ / ٥.

(٥) المصدر السابق: ١٤/٢٣٢.

وعليه فضعف الطريق الأول لا يضر بصحة الطريق الثاني بعد اشتهار أن مراسلات ابن أبي عمير كالمسندات؛ لأنه لا يروى ولا يرسل إلا عن الثقة. وما رواه فيه أيضاً عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس: «في مجوسي باع خمراً أو خنازير إلى أجل مسئى ثم أسلم قبل أن يحل المال. قال: له دراهمه. وقال أسلم رجل وله خمرة أو خنازير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين. قال: يبيع ديانه أو ولي له غير مسلم خمرة وخنازيره ويقضي دينه، وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه».

وفيه أيضاً عدم إحراز انتساب الحكم إلى المعصوم؛ لاحتمال أن يكون ذلك فتوى يونس، ولكنه بعيد كما في مكاسب سيدنا الإمام المجاهد^(١). ولا يضر عدم العمل بالجزء الأول من الرواية، لكفاية قوله ﷺ: «ليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه» في عدم جواز بيعه. نعم، سند الرواية ضعيف بإسماعيل بن مرار، ولكن يمكن الذب عنه بكونه من المشايخ؛ فتأمل.

وما رواه عن عبدالله بن جعفر في قرب الأستاد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر^(٢) قال: سألت عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن. هل يحل له ثمنه بعد الإسلام؟ قال: «إنما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه»^(٣).

بتقريب كما في مصباح الفقاهة أن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام. وعليه فيستفاد من الرواية أمران: الأول: حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام وإلا لكان المحصر فيها لغواً. والثاني: صحة المعاملة عليه قبل الإسلام وإلا لكان أخذ ثمنه

(١) المكاسب المحرمة ١: ١١٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٢٢٤، كتاب التجارة، الباب ٦١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

بعد الإسلام حراماً وأكلاً للhal بالباطل^(١).

وفيه: أن الخبر ضعيف. هذا، مضافاً إلى إمكان منع المفهوم من مثله: إذ بعد تحقق البيع لا يمكن البيع ثانياً حتى يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان حكمه. وأما السؤال عن حكم الثمن فأجاب الإمام عليه السلام بجواز أخذه مع التأكيد، ودفع احتمال أن يكون الثمن لغيره باحتمال بطلان البيع بقوله عليه السلام: «أما له الثمن». وأما أن بيع الخنزير في حال الإسلام هل يجوز أم لا يجوز فلا تعرض له.

وما رواه في المستدرک عن الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي عليه السلام «قال: من السعت ثمن الميتة... إلى أن قال: وثن الخنزير وأجر القاضي.. الحديث»^(٢).

ولكنه ضعيف؛ لعدم إحرار كون الجعفریات الموجودة هي التي ألفها مؤلفها؛ لاختلاف محتواها مع ما في الفهارس، وعدم تواتر النسخة الموجودة في أيدينا كما لا يخفى.

وما رواه في المستدرک عن الدعائم: روي عن أبي عبد الله عن أبيه عن آباءه عليهم السلام: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الأحرار وعن بيع الميتة والخنزير والأصنام.. الحديث»^(٣).

ولكنه ضعيف.

وقد روي ذلك في أخبار العامة أيضاً، كالمحكي عن البخاري في باب بيع الميتة. قال: «رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله ورسوله حرم بيع الحمر والميتة والخنزير والأصنام»^(٤).

(١) مصباح الفقاهة ١: ٧٩.

(٢) مستدرک الوسائل ١٣: ٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) المصدر السابق: ٧١، حديث ٥.

(٤) صحيح البخاري ٣: ٢٨٩، كتاب البيوع، الباب ٢٨٩، حديث ٤٧٧.

وأما ما في المنتهى^(١) في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «السحت ثمن الميتة وثمر الكلب وثمر الخنزير» فلم أجده إلا في تفسير العياشي بناء على نسخة نقلها في جامع الأحاديث من تفسير العياشي، ولكن المذكور في نسخة الكافي «وثمر الخمر» مكان «ثمر الخنزير»^(٢).

وكيف كان في بعض هذه الروايات كفاية لإثبات عدم جواز بيع الخنزير.

وفي قبالتها روايات أخرى:

منها: ما رواه في جامع الأحاديث عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أبي اذينة عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرأ وخنزيراً ثم يقضى عنها. قال: «لابأس. أو قال: خذها»^(٣).

ومنها: ما رواه فيه عن الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمرأ أو خنازير وهو ينظر (هـ - يب) فقضاه. فقال: «لابأس به. أما للمقتضي (للمقتضي - يب) فحلال، وأما للبايع فحرام»^(٤).

ومنها: ما رواه فيه عن الشيخ عليه السلام عن الحسين بن سعيد عن عبد الله بن بحر (يحيى خ ل) عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرأ وخنازير يأخذ ثمنه؟ قال: «لابأس

(١) منتهى المطالب ٢: ١٠٠٨، سطر ٢٩.

(٢) راجع جامع الأحاديث ١٧: ١٦٩/٦.

(٣) المصدر السابق: ١/١٦٤.

(٤) المصدر السابق: ٥/١٦٥.

به» (١).

ومنها: ما رواه فيه عن الشيخ رحمته عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن محمد بن يحيى الخثعمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير فيقضيها؟ فقال: «لأبأس به، ليس عليك من ذلك شيء» (٢).

وقد روى ابن أبي عمير عن القاسم بن محمد الجوهري ومحمد بن يحيى الخثعمي، فلا بأس بهما.
ويمكن الجمع بينهما:

بحمل هذه الطائفة على كون المتبايعين ذميين؛ وذلك لأن نسبة مرسلته ابن أبي عمير ومعتبرة يونس بالنسبة إلى هذه الأخبار هي العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، فإن مرسلته ابن أبي عمير ومعتبرة يونس صريحتان في عدم جواز البيع للمسلم، فيحمل إطلاق هذه الأخبار على ما إذا كان المتبايعان غير مسلمين كالذميين، والطائفتان من الأخبار ليستا بمثبتتين، بل هما مشبته ونافية حيث قال في مرسلته: «لا» في جواب السؤال عن البيع. وقال في معتبرة يونس: «وليس له أن يبيعه وهو حي». ولا إشكال في أن مقتضى القاعدة في مثبت والتافي هو حمل المطلق على المقيد.

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: وجمع بينها في الوسائل بحمل الجوزة على فرض كون البائع ذمياً، واستشهد عليه بموثقة منصور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لي على رجل ذمي دراهم، فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر، فيحمل

(١) المصدر السابق: ٢.

(٢) المصدر السابق: ٣.

لي أخذها؟ فقال: «إنما لك عليه دراهم ففضاك دراهمك»^(١)؛ لدلالته على جواز بيع الذمي الخنزير فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقاً. ثم استشكل فيه بقوله؛ وفيه أن حمل المطلق على المقيّد وإن كان من المسلمات إلا أنه فيما كان بينهما تنافٍ وتعاند، نظير: اعتق رقبة. ولا تعتق رقبة كافرة. ولو لم يكن بينهما تنافٍ كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل.

والصحيح أن يقال: إن الظاهر من خبر منصور ومن قوله عليه السلام في رواية قرب الأسناد «إنما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه»^(٢) ومن رواية عمار بن موسى^(٣) هو جواز بيع الذمي الخنزير قبل الإسلام، فيقيّد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقاً. إذن فتقلب النسبة وتصبح المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها، وعليه فلا يجوز لغير الذمي بيع الخنزير^(٤).

وذلك لما عرفت من أن المعتبر من الأخبار المانعة كمرسلة ابن أبي عمير ومعتبرة يونس يدلان على المنع من البيع للمسلم، ونسبتها إلى الأخبار المجوزة هي نسبة العموم والخصوص، فيقدمان عليها، ويحمل تلك الأخبار على ما إذا لم يكن البائع مسلماً.

هذا، مضافاً إلى أنه لم تثبت الأخبار المانعة المطلقة؛ لضعف سندها ومدلولها، فلا وجه لجعلها معارضة مع الأخبار المجوزة المطلقة. ثم بعد تسليم وجود الأخبار المطلقة المانعة لا يذهب عليك أنه لا دليل على

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٢٢، كتاب التجارة، الباب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٤، الباب ٦١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) المصدر السابق: ٢٥: ٣٧٦، كتاب الأضمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٣.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ٨١-٨٠.

تقديم بعض الأخبار المجوزة للذمي الموافق للأخبار المطلقة الدالة على الجواز؛ لتقييد الأخبار المانعة وتخصيصها به حتى تتقلب النسبة، بل هو ترجيح من غير مرجح بعد كون ما دلّ على الجواز للذمي مع ما دلّ على الجواز مطلقاً في عرض واحد بالنسبة إلى الأخبار المانعة، فالأخبار حينئذٍ تكون متعارضة لو أغمضنا عما ذكرنا. ولكن الترجيح مع المانعة لأخذ المشهور بها لو لم نقل بأنّ الأخبار المجوزة معرض عنها، فلا حجّية لها أصلاً.

وربما يجمع بين الطائفتين من الأخبار بحمل الطائفة الثانية على بيان صحّة بيع الخنزير وضماً والطائفة الأولى على بيان حرمة البيع تكليفاً. ولكن الظاهر أنّه خلاف ما ذهب إليه الأصحاب من جعل الطهارة شرطاً من شرائط العوضين؛ فإنّ مقتضاه هو فساد المعاملة بدونها كما ادّعى العلامة رحمته في التذكرة إجماع الإمامية عليه، فلو كان ظاهر الطائفة الثانية هو صحّة البيع فهي معرض عنها.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذلك الحمل لا يساعده سياق الأخبار؛ فإنّ بيع الخنزير معطوف على بيع الخمر في الروايات وحكم عليهما بعدم البأس في أخذ الثمن، مع أنّ بطلان البيع في الخمر من الضروريات الإسلامية؛ ولذا قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته في مكاسبه: إنّ ما دلّت على صحّته وجواز أخذه عنده عوض الدين كصحيحة محمد بن مسلم .. إلى أن قال: محمولة على كون المتبايعين ذميين أو مطروحة سيما مع اشتغالها على بيع الخمر مع أنّ بطلانها وحرمة غنمها ضروريان^(١).

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق المنع عن بيع الخمر والخنزير للمسلم ولو لأداء الدين هو عدم جواز بيعهما ولو للانتفاعات المحلّلة كاللتخليل في الأوّل وتربية الدواب في الثاني كما قيل: إنّ انس الخنزير بالخنيل موجب لسمنها أو كهاها؛ وذلك لأنّ الأخبار في مقام

(١) المكاسب المحرّمة ١: ١١٠ و١١١.

بيان الحكم ورفع الحاجة ومع ذلك أطلق المنع، فلو جاز بيعها لبعض الانتفاعات المحللة لرخص فيه الإمام ﷺ مع حاجة السائل إلى ثمنه لأداء الدين كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أن كونها من الأعيان النجسة كالعذرة مقتضياً لعدم جواز بيعها، ومجرد وجود المنافع المحللة لا يوجب جواز بيعها لذلك، كما لا يجوز بيع العذرة لمجرد منفعة التسميد وبيع كلاب غير الصيد لمنفعة الحراسة ونحوها، ومع إطلاق الأدلة لوجه للأخذ بالقدر المتيقن.

ومما ذكر يظهر ما في دعوى أن المتيقن هو حرمة بيع الخنزير للانتفاع المحرم دون المحلل.

ثم إن الانتفاع من الخنزير كإدخاله في الخيل لتسمينها أو كإلها لا دليل على حرمة، لأن المنوع في الأخبار هو البيع لا الانتفاع، ولا ملازمة بين حرمة البيع وحرمة الانتفاع.

ألا ترى إن بيع العذرة ممنوع مع أن التسميد بها جائز.

اللهم إلا أن يتمسك بذيل خبر يونس حيث قال ﷺ: وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه^(١). مضافاً إلى دعوى الإجماع على حرمة الانتفاع به كما عن المبسوط حيث قال: وإن كان نجس العين مثل الكلب والخنزير والفارة والخمر والدم وما توالد منهم وجميع المسوخ وما توالد من ذلك أو من أحدهما فلا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلا الكلب فإن فيه خلافاً^(٢).

ويمكن الذب عنه بما في مكاسب شيخنا الأعظم ﷺ من أن المراد من إمساكه إمساكه للوجه المحرم، ومع نقل الخلاف لا يبق وثوق بنقل الإجماع^(٣). هذا، مضافاً

(١) تقدم في الصفحة: ٩٤.

(٢) المبسوط ٢: ١٦٥ - ١٦٦.

(٣) المكاسب: ١٣، سطر ٢٦ و ٢٨.

إلى أن الإجماع معلوم المدرك أو محتمله، مع أن دلالة الآيات المستشهد بها غير تامة: لأن آيات التحريم والاجتناب والهجر كقوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة والدم .. الآية)^(١). أو قوله تعالى: (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه .. الآية)^(٢). وقوله تعالى: (والرجز فاهجر .. الآية)^(٣). ظاهرة في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه، وهي في مثل الميتة الأكل وفي الخمر الشرب وفي الميسر اللعب به وفي الأنصاب والأزلام ما يليق بحالها، فلا تشمل مطلق الانتفاعات ولو لم تكن مقصودة منها^(٤).

ولكن مع ذلك لا يخلو عن تأمل؛ لأن الظاهر من قوله: «ولا يمسه» هو التأسيس لا التأكيد بأن يحمل قوله «لا يمسه» على أن المراد هو النهي عن إمساكه للبيع، كما أن حمله على أن المراد منه هو النهي عن إمساكه للأكل خلاف إطلاقه، فتدبر. فالمسألة مشككة والاحتياط لا يترك.

هذا كله بالنسبة إلى الانتفاع من الخنزير الحيّ بمثل ما ذكر من تسمين الخنيزل بإدخاله فيها.

ولا يخفى عليك أن بعض الأخبار يدلّ على جواز الانتفاع بأجزائه كشعره وجلده؛ وإليك ما يلي:

١- ما رواه في الوسائل عن الشيخ عليه السلام بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن عبدالله بن جعفر عن أيوب بن نوح عن صفوان عن سيف التمار عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إن رجلاً من مواليك يعمل الحماثل بشعر الخنزير. قال: «إذا

(١) المائدة: ٣.

(٢) المائدة: ٩٠.

(٣) المدثر: ٥.

(٤) المكاسب: ١٣، سطر ١٢.

فرغ فليغسل يده»^(١).

وسيف التمار هو سيف بن سليمان التمار وهو موثق بالتوثيق الخاص^(٢).
مضافاً إلى التوثيق العام؛ إذ صفوان ممن لا يروى إلا عن الثقة^(٣). الحائِل جمع
الحميلة، وهي علاقة السيف.

٢- ما رواه فيه عن الشيخ رحمته بإسناده أيضاً عن محمد بن أحمد بن يحيى عن
عمران عن أيوب عن صفوان عن بُرد الاسكاف قال: «سألت أبا عبد الله رحمته عن شعر
الخنزير يعمل به قال: «خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ثم
اجعله في فخّارة جديدة ليلة باردة، فإن جمد فلاتعمل به، وإن لم يجمد فليس له دسم
فاعمل به، واغسل يدك إذا مسسته عند كلّ صلاة. قلت: و وضوء. قال: لا، اغسل
يدك كما تمسّ الكلب»^(٤).

قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته روايات برد وسليمان الاسكاف ضعاف، والعجب
أنّ المحقّق الأردبيلي - مع كثرة مناقشته في أسناد الروايات - بنى على عدم ضعفها، مع
أنّ مجرد نقل ابن أبي عمير كتاباً لا يدلّ على صحّته^(٥).

يمكن أن يقال: إنّ نقل صفوان عن برد الإسكاف يكفي في وثاقته؛ لأنّه ممن
لا يروى إلا عن الثقة وإن لم يكن نقله من كتاب بالأعلى صحّته.

ثمّ إنّ المراد من أيوب هو أيوب بن نوح؛ لأنّ الراوي عنه هو عمران كما في
جامع الرواة^(٦) وهو ثقة. وعمران إن كان هو عمران بن محمّد أو عمران بن مسكان

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٧، كتاب التجارة، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٩/٥٠٥.

(٣) عدّة الأصول ١: ١٥٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٥) المكاسب المحرمة ١: ١١٤.

(٦) جامع الرواة ١: ١١٤.

فهما ثقتان إلا أن طريق الشيخ إلى عمران بن محمد صحيح دون عمران بن مسكان^(١).

٣- ما رواه فيه عن محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حنّان بن سدير عن برد الإسكاف. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رجل خزاز، ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير نخرز به. قال: «خذ منه وبره فاجعلها في فخّارة ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسها ثم اعمل به»^(٢).

والفخّارة واحدة الفخّار أي الخزف.

وطريق الصدوق إلى حنّان بن سدير متعدّد بعضه مشتمل على الموثّقين، وبعضه مشتمل على محمد بن عيسى بن عبيد^(٣) وهو مختلف فيه. ضعفه الشيخ ووثّقه النجاشي^(٤) وحمل بعض تضعيف الشيخ على تضعيف اعتقاده، فتأمّل. وبعضه مشتمل على عبدالصمد بن محمد وهو غير موثّق. ولكنّ روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى. وفيه إيحاء إلى توثيقه؛ لأنّ ابن الوليد شيخ الصدوق روى عنه ما رواه ولم يستثن^(٥). وعلى ما ذكر من تعدّد الطرق واشتغال بعضها على الضعف، فصحة طريقه إلى حنّان بن سدير غير معلومة.

٤- ما رواه فيه عن محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن عبد الله بن المغيرة عن برد. قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إنا نعمل بشعر الخنزير فرجماً نسي الرجل فصلّي وفي يده منه شيء. فقال: «لا ينهني أن يصلّي وفي يده منه شيء». فقال:

(١) الشيخ الطوسي: ١١٩/٥٢٦ و٥٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٣) مشيخة الفقيه: ١٤.

(٤) رجال النجاشي: ١٩٦/٣٣٣.

(٥) مشيخة الفقيه: ٧٥.

خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به، وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا أيديكم منه»^(١).

طريق الصدوق إلى عبدالله بن المغيرة حسن كما في آخر جامع الرواة^(٢).

٥- وما رواه فيه عن الكليني^(٣) عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن زرارة عن أبي عبدالله^(٤) قال: سألته عن الجبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس». بتقريب أنه لو لم يكن الانتفاع بشعر الخنزير جائزاً لم يقرره الإمام^(٥) ومنع عنه، فحيث لم يمنع عنه دل على جواز الانتفاع به، وعليه فلا يضر كون الرواية في مقام حكم التوضؤ بالماء المذكور، فلانقل.

٦- ما رواه فيه عن الكليني^(٦) عن أحمد بن محمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن الحسين بن زرارة عن أبي عبدالله^(٧) في حديث قال: قلت له: شعر الخنزير يعمل حياً ويستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها، فقال: «لا بأس به»^(٨). وروى صفوان عن الحسين بن زرارة^(٩) وعليه فالسند موثق.

٧- ما رواه عن الشيخ بإسناده محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن أبي زياد النهدي عن زرارة قال: سألت أبا عبدالله^(١٠) عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء. قال: «لا بأس». ورواه الصدوق مرسل^(١١). ولا إشكال في دلالة تلك الأخبار على جواز الانتفاع بأجزاء الخنزير.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) جامع الرواة ٢: ٥٣٧.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، ١٧١، كتاب الطهارة، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، حديث ٢

و٣.

(٤) راجع معجم رجال الحديث ٩: ١٣٦.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٧٥، كتاب الطهارة، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، حديث ١٦.

ولا إجماع على عدم جواز الانتفاع إلا في الأجزاء التي تحملها الحياة كما مرّ في البحث عن الانتفاع بالميتة وأجزائها. فالروايات المتقدمة عدا الأخيرة قابلة للعمل؛ لعدم إعراض الأصحاب عنها، وعليه فالانتفاع بشعر الخنزير لا إشكال فيه.

وأما جواز بيعه فلا يستفاد من تلك الأخبار؛ لأنّها في مقام بيان حكم الانتفاع وغسل اليد للصلاة، لا في مقام بيان جواز المعاوضة. وعليه فقتضى ما تقدّم من مانعيّة النجاسة للبيع هو عدم جواز بيعه.

والقول بأنّ الظاهر من رواية الإسكاف مضافاً إلى جواز العمل بشعر الخنزير جواز البيع أيضاً؛ ضرورة أنّ العامل للحمائل وكذا الخنزير إنّما يعملان للتجارة، ومعلوم أنّ صنعتهما ذلك، فصحة التجارة وجوازها مستفادة منها^(١)، غير واضح بعد كون الروايات في مقام حكم آخر، واحتمال وضوح حكم البيع عند السائلين. والتجارة لا تتوقف على بيع الشعر استقلالاً أو منضمّاً لصحة تجارة الحمائل أو غيرها استقلالاً وجعل الشعر تبعاً خصوصاً فيما إذا صار الشعر بالخنزير تالفاً في الحمائل، ولعلّ السائلين علموا وظيفتهم في البيع، ولم تكن الروايات في مقام نفيصات البيع حتّى يكون ترك الاستفصال دليلاً على تقريره[❦]؛ لجوازه في جميع الصور.

اللهمّ إلا أن يقال: نعم إنّ البيع التبعي له تصوّر فيما إذا كان شعر الخنزير يخرز به في المصنوعات، وأما شراء شعر الخنزير فلا تصوّر له إلا إذا كان استقلالياً أو ضمناً، فسكوت الإمام[❦] وتقريره يدلّ على جواز الشراء المعلوم وقوعه؛ إذ لا يمكن العمل إلا بشعر الخنزير، وهو لا يحصل في يد العامل إلا بالشراء غالباً، وهو لا يكون إلا استقلالياً أو ضمناً، فتأمل.

ثامنها: الخمر وما يلحق بها من كل مسكر مائع والفقاع:

قال الشيخ رحمته الله: يجرم التكسب بالخمر وكل مسكر مائع والفقاع إجماعاً نصاً وقتوى^(١).

ولا يخفى عليك حرمة التكسب بالخمر وما يلحق بها من كل مسكر مائع بناء على ما هو الأقوى من نجاستها كما قرّر في محلّه؛ وذلك لأنّ النجاسة كما عرفت مانعة عن البيع، وهكذا الحكم في الفقاع بناء على عموم تنزيله منزلة الخمر كما يشهد له عموم معقد الإجماع، فتأمل.

هذا، مضافاً إلى دلالة النصوص:

منها: مرسله ابن أبي عمير المروية في الكافي عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين، هل يبيع خمره وخنازيره ويقضي دينه؟ قال: «لا»^(٢). وهي تدلّ على عدم جواز بيع الخمر للمسلم.

ومنها: موقوفة أحمد بن النضر الخزاز المروية في جامع الأحاديث عن الخصال قال: حدّثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام قال: حدّثنا محمد بن الحسن

(١) المكاسب: ٦، سطر ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

الصفار عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن أحمد بن النضر الخزاز عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة؛ غارسها وحارسها وبائعها ومشتريها وشاربها والآكل ثمنها وعاصرها وحاملها والمحمولة إليه وساقبها». وروى نحوها بطرق متعددة أخرى عن عقاب الأعمال والكافي والفقيه والمقنع وجامع الأخبار وفقه الرضا عليه السلام (١).

والمراد من أحمد بن أبي عبدالله البرقي هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي كما نص عليه في جامع الرواة، وأحمد بن محمد ومحمد بن خالد البرقيان ثقتان، وأحمد بن النضر الخزاز أيضاً ثقة.

وكيف كان فلا كلام في دلالتها على حرمة البيع والشراء وعدم صحتها في الخمر؛ لأنها مقتضى لعن البائع والمشتري ولعن آكل الثمن؛ فإن المقابلة بينها تدل على أن نفس البيع والشراء محرمان كما أن التصرف في ثمنها محرّم آخر. ولازم حرمة التصرف في الثمن هو عدم صحة المعاملة.

ولذلك قال سيدنا الإمام الجهادي عليه السلام إن الظاهر من لعن البائع والمشتري في مقابل آكل الثمن أنّها بما لهما من العنوان ملعونان، فيظهر منه أن البيع والاشتراء محرمان وإن لم يقرّب عليهما أثرهما المطلوب شرعاً، أي النقل والانتقال (٢).

ومنها الروايات الكثيرة الدالة على أن ثمن الخمر سحت كموثقة السكوني المروية عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «السحت ثمن الميتة وثن الكلب وثن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن» (٣).

(١) جامع الأحاديث ١٧: ١٥٩.

(٢) المكاسب المحرّمة ١: ١٦ و ١٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٩٣، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وموثقة عمار بن مروان المروية عن الكافي: عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن ابن رتاب عن عمار بن مروان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول فقال: كل شيء غلّ من الإمام فهو سحت وأكل مال النبيم وشبهه سحت. والسحت أنواع كثيرة، منها: أجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ المسكر والربا بعد البيئته، فأما الرشاً في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم جلّ اسمه ورسوله ﷺ» (١).

غلّ الشيء: أي أخذه في خفية ودسه في متاعه، وأيضاً غلّ: أي خان. ثم لا يخفى أن جعل الثمن من السحت يدلّ على فساد المعاملة؛ لأنّ السحت إما بمعنى البطلان فلا كلام في دلالاته على بطلان المعاملة، وأما بمعنى الحرام، وهو أيضاً يدلّ على بطلان المعاملة؛ لأنّ تحرّم الثمن لا يجتمع عرفاً مع الصحة ولزوم الوفاء. وأما ماورد في صحيحة جميل من قوله: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمراً، فقال: خذها ثم أفسدها. قال علي: واجعلها خلا» (٢).

فلا يدلّ على جواز المعاوضة بين الدين والخمر؛ لأنّ المراد كسب أفساد الشيخ الأعظم عليه السلام: إما أخذ الخمر مجاناً ثمّ تخليلها، أو أخذها وتخليها لصاحبها ثمّ أخذ الخلّ وفاء عن الدراهم (٣).

لا يقال: إنّ بعد التخليل لمالكها يحتاج أخذها بدل الدراهم إلى إذن جديد من مالكها.

(١) المصدر السابق: ٩٢، حديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٢٥: ٣٧١، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، حديث ٦.

(٣) المكاسب ٦، سطر ١٣ و ١٢.

لأننا نقول: كما في المواهب إن القرينة الحالية شاهدة على وجود الإذن بالتملك الجديد بدلاً عن الدراهم.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون المقصود من الإفساد غير ما ذهب إليه الراوي وهو إراقة الخمر وإتلافها، كما يؤيده الروايات الدالة على إراقة الخمر^(١). وعليه فلا منافاة بين هذه الرواية والروايات الدالة على منع المعاوضة عليها، ولو سلم دلالتها على جواز المعاوضة بين الدراهم والخمر فهي معرض عنها، فلا تصلح للمعاوضة.

ثم إن ظاهر الأخبار المذكورة كما عرفت هو حرمة معاملة الخمر والسيبذ المسكر وفسادها، وأما سائر أنواع المسكرات فهل يكون بحكمها أو لا يكون؟ يمكن أن يقال: إن مقتضى تنزيلها منزلة الخمر هو ذلك. بل مفاد بعض الأخبار كموثقة الوشاء وصحيحة علي بن يقطين هو المحكومة لا التنزيل حتى يشكل في عموميته ويجاب عنه.

هذا، مضافاً إلى أن المسألة إجماعية ولا خلاف فيها^(٢). ومضافاً إلى ورود أخبار خاصة في مورد بعضها كالفقاع قال سيدنا الإمام المجاهد^(٣): الظاهر كون سائر أنواع المسكرات بحكمها؛ لاحتمال صدقها عليها ولو ببعض المناسبات، ولعموم التنزيل في روايات عديدة كرواية أبي الجارود، وفيها: «أما الخمر فكل مسكر من الشراب إذا أخمّر فهو خمير»^(٤). ورواية عطاء بن يسار عن أبي جعفر^(٥) قال: «قال رسول الله ﷺ: كل مسكر حرام، وكل مسكر خمير»^(٦). وصحيحة علي بن يقطين عن

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١، حديث ٥، والوسائل ١٢:

٢٢٣ و٢٢٥، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتب به، حديث ١ و٦.

(٢) المكاسب: ٦، سطر ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرمة،

حديث ٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٥: ٣٢٦، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٥.

أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لإسها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عافية الخمر فهو حرام»^(١) إلى غير ذلك.

فإن دلالتها على المطلوب لانتكاد تحق: لإطلاق التزويل، ولأن الحمل يقتضي الاتحاد وبعد عدم كونه تكويناً لا بد من تصحيحه وتصحيح الدعوى كونها واحداً من جميع الجهات في التشريع. والحمل على بعض الآثار غير وجيه؛ لعدم وجاهة الحمل وصحته مع اختلافها في جميع الآثار إلا في حرمة الشرب مثلاً، إلا أن نكون سائر الآثار بحكم العدم، فيحتاج إلى دعوى أخرى، وهي خلاف الظاهر، بل الحمل مع موافقتها في جملة من الآثار يعدّ غير وجيه عرفاً.

وإن شئت قلت: إن مقتضى تحكيم تلك الروايات على الروايات المشتملة على لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخمر وبايعها .. إلخ^(٢) أن ما ثبت لها في تلك الروايات ثبت لسائر المسكرات؛ فإن هذه الروايات منقحة لموضوعها، ومعها لا مجال للتشكيك في الدلالة.

وخصوص ما ورد في الفقاع في رواية سليمان بن جعفر قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في شرب الفقاع فقال: «خمر مجهول يا سليمان، فلا تشربه، أما يا سليمان لو كان الحكم لي والدار لي لجلدت شاربه ولقتلت بايعه»^(٣). ورواية الوشاء التي لا يبعد أن تكون صحيحة المحكيّة عن رسالة تحرّيم الفقاع للشيخ الطوسي عليه السلام قال: كتبت إليه - يعني الرضا عليه السلام - أسأله عن الفقاع فكتب: «حرام وهو خمر، ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر. قال: وقال أبو الحسن عليه السلام: لو إن الدار لي لقتلت بايعه

(١) المصدر السابق: ٢٥: ٣٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأثربة المهرمة، حديث ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٧: ١٥٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٥، كتاب التجارة، الباب ٥٦ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ولجلدت شاربه»^(١).

ولا يخفى أن في ذيل موثقة الوشاء: وحده حدّ شارب الخمر، وهي خمرة استصفرها الناس. انتهى.

ومن المعلوم أن قوله: «هي خمرة استصفرها الناس» ظاهر في الحكومة، وعليه فيترتب على الفقاع ما يترتب على الخمر من الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية. هذا مضافاً إلى أن قتل البايع ليس إلا من جهة مبغوضية البيع، وهو أيضاً يدل على الفساد.

ثم لا يخفى عليك أنه يقع الكلام في أن المسكر الجامد هل يكون كالمسكر المايح في لحوقه بالخمر في حرمة البيع أم لا؟

يمكن أن يقال: إن عموم صحيحة علي بن يقطين يقتضي الأول. هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام: «كل مسكر خمر» ولكنّه ضعيف.

ودعوى انصراف الصحيحة إلى غير الجامد كما ترى. والقول بضعف السند غير سديد في مثل صحيحة علي بن يقطين. كما أن دعوى أن مقتضى العمل بعموم التنزيل هو الحكم بنجاسة المسكر الجامد مع أنه لم يقل به أحد مندفعة بأن عموم التنزيل يجمع مع التخصيص، فذهاب الطائفة إلى طهارة الجامد لا يوجب إلا رفع اليد عن عموم التنزيل في مورد الطهارة، وأما في غيرها فلا وجه لرفع اليد عن عموم التنزيل، وهكذا يكون الأمر بناء على حكومة الأدلة؛ فإنه لا ينافي جعلها من مصاديق الخمر حكومة مع عدم الحكم بالنجاسة.

هذا، مضافاً إلى اشعار قوله: «والنيذ المسكر» في موثقة عمار بن مروان. فلولا الإجماع لأمكن القول بإلحاقه بالخمر، فافهم.

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الامام المجاهد عليه السلام ١: ١٧ و١٨.

ثم إن مقتضى إطلاق أدلّة حرمة بيع الخمر هو عدم جواز بيعه للمنافع المحلّلة كالنخيل ودعوى قصور الأخبار عن إفادة الإطلاق كما ترى. مع أنّ مرسله ابن أبي عمير ومعتبرة يونس^(١) في مقام بيان الحكم وكان السائل في مقام السؤال عن طريق التخلّص عن الديون، فإن كان بيع الخمر للتخليل جائزاً لرخصه في ذلك حتّى يؤدّي دينه، فإطلاق المنع يدلّ على عدم جواز بيع الخمر لثل التخليل أيضاً.

ويؤيد ذلك ما اشتمل على الأمر بإراقة الخمر كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله^{عليه السلام} في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبياً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرّاً ثمّ باعه قال: «لا يصلح ثمنه. ثمّ قال: إنّ رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله^{صلى الله عليه وآله} راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله^{صلى الله عليه وآله} فأهريقنا. وقال: إنّ الذي حرّم شرّها حرّم ثمنها... الحديث»^(٢).

أهريق مجهول من إهراق بإسكان الهاء. كأنّ الهمزة زيدت عوضاً عن حركة الياء في الأصل. ولهذا لا يصير الفعل بهذه الزيادة خماسياً. وعليه فأصل إهراق هراق وأصل هراق هريق على وزن دحرج ومضارعه بهريقه بفتح الهاء كيدحرج ومعنى هراق هو معنى أراق.

وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال سألته عن ثمن الخمر. قال: «أهدي إلى رسول الله^{صلى الله عليه وآله} راوية خمر بعد ما حرّمت الخمر فأمر بها أن تباع، فلمّا أن مرّ بها الذي يبيعه ناداه رسول الله^{صلى الله عليه وآله} من خلفه: يا صاحب الراوية الذي حرّم شرّها فقد حرّم ثمنها. فأمر بها فصبّت في الصعيد. فقال: ثمن الخمر ومهر البغي وثن الكلب الذي

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٦ و ٢٢٧، كتاب التجارة، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢٠١.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٣، الباب ٥٥.

لا يصطاد من السحت»^(١).

قوله: فأمر بها أن تباع بصيغة المجهول بقرينة الذيل، وعليه فالأمر بالبيع من غير رسول الله ﷺ.

وكيف كان فوجه التأييد هو إطلاق الأمر بالإراقة وعدم جواز البيع؛ فإنه لا يساعد إلا إذا كان بيعها ممنوعاً ولو للمنفعة المحللة، خصوصاً مع تعليقه بقوله: «إن الذي حرّم شربها حرّم ثمنها».

ومما ذكر يظهر ما في دعوى^(٢) أنها وردا في قضية شخصية، ومن المحتمل عدم قابلية ما أمر بصفتها للتخليل. هذا، مضافاً إلى أنها لا تدلّان على عدم ملكيتها وماليتها ولو مع إمكان التخليل والأمن من الفساد لإمكان أن يكون الأمر بالصّب لمصلحة قاهرة، كما أنّ الأمر كذلك في أول تحريم الخمر، ولعلّ الأمر به أمر سلطانيّ لقلع الفساد، ولعله لم يكن قلعه ممكناً إلاّ بذلك كما هو موافق للاعتبار، كالأمر بقطع عذق سمرة بن جندب^(٣) فلا دليل على إسقاط الشارع ماليتها جميع أقسام الخمر أو ملكيتها^(٤).

وذلك لأنّ الحمل على القضية الشخصية أو حملها على الأمر السلطانيّ لقلع الفساد لا يساعده نقل الإمام الصادق عليه السلام بعنوان الحكم الشرعيّ الكليّ في مقام الجواب عن السائل؛ لأنّ الحملين المذكورين مخصوصان بالشخص أو العصر، فلا يتجاوز عنها. كما أنّ حملها على عدم قابليته للتخليل لا يوافق تعليقه بقوله: «إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها».

هذا، مضافاً إلى بُعد دعوى جواز بيعها للتخليل في نفسها مع التأكيدات

(١) المصدر السابق: ٢٢٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) المكاسب المهرّمة ١: ١٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، حديث ١ و ٣ و ٤.

(٤) المكاسب المهرّمة ١: ١٢٢.

الواردة في النهي عن بيع الخمر ومقدماتها ولو أحقها. فافهم.

اللهم إلا أن يقال: إن منفعة التخليل ليست بشائعة في ذلك العصر. وهذه المنفعة كالمعدوم، فلا تكون موجبة للمالئمة. وعليه فلو صارت تلك المنفعة شائعة بعد ورود الأخبار المذكورة يمكن دعوى انصراف المنع عن بيعها عن مثل بيعها للمنفعة المذكورة.

ولكن الظاهر خلافه والتخليل منفعة شائعة كما دلّ عليه صحيحة جميل المروية في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «يكون لي على الرجل الدراهم فيعطيني بها خمرًا، فقال: خذها ثم أفسدها. قال علي: واجعلها خلًا»^(١).

وصحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلًا؟ قال: «لا بأس به»^(٢).

وموثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلًا. قال: «لا بأس»^(٣).

وموثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يجعل خلًا. قال: «لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يظلمها»^(٤).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على شيوع تخليل الخمر^(٥).

(١) وسائل الشريعة ٢٥: ٣٧١، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٧٠، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ١.

(٣) المصدر السابق: ٣٧١، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٣.

(٤) المصدر السابق: ٣٧١، من أبواب الأشربة المحرمة، حديث ٤.

(٥) المصدر السابق: ٣٧٠.

والقول بأنّ المشرّعة لا يتوجّهون إلى العصير الحمريّ بخلاف العصير العنبيّ بعد الغليان كما في جامع المدارك^(١) غير واضح. اللهمّ إلا أن يكون المقصود هو قولته بيع الخمر لذلك لا الانتفاع بها للتخليل، فتأمل.

ومما ذكر يظهر أيضاً ما في إطلاق مصباح الفقاهة^(٢) حيث قال: لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والإسكار، وأمّا لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معدّاً للإسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالمائع المتخذ من الخشب أو غيره المسمّى بلفظ «الأكل» لأجل المصالح النوعيّة والأغراض العقلانيّة فلا يحرم بيعه لانصراف أدلّة حرمة بيع الخمر عنه وضماً وتكليفاً كانصراف أدلّة عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الانسان^(٣). لما عرفت من إطلاق الروايات، فإن كانت تلك المصالح النوعيّة موجودة في عصر صدور الأخبار المذكورة فلا وجه لدعوى الانصراف، فإنّ إطلاق المنع عن بيعها يدلّ على عدم الاعتناء بتلك المنافع وإن حدثت في العصور المتأخّرة، فلا يبعد دعوى الانصراف فتأمل. هذا مضافاً إلى أنّ المايح مثل «أكل» المتخذ من الخشب ونحوه يكون من السمومات وإن أمكن جعله من المسكرات بالعلاج، ولكن ما لم يعالج ليس من المسكرات بالفعل فلا يترتب عليها حكم المسكرات.

فتحصّل من جميع ما ذكر: أنّ بيع الخمر للتخليل لا يجوز؛ لإطلاق المنع عن بيعها مع شيوع تخليل الخمر، كما أفاده كثرة السؤال عن تخليل الخمر. بل لا يجوز بيعها للانتفاعات الجديدة لما مرّ من أنّ بيع النجاسات الذاتية ممنوع ولو كان لها فائدة محلّلة عقلائيّة - كبيع العذرة مع شيوع التسميد بها وبيع كلب غير الصيد مع شيوع الحراسة بها - نعم لا بأس ببيع المايح مثل «أكل» إذا لم يكن بالفعل من المسكرات وإن أمكن جعله بعلاج منها.

(١) جامع المدارك ٣: ٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٨٦.

(٣) انصهر السابق.

تاسعها: في حرمة الأعيان المتنجسة غير القابلة للطهارة والفاقة للمنافع المحللة.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: يحرم المعاوضة عليها مستدلاً بالنبوي الشريف قال رحمته الله: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ مِنْهُ» ^(١) انتهى.
هذا مضافاً إلى أنه أكل المال بالباطل.

وأما إذا كانت الأعيان المتنجسة ذات منفعة محللة. فقتضى القاعدة هو جواز المعاوضة عليها لأنها خارجة عن النبوي المذكور. فإن المراد من حرمة الشيء هي حرمة جميع منافع الشيء أو منافعه الظاهرة، ومن المعلوم أنه لا يشمل المتنجس الذي يكون له منافع محللة.

وأما الاستدلال بما مرّ هنا من أن النجاسة مانعة عن صحة البيع - كما دلّ عليه أدلة حرمة بيع العذرة وأدلة حرمة بيع غير كلب الصيد - فهو أيضاً لا يتم في المقام: لأنّ الاستفادة من الأدلة المذكورة هو مانعية النجاسة الذاتية، فلا تشمل النجاسة العارضة وإن لم تكن قابلة للطهارة، ولذا لا مجال للاستدلال بما في رواية تحف العقول «أو شيء من وجوه النجس» ^(٢) لأنّ الظاهر كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته الله من وجوه النجس العناوين النجسة لأنّ ظاهر الوجه هو العنوان.

(١) المكاسب: ٣، السطر: ٢٦، ٢٢

(٢) تحف العقول: ٢٣٣ (تفسير التجارات)، ط: مؤسسة النشر الإسلامي.

تبصرة: ولا يخفى أن المسوخ على ما قرّر في كتاب الطهارة طاهرة، كما يشهد له صحيحة الفضل بن أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه؟ فقال عليه السلام: «لابأس به، حتى انتهيت إلى الكلب؟ فقال عليه السلام: رجس نجس» الحديث^(١) لظهوره في طهارة ما عدى الكلب يخرج منه الخنزير ويبقى الباقي على الطهارة ولا يعارضه إلا رسالة يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام سألته هل يحمل أن يمس الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال عليه السلام: «لا يضركه، ولكن يغسل يده»^(٢).

ومن المعلوم أن رسالة يونس ضعيفة ولا تنهض للمعارضة، هذا مضافاً إلى أن إطلاق الغسل في السباع من دون تقييده بالرطوبة شاهد على أنه حكم استحبابي. فالأقوى هو طهارة المسوخ، وعليه فلامورد للبحث عن جواز بيعها وعدمه في المقام، فإنه يختص بالنجاسات، وأما ما ورد من النهي عن بيع بعض المسوخ كالقرد فليس هو من جهة النجاسة حتى يصح البحث عنه في المقام، هذا مضافاً إلى ضعف الروايات المستدل بها على ذلك، وبقية الكلام في محله.

(١) الوسائل ١: ١٦٣، أبواب الأسنار، الباب ١ ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢: ١٠٥، أبواب النجاسات، الباب ٣٤، ح: ٣.

المستثنيات

وقد عرفت أنّ النجاسات الذاتية لا يجوز بيعها إلا أنه استثني منها بعض الأعيان منها:

أولاً: كلاب الصيد وقد مرّ الدليل على اختصاص الجواز في بيعها دون سائر الكلاب فراجع.

ثانياً: بيع العبد الكافر، قال الشيخ الأعظم رحمته: «يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتدّاً مليئاً بلا خلاف ظاهر بل ادّعى عليه الاجماع وليس ببعيد كما يظهر للمتتبع في المواضع المناسبة لهذه المسألة - إلى أن قال - وكذا الفطريّ على الأقوى بل الظاهر أنّه لا خلاف فيه من هذه الجهة» انتهى ^(١).

ويدلّ على ذلك - مضافاً إلى قيام السيرة على البيع والشراء في السبايا والعبيد والإماء مطلقاً من دون فرق بين كونه مسلماً وغير مسلم - الأخبار الدالة على جواز بيع السبايا مع ظهورها في الكفّار كصحيحة معاوية بن عمّار. قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بسبي من اليمن، فلما بلغوا الجحفة نفدت نفقاتهم فباعوا جارياً من السبي كانت أمّها معهم، فلما قدموا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمع بكأوها فقال: ما هذا البكاء؟ فقالوا: يا رسول الله احتجنا نفقة فبعنا إبتها، فبعث بثمنها فأتي بها

وقال: يبعوها جميعاً أو أمسكوها جميعاً»^(١).

وخبر عبدالله بن الحسن الدينوري قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك ما تقول في النصرانية أشتريها وأبيعها من النصراني؟ فقال: «إشتر وبع» الحديث^(٢).
وموثقة إبراهيم بن عبدالحميد المروية في الكافي عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن عبدالحميد عن أبي الحسن عليه السلام في شراء الروميات قال: «اشترهن وبعهن»^(٣).

وموثقة رفاعة النخاس المروية في الكافي عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن رفاعة النخاس قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن الروم يغيرون على الصقالبة^(٤) فيسرقون أولادهم من الجواري والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصونهم ثم يعيشون بهم إلى بغداد إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم أنهم قد سرقوا، وإنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال عليه السلام: «لأبأس بشرائهم إنما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام»^(٥) خصي يخصي كرمي يرمي. أي صيره خصياً.

وخبر عبدالرحمن المروي في الكافي عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن غير واحد عن أبان عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رقيق أهل الذمة أشتري منهم شيئاً؟ فقال عليه السلام: «اشتر إذا أقرؤا لهم

(١) الكافي ٥: ٢٦٨، كتاب المعيشة، ح: ١، ط: دار الكتب الإسلامية.

(٢) الوسائل ١٢: ٨٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٦، ح: ١.

(٣) الكافي ٥: ٢، كتاب المعيشة، ح: ٦، ط: دار الكتب الإسلامية.

(٤) وفي المنجد: وهم قوم كانت تتاخم بلادهم بلاد الخزر ثم انتشروا منها إلى بلاد سواها من أوروبا، انتهى.

وقيل: جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطينية.

(٥) الكافي ٥: ٢٦٠، كتاب المعيشة، ح: ٩، ط: دار الكتب الإسلامية.

بالرِّق»^(١).

فهذه الأخبار تدلُّ ولو بإطلاقها على جواز بيع المملوك الكافر.

وعليه فالمملوك الكافر ككلب الصيد مستثنى من قاعدة حرمة بيع النجاسات الذاتية. هذا كله في الكافر الأصلي، وأن المرتد الملى من المملوك فهو أيضاً يجوز بيعه كما كان لا يمنعه عن جواز بيعه إلا النجاسة وهي وإن كانت مانعة عن جواز البيع، ولكن حيث كان دليلها لُتياً لم يجرز شموله للمقام مع دلالة النصوص على جواز بيع الكافر الأصلي وقيام السيرة عليه.

وعليه فلإمناح من استصحاب حكمه السابق من جواز البيع، ومما ذكر يظهر حكم المرتد الفطري أيضاً.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «الظاهر أنه لاخلاف في جوازه ولم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته عدى ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد - إلى أن قال - وبالغ تلميذه في مفتاح الكرامة فقال: أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جداً؛ لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير، وحمل قول المجوزين على أن مبناهم هو قبول توبة المرتد الفطري وتبعه على ذلك شيخنا المعاصر» حيث قال في الجواهر: «أما المرتد عن فطرة فالتسجعه عدم جواز التكبُّب به بناءً على عدم قبول توبته ظاهراً أو باطناً»^(٢).

ولكن عرفت أن دليل مانعية النجاسة دليل لُتِيّ. فلاعموم له حتى بالنسبة إلى المقام ومعه يرجع إلى الحالة السابقة، وهو ليس إلا جواز البيع.

ثم لاوجه للاستشكال في المرتد الفطري من جهة وجوب إتلافه، وكونه في

(١) المصدر السابق: ح ١٠، ط دار الكتب الإسلامية.

(٢) المكاسب: ٦، السطر ٢٢ - ٢٨ «أما المرتد عن فطرة فالتسجعه عدم جواز التكبُّب به بناءً على عدم قبول توبته ظاهراً أو باطناً» الجواهر ٢٢: ٨ ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

معرض التلف؛ لجواز الانتفاع به ما لم يقتل كما قال الشيخ الأعظم رحمته؛ «لا إشكال ولا خلاف في كون المملوك المرتدّ عن فطرة ملكاً ومالاً لملكه. ويجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل - إلى أن قال - قال في الشرائع ويصحّ رهن المرتدّ وإن كان عن فطرة. واستشكل في المسالك من جهة وجوب إتلافه وكونه في معرض التلف. ثمّ اختار الجواز لبقاء ماليّته إلى زمان القتل»^(١).

ولقد أفاد وأجاد في مصباح الفقاهة حيث قال: «إنّ عدم سقوط القتل عنه لا يخرجُه عن حدود الماليّة. فإنّ الانتفاع به بالعق بمكان من الإمكان. ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه. كيف فإنّه من هذه الجهة ليس إلّا كالمملوك المريض المشرف على الموت، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن الماليّة بحيث لا يوجب إتلافه الضمان، ومع الغمض عن جميع المذكورات، أنّ هذا الوجه إنّما يصلح للمانعّة إذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لامطلاقاً. إذن فيكون الدليل أخصّ من المدعى»^(٢).

الثالث في العصير العنبيّ: إذا غلا ولم يذهب ثلثاه بناءً على نجاسته، قال الشيخ الأعظم رحمته: «الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي إذا غلا ولم يذهب ثلثاه وإن كان نجساً؛ لعمومات البيع والتجارة الصادقة عليها، بناءً على أنّه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص؛ لأصالة بقاء ماليّته وعدم خروجه عنها بالنجاسة، غاية الأمر أنّه مال معيوب قابل لزوال عيبه. ولذا لو غصب عصيراً فأغلاه حتّى حرم ونجس لم يكن في حكم التالف، بل وجب عليه ردّه. ووجب عليه غرامة الثلثين، وأجرة العمل فيه حتّى يذهب الثلثان، كما صرّح به في التذكرة معللاً لغرامة الأجرة بأنّه ردّه معيباً. ويحتاج زوال العيب إلى خسارة، والعيب من فعله، فكانت الخسارة

(١) المكاسب: ٦، السطر: ٢٨ - ٣١.

٢ مصباح الفقاهة ١: ٩٢ - ٩٣، ط: أنصاريان.

عليه - إلى أن قال - وبالجملته فالتنجاسة فيه وحرمة الشرب عرضية تعرضانه في حال متوسط بين حالتي طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير» انتهى^(١).

ولقد أفاد وأجاد - رحمه الله تعالى - لأن مع كونه مالاً لاوجه للمنع لشمول العمومات الدالة على نفوذ التجارة والبيع، لا يقال: إنه نجس فيشملة قوله ﷺ في رواية تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس»^(٢) وقوله ﷺ «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه» لأننا نقول كما أفاد الشيخ ﷺ «لأن الظاهر منها العنوانات النجسة والمحرمة بقول مطلق. لاما تعرضانه في حال دون حال، فيقال: يحرم في حال كذا أو ينجس في حال كذا» انتهى^(٣).

وبعبارة أخرى: لم يتقيد النجس بحال دون حال ولم يتقيد حرمة الشيء بحال دون حال ومقتضى ذلك هو إرادة ما يكون نجساً أو محرماً بقول مطلق، فلا يشمل العصير الذي يكون حراماً ونجساً في حال دون حال، ومما ذكر يظهر أن ما ذكرناه سابقاً من مانعية النجاسة لايشمل المقام؛ لأنه مخصوص بالنجاسات الذاتية المستمرة، ولأقل من الشك، فيرجع إلى عمومات البيع والتجارة بعد فرض كونه مالاً ومملوكاً، لأن مقتضى القاعدة في الشك في مفهوم المخصّص هو الأخذ بالمتيقن والرجوع فيما عداه إلى عموم العام كما لا يخفى. نعم ربما يستدل في المقام بالروايات الخاصة على عدم الجواز:

منها: ما رواه الكافي بإسناده عن محمد بن يحيى، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن حنان، عن أبي كهمس قال: سألت رجلاً أبا عبد الله ﷺ عن العصير فقال:

(١) المكاسب: ٨، السطر: ٧ - ١٤.

(٢) تحف العقول: ٣٣٣ (تفسير التجارات)، ط: مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) المكاسب: ٨، السطر: ١٥.

«لي كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان»^(١)، وأبيعه قبل أن يغلي قال ﷺ: لا بأس به، وإن غلا فلا يحمل بيعه، ثم قال ﷺ: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرأه^(٢).

بتقريب: أن هذه الرواية ظاهرة في نفي الحليّة المطلقة تكليفيّة كانت أم وضعيّة بحدوث الغليان.

وفيه أولاً: إنّها ضعيفة السند بسبب مجهوليّة أبي كهمس.

وثانياً: إنّها أجنبيّة عن المقام - كما في مصباح الفقاهة - لظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار - إلى أن قال - إن الطهارة والحليّة فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا^(٣) ولعل وجه الظهور هو قوله: «وأجعله في الدنان» إذ العصير جعل في الدنان ليصير بنفسه مغليّاً، يمكن أن يقال إن مورد السؤال وإن كان مختصاً بغليان العصير بنفسه، لكنّ الجواب وهو قوله ﷺ: «وإن غلا فلا يحمل بيعه» مطلق، والمعبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فافهم.

وثالثاً: كما في مكاسب سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: «أنّها متعرّضة لمسألة أخرى وهي بيع العصير ممن يعلم أن يجعله خمرأ، وهي غير ما نحن فيه - إلى أن قال -: فإنّ الظاهر من ذيلها أنّ السؤال كان عن بيع العصير ممن يعلم أنّه يجعله خمرأ، فقال أبو عبدالله ﷺ (على ما فيها) هو ذا - أي عملاً - نحو عملنا نحن أيضاً نفعل ذلك، ولعلّ

(١) جمع الدنّ يفتح الدال هو الراقود العظيم لا يقعد إلا أن يحفر له، والراقود دنّ كبير أو طويل الأسفل كهيئة الأردية يطلى داخله بالقطار وهو مرّب جمع رواقيد. راجع «أقرب الموارد» والقار شيء أسود يطلى به السفن وغيرها، وعلى ما في مجمع البحرين «دنان: الدنّ: واحد الدنان، وهي الجباب، وفيه: «يقولون إن إبراهيم ﷺ ختن نفسه بقُدوم على دنّ» أي حَبّ (الكافي) ٦: ٣٥، ح ٤٤.

(٢) الوسائل ١٢: أبواب ما يكسب به، الباب ٥٩، ح: ٦.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ١٠٥، ط: أنصاريان.

بيع العصير ممن يجعله خمرأ كان مهوداً متعارفاً فحمل عليه السؤال»^(١).

ويمكن أن يقال: إن السؤال لا يختص ببيع العصير ممن يعلم أنه يجعله خمرأ، بل يشمل بيع العصير المغلي أيضاً وإلا فالتفصيل بين الغليان وعدمه لا مورد له، والجواب يعتمدها أيضاً، وعليه فحكم بيع العصير المغلي مستفاد أيضاً من الرواية، والذيل شاهد على السؤال الآخر ولا يكون شاهداً على الانحصار فلا تغفل.

ورابعاً: كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته «وأما الأدلة الخاصة فهي مسوقة للنهي عن بيعه بعد الغليان، نظير بيع الدبس والخل من غير اعتبار إعلام المكلف، وفي الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس»^(٢).

ولكنه محل نظر؛ لعدم شاهد على هذا الحمل، والحمل المذكور حمل تبرعي.

ومنها: ما رواه الكافي عن عدة من أصحابنا عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يتناعه ليطبخه أو يجعله خمرأ؟ قال عليه السلام: «إذا بعته قبل أن يكون خمرأ وهو حلال فلا بأس»^(٣).

بتقريب: أن منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرأ ومفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان.

وفيه: أولاً: إنها ضعيفة السند من جهة علي بن أبي حمزة البطائني، نعم لو نقل عنه بعض الأجلة، يمكن أن يستظهر منه أن الرواية قد صدرت منه في حال استقامته ولكن القاسم بن محمد ليس من الأجلة، وإن قلنا بوثاقه القاسم بن محمد الجوهري.

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١: ٨٥، ط: إسماعيليان.

(٢) المكاسب: ٨، السطر: ١٩ - ٢١.

(٣) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح: ٢.

وثانياً: كما في مكاسب سيدنا الامام المجاهد عليه السلام «إنها قاصرة الدلالة لأن الشرطية لا مفهوم لها؛ لأنها سبقت لبيان تحقق الموضوع، فإن مفهوم إذا بعته كذا هو إذا لم تبعه، وأما مفهوم التقييد فهو من مفهوم اللقب الذي لا يقال به ولو قيل به في الشرط.

وعلى فرض المفهوم، فإن قلنا بأن قوله عليه السلام «إذا بعته قبل أن يكون خمراً» جملة مستقلة ولها مفهوم مستقل، وقوله وهو حلال عطف على قوله قبل ... الخ، فيكون جملة أخرى مستقلة، أي إذا بعته وهو حلال، وقوله عليه السلام: «لابأس» جزائهما، فتكون حالهما حال قوله عليه السلام إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر، فإن العنواين بينهما عموم من وجه لو لوحظ الاضطرار أيضاً.

فإن قبل الخمرية أعم من كونه حلالاً - كما إذا لم يغل - أو حراماً - إذا غلى على النار بل بنفسه أيضاً على احتمال - والحلال أعم من كونه قبل الخمرية أو بعدها حال الاضطرار.

وعليه أن الكلام فيها هو الكلام فيما إذا تعدد الشرط، وأحمد الجزاء من الاحتمالات، وقد رجحنا في محله إجمال الدليل والرجوع إلى الأصول العملية.

وإن لم يلحظ حال الاضطرار يكون منطوق الثانية أخص من الأولى، فيتقيد به، فيقع إشكال في المتن - متن الخبر -؛ لأن ذكر الجملة الأولى يقع بلا وجه، بل الموضوع الخلية، فكان عليه أن يقول عليه السلام: إذا كان حلالاً فلا بأس.

وإن قلنا بعدم تعدد المنطوق، بل الثانية قيد الأولى، والشرطية جملة واحدة مركبة، فقد يقال بناءً على تحقق مورد الاجتماع والافتراق لها، بأن المفهوم ثابت مع رفع كل قيد، فيدل على أن العصير إذا حرم ففيه بأس، سواء قلنا بسنجاسته أم لا، وسواء صار خمراً أم لا، وسواء باعه ممن يجعله خمراً أم لا، والمراد بالباس هنا الحرمة جزماً؛ لأن الثابت لحال كونه خمراً هو الحرمة ففي غيرها كذلك.

هذا غاية تقريب دلالتها على حرمة بيع العصير المغلي مطلقاً.

- لعل منظوره ﷺ هو قوله: وعلى فرض المفهوم ... الخ، فإنَّ حاصله أنَّ مع فرض الجمليتين المستقلتين يرجع إلى مقتضى الأصل في المعاملات، وهو يفيد الفساد، وعلى فرض جملة واحدة متقيدة بالقيود لها مفهوم واحد يدلُّ بإطلاقه على عدم جواز بيع العصير المغلي -.

ثمَّ قال ﷺ: وفيه مضافاً إلى أنَّها بصدد بيان المنطوق لا المفهوم، فلا إطلاق فيه، والنتيقتن منه ما إذا باعه ممَّن يجعله خمراً أو يطبخه ويجعله محتجاً، فإنَّ البختج على ما يظهر من الروايات مسكر يصطنعه الفساق، وأهل الأشربة المسكرة وهو على ما قيل ما يسمَّى (مى يخته) أو (باده)، وكيف كان لا إطلاق في المفهوم يثبت به المدعى، بل من المحتمل أن يكون المراد بقوله ﷺ ليطبخه أي يجعله محتجاً؛ لبعده السؤال عن بيع العصير للشيرج سبباً من مثل أبي بصير أنَّ في المنطوق نفي البأس عن بيعه ليطبخه أو يجعله خمراً، فإنَّه المتفاهم من جواب السائل، ولا يثبت في المفهوم إلا نفي^(١) البأس المطلق وهو صادق مع ثبوت البأس لأحد طرفي الترديد، وبعبارة أخرى لا يدلُّ المفهوم إلا على سلب التسوية بين طرفي الترديد لاثبوت التسوية في الحكم المخالف، مع أنَّ ثبوت البأس أعم من الحرمة، وكون بعض موارده حراماً لا يوجب كون البقية كذلك، فدعوى الجزم أو الظهور في سائر الموارد في غير محلها.

هذا مضافاً إلى حكاية الرواية عن نسخة من التهذيب، وعن الوافي عنه، وعن الكافي (فهو حلال) بدل (وهو حلال) فتدلُّ على جواز بيع العصير المغلي بالنار بل وبِنفسه، فإنَّ الظاهر عدم كونه خمراً بمجرد الغليان وإن فرض كونه مسكراً، مع أنه أيضاً غير معلوم، ومع الشك في خمريته ينسلك بالاستصحاب في موضوع الحكم، بناءً

(١) والظاهر أنَّ كلمة النفي ساقطة والصحيح إلا نفي نفي البأس المطلق، لأنَّ نفي البأس في المنطوق؛ ففي المفهوم ثبوت البأس، وهو لا يحصل إلا بنفي النفي.

على عدم دخالة عنوان القبليّة في موضوعه حتّى يلزم المثبتيّة - كما هو المتفاهم من المفهوم عرفاً - (١).

وفيه أولاً: إنّ المناط في الشرط المحقق للموضوع هو انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه كانتفاء الولد بانتفاء الرزق في مثل قوله إن رزقت ولدأ بخلاف مثل إن جائك زيد فأكرمه فإنّ زيداً محفوظ ولو مع انتفاء المجيء وانتفاء كلّ ما يفرض بدلاً للمجئ (٢). وعليه فالمقام ليس من باب الشرط المحقق للموضوع لأنّ العصير محفوظ ولو مع انتفاء البيع.

وثانياً: إنّ جمل «وهو حلال» معطوفاً على «قبل أن يكون خمراً»، وجملة شرطية مستقلة أخرى، لايساعده أسلوب الكلام.

وثالثاً: إنّ القول بالاجمال والرجوع إلى الأصول العمليّة فيها إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء محلّ منع؛ لقوّة القول بتقيّد كلّ مفهوم بمنطوق آخر، فيفيد الشرطان كفاية كلّ واحد منهما.

ورابعاً: إنّ حمل الطبخ على البختج لوجه له، مع كونه أعمّ، هذا مضافاً إلى أنّ حمل البختج على المسكر كما ترى لما سيأتي، من دلالة موقّعة معاوية بن عمّار من جواز شربه مع إخبار من في يده بذهاب ثلثيه، مع أنّ المسكر لايجلّ بذهاب ثلثيه. وخامساً: إنّ الاستصحاب جارٍ لو لم يدلّ بعض النصوص على أنّ العصير بالغليان يكون خمراً كما سيأتي دعوى ذلك في بعض الأخبار فافهم.

ومنها: ما رواه في الكافي عن أحمد عن ابن أبي نجران عن محمّد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته أيشره صاحبه؟ فقال: «إذا تغيّر عن حاله وغلا فلاخير فيه حتّى يذهب ثلثاه، ويبقى

(١) السكاسب المحرّمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ٨٣ - ٨٤ ط: إسماعيليان.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٧٦، ط: انتشارات مهدي - اصفهان - قديم.

ثله»^(١).

ومنها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن علي ابن أبي حمزة عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسئل عن الطلأ^(٢). فقال: «إن طبخ حتى يذهب منه إثنان ويبقى واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير»^(٣).

وتقريب الاستدلال بهما: بأن يقال إن البيع من جملة الخير المنفي فلا يجوز. وفيه أولاً: إنهما ضعيفتان بالإرسال في الأولى، وضعف علي ابن أبي حمزة البطائني لعدم استقامته في الرواية الثانية.

وثانياً: كما في مصباح الفقاهة بالنسبة إلى الرواية الأولى: إنها بعيدة عن حرمة البيع، لظهور السؤال في حرمة الشرب فقط فلا تشمل البيع^(٤) انتهى. ولعل المراد من الثانية أيضاً هو ذلك، ولكن يمكن أن يقال: إن العبرة باطلاق الجواب لا بخصوص السؤال، هذا مضافاً إلى عدم ذكر الشرب في الثانية فافهم.

ومنها: ما يدل على أن العصير المغلي حرم، فيترتب عليه ما يترتب على الخمر من النجاسة وحرمة البيع كموثقة معاوية بن عمار المروية في التهذيب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق (يعني به الشيعة) يأتيه البختج ويقول قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنه يشربه على النصف؟ فقال: «حرم لا تشربه. قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لانعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف،

(١) الوسائل ١٧: أبواب الأشربة المحرمة، الباب ٢، ح: ٧.

(٢) الطلاء بكسر الطاء ما طبخ من عصير العنب، عن النهاية لابن الأثير ٣: ١٣٧، ط: دار الفكر - بيروت.

(٣) الوسائل ١٧: أبواب الأشربة المحرمة، الباب ٢، ح: ٧.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ١٠٥، ط: مؤسسة انصاريان.

يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم»^(١).
بتقريب: أن الرواية دلّت على أن العصير العنبي بعد غليانه وقبل أن يذهب
ثلثاه محرّ تنزليّة، فيترتب عليه ما كان يترتب على الخمر من أحكامه وآثاره التي
منها نجاسته وحرمة بيعه وغير ذلك؛ لأنّ المراد من البختج (على ما فسّروه بمعنى
بختك) هو العصير العنبي المطبوخ هذا^(٢).

وفيه أولاً: إنّ البختج لم يثبت أنّه بمعنى مطلق العصير المطبوخ وإن فسّره به
جمع منهم المحدث الكاشاني رحمته^(٣) بل الظاهر أنّه عصير مطبوخ خاصّ وهو الذي
يسمّى عندنا بـ «الرّب» كما في كلام المحقّق الهمداني رحمته ومن المحتمل القويّ أن يكون
هذا القسم مسكراً قبل استكمال طبخه، وعليه فغاية ما تقتضيه هذه الموثّقة تنزيل
خصوص هذا القسم من العصير منزلة الخمر بجامع إسكارهما.

ولكن يرد عليه كما في التنقيح: «أنّ تفسير البختج بالقسم المسكر من العصير
المطبوخ مخالف صريح لما حكم به رحمته في ذيل الموثّقة من طهارته، وجواز شربه، إذا
كان المخبر من يعتقد حرمة شربه على النصف، وكان عمله جارياً على الشرب بعد
ذهاب الثلثين، والوجه في المخالفة أنّ البختج لو كان هو القسم المسكر من العصير لم
يكن وجه لحكمه رحمته بطهارته وجواز شربه عند إخبار من يعتبر قوله بذهاب
الثلثين؛ لأنّ ذهابها وإن كان مطهراً للعصير - لو قلنا بنجاسته - أو محلاً له إلاّ أنّه
لا يكون مطهراً للمسكر أبداً؛ لأنّه محكوم بنجاسته وحرمة شربه، ذهب ثلثاه أم لم
يذهب، فن هذا تستكشف أنّ البختج ليس بمعنى القسم المسكر من العصير، وإنّما معناه

(١) التهذيب ٩: ١٢٢، في الذبائح والأطعمة، ح: ٢٦٦.

(٢) وعلى ما في نهاية ابن الأثير ٣: ١٠١، ط: دار الفكر - بيروت - البختج: بضم الباء وسكون
الغاء وضمّ التاء أي العصير المطبوخ، وأصله بالفارسية (مبيّخته) أي عصير مطبوخ، انتهى.

(٣) الوافي ٢٠: ٦٥٤، ط: منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين رحمته العامّة - أصفهان.

مطلق العصير المطبوخ كما فسره به جماعة»^(١).

وثانياً: كما في التنقيح: «أَنْ تَنْزِيلُ شَيْءٍ مَنزَلَةً شَيْءٍ آخَرَ قَدْ يَكُونُ عَلَى وَجْهِ الإِطْلَاقِ، وَمِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَالآثَارِ، فِي مِثْلِهِ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْمَنْزَلِ جَمِيعُ مَا كَانَ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْمَنْزَلِ عَلَيْهِ مِنْ أَحْكَامِهِ وَأَثَارِهِ، كَمَا إِذَا وَرَدَ: الْعَصِيرُ خَمْرٌ فَلَا تَشْرَبُهُ أَوْ قَالَ: لَا تَشْرَبُ الْعَصِيرَ لِأَنَّهُ خَمْرٌ. لِأَنَّ لَفْظَةَ «فَاءٍ» ظَاهِرَةٌ فِي التَّفْرِيعِ، وَتَدَلُّ عَلَى أَنَّ حَرْمَةَ الشَّرْبِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَفَرِّعَةِ عَلَى تَنْزِيلِ الْعَصِيرِ مَنْزَلَةَ الْخَمْرِ مُطْلَقاً، وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْمَثَلِ الثَّانِي؛ لِأَنَّهُ كَالْتَنْصِيصِ بِأَنَّ النَّهْيَ عَنِ شَرْبِهِ مُسْتَنْدٌ إِلَى أَنَّهُ مَنْزَلٌ مَنْزَلَةَ الْخَمْرِ شَرْعاً - إِلَى أَنْ قَالَ: وَقَدْ يَكُونُ التَّنْزِيلُ بِلِحَازِ بَعْضِ الْجِهَاتِ وَالآثَارِ وَلَا يَكُونُ ثَابِتاً عَلَى وَجْهِ الإِطْلَاقِ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْمَقَامِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ» إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَصِيرَ مَنْزَلٌ مَنْزَلَةَ الْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ حَرْمَتُهُ فَحَسْبُ، وَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى تَنْزِيلِهِ مَنْزَلَةَ الْخَمْرِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَالآثَارِ؛ وَذَلِكَ لِعَدَمِ اشْتِمَالِهِ عَلَى لَفْظَةِ «فَاءٍ» الظَّاهِرَةِ فِي التَّفْرِيعِ حَيْثُ إِنَّ جُمْلَةَ: «لَا تَشْرَبُهُ» وَقَوْلُهُ: «خَمْرٌ» بِجَمْعِهَا صِفَةٌ لِلْعَصِيرِ، أَوْ مِمَّنْ قَبِيلِ الْخَمْرِ بَعْدَ الْخَمْرِ، أَوْ أَنَّهَا نَهْيٌ، وَعَلَى أَيِّ حَالٍ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى التَّفْرِيعِ حَتَّى يَحْكُمَ عَلَى الْعَصِيرِ، بِكُلِّ مِنَ النِّجَاسَةِ وَالْحَرْمَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْآثَارِ الْمُتَرْتِّبَةِ عَلَى الْخَمْرِ»^(٢).

وثالثاً: إنَّ الرواية على ما رواه الكليني رحمته الله غير مشتملة على لفظه «خمر»، وعليه فرواية الشيخ معارضة برواية الكليني يمكن أن يقال: إنَّ أصالة عدم الزيادة مقدّمة على أصالة عدم النقيصة لبناء العقلاء على العمل بالزيادة. لأنَّ أصالة عدم عروض الغفلة في طرف الزيادة أقوى. اللهمَّ إلا أن يقال إنَّ أصبغية الكليني في نقل الأحاديث مانعة عن تقديم رواية التهذيب وعليه فأمّا تقدّم رواية الكليني وأمّا نقول بالتعارض والرجوع إلى قاعدة الطهارة في العصير قبل ذهاب ثلثيه، هذا مضافاً إلى أنَّ صاحبي

(١) التنقيح ٢: ١٠٥، ط: الآداب - النجف الأشرف.

(٢) المصدر السابق: ١٠٨ - ١٠٩.

الوافي والوسائل نقلًا الرواية عن التهذيب بدون لفظه الخمر، فلما حاله يكون ذلك كاشفًا عن عدم كون التهذيب مشتملاً على لفظه الخمر، وعليه فالتعارض يكون بين نسخ التهذيب، ويدور أمر النسخ بين الحجّة واللاحجّة، ومع دورانها فيهما لا تصلح رواية الشيخ للمعارضة. اللهم إلا أن يقال أن كثرة النقل عن التهذيب مع لفظه الخمر تشهد بأنّ صاحبي الوافي والوسائل اشتبها في النقل، وعليه فالمعارضة بين رواية الشيخ ورواية الكليني بما لها فلا تغفل^(١).

فتحصّل من ذلك أنه لا دليل على عدم جواز بيع العصير العنبي بعد الغليان، هذا كلّه بناءً على نجاسة العصير العنبي بالغليان، وأمّا إذا قلنا بأنّه لا دليل على النجاسة أصلاً كما ذهب إليه السيّد في العروة وبعض المحشّين فالأمر أوضح.

ربما يستدلّ على النجاسة بالإجماع، وهو عجيب، مع أنّ المتقدمين لم يصرحوا بنجاسته إلاّ قليل منهم، وكيف يصحّ دعوى إجماعهم على النجاسة.

والأهون منه هو الاستدلال على النجاسة بما استدلّ على نجاسة المسكر، إذ بالغليان لا يثبت الاسكار وأمّا الاستدلال بموتقة معاوية بن عمّار، ففيه ما مرّ من أنّ الاستدلال متقوم بوجود الخمر، وهو مع اختلاف النسخة غير ثابت، هذا مضافاً إلى عدم إثبات عموم التنزيل فيه فلا دليل على النجاسة، ولا فرق في ذلك بين كون العصير مغلياً بنفسه أو بالنار.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه للتفصيل بين المغليّ بنفسه والحكم بنجاسته، وبين المغليّ بالنار والحكم بطهارته، ولذا قال المحقّق الهمداني على المحكيّ من أنّ التفصيل في نجاسة العصير بين غليانه بالنار وغليانه بغيرها، ممّا لم يعلم مستنده، وبقيّة الكلام في محله.

ومما تقدم ينقدح أنه لا دليل على كونه ملحقاً بالخمر في جميع الآثار والأحكام. فلا وجه لإلحاق المفليّ بنفسه بالخمر في حكم البيع، مع أنه لا دليل عليه، ولو فرض قيام دليل على إلحاقه بالخمر في جميع الآثار والأحكام فلا يجوز بيعه مطلقاً؛ لما مرّ من حرمة بيع الخمر ولو للتخليل.

الرابع: في بيع الدهن المتنجس: قال الشيخ الأعظم رحمته: «يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب»^(١).

ولا يخفى عليك أن جعل هذه المسألة من المستثنيات لبيع الأعيان النجسة، من باب الاستثناء المنقطع، بعد ما مرّ من أن النجاسة مانعة، وهي مفقودة في الأدهان المتنجسة، لعدم كونها نجساً ذاتاً. ولا فرق في ذلك بين أن نقول بجواز الانتفاع من المتنجس أو بعدمه، أو بالمنع من بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به، أو بعدمه؛ لأنّ المتنجس خارج موضوعاً عن النجاسات الذاتية، فمع خروجه عنها يكون الاستثناء منقطعاً كما هو واضح.

نعم لو عدلنا عما مرّ وقلنا بأنّ ملاك المنع عن النجاسات الذاتية هو فقدانها للمنافع المحلّلة، فقتضى عموم الملاك هو تعميم المستثنى منه، وشموله للمتنجسات التي ليس لها منافع محلّلة، وعليه فيكون استثناء الدهن المتنجس بناءً على ممنوعيّة الانتفاع بالمتنجس متصلاً: «لأنّ المنع الشرعي كالممتنع العقلي كما أشار إليه الشيخ رحمته هنا بقوله: «وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس»^(٢).

ولكن لا وجه للعدول كما عرفت سابقاً، وأما بناءً على القول بالمنع من بيع المتنجس، وجواز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محلّلاً، فليس الاستثناء متصلاً لخروج

(١) المكاسب: ٨، السطر: ٢٥.

(٢) المصدر السابق.

عنوان المتنجس عن عنوان النجس تخصصاً، ومما ذكر يظهر مافي كلام الشيخ ﷺ حيث جعل الاستثناء متصلاً في هذه الصورة أيضاً حيث قال: «وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنئ - إلى أن قال - أو على المنع من بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محللاً»^(١) فراجع.

وكيف كان فقضى القاعدة في المسألة هو جواز بيع الأدهان المتنجسة ونحوها، مما يجوز الانتفاع بها من دون حاجة إلى الروايات، فإنها مال، ولا مانع من شمول الأدلة العامة لها، وأدعي عليه الإجماع، ولذا قال الشيخ الأعظم ﷺ: «فلا إشكال في جواز بيع الدهن المذكور وعن جماعة الإجماع عليه في الجملة»^(٢). هذا مضافاً إلى أن الأخبار به مستفيضة فمنها:

أولاً: موثقة معاوية بن وهب المروية في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جرد^(٣) مات في زيت أو سمن أو عسل؟ فقال: «أما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به»^(٤).

علي بن الحكم موثق إذا كان الراوي عنه هو أحمد بن محمد، وهو وإن لم يدل على جواز البيع لكنّه متحد مع مارواه في التهذيب وهو متعرض للبيع، هذا مضافاً إلى أنه مع جواز الاستصباح له منافع محللة، فشملة الإطلاقات في قوله تعالى: «تجارة عن تراض»^(٥) وقوله تعالى: «أووفوا بالعقود»^(٦) وقوله تعالى: «أحلّ الله

(١) المصدر السابق، السطر: ٢٩ - ٢٥ - ٢٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) جرد: اسم الذكر من الفأر، والجميع الجرذان - كتاب العين للخليل - .

(٤) الوسائل ١٢: ٦٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح: ١.

(٥) النساء: ٢٩.

(٦) المائدة: ١.

البيع»^(١) وغيرها.

ثانياً: موثقة معاوية بن وهب أيضاً المروية في التهذيب بإسناده عن أحمد الميمني عن معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام في جرذمات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: «بعه ويبيته لمن اشتراه ليصبح به»^(٢) هذا بناءً على كون الميمني في السند هو أحمد بن الحسن بن إسماعيل الثقة لتصریح النجاشي والشيخ بصحة حديثه، هذا مضافاً إلى نقل كامل الزيارات عنه فتأمل. وكيف كان فإنها تدل على جواز بيع الدهن المنتجس.

ثالثاً: معتبرة إسماعيل بن عبدالحق المروية في قرب الأسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن إسماعيل بن عبدالحق عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به؟ قال: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له، فبيتاع للسراج، وأما الأكل فلا، وأما السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك، وإن كان جامداً والفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها، ثم لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جامداً»^(٣).

روى في كامل الزيارات عن محمد بن خالد الطيالسي فتأمل، هذا مضافاً إلى أن المهكي عن الشيخ أنه قال في رجاله أن حميد روى عنه أصولاً كثيرة وإسماعيل بن عبدالحق ثقة كما صرح به النجاشي وابن طاوس وغيره، وعليه فالرواية معتبرة وتدلل على جواز بيع الدهن المنتجس.

رابعاً: صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفأرة والدابة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه؟ فقال: «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإنه ربما يكون

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح: ٤.

(٣) المصدر السابق: ٦٦ - ٦٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح: ٥.

بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله وكله، وإن كان الصيف فارفعه حتى تسرح به، وإن كان ترداً فاطرح الذي كان عليه ولا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه»^(١).

ولعلّ الثرد هو التلطح بالسمن الذي لا يذوب.

عبر الشيخ رحمته عن صحيحة الحلبي بصحيحة سعيد الأعرج، والظاهر أنه سهو القلم، وكيف كان فهي وإن لم تدلّ على جواز البيع ولكن تدلّ على جواز الانتفاع به، ومع جواز الانتفاع يكون مالاً فيجوز بيعه بمقتضى إطلاقات أدلة التجارة والبيع.

خامساً: موثقة أبي بصير المروية في التهذيب بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن ابن رباط عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفأرة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه؟ فقال: إن كان جامداً فطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فأسرح به وأعلمهم إذا بعته»^(٢).

فالمراد من ابن رباط هو عليّ بن الحسن بن رباط وهو ثقة - كما صرح به النجاشي رحمته - والرواية تدلّ على جواز بيع الدهن المتنجس، مضافاً إلى جواز الانتفاع به، وإلى غير ذلك من الأخبار، فهي إما تدلّ على جواز البيع صريحاً، أو تدلّ على جواز الانتفاع بالدهن المتنجس، فمع تصريحها بجواز الانتفاع به تشمله إطلاقات أدلة التجارة والبيع، وعليه فلا إشكال في جواز بيع الأدهان المتنجسة التي تكون لها منفعة محلّلة.

ولعلّ ذكر خصوص الاستصباح في بعض الأخبار من باب المثال والتنبه على القابلية للانتفاع المحلّل كما في جامع المدارك^(٣). فلا خصوصية في الإسراع، وعليه

(١) المصدر السابق: ١٦: أبواب الأظعمة المحرّمة، الباب ٤٣، ح: ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٢: أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح: ٣.

(٣) جامع المدارك ٣: ٧، ط: مؤسسة إسماعيليان.

فبيع الأدهان المنتجسة لصناعة الصابون، أو اللطّي في مقام المعالجة ونحوهما لا مانع منه.

وهنا تبيهاات:

التنبيه الأول: أن صحة بيع الدهن المنتجس كالسمن والزيت هل تكون مشروطة باشتراط الاستصباح، أو المنفعة المحللة، أو يكفي قصد المتبايعين لذلك، أو لا يشترط أحدهما؟

ربما يستدلّ لا اعتبار قصد الاستصباح بموثقة إسماعيل بن عبدالحالق: «أما الزيت فلاتبعه إلا لمن تبيّن له قبيّتا للسراج وأما الأكل فلا... الخ»^(١) بدعوى ظهوره في اشتراط الأمرين أحدهما هو الإعلام عند البيع وثانيهما قصد الإسراج، وعليه فغير هذه الصورة يكون منهيّاً وظاهر النهي في المعاملات هو الفساد.

أورد عليه الشيخ رحمته: بأنّ الابتياح للسراج إنّما جعل غاية للإعلام بمعنى أنّ المسلم إذا أطلع على نجاسته فيشتره للإسراج نظير قوله رحمته: «بعه وبيته لمن اشتراه ليستصبح به»^(٢) انتهى.

مراده أنّ الفاء في قوله رحمته: «فبيّتا للسراج» للغاية بمعنى اللام، وعليه فيكون الابتياح للسراج من توابع الإعلام وفوائده، ويكون المنهي هو عدم الإعلام لا الابتياح لغير الإسراج.

وتبعه في مصباح الفقاهة وقال: «إنّ الاستصباح من فوائد التبيين ومتفرّعاته، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور النجاسة باستعماله الدهن

(١) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح ٥.

(٢) المكاسب: ٩، السطر: ٢٤ و ٢٥.

المتنجس فيها هو مشروط بالطهارة كالأكل ونحوه»^(١).

وهكذا تبعه سيدنا الامام المجاهد رحمه الله حيث قال: «إن المتفاهم منها عرفاً أن المقصود بالإعلام عدم ابتلاء المشتري بالحرام، فيبتاع ويسرج به، لا أن الابتاع للإسراج من شرائطه أو قصده من الشرائط»^(٢).

وأجاب عن ذلك الميرزا الشيرازي رحمه الله بقوله: «أن ظاهر اللفظ كون يبتاع» عطفاً على تبين له فيفيد توقف الصحة على الأمرين. البيان، وقصد المشتري للإسراج؛ لأن ظاهر النهي الفساد، مع عدم تحقق الأمرين، ولا ينافي ذلك كون قصد الإسراج أو نفسه غاية للتبيين، فإن الغاية من حيث ترتبها على المعنى، يصح عطفها عليها بالفاء، لكن ذلك لا ينافي إفادة الفاء لما يفيد مطلق حروف العطف من مشاركة المتعاطفين في الحكم المستفاد من الكلام، وهو فيما نحن فيه إرتباط صحة البيع كما يقال «إذا أتيت زيدا ففقدت حاجتك فافعل كذا» فإن كون قضاء الحاجة غاية للإلتحان، لا يمنع من ظهور الكلام بمقتضى العطف في ترتب قوله افعل كذا على مجموع الأمرين، وإن أريد أن الفاء ليست للعطف، بل لمجرد بيان الغاية، نظير أن يقال «إلا أن تبين ليباع للإسراج» فلا ريب أن هذا المعنى خلاف الظاهر من لفظ الفاء على تقدير وقوع استعماله في مثل ذلك، بل لا يحضرنى الآن استعماله في هذا المعنى، مع أن ذلك أيضاً كافٍ في إستفادة المرام، إذ الظاهر حينئذ أن الغرض والغاية من الإعلام هو الابتاع لأجل الإسراج، فيكون هو المقصود والمناطق في الصحة، واحتمال كونه بمنزلة جواب شرط محذوف، يعني إذا تبين الحال للمسلم فيبتاعه للإسراج خلاف الظاهر قطعاً... الخ»^(٣) انتهى.

(١) مصباح الفهاة ١: ١١٣، ط: أنصاريان.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمه الله ١: ٩٠، ط: مؤسسة إسماعيليان.

(٣) تعليقه الميرزا محمد تقي الشيرازي رحمه الله على المكاسب: ١٨ و ١٩، ط: قديم.

وعليه فظاهر موثقة إسماعيل بن عبدالحق هو اعتبار الأمرين في صحة بيع الأدهان المتنجسة فتأمل.

لا يقال: أن الخبر ضعيف؛ لعدم توثيق إسماعيل بن عبدالحق لأننا نقول ليس كذلك لتصريح النجاشي رضي الله عنه بتوثيقه حيث قال: «إسماعيل بن عبدالحق بن عبد ربّه بن أبي ميمونة بن يسار مولى بني أسد، وجه من وجوه أصحابنا، وفقه من فقهاءنا، وهو من بيت الشيعة، عمومته شهاب، وعبدالرحيم، ووهب، وأبوه عبدالحق، كلهم ثقات» انتهى.

هذا مضافاً إلى إكتار بعض الأجلّة الرواية عنه كحميد، ومضافاً إلى ما في رجال الكشي قال: «حدثني أبو الحسن حمدويه بن نصير قال: سمعت بعض المشايخ يقول: وسأته عن وهب وشهاب وعبدالرحيم بن عبد ربّه وإسماعيل بن عبدالحق بن عبد ربّه؟ قال: كلهم أخيار فاضلون كوفيون»^(١)، وعليه فلا مجال للتشكيك في السند كما لا يخفى. وأما عدم توثيق محمد بن خالد الطيالسي، فلا يضرب بعد كثرة رواية بعض الأجلّة عنه، قال في منتهى المقال: «روى عنه حميد أصولاً كثيرة»^(٢) وقال الوحيد البهبهاني: «رواية الأجلّة عنه دليل على الاعتقاد».

هذا مضافاً إلى نقل كامل الزيارات عنه^(٣) فتأمل وعليه فالرواية معتبرة.

لا يقال: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رضي الله عنه يسارها موثقة أبي بصير: «أعلمهم إذا بعته»^(٤) لظهورها في إعلام المشتري بعد وقوع البيع، والحمل على إرادة البيع خلاف الظاهر^(٥).

(١) الكشي: ٤١٤، الرقم: ٧٨٣.

(٢) منتهى المقال ٦: ٤٠، الرقم: ٢٦١٣.

(٣) كامل الزيارات: ٣٢٥، ح ٥٥٦، الباب ٧١.

(٤) الوسائل ١٢: ٦٦، أبواب ما يكسب به، الباب ٦، ح ٣.

(٥) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رضي الله عنه ١: ٩٠، ط: إسماعيليان.

لأننا نقول: إن الشائع عند ذكر شرائط البيع هو إرادة البيع من لفظه، ولذا أريد من قوله تعالى: (وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم) ^(١) الآية وإذا أردتم الصلاة.

وعليه فدعوى أن إرادة البيع خلاف الظاهر غير مسموعة.

لا يقال: يعارضها موثقة معاوية بن وهب «تبيعه وتبيته لمن اشتراه ليستصبح به فإن قوله ﷺ: «لمن اشتراه» ظاهر في تحقق الشراء، فالإعلام بعد تحقق الشراء لا حال الشراء، فينفي معتبرة إسماعيل الدالة على اشتراط الإعلام في صحة البيع ^(٢).

لأننا نقول أولاً: لانسلم ظهوره في تحقق الشراء في أمثال المقام، بل المراد هو لمن يريد الشراء، فهو يساوي مع موثقة أبي بصير على ما استظهرنا منها، فإطلاقها من جهة عدم اعتبار قصد الإسراج مقيد بمعتبرة إسماعيل بن عبدالحق.

وثانياً: إنه لو سلمنا ظهورها في تحقق الشراء، فهو معارض مع معتبرة إسماعيل ابن عبدالحق، فقتضى القاعدة هو الأخذ بما فيه ترجيح لو كان، أو التخيير لو لم يكن ترجيح.

هذا مضافاً إلى دعوى الإجماع عن الحسن بن علي حيث قال: «يجوز بيعه بهذا الشرط عندنا» ^(٣) وحمله على أن مراده ذكر مورد المتيقن خلاف الظاهر، ومضافاً إلى دعوى الإجماع عن الخلاف حيث قال: «يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء... دليلنا إجماع الفرقة» ^(٤) وحمله على أن التمليل راجع إلى الجواز أعني قوله يجوز، ومعناه كما أفاد الشيخ الأعظم ﷺ: «أنه يجوز لأجل تحقق فائدة

(١) المائة: ٦.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٦ و ٦٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح ٥.

(٣) السرائر ٢: ٢٢٢، ٣: ١٢٢، ط: مؤسسة النشر الإسلامي.

(٤) الخلاف ٣: ١٨٧، جواز بيع الزيت النجس، المسألة ٣١٢، ط: النشر الإسلامي.

الاستصباح بيبه»^(١)، لا يخلو عن تكلف، فالأحوط هو اعتبار الإعلام وقصد الإسراج في صحة بيع الأدهان المنتجة إن لم يكن الأقوى. وأما ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من التفصيل بين ما إذا كان الاستصباح بالنسبة إلى الدهن من المنافع النادرة التي لا تلاحظ في ماله كما في دهن اللوز والبنفسج وشبههما، وبين ما إذا كان الاستصباح منفعة غالبية بحيث كان ماله الدهن باعتباره كأدهان المعدة للإسراج كالزيت ونحوه، فاعتبر قصد الاستصباح في الأول دون الثاني، واستوجهه بأن ماله الشيء إنما هي باعتبار منافعها المحللة المقصودة منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة في ماله، ولا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء محللة ملحوظة في ماله، فلا يجوز بيعه على الإطلاق؛ لأن الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه، والمفروض حرمتها، فيكون أكلاً للسالم بالباطل، ولا على قصد الفائدة النادرة المحللة؛ لأن قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشيء مالاً، ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه - كما فيها نحن فيه - فلا بد من حمله على صورة قصد الفائدة النادرة؛ لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع بخلاف صورة عدم القصد، لأن المال في هذه الصورة مبذول في مقابل المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرمة قافهم^(٢) انتهى موضع الحاجة.

ففيه: أولاً: كما في تعليقه الإيرواني رحمته: «الإسراج منفعة شائعة مقصودة في كل دهن فلا محل للتفصيل بين الأدهان؛ وذلك أنه لا يراد من الندرة والشبوع في المقام ندرة الصرف في الخارج وكثرته حتى يفصل بين الأدهان... بل المراد ندرة الحاجة إليه وشبوعها والحاجة إلى الإسراج شائعة في كل قابل للإسراج، وإنما لا يسرج بكثير من

(١) المكاسب: ٩، السطر ٦.

(٢) المصدر السابق: السطر: ٧ - ١٢.

الأدهان؛ لأن سائر منافعها أهم»^(١).

وتبعه في مصباح الفقاهة وقال: «وعلى الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهرة المعروفة عن الأشياء - كذهاب رائحة الأدهان العطرية - وعروض حرمة الأكل لما قصد منه أكله من الأدهان، لا يوجب انتفاء ماليتها بالكلية، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الأخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة، ومن هنا يتوجه الحكم بالضمن إذا غصبها غاصب، أو أتلفها متلف؛ للسيرة القطعية العقلانية؛ ولدليل اليد، وإذن، فلا وجه لجعل الاستصحاب من المنافع النادرة للدهن، بل هو كثيره من المنافع الظاهرة، فإن اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقاً، وإن لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقاً»^(٢).

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن بعد انتفاء بعض المنافع الشائعة يصير نادرة المصروف شائعة أيضاً، فلا تغفل.

وثانياً: كما في المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد عليه السلام؛ «فإن قصد الانتفاع بالشيء سواء كان محرماً أو محللاً، لا دخل له في ماهية البيع، كما أن المنافع لا تقابل بالأثمان فيه، بل وجود المنفعة موجب لصيرورته مالاً، يبذل بإزائه المال، فإذا فرض وجود منفعة فيه موجب للرغبة والمالية فيه يقع البيع لأجلها صحيحاً، سواء قصدها أو قصد المنفعة المحرمة» انتهى^(٣).

وعليه فع ورود النص يعلم أن المنفعة النادرة عند الشارع منفعة موجبة للمالية بوجودها الواقعي.

ومما ذكر يظهر أنه مع عدم القصد لا يندرج في أكل المال بالباطل.

(١) حاشية المكاسب للإيرواني عليه السلام ٧: ٨، السطر ٥ - ٨، ط: قديم - رشدته (طهران).

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١١٢، ط: انصار بيان.

(٣) المكاسب المحرمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ٨٨، ط: إسماعيليان.

فتحصل أن مقتضى القاعدة هو عدم لزوم القصد. سواء كان الاستصحاب من المنافع الشائعة أو لم يكن. بعد ورود النص بجواز البيع. نعم يجب القصد مطلقاً، من جهة دلالة معتبرة إسماعيل بن عبدالحق بعدما عرفت من تقدمها على المؤقتين الدائنين بإطلاقها على عدم اعتبار القصد. وعليه فاعتبار القصد مطلقاً موافق للاحتياط. لو لم يكن الأقوى.

حكم قصد المنافع المحرمة

ثم إنه هل تشترط صحة معاملة تلك الأدهان بعدم قصد المنافع المحرمة أم لا؟ ذهب الشيخ الأعظم رحمته في آخر كلامه إلى اشتراطه حيث قال: «يمكن القول بالبطان بمجرد القصد، وإن لم يشترط في متن العقد، وبالجملة فكل بيع قصد فيه منفعة محرمة، بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة كان باطلاً. كما يؤمى إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغتية. وبيعها، وصرح في التذكرة بأن الجارية المغتية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لولا الغناء، فالوجه التحريم» انتهى ^(١).

وفيه: أولاً: كما في مصباح الفقاهة: «أن مآلة الأشياء قائمة بما لها من المنافع. حسب رغبات العقلاء؛ إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التمليلية؛ بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها، وحينئذ فيبدل المال إنما هو بإزاء نفس العين فقط، وعلّة ذلك البذل هي المنافع. وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع» ^(٢).

وقال سيدنا الإمام المجاهد رحمته: «إن المنافع لا تقابل بالأثمان فيه، بل وجود المنفعة موجب لصيرورته مالاً. يبذل بإزائه المال، فإذا فرض وجود منفعة فيه موجب

(١) المكاسب: ٩، السطر ٢١ - ٢٣.

(٢) مصباح الفقاهة: ١، ١١٢، ط: انصاربان.

للرغبة والمالئة فيه، يقع البيع لأجلها صحيحاً، سواء قصدها أو قصد المنفعة المحرمة»^(١).

وثانياً: إن إدراج ما قصد فيه المنفعة المحرمة في قوله تعالى: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ) منظور فيه بعد ما عرفت: من أن الأثمان في مقابل الأعيان لا في مقابل المنافع.

هذا مضافاً إلى إمكان منع صدق الباطل مع قصد المنفعة المحرمة، كما قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله: «إن المراد من الباطل، والتجارة، وسائر العناوين، المأخوذة في الكريمة هي العناوين العرفية، لا ما هو الباطل بحكم الشرع، أو تجارة صحيحة بحكمه، ولهذا ترى أن الفقهاء تمسكوا بها لصحة التجارة في الموارد المشكوك فيها، من جهة احتمال اعتبار شرط أو مانع، ولو كان المراد بالآية ما ذكر لما صح الاستدلال بها في شيء من الموارد، فالمراد بالباطل في مقابل التجارة عن تراضٍ نحو: السرقة والخيانة والبخس^(٢) والقمار والظلم، كما عن أبي جعفر رحمته الله تفسيره ببعضها ومن التجارة هي التجارة العرفية، فعليه يصح الاستدلال بها لصحة البيع ولو مع قصد المنفعة المحرمة بعد ما كان للمبيع مالئة عرفية بلحاظ المنفعة المحللة لعدم إسقاط الشارع ماليته حتى يقال: بتحكيم دليل الإسقاط على أدلة حلية البيع والتجارة والوفاء بالعقود - إلى أن قال - : بل الانتفاع به من متفرعات التجارة ومتأخر عنها، فلو اشترى أحد سكيناً بقصد قتل المؤمن، وباع البائع لذلك، لا يوجب ذلك فساد المعاوضة، وصيرورة أخذ المال بإزائه أكلاً له بالباطل، بل يصح بيعها، ويحرم على المشتري الإقدام على القتل -

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته الله ١: ٨٨ ط: إسماعيليان.

(٢) مصباح التنير: مادة: بَخَسَهُ: (بخساً) من باب نفع نفسه أو غابه... و(بخست) الكيل (بخساً) نقصه وثمن (بخس) ناقص.

إلى أن قال - : وأما روايات الباب^(١) إلى أن قال - : ويمكن الاستشهاد لعدم جواز البيع مع قصد الانتفاع بالمحرّم برواية تحف العقول^(٢) ودعائم الإسلام^(٣) بل بالرضوي^(٤) والنبوي: «إنّ الله إذا حرّم...»^(٥) إلخ وقوله: «إنّ الذي حرّم شره حرّم ثمّه»^(٦) وقوله: «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمّه»^(٧) المحمولة بأجمعها على التحريم مع قصد الفساد، وبالروايات الواردة في العصير الدالّة على أنّه إذا غلى لا يجوز بيعه ممّن يجعله حراماً^(٨)، وروايات حرمة بيع الخمر المحمولة على ما إذا كان البيع لأجل الفساد^(٩)، وبعض الروايات الواردة في الجارية المغنّية^(١٠) إلى غير ذلك، وهي وإن لم تبلغ حدّ استفادة الحكم جزماً في المقام، لضعف ما دلّت، وقصور غير الضعيف عن إثبات الحكم للمتجنّس، لكنّ الحكم بالصحة جراً، سيّما مع الظنّ بخالفته لمذاق الشرع «تأمل»، فلا يترك الاحتياط فيه»^(١١).

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مقتضى بعض الأخبار: هو اعتبار قصد المنفعة المحلّلة، فع قصد المنفعة المحرّمة أخلّ بقصد المنفعة المحلّلة، وهو موجب للفساد، اللهم

(١) الوسائل ١٢: ٦٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح ١ و ٣ و ٥.

(٢) تحف العقول: ٣٢٢ و ٣٢٣، تفسير التجارات، ط: النشر الاسلامي.

(٣) دعائم الاسلام ٢: ١٨، ١٩، ح ٢٣، ط: آل البيت ع.

(٤) الفقيه (المنسوب للإمام الرضا ع) والمشهور به (فقه الرضا): ٢٥٠، باب التجارات والبيوع والمكاسب، ط: آل البيت ع.

(٥) عوالي اللئالي ٢: ١١٠، ح ٣١٠، ط: سيّد الشهداء ع.

(٦) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٥، ح ٦: ١ إلا أنّ في متن الحديث جاء الضمير مؤنثاً في كلمة (شره) وكلمة (ثمّه) فكان (شرها) و(ثمّنها) على ما في الوسائل، فراجع.

(٧) عوالي اللئالي ١: ١٨١، ح ٢٤٠، ط: سيّد الشهداء ع جاء في وسط الحديث بهذا الشكل «وإنّ الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمّه».

(٨) الوسائل ١٢: ١٦٨، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩.

(٩) المصدر السابق: الباب ٥٥.

(١٠) المصدر السابق: الباب ١٦.

(١١) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني ع: ١: ٨٨ - ٩١، ط: إسماعيليان.

إلا أن يقال: أن مفاد هذا الحديث مخالف للقاعدة، وهي أن المنافع لا تقابل بالأثمان. فإن قصد المنفعة المحللة لا يناسب حقيقة البيع وعليه فالأخذ بمعتبرة إسماعيل بن عبدالحق مع مخالفتها للقاعدة مشكل. ولكن يمكن الذب عنه بأن اشتراط قصد المنفعة المحللة في مورد الأدهان المتنجسة شرط تعبدى، ولا مانع من رفع اليد عن القاعدة بالدليل التعبدى، فلا تغفل.

حكم اشتراط الانتفاع بالمنافع المحرمة

ثم إنه إذا اشترط الانتفاع بالمنافع المحرمة فقد ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى فساد العقد معللاً: بأن الشرط الفاسد يفسد العقد مضافاً إلى استدلاله بقوله تعالى: (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية^(١).

أورد عليه في مصباح الفقاهة: «بأن العقد لا يفسد باشتراط الشرط الفاسد فيه، وقد اختاره المصنف رحمته في باب الشروط، والوجه فيه: أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي، فلا يستلزم فساده فساد العقد، وعليه فلا وجه للالتزام ببطان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه؛ لأنه من صفريات الكبرى المذكورة»^(٢).

ولا يخفى عليك إن هذا صحيح فيما إذا لم يكن الالتزام الشرطي محلاً بالعوضين، كاشتراط أداء الثمن عند مجئ الحجاج مع عدم معلوميته، فإنه يوجب الجهالة، وفيما إذا لم يكن مخالفاً لحقيقة العقد، كاشتراط عدم الملكية، ولعل ذلك قال سيدنا الامام المجاهد - رضوان الله تعالى عليه - تفصيلاً بقوله: «إن رجوع الشرط إلى الإلزام بالانتفاع بالمحرّم لا عدم الانتفاع بالمحلّل، وكان للعين انتفاع محلل أيضاً يفسد

(١) المكاسب: ٩، السطر ١٩ و ٢٠، وأما الآية المباركة فهي من سورة النساء: ٢٩.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١١٢ و ١١٣، ط: انصاريان.

الشرط، ففساد البيع مبني على كون شرط الفاسد مفسداً؛ لأنّ المعاوضة وقعت على العينين، وشرط انتفاع خاصّ محرّم، خارج عن حقيقة المعاوضة، فالقائل بالصحة يمكن أن يقول بالتحليل، وإن رجع إلى ترك الانتفاع بالمحلّ، وحصر الانتفاع بالمحرّم، أو شرط ما يوجب عدم إمكان الانتفاع بالمحلّ - كما لو شرط أكل الزيت النجس مثلاً - فالوجه عدم الصحة؛ لأنّ مثله يرجع إلى الشرط المخالف لمقتضى العقد، فإنّ الانتفاع بالمحرّم ممنوع شرعاً، والمالك شرط عدم الانتفاع بالمحلّ فرضاً، فكأنّه باع بإسقاط جميع المنافع مطلقاً، وفي مثله لاتقع مبادلة مال بمال، فإنّ المائيّة في الأشياء متقوّمّة بالانتفاع، ومع سلبه مطلقاً لم تقع صحيحة، فتدبر، وتأمل»^(١).

ويمكن أن يقال: إنّ شرط عدم الانتفاع بالمنافع المحلّلة مؤكّد لمقتضى العقد لامناب له؛ إذ عدم الانتفاع ظاهر في أنّ المشتري يلتزم بعدم الانتفاع عمّا له الانتفاع، فالعين لم تكن حين المعاملة مسلوّبة المنفعة.

وعليه فلا يوجب فساد الشرط فساد العقد، بل يمكن منع فساد الشرط بالنسبة إلى ترك الانتفاع بالمنافع المحلّلة.

نعم لو شرط عدم كون الانتفاع حقّاً له كان ذلك مخالفاً لحقيقة العقد، كاشتراط عدم الملكيّة، فإنّه خلاف حقيقة البيع والنقل والانتقال.

وعليه فاشتراط الانتفاع بالمنافع المحرّمة، وعدم الانتفاع بالمنافع المحلّلة في ضمن الالتزام البيعيّ بالنسبة إلى الأعيان الشخصيّة لا يفسد البيع بحسب القاعدة؛ لعدم كونه مخالفاً لحقيقة العقد - وتفصيل الكلام المذكور في بحث الشروط المذكورة في أواخر الخيارات^(٢).

نعم لو تمّت دلالة الروايات المستدلّ بها في البحث السابق - لعدم صحّة البيع

(١) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني ؑ: ١، ٩٠، ط: إسماعيليان.

(٢) المكاسب: ٢٧٦، السطر: ٣٤ في الشوط الثاني.

مع قصد الانتفاع بالمحرّم - لدلت في المقام أيضاً، ولكن تماميتها غير ثابتة، ولعلّ أشار إليه سيّدنا الامام عليه السلام بقوله في آخر عبارته، فتدبر، وتأمل.

وأما الاستدلال بالآية الكريمة فقد مرّ الكلام فيه فيما إذا قصد المنافع المحرّمة ولا نعيد.

هذا كلّه، مع قطع النظر عمّا يعتبر في صحّة بيع الأدهان المتنجّسة من قصد المنفعة المحلّلة، وإلا فلا يصحّ البيع؛ لفقدان قصد المنفعة المحلّلة فيما إذا اشترط الانتفاع بالمنافع المحرّمة، وعدم الانتفاع بالمنافع المحلّلة، والله العالم.

وبقي شيء نقول: وهو أنّ بيع الأدهان المتنجّسة من الكفّار هل يكون مشروطاً بقصد المنفعة المحلّلة أم لا؟ يمكن أن يقال: إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فبيّنا» للسراج»^(١) بعد اشتراط التبيّن، هو اختصاصه بمن له داعٍ للترك عند إعلام النجاسة وهو ليس إلّا المسلم، وعليه فظاهر دليل اشتراط قصد المنفعة المحلّلة منصرف عمّا إذا كان المشتري من الكفّار، فيجوز بيعها منهم بدون اشتراط قصد المنفعة المحلّلة - كما هو مقتضى القاعدة - .

ومما ذكر يظهر أيضاً أنّ وجوب الإعلام مختصّ بما إذا كان المشتري مسلماً؛ لأنّ الواجب هو الإعلام الذي يوجب لداعي الترك وهو ليس إلّا في المسلم. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام في موقّعة أبي بصير: «وأعلمهم إذا بعته»^(٢) مطلق، ولكنّه مندفع؛ بإمكان تقيده باعتبرة إسماعيل بن عبدالحالق^(٣) فإنّ الاستفادة منه هو اعتبار الإعلام الذي يكون داعياً للابتياح للسراج.

التنبيه الثاني: في أنّ وجوب الإعلام نفسيّ أو شرطيّ؟ قال الشيخ

(١) الوسائل ١٢: ٦٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح ٥ و ٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

الأَنْصَارِيُّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إِنَّ ظَاهِرَ بَعْضِ الْأَخْبَارِ وَجُوبَ الْإِعْلَامِ. فَهَلْ يَجِبُ مُطْلَقاً - وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُشْتَرِي بِصَدَدِ اسْتِعْمَالِهِ فِيهَا يَكُونُ مَشْرُوطاً بِالطَّهَارَةِ - أَمْ لَا؟ وَهَلْ وَجُوبُهُ نَفْسِيٌّ أَوْ شَرْطِيٌّ - بِمَعْنَى اعْتِبَارِ اشْتِرَاطِهِ فِي صِحَّةِ الْبَيْعِ -؟»

الذي ينبغي أن يقال: إنه لا إشكال في وجوب الإعلام، إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد، أو توأطئها عليه من الخارج؛ لتوقف القصد على العلم بالنجاسة. وأما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً، قبل العقد، أو بعده، لبعض الأخبار المتقدمة^(١)، وفي قوله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «يَبْتَنِي لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ»^(٢) إشارة إلى وجوب الإعلام؛ لئلا يأكله، فإن الغاية للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح، إذ لا ترتب بينها شرعاً، ولا عقلاً، ولا عادة، بل الفائدة حصر الانتفاع فيه - بمعنى عدم الانتفاع به في غيره - ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل، بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرماً. بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الإعلام. فكأنه قال: اعلمه لأن لا يقع في الحرام الواقعي بتركك الإعلام... الخ^(٣).

وفيه ما عرفت من أن ظاهر الأخبار - كمعتبرة اسماعيل بن عبدالحق^(٤) وموثقة أبي بصير^(٥) وموثقة معاوية بن وهب^(٦) بناءً على أن المراد من قوله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لِمَنْ اشْتَرَاهُ» هو لمن يريد الشراء أي اعتبار الإعلام والتبيين حال إرادة البيع، وظاهر اعتبار الإعلام عند إرادة البيع والشراء هو اشتراطه في صحة البيع، فالأخبار متفقة

(١) المصدر السابق.

(٢) التهذيب ٩: ٨٥، في الذبائح والأطعمة ح: ٣٥٩، وفيه: تبيعه وتبيته.

(٣) المكاسب: ٩، السطر: ٢٥ - ٣١.

(٤) الوسائل ١٢: ٦٦، أبواب ما يكسب به، الباب ٦، ح ٥ وح ٢ - و - ح ١.

(٥) المصدر السابق: ح ٣.

(٦) المصدر السابق: ح ١.

في اعتبار الإعلام في صحّة البيع، وأما الاختلاف بينها في قصد المنفعة المحلّلة، أعني الاستصباح، فإن مقتضى إطلاق الموثّقين هو عدم الاعتبار، ومقتضى معتبرة إسماعيل ابن عبدالحق هو اعتباره، والقاعدة تقتضي حمل المطلقين على المعتبرة، واعتبار قصد الاستصباح أيضاً كما مرّ.

ومما ذكر يظهر أنّ وجوب الإعلام ليس من باب كونه من مقدّمات وجود اعتبار قصد الاستصباح - كما أفاده الشيخ (١) -، بل هو كالقصد، معتبر في صحّة البيع وإن توقّف القصد على الإعلام عليه أيضاً، وكان الإعلام من مقدّمات وجوده.

وعليه فقوله (٢): «ليستصبح به» من فوائد الإعلام عند إرادة الشراء إذ به يتمكّن من قصد الاستصباح؟ فالإعلام وإن كان هو بنفسه شرطاً للصحة، ولكن مع ذلك يكون من مقدّمات وجود أمر آخر، يحتبر في صحّة المعاملة وهو قصد الاستصباح.

وعليه فلا وجه لما في مصباح الفقاهة: من أنّ قوله (٣): «ليستصبح به» (١) لا يناسب إلا الوجوب النفسي، كما لا يخفى، نعم بناء على أنّ المراد من قوله (٤): «لمن اشتراه» هو تحقّق الشراء، يكون معناه هو الأمر بالإعلام بعد الشراء، وهو لا يساعد إلا إذا كان الإعلام واجباً نفسياً (٢).

ولكن بعد التسليم يعارضه ظاهر موثقة أبي بصير ومعتبرة إسماعيل بن عبدالحق، الدالّتين على اعتبار الإعلام بعنوان الواجب الشرطي، وقد يجمع بينهما بالحمل على الترخيص في مدلوليهما أو يقال: بتساقطهما، فيرجع إلى التخيير العقلي بين الأمرين:

وفيه: أنّ الترخيص والتساقط لا مجال لهما، غايته أنّ مقتضى الجمع فيه هو رفع

(١) التهذيب ٩: ٨٥، في الذبائح والأطعمة، ح ٣٥٩.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١١٥، ط: انصاريان.

اليد عن تعين كل واحد منها، ونتيجة ذلك عدم كون الإعلام واجباً شرطياً، إلا أن قصد الاستصباح حيث كان متوقفاً على الإعلام الذي هو من مقدمات وجوده - كما أفاد الشيخ رحمته - فيجب الإعلام قبل البيع، من باب كونه من مقدمات وجود شرط صحة البيع، بناءً على اشتراط قصد الاستصباح في صحة البيع - كما مرّ تقوية ذلك في التنبيه الأول ^(١) - .

نعم لو شرط البائع على المشتري حصر الانتفاع في الاستصباح، حصل شرط الصحة، وهو قصد الاستصباح، فلا يلزم عليه من هذه الجهة إعلام النجاسة، فلا تغفل. ثم لو سلم الوجوب النفسي، فحيث كان وجوبه لتحفظ المشتري عن وقوعه في الحرام، والابتلاء بالنجس لا لوجوبه في نفسه، إذ لا مصلحة له في نفسه فلا يجب الإعلام، كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد رحمته: «فما إذا علم عدم ابتلاء المشتري به من الشرب والملافة ونحوهما، بل لا يجب مع علمه بعدم تأثير الإعلام فيه، لكونه ممن لا يبالي بالدين - إلى أن قال -؛ وبالجملته وجوبه للتوصل إلى أمر آخر، ومع حصوله على أي حال أو عدم حصوله كذلك لا يجب» ^(٢) .

قاعدة التغيرير

ثم استدلل الشيخ رحمته أيضاً على حرمة بيع الدهن التجس بدون الإعلام، بقاعدة «حرمة تغيرير الجاهل بالحكم أو الموضوع» ^(٣)؛ لأنّ البيع المذكور يلقي المشتري في الحرام الواقعي، وهو تغيرير وتدلّ على حرمة أخبار متعدّدة. منها: ما دلّ على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه، كصحيحة

(١) المكاسب: ٩، السطر: ٢.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١: ٩٢، ط: إسماعيليان.

(٣) المكاسب: ٩، السطر: ٣٦.

أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(١).

بتقريب: «أن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي، وحمله على المفتي من حيث التسيب والتغيرير، كما أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام»^(٢).

أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام بقوله: «بأنه لا تدلُّ على قاعدة الضرور؛ لاحتمال أن يكون المراد بها الطعن على من أفتى بالقياس، والاستحسان، وعمل الناس بفتياه، مع علمهم بذلك، فيكون المقصود أن للعامل المرتكب للحرام وزراً، ونظير وزره على المفتي بغير علم، ولا هدى من الله تعالى، نظير قوله عليه السلام: «من سنَّ سنة حسنة فله أجر من عمل بها، ومن سنَّ سنة سيئة فله وزر من عمل بها»^(٣)؛ فإن المراد من تحميل وزره عليه بقرينة مقابلة، أن وزره عليه من غير نقصان عن وزره، وعليه فلا ربط لها بقاعدة التغيرير - إلى أن قال - على أن المراد بالوزر على هذا الاحتمال ليس وزر عمل الجاهل المعذور، ضرورة أنه لا وزر له، بل يكون مثاباً؛ لانتقاده، بل ربما يكون فعله طاعة، فلا بد، أن يحمل على الوزر التقديري - أي وزر العمل على فرض عدم معذوريته - أو حمله على نحو الضمانات.

وأما فعل الحرام الواقعي فلا قبح له، ولا وزر على الفاعل المعذور في ارتكابه»^(٤).

(١) الوسائل ١٨: ٩، أبواب صفات القاضي، الباب ٤، ح ١.

(٢) المكاسب: ٩، السطر: ٣٢.

(٣) البحار ٧٤: ٢٠٤، باب من لا ينبي مجالسته ومصادقته، ط: المكتبة الإسلامية - طهران -، حيث نقل عليه السلام عن النهاية لابن الأثير ١: ١٠٦، في كلمة (بدع)، إلا أنه توجد إضافة (كان له أجرها)، عوالي اللئالي ١: ٢٨٥، الفصل العاشر، ح ١٢٦، إلا أن الحديث مقتصر على السنة الحسنة فراجع.

(٤) المكاسب المحرمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ٩٩ و ١٠٠، ط: إسماعيليان.

هذا مضافاً إلى ما أفاده الميرزا الشيرازي رحمته ^(١) وتبعه صاحب البلغة رحمته. من أنه يعتبر في التغيرير اعتماد المغرور في العمل على قول الغاز. كالمستفتي والمأموم بالنسبة إلى المفتي والإمام. فإنه لو لم يكن حجبة فتوى الأول. وصلاة الثاني. لكان مقتضى الأصل والقاعدة ترك العمل بالفتوى والافتداء. إلا أنه اعتماداً على قول المفتي وصلاة الإمام. جاز له العمل والافتداء. بمقتضى ما دلّ على تصديق الأول والاعتماد على فعل الثاني.

هذا بخلاف ما نحن فيه. فإنّ البائع مثلاً لم يخبر بطهارة المبيع حتى يكون اعتماد المشتري عليه. ولم يكن عمله يعني بيعه وتسلط المشتري عليه مشروطاً بالطهارة حسب الفرض حتى يكون اعتماده على أصالة الصحة في بيعه. بل ولم يكن الإعلام عليه واجباً حتى يعتمد في طهارة المبيع على أصالة الصحة في ترك إعلامه.

حاصل إشكال الإمام رحمته هو أنّ الرواية واردة في فرض علم المستفتي. وهو أجنبي عن قاعدة التغيرير المتقومة بمجهل المغرور.

هذا مضافاً إلى أنّ حمل المستفتي على الجاهل. يوجب أن يكون المراد من الوزر غير الوزر الفعلي. وهو خلاف الظاهر.

وحاصل إشكال الميرزا الشيرازي رحمته: أنه بعد فرض تسليم دلالة الخبر على قاعدة التغيرير، والكبرى المذكورة. لا يكون المقام صغرى للقاعدة المذكورة. لاعتبار كون اعتماد المغرور على الغاز في قاعدة التغيرير. وفي المقام لا اعتماد. كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: إنّ ما ذكره سيدنا الامام المجاهد رحمته من أنّ عمل الناس بفتياه مع علمهم بأنّ المفتي أفتى بالقياس والاستحسان بعيد، فإنّ المقلّدين نوعاً. لم يتوجّهوا إلى مدارك الفتيا وأدلتها. بل هم جاهلون بها. وإنّما أخذوا بقول المفتي من باب رجوع

(١) التعليقة على المكاسب للميرزا الشيرازي رحمته: ٢٠، ط: قديم.

الجاهل إلى العالم، وعليه فدعوى أن الرواية لا ربط لها بقاعدة التغير، كما ترى.
وأما معذورية الجاهل، فلا تنافي مع كون فتوى المفتي بغير علم ولا هدى،
موجباً لتفويت المصالح الواقعية - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - فإطلاق الوزر عليه
يكون فعلياً باعتبار كونه مفوّتاً للمصالح وإن كان إسناده إلى الجاهل تقديرياً.
وأما ما ذكره الميرزا الشيرازي رحمته من الفرق بين المستفتي والمفتي والمشتري
والبائع في المقام^(١).

ففيه: أنه لا دليل على أن ملاك حرمة التغير هو اعتماد المفرور في العمل على
قول الغازي، بل يمكن أن يكون الملاك هو كون الغازي سبباً لوقوع الغير في الحرام.
وبالجملة، فكما أن فتوى المفتي سبب بالنسبة إلى وقوع المستفتي في الحرام
الواقعي، فكذلك بيع البائع بدون الإعلام سبب بالنسبة إلى وقوع المشتري في الحرام
الواقعي، ألا ترى أن التغير صادق على فعل من وضع محرماً مكان شيء آخر من
الأشربة المحللة في دار الغير، فأتاه صاحب الدار وشربه، مع أنه لم يعتمد على قول
الغير، ولو اعتبر الاعتماد على الغير لزم أن لا يصدق عنوان المفرور عليه، وهو كسا
ترى.

ومنها: ما دلّ على ثبوت أوزار المأمومين وآثامهم على الإمام عن تقصير
ناشئ من تقصير الإمام مثل قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن وهب في جواب السؤال:
أيضمن الإمام صلاة الفريضة فإن هؤلاء يزعمون أنه يضمن؟ فقال عليه السلام: «لا يضمن
أي شيء يضمن إلا أن يصلّي بهم جنباً أو على غير طهر»^(٢).

أورد عليها سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام بقوله: «فإنها مع ضعفها، ومخالفتها لجملة
أخرى دالة على عدم ضمان على الإمام - تأمل - لا تندل، على أنه لصرف التغير فإن

(١) المصدر السابق: ٢٠ و ٢١، ط: قديم.

(٢) الوسائل ٥: ٤٣٤، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٦، ج ٦.

إمام الجماعة - إلى أن قال - حاله حال من قدم إلى غيره محرماً، فيكون فعله نحو تسيب أو نظيره زانداً على التفرير»^(١).

وفيه أولاً: إن الضعف مع صحة الرواية ممنوع، اللهم إلا أن يقال: إن طريق الشيخ رحمته إلى كتاب حماد بن عيسى المذكور في المشيخة والفهرست ضعيف، ولكن المحكي عن السيد المحقق البروجردي رحمته إن الكتب التي هي مدارك الشيخ في كتابه وأخذ الأحاديث منها متواترة عنده لاحتجاج إلى السند، وإنما ذكر أسانيد إليها في آخر الكتابين؛ إخراجاً للأحاديث عن صورة الإرسال.

وثانياً: إن التفرير لا يخلو نوعاً ما عن نحو تسيب، ولذا عطف الشيخ الأعظم رحمته التفرير على التسيب عند تقريب صحيحة أبي عبيدة.

وأما حديث المعارضة فهو كما ذكر، ولكن يمكن حمل ما دلّ على الضمان على ما إذا صلى بدون الطهارة عالماً وعماداً - وبقيّة الكلام في محله -، ثم إن معنى ضمان الإمام هو أن يشغل ذمته بما على المأمومين من التكاليف، بحيث يعاقب على تركها.

ومنها: ما دلّ على كراهة إطعام الأطعمة وسقى الأشربة المحرمة للبهيمة، فإن في كراهة ذلك في البهائم إشعاراً بجرمته بالنسبة إلى المكلف مثل قوله رحمته في معتبرة نيات: أن أمير المؤمنين عليه السلام «كره أن تسقى الدواب الحمر»^(٢).

أورد عليها في مصباح الفقاهة: بأننا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات ثبتت الكراهة أو الكراهة المغلظة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالأولوية القطعية، وأما الحرمة فلا^(٣).

وهنا روايات أخرى يمكن الاستدلال بها:

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١: ١٠٠، ط: إسماعيليان.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٤٦، أبواب الأشربة المحرمة: كالياب ١٠، ح ٤ و ٥.

(٣) مصباح الفقاهة ١: ١١٧، ط: أنصاريان.

ومنها ما دلّ على لزوم بيع العجين النجس، بمن يستحلّ، كموتقة حفص بن البخري عن أبي عبدالله عليه السلام في العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: «يباع بمن يستحلّ الميتة»^(١).

وروى ابن أبي عمير مرسلًا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يدفن ولا يباع»^(٢). ولعلّ اختصاص بيع العجين بمن يستحلّ الميتة من جهة عدم وجود منفعة محلّلة له، وإلا فيجوز بيعه من المسلم بشرط الإعلام ويؤيده قوله عليه السلام في الرسالة: «يدفن ولا يباع» فإنّ مع وجود المنفعة لا وجه للدفن كما لا يخفى. ثمّ إنّ مقتضى إطلاق السؤال وترك الاستفسار، هو أنّ السؤال والجواب أعمّ من الحكم التكليفي والوضعي. ومنها: ما ورد في الميتة المختلطة بالمذكي في الأمر ببيعه من المستحلّ دون المسلم كصحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجل، كان له غنم وبقرة، وكان يدرك الذكيّ منها فيعزله ويعزل الميتة، ثمّ إنّ الميتة والذكيّ اختلطا، كيف يصنع به؟ قال: «بيعه بمن يستحلّ الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس»^(٣).

والضمير في قوله: «كيف يصنع به» راجع إلى المختلط. وهكذا الضمير في قوله عليه السلام: «بيعه» كما هو الظاهر. ثمّ إنّ تخصيص البيع بمن يستحلّ، لكون الميتة لا ينتفع بها، ولا تباع ولو كان لها منفعة غير الأكل، لما سبق في محلّه.

ومنها: ماورد في إرافة المرق كخبر زكريّا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر، قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير؟ قال: فقال: «يمرق المرق أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلاب» الحديث^(٤).

(١) الوسائل ١٢: ٦٨، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧ ح ٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ١٧: ٢٨٦، أبواب الأشربة المحرّمة، الباب ٢٦، ح ١.

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على عدم جواز التفرير والتسييب إلى ارتكاب المحرم^(١).

ولا يخفى عليك أن عدم بقائه على المفاوضية بالنسبة إلى الفاعل من جهة جهله، وترخيص الشارع للجاهل لا يمنع عن صدق التفرير. بملاحظة كون البائع موجبا لغروره في ارتكاب المفسد الواقعية. ومع الصدق المذكور تشمله الروايات المذكورة.

وعليه فهذه الأخبار تدل على ممنوعية البيع، فيما إذا كان المسلم جاهلاً. وليس ذلك إلا لكون البيع مع الجهل تفريراً. وهكذا تدل على ممنوعيته فيما إذا كان المسلم عالماً وقاصداً للانتفاع بها في المحرم، وليس ذلك إلا لكونه تسييباً للمحرم.

وعليه فتخصيص البيع بمن يستحل يدل على عدم جواز الأمرين أحدهما التفرير، وثانيها التسييب. وحمل الأخبار المذكورة على خصوص التسييب لا وجه له بعد فرض الإطلاق لو لم نقل أنه حمل المطلق على النادر.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال على وجوب إعلام البائع بأن النجاسة في الأدهان المنتجسة عيب خفي فيجب إظهارها، أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته بقوله: «وفيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحة والهبة من المجانيات، أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقيحاً، فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه، مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب. وإلا لم يكن عيباً. فتأمل»^(٢) انتهى.

ولعل وجه التأمل هو ما ذكره الميرزا الشيرازي رحمته: من أن مجرد النجاسة

(١) المصدر السابق: ٢: ١٠٥٦، أبواب النجاسات، الباب ٢٨، ح ٨، وكذا أحاديث أخرى من هذا الباب.

(٢) المكاسب: ١٠، السطر: ١٦ - ١٨.

الواقعية التي هي قذارة حقيقية عيب عرفاً وشرعاً، ولذا لا ينبغي الإشكال في ثبوت خيار الرد، والأرش للمشتري، مع تبين النجاسة حين العقد وإن لم يعلم بها البائع حين العقد وإن لم يعمل قبيحاً فعلاً، لعدم القبح على فعل ما يجهل، خصوصاً إذا استند ارتكابه إلى أصل شرعي، وأما عدم التأثير مع عدم الظهور لو قلنا به، فهو مشترك بين جميع العيوب، هذا مضافاً إلى ما يقال: من أن ثبوت الوجوب من الجهة التي ذكرها المصنف رحمته لا ينافي ثبوته من الجهة التي ذكرها المستدل، وإلا فأخبار الباب كافية في إثبات الوجوب، ولا يحتاج معها إلى شيء من الأمرين، مع أن الجهتين عنوانان للتحريم، فلو تمتا ثبت التحريم من وجهين، فتأكد الحرمة باجتماع عنوانين محرّمين، وليس ذلك من باب تعدد الأدلة كما لا يخفى^(١).

وأما ما ذكره الشيخ رحمته من عدم اختصاص الحكم - أعني وجوب الإعلام على القول به - بباب المعاوضات، فأجاب الميرزا رحمته بقوله: «يمكن أن يقال: إنه إن ثبت عدم فصل بين المسألتين ألحق غير المعاوضات بها؛ لعدم القول بالفصل، وإن لم يثبت فلأمان عن الفصل، انتهى^(٢)».

اللهم! إلا أن يقال كما في مصباح الفقاهة: «أنه لا دليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها» كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش^(٣)، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وجب رفع الغش، وإلا

(١) تعليقه الميرزا الشيرازي رحمته على المكاسب: ٢٣، السطر: ١ - ٧ و ٢٢، السطر: ٢٦ و ٢٧ ط: قديم.

(٢) تعليقه الميرزا الشيرازي رحمته على المكاسب: ٢٣، السطر: ١ - ٧ و ٢٢، السطر: ٢٦ و ٢٧ ط: قديم.

(٣) الغش اسم لـ (غش) لم ينصحه ورّين له غير المصلحة ولّين (مغشوش) مخلوط بالماء، غشّه غشاً من باب قتل. مصباح المنير: مادة: غشّه. وفي مجمع البحرين: مادة: غشش: الى أن قال: من قولهم: غشّه: لم بمحضه التصح. وأظهر له خلاف ما أضر.

فلا دليل على وجوبه. ومن المعلوم أن رفع الغش، هنا لا ينحصر بإظهار العيب الخفي، بل يحصل بالتبرّي عن العيوب، أو باشتراط صرفه فيها هو لم يكن مشروطاً بالطهارة^(١).

ولا يخفى إن اشتراط صرفه فيما لم يكن مشروطاً بالطهارة، هو اشتراط ما يقوم مقام الإعلام وقد مرّ أن معه لا يجب الإعلام، وهكذا مع التبرّي، لامورد للغش، وعليه فالإشكال فيه أنه أخصّ من المدعى، فلا تغفل.

ثم إنّه لا يخفى عليك أيضاً إمكان الاستدلال على حرمة التفرير بقوله ﷺ: «تبيعه وتبيته لمن اشتراه ليستصبح به» بناءً على أن المراد من قوله ﷺ: «لمن اشتراه» من تحقّق منه الشراء لا من يريد الشراء، إذ الأمر بالإعلام حينئذٍ إرشاد إلى أنّه لا بد وإن يصرف في الجهة المحلّلة؛ لثلاث يتفع به في المنفعة المحرّمة، فإنّ للمتجنس فائدتين: محلّلة ومحرّمة، فإذا لم يبيّن نجاسته للمشتري، فمن الجائز أن يصرفه في الجهة المحرّمة - أعني أكله - وهو تفرير من البائع إلى إصدار مبعوض الشارع من المشتري الجاهل بالحال، فالأمر بإعلام النجاسة يدلّ على حرمة التفرير نحو الحرام، فتدبر.

ثمّ أيد الشيخ ﷺ تحريم التفرير؛ «بأنّ أكل الحرام وشربه من القبيح، ولو في حقّ الجاهل، ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشكّ، إذ لو كان للعلم دخل في قبضه لم يحسن الاحتياط، وحينئذٍ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء

والأحاديد متواترة في حرمة الغشّ منها: الوسائل ٨: ٥٤٣، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٢٢ ح ٦، عن أبي عبدالله ﷺ قال: «المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله، لا يخونه ولا يظلمه ولا يبعثه ولا يعده عده فيخلفه»، ومنها: نفس المصدر: الباب ١٣٠ ح ٥، ومنها: نفس المصدر: الباب ١٣٧، ح ١، ومنها: الوسائل ١٢: ٢٦٠، أبواب ما يكتسب به، الباب ٨٦ ح ١١، وغيرها من هذا الباب وغيره.

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٢٤، ط: انصاريان.

بالقيح. وهو قيح عقلاً»^(١).

أورد عليه الميرزا الشيرازي رحمه الله بقوله: «لعل المراد القبيح العقلي بمعنى ذي المفسدة. وذلك أيضاً إنما يتم إذا لم يستند في الترخيص إلى أصل شرعي - كأصالة الطهارة - فإن الترخيص الشرعي كاشف عن تدارك المفسدة. وإلا كان الترخيص إيقاعاً في القبيح. وهو قيح - كما اعترف به المصنف رحمه الله في مسألة الترخيص في الشبهات الموضوعية. وفي جواز نصب الطرق الغير العلمية في حال الانفتاح في ردّ ابن قبة - إلى أن قال - قد يكفي في حسن الاحتياط برعاية المصالح الأولية، إذ هي أولى بالمراعاة في نظر العقل وإن كان مفسدة تركها. متداركة فعلاً بترخيص الشرع. قوله رحمه الله: لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط. قد يعارض ذلك بأنه لو لم يكن للعلم مدخل في القبح لوجب الاحتياط، إذ الاحتراز عن القبيح العقلي واجب عقلاً ولو كان محتملاً - كما في أطراف الشبهة والتكليف الغير المعلوم مع إمكان الفحص. بل ومع تعدّره إذا لم يعلم بتدارك مفسده الذاتية بأصل ونحوه. كما اعترف به المصنف رحمه الله في بعض تحقیقاته -»^(٢) انتهى.

يمكن أن يقال: إن تدارك المفسدة بالترخيص الشرعي بالنسبة إلى الجاهل - كما هو الظاهر - لا يمنع عن حرمة فعل من غرّه. من جهة إلقاء الغير في المفسد. أو من جهة تفويت المصالح عنه. ألا ترى أنه لا يجوز إعداد مقدمات عندها ليضطرّ الناس إلى شرب الخمر أو أكل الميتة. مع أن شربهم أو أكلهم بالنسبة إلى الخمر والميتة في حال الاضطرار جائز بالضرورة. ويكون مفسد الأكل والشرب متداركة. وليس حرمة ذلك إلا من جهة إلقاء الغير في المفسد. التي تكون مبغوضة عند الشارع مطلقاً. وإن كانت الأصول الشرعية جارية في حقّ الجاهل. فتلك المفسد مبغوضة. سواء أتى بها

(١) المكاسب: ٩. السطر: الأخير و ١٠. السطر الأول.

(٢) تعليقه الميرزا الشيرازي رحمه الله على المكاسب: ٢١. السطر ١٤ - ٢٢. ط: قديم.

مباشرة، أو بالتفريغ والتسيب وإن كانت متداركة في حقّ الجاهل.

ولذلك قال في مصباح الفقاهة في توضيح ما ذكره الشيخ عليه السلام: «إنّ الأحكام الواقعيّة - كما حقّق في محلّه - ليست مقيدة بعلم المكلفين، وإنّما لزم التصويب المستحيل أو الباطل، فالأحكام الواقعيّة وملاكاتهما شاملة لحالتي العلم والجهل، ثمّ إنّ غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها، وتكليفهم بها، ليس إلاّ امتثالها بالإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، حتّى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع، ولا يترك ما هو مطلوب.

وتنتيجة المقدّمين أنّ المكلف الملتفت، كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الإلزاميّة من ارتكاب المحرّمات، وترك الواجبات، فكذلك يحرم عليه التسيب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل في المحرام الواقعيّ؛ لأنّ مناط الحرمة في ذلك إنّما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة، وترك المصلحة الملزمتين، وهذا المنطوق موجود في كلتا صورتين، فالأدلة الأوثانيّة: كما تقتضي حرمة مخالفة التكاليف الإلزاميّة بالمباشرة، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسيب - إلى أن قال - : وعليه فتفريغ الجاهل بالأحكام الواقعيّة وإن لم يوجب مخالفة المفروض التكاليف الإلزاميّة، إلاّ أنّه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام، ومثال ذلك في العرف: أنّ المولى إذا نهى عبيده عن الدخول عليه في وقت خاصّ عينه لفراغه، فإنّ نهيه هذا يشمل المباشرة والتسيب، ولذلك لو سبّب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصحّ عقابه، كما يصحّ عقابه لو دخل هو بنفسه؛ لأنّ اتحاد الملاك في كلتا صورتين بحكم الضرورة والبدية^(١).

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ التفريغ محرّم، ومقتضى حرمة الفتيان من غير علم، والامامة من دون تحصيل طهارة، وبيع الأشياء التي لا يجوز بيعها، أو الانتفاع بها في

(١) مصباح الفقاهة ١: ١١٨ و١١٩، ط: انصاريان.

ما يشترط فيه الطهارة، هو حرمة تغيير الغير، بإعداد مقدمات يبطل الجاهل بارتكاب المفاسد الواقعية، أو يوجب تفويت المصالح الواقعية، فإذا كان الإعداد المذكور محرماً ففعل السبب لتغيرير الجاهل أولى بالحرمة.

وعليه فالتغيرير محرّم، سواء كان بالسبب أو إعداد المقدمات، حيث إن ترك إعلام البائع لنجاسة الأدهان المتنجسة من معدّات ابتلاء الغير، فيكون تغيراً ومحرماً، فكما أنّ الإعلام واجب بناءً على تمامية الأخبار الدالة على وجوب الإعلام^(١)، فكذلك تركه محرّم، من جهة كونه تغيراً، أو غشاً، أو تفويتاً لفرض الشارع، أو غير ذلك، فإعلام النجاسة واجب تكليفاً، مع غضّ النظر عمّا يدلّ على وجوبه الشرطيّ. هذا كلّه فيما إذا كان للبائع مدخليّة في تفويت المصالح، أو إلقاء الغير في المفاسد. وأمّا إذا كان البائع غير عالم بكون الأدهان متنجسة، فلا إشكال في عدم حرمة بيعه وعدم وجوب الإعلام عليه، وهل يجب على غير البائع الذي علم بنجاسة الأدهان المبيعة إعلام الغير بأنّها متنجسة؟ فالحقّ هو عدم الوجوب؛ لأنّ الغير حينئذٍ لا مدخليّة له في البيع - كما هو المفروض - فلا يصدق على سكوته تقرير، وليس البيع والانتفاع بها مع الجهل بالنجاسة منكراً حتى يجب الإعلام - من باب النهي عن المنكر -، ولذا استشكل الشيخ رحمته على العلامة رحمته حيث ذهب إلى: وجوب الإعلام فيما إذا رأى في ثوب المصليّ نجاسة - من باب وجوب النهي عن المنكر - مستدلاً: ^(٢) بأنّ الظاهر من أدلّة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية، نعم وجب ذلك - في الموردين، أحدهما -؛ فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنّه من حيث وجوب تبليغ التكاليف؛ ليستمرّ التكليف إلى آخر

(١) الوسائل ١٢: ٦٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ٦، ح ٢ و ٤ و ٥، التهذيب ٩: ٨٥، الذبائح والأطعمة، ح ٣٥٩.

(٢) المكاسب: ١٠، السطر: ٢ - ٣.

الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلّغ عن الله؛ ليتّم الحجّة على الجاهل، ويتحقّق فيه قابليّة الإطاعة والمعصية^(١) - وتأتيها -: إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك؛ لكونه فساداً قد أمر بدفعه كلّ من قدر عليه، كما لو أطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم إباحة عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر ماليّ قد أمرنا بدفعه عن كلّ أحد، فإنّه يجب الإعلام والردع لو لم يرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الردع ولو بدون الإعلام، ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب. انتهى^(٢).

وكيف كان فالتفجير لا يصدق بدون جهل الغير، ولا يكون خالياً عن التسبب بالمعنى الأعمّ أيّ الموجب لوجود المبعوض في الخارج، فالتفجير محرّم؛ للأخبار، ولما مرّ من تفويت غرض الشارع والمراد من الحرمة في المقام هي الحرمة التكلّيفيّة ولا كلام فيها.

نعم لا يحرم التفجير فيما إذا كان وجوده وعدمه على حدّ سواء، كما إذا قدّم لمن أراد الصلاة ثوباً متنجّساً قلبسه وصلّى فيه وهو جاهل بنجاسته، حيث لا يترتب على نجاسة الثوب وطهارته أثر إذا كان جاهلاً بالحال، والصلاة في الثوب المتنجّس حينئذٍ لا تنقص عن الصلاة في الثوب الطاهر، بل هما على حدّ سواء، ولذا لم يجب على صاحب الثوب الإعلام كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر من التنقيح؛ هو اختيار حرمة التسبب وعدم وجوب الإعلام مستندلاً؛ بأنّ مع جهل المباشر وعدم صدور الفعل منه منكراً، لا مجال لانطباق كبرى وجوب النهي عن المنكر، ومع علمه بالحكم الكليّ وجهله بالمورد، لا مجال لوجوب تبليغ الأحكام وإرشاد الجاهلين، بل يمكن الحكم بجرمة الإعلام إذا كان مستلزماً لإلقاء الجاهل في العسر والمخرج، أو كان موجباً لإيذائه، وأمّا حرمة التسبب؛ فلأنّ

(١) المصدر السابق: السطر: ١٤ - ١٦.

(٢) المصدر السابق: السطر: ١١ - ١٢.

المستفاد من إطلاقات أدلة المحرمات الموجهة إلى المكلفين حسب المتفاهم العرفي أن انتساب الأفعال المحرمة إلى موجدتها مبغوض مطلقاً - سواء كانت النسبة مباشرة أو تسيبته - إلى آخر ما أفاد به (١).

وفيه: إن ترك التسيب يكون بأحد أمرين هو إما ترك الفعل - كالبيع في مثل المقام - أو الإعلام، حتى يتق الجاهل عن ارتكاب المفسد، وحيث إنها بنا على البيع، فانحصر أمر ترك التسيب المحرم في الإعلام، وعليه فكيف لا يكون الإعلام واجباً؟ أجيب عن ذلك: بأن المستفاد من إطلاق أدلة المحرمات هي مبغوضية انتساب العمل إلى فاعله - بلا تفرقة في ذلك بين الانتساب التسيبي والمباشر - وهذا مما لا يقتضي الحكم بوجود الإعلام، لأن العمل إذا صدر من موجه، بالإرادة، والاختيار، من دون استناده إلى تسيب العالم بحرمته، فلا انتساب له إلى العالم بوجه، ومن المعلوم أن المحرم هو الانتساب دون مطلق الوجود، ومع انتفاء الانتساب لا موجب لوجوب ردع الفاعل المباشر عن عمله (٢).

فهو واضح الدفع لما ذكر من أن ترك الإعلام مع الجهل والبيع موجب لوقوع الجاهل في المبغوض، وهو تغرير فلاوجه لنفي الانتساب مطلقاً كما لا يخفى، وعليه فع حرمة التغير لا مجال إلا لوجوب الإعلام - كما أفاد شيخنا الأعظم .

قاعدة التسيب

ثم إن التسيب بما هو تسيب من دون اقترانه بالتغير هل يكون محرماً أو لا؟ يمكن الاستدلال للحرمة بقوله تعالى (ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله

(١) التنقيح ٢: ٣٣٣، ط: الآداب النجف الأنسرف.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٥.

عَدُوا بغير علم... الخ^(١).

إذ الظاهر من الآية هو النهي عن السب، لكونه موجباً لإلقاء الكفّار في سب الحقّ المتعال، تجاوزاً، أو عناداً، قال شيخنا الأعظم رحمته؛ «الثالث: أن يكون شرطاً لصدور الحرام، وهذا يكون على وجهين أحدهما: أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على المعصية إمّا لحصول الرغبة فيها - كترغيب الشخص على المعصية - وإمّا لحصول العناد من الشخص حتّى يقع في المعصية - كسب آلهة الكفّار - الموجب لإلقتائهم في سب الحقّ عناداً، أو سب آباء الناس الموقع لهم في سب أبيه، والظاهر حرمة القسمين، وقد ورد في ذلك عدّة من الأخبار، وثانيهما: أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعي (كالمقدمات الوجوديّة للحرام) كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا، انتهى^(٢).

والحاصل من الآية: أنّ إيجاد داعي المعصية في الغير محرّم، وأمّا إيجاد المقدمات الوجوديّة للحرام من دون قصد للحرام - كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا - فلا يستفاد من الآية حرمة، فلو استفدنا في المباحث الآتية كراهة ذلك جمعاً بين الأخبار، لا يكون منافياً للآية الكريمة؛ لأنّه ليس بداعي المعصية كما لا يخفى.

يمكن أن يقال: إنّ التعدي من الآية الكريمة إلى سائر المعاصي مشكل لأنّ سائر المعاصي لا تقاس بسبّ الحقّ المتعال.

نعم يصحّ الاستدلال بصحيفة عبدالرحمان ابن الحجاج عن أبي الحسن موسى عليه السلام في رجلين يتسابان قال: «البادي منها أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم^(٣).

ومن المعلوم أنّ الحكم بالبادي أظلم، وأنّ وزر صاحبه عليه ليس إلّا من

(١) الأنعام: ١٠٨.

(٢) المكاسب: ١٠، السطر: ٦ - ٩.

(٣) الوسائل ٨: ٦١٠، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٥٨، ج ١.

جهة كونه سبباً لإلقاء الغير في السبِّ والمعصية، والمراد من السيئة في المقام هو أنه بسبب ابتدائه في السبِّ قد أوجد داعي المعصية في نفس الغير، والمفروض ليس في الرواية ولا في الآية السابقة جهل وتغريب، وعليه فالرواية تدلُّ على حرمة إيجاد دواعي المعصية في نفوس الآخرين، أو إيجاد أسباب المعصية، وحيث إنَّ معصية سبِّ الغير لاختصاصيتها لها، يمكن التعدي منها إلى غيرها من سائر المعاصي، فإيجاد رغبة المعصية أو العناد في نفوس الناس من المحرمات، فإذا كان إيجاد الدواعي محرماً فإيجاد السبب أو علّة المعصية في الناس محرّم بطريق أولى.

ويمكن الاستدلال أيضاً بإطلاق مصححة أبي الربيع الشامي قال فيه: «... أقسم ربِّي لا يشرب عبد لي خمراً - إلى أن قال - ولا يسقيها عبد لي صبياً صغيراً أو مملوكاً إلاّ سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة»^(١) الحديث. وفيه أنه لا يمكن التعدي عن الخمر.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستشهاد على ذلك، بأن الأدلّة الأوثنية، كما تقتضي حرمة مخالفة التكاليف الإلزامية بالمباشرة، فكذلك تقتضي مخالفتها بالتسبب؛ لأنَّ مناط الحرمة هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة، وترك المصلحة، الملزمتين وهو موجود في كلتا الصورتين.

ومثال ذلك أنه كما عرفت في العرف أنّ المولى إذا نهى عبده عن الدخول عليه في وقت خاصّ معيّن، لجهة خاصة، يكون النهي المذكور أعمّ من المباشرة والتسبب، فيحرم عليه الدخول على مولاه، أو إدخال الغير عليه بالعلّة، أو التسبب، أو بإيجاد داعي الدخول عليه في الغير، ولذلك لو تخلف العبد لاستحقّ المذمة والعقوبة؛ لاتحاد الملاك فيها وهو تفويت غرض المولى، عالماً وعماداً.

(١) الكافي ٦: ١، كتاب الأشربة، الباب ١٥، ح ١.

وفيه تأمل؛ لعدم ثبوت دلالة الأدلة الأولية على حرمة التسيب.

نعم يمكن أن يقال: إن إطلاق الأدلة الأولية كاشف عن المفسدة الملزمة الواقعية. وهي ملازمة للمبوضئة الشرعية، فإيقاع الغير فيها كار تكاها قبيح. وعليه لطلق تحريك الغير نحو الحرام محرّم وقبيح لأنه تسيب نحو المبفوض الشرعي، كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله حيث قال: «إن كان فعله سبباً للحرام الفعلي وحصول المعصية، فلا إشكال في قبحه عقلاً وحرمته، لا لقوة السبب، بل لأنّ مطلق تحريك الغير وأمره بالمنكر محرّم قبيح، فمن قدّم الحرام إلى العالم به ليأكله، ارتكب محرّماً.

ومما ذكر ينقدح ما في التنقيح حيث قال: «التسيب إلى أكل النجس أو شربه قد يكون مع علم المباشر، وإرادته، واختياره، والتسيب حينئذٍ ممّا لا إشكال في جوازه، إلا من جهة كونه إعانة على الإثم والحرام وفي حرمة الاعانة على الحرام وعدمها بحث طويل تعرّضنا له في محلّه»^(١).

لما عرفت من أنّ كلّ ما هو يكون علّة، أو سبباً، أو داعياً لفعل الحرام فهو حرام، لا من جهة قوّة السبب بالنسبة إلى المباشر حتّى يمنع صدقها مع علم المباشر وإرادته واختياره، ولا من جهة خصوص الإعانة، بل لما عرفت من الكتاب والسنة من حرمة تحريك الغير نحو الإتيان بالمحرّم، ولإينا في ذلك صدق الإعانة أيضاً فيما إذا قصد إيقاع الحرام من الغير، فإنّ حرمة حينئذٍ تكون مضاعفة؛ لكونه معنونا بعنوانين محرّمين، أحدهما: التسيب، والآخر: هو الإعانة.

لا يقال: إنّه لا يتصوّر العلّة في التسيب؛ لأنّ المراد من ذلك أن يكون فعله علّة تامّة لتحقق الحرام من الغير، وهو لا يتصوّر مع حيولة الإرادة من الغير، مثلاً: أنّ

(١) التنقيح ٢: ٣٣١، ط: الآداب - النجف الأسرف.

المكره - بالكسر - لادخاله له في الإيجاد إلا تحصيل مورد ترجيح الفاعل المباشر، بين ارتكاب الفعل، وتحمل ما أوعده المكره عليه، وبعد فهو باقٍ على اختياره واصطفائه أحد طرفي الفعل، فالمكره - بالكسر - لا يسلب اختيار المكره - بالفتح - ومع عدم سلب الاختيار كيف تتصور العلة؟ لآتاً نقول بأنه يمكن أن يقال: إن المحرم - كما تقتضيه الأدلة الأولية - هو حرمة التسييب نحو وجود المفاوضات الشرعية، وعليه فتتصور العلة نحو وجودها بأن يصب الخمر في فم من لم يتمكن من الامتناع؛ لمرض؛ أو إغماء؛ أو غير ذلك؛ أو يدخل الغير على المولى - الذي نهى عن الدخول عليه، من دون إرادة الغير - أو سقى الخمر طفلاً لا يعقل، فلا ريب أن العلة في شرب الخمر هو الصاب، لا المريض غير المتمكن من الامتناع، وكذا في الدخول هو المدخل - بالكسر - لا الداخل، وهكذا في شرب الطفل الذي لا يعقل هو الساقى، فلا وجه لمنع تصور العلة في أقسام التسييب .

نعم تبوت العلة التامة بإكراه الغير على المحرم كما في مكاسب شيخنا الأعظم رحمته (١) محل إشكال، كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمته: «من أنه لا يمكن تصور كون العلة التامة هو المكره - بالكسر - ؛ لعدم دخالته في الإيجاد إلا تحصيل مورد ترجيح الفاعل المباشر» بين ارتكاب الفعل، وتحمل ما أوعده المكره عليه، وبعد فهو باقٍ على اختياره، واصطفائه أحد طرفي الفعل، فالمكره - بالكسر - لا يسلب اختيار المكره - بالفتح - إلى أن قال - ؛ ولهذا يجرم عليه مع الإكراه الإقدام على القتل، ويعاقب عليه ويقتل قصاصاً» (٢) .

اللهم إلا أن يكون المقصود من الإكراه معناه اللغوي لا الاصطلاحي، ثم يظهر مما تقدم الفرق بين التسييب والتفجير، فإن الأول أعم من الثاني؛ لاشتراط الثاني بالاقتران بالجهل دون الأول.

(١) المكاسب: ١٠، السطر: ٣ في بيان الأمور الأربعة - الأمر الأول - .

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١: ٩٣، ط إسماعيليان.

فروع المسألة:

١- كما يحرم الأكل والشرب للشيء النجس، كذا يحرم التسييب لأكل الغير أو شربه، وذلك لما عرفت من حرمة التفجير والتسييب، فإن كان الغير جاهلاً كان تفجيراً وإن كان عالماً فهو تسييب، وكلاهما محرمان بالأخبار والوجوه السابقة، والمراد من التسييب في العالم هو إيجاد الداعي فيه للارتكاب.

٢- يحرم التسييب لاستعمال النجس فيما يشترط فيه الطهارة، فلو باع، أو أعار شيئاً نجساً يجب إعلامه.

وذلك لما عرفت من أن ترك الإعلام تفجير، وهو محرّم فيما إذا لم يكن استعمال النجس وعدمه سبباً - كالثوب الممتنّجس - فإن الصلاة معه صحيحة بالنسبة للجاهل، كما هو في الثوب الطاهر، وإلا فالتفجير فيه لا يكون محرّماً، نعم في مثل الماء الذي يتوضأ، أو يغسل معه، يكون تفجيراً ومحرّماً، إذ الوضوء، أو الغسل مع الماء النجس باطلان بناءً على عدم الإجزاء فتأمل.

نعم إن كان المحرّم هو خصوص الفعل القائم بالفاعل لا الفعل ولو بتسييب الغير، فع جهل الفاعل لا دليل على حرمة التفجير، ولكن عرفت: أن ظاهر إطلاق أدلة المحرّمات هو الكشف عن المفسدة المبيوضة، ومعه فالتفجير تفويت لغرض الشارع وهو قبيح، ولا ينافيه معذورية الجاهل المباشر كما لا يخفى.

٣- لا يجوز سقي المسكرات للأطفال بل يجب ردعهم، وذلك واضح بعد ما علم من الشرع من مبغوضية التسييب نحو وجود المبعوضات الشرعية، هذا مضافاً إلى أن الولي يجب عليه تربية الأطفال.

ومضافاً إلى ما دلّت عليه الأخبار المتضاربة: منها: ما رواه في الكافي عن علي

بن ابراهيم عن أبيه وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد وعن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد جميعاً عن ابن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشامي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الخمر فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عز وجل بعثني رحمة للعالمين، ولأحق (١) المعازف (٢)، والمزامير (٣) وأمور الجاهلية (٤) والأوثان، وقال: أقسم ربي لا يشرب عبد لي خمرأ في الدنيا إلا سقيته مثل ما يشرب منها من الحميم (٥) معذباً أو مغفوراً له، ولا يسقيها عبد لي صبيئاً صغيراً أو مملوكاً إلا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة معذباً أو مغفوراً له» (٦).

فالسند وإن كان ضعيفاً من جهة خالد بن جرير وأبي الربيع الشامي لعدم توثيقها، ولكن ابن محبوب - الذي روى عن خالد - من أصحاب الإجماع، فالرواية مصححة.

ومنها مارواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري ودرست وهشام ابن سالم عن عجلان أبي صالح قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «يقول الله عز وجل: من شرب مسكراً أو سقاه صبيئاً لا يعقل، سقيته من ماء الحميم مغفوراً له أو

(١) المَحَقُّ: النقص والمحو والإبطال، لسان العرب.

(٢) المَعَازِفُ: هي آلات يُضْرَبُ بها - على ما في المصباح - ٧-٤، مادة (عَزَف).

(٣) المِزَامِيرُ: جمع مِزَامِرٍ: قصبة يَزْتَرُ بها وتسمى الشَّبَابَةَ - على ما في مجمع البحرين ٢: ٧٨٠، مادة (زَمَر).

(٤) هي الأمور التي ليس من طبع البشر أن يتقبلها ويرتضيها، إلا قد يكون من جانب الإكراه أو الانعطاف: الفكري أو التخلف العقلي وما أنسبه ذلك، فلو كانت مما يحسن الطبع عند العقلاء لأضاهها الشارع المقدس وعمل بها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. ولما ذمها وأوعد بمحقها وزوالها.

(٥) الحميم: الماء الحار كما في مصباح التنير: ١٥٢، مادة (حَمَام). وعلى ما في مجمع البحرين في مادة (حمم) إنه: الماء الحار الشديد الحرارة يُسقى منه أهل النار، أو صبب على أبدانهم، والحميمية مثله.

(٦) الوسائل ١٧: ٢٤٥ و ٢٤٦، أبواب الأشربة المحرمة، الباب ١٠، ح ١.

معدباً، ومن ترك المسكر ابتغاء مرضاتي أدخلته الجنة، وسقيته من الرحيق المختوم، وفعلت به من الكرامة ما فعلت بأوليائي»^(١).

والسند موثق، ولكن هذه الأخبار لاتدلّ على أزيد من حرمة التسييب.

وأما وجوب ردعهم عن ذلك فيما اذا فعل الصبيان بأنفسهم فيمكن القول به؛ لمبغوضيتها بالمعنى الإسم المصدرى - كشرب الخمر وكل مسكر وقتل النفس والزنا واللواط وغير ذلك - وألحق في العروة - باب أحكام النجاسات - سائر النجاسات بالمسكرات ولو لم يكن مضرّة بحال الأطفال بقوله ﷺ: «وكذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرّة لهم، بل مطلقاً»^(٢).

ولعلّه لما أشرنا إليه من مبغوضيّة المناهي بمعنى الإسم المصدرى، ولكنّه مشكل؛ لعدم إحراز مبغوضيّة بعض النجاسات كذلك.

٤- إذا لم يكن الإنسان سبباً في استعمال المنتجس، بأن رأى ما يأكله الغير، أو يشربه، أو ما يصلي في منتجس، فلا يجب إعلامه؛ وذلك لعدم صدق التغيرير والتسييب بالنسبة إلى العالم، ومما ذكر يظهر عدم وجوب الإعلام على الضيف - إذا رأى نجاسة في طعام المضيف - بالنسبة إلى سائر الضيوف، ولكن لا يجوز له أن يقدم الطعام النجس إلى سائر الضيوف، أو يوجد الداعي في أنفسهم للأكل منه.

٥- إذا كان جميع بيته أو فرشه نجساً، فورد عليه ضيف، فأذنه المالك في الجلوس في بيته، أو على فرشه، فباشره الضيف بالرطوبة المسرية، قال في مصباح الهدى: «يكون إذنه مع عدم إعلامه بالنجاسة سبباً لتلك المباشرة، فيحرم عليه ترك الإعلام لمكان حرمة التسييب»^(٣).

(١) المصدر السابق: ٢٤٦، ح ٢.

(٢) العروة الوثقى: أحكام النجاسات، المسألة: ٣٣.

(٣) مصباح الهدى في شرح عروة الوثقى ٢: ٦٠، ط: مصطفىوي.

ولكنّه محلّ تأمل؛ لأنّ السبب في وقوع المباشرة بالرطوبة المسرية هو اعتداد الضيف على ترخيص الشارع في جواز المباشرة، مع ما يحتمل نجاسته لاسكوت المضيف. نعم في مثل الجلود التي يكون مقتضى الأصل فيها هو النجاسة لولا إخبار ذي اليد بالتذكية والطهارة، يكون السبب حينئذٍ في وقوع المباشرة سكوت المضيف فافهم.

٦- إذا كان موضع من بيته أو فرشه محبساً لا بتامها، فأذن المالك في جلوس الضيف، ففي وجوب إعلامه وعدمه، وجهان، كما في مصباح الهدى: «من أنّ الإذن في الجلوس في البيت، أو على الفرش، ليس سبباً للجلوس على الموضع النجس؛ لإمكان جلوسه على الموضع الطاهر منه؛ لأنّ السبب لا بدّ من أن يكون أمراً وجودياً، يترتب عليه المسبب، وليس بين الإذن وبين الجلوس على الموضع النجس ترتب بعد إمكان الجلوس على غيره مع اذنه، وإن كان جلوسه على الموضع النجس أيضاً مستند إلى الاذن؛ لكونه إذناً على الجامع بين الموضع النجس والطاهر، فصدور أحد فرديه من الضيف مستند إلى اذن المضيف بالجامع، ولو منع عن استناد الفرد إلى الاذن بالجلوس على الجامع عقلاً فلا إشكال في استناده إليه عرفاً، وهو كافٍ في صدق التسييب، إذ المناط في صدقه هو حكم العرف به، فما أفاده المصنّف رحمته من أنّ وجوب الإعلام في هذه الصورة لا يخلو عن قوّة متين جداً»^(١).

ولكنّ منع الأكثر قوّة ذلك، ولعلّه كذلك، لما عرفت من أنّ السبب في وقوع المباشرة هو ترخيص الشارع، فلا سببية لإذن المالك.

٧- إذا أحضر الطعام النجس عند الضيف، فلا إشكال في كونه تفريراً وتسييباً، وحرمة ذلك ليس من باب كون السبب أقوى من المباشر - كما يظهر من مصباح

الهدى^(١) إذ الفعل في المقام مستند إلى المباشر فيما إذا كان له إرادة واختيار ولو أنه لم يأت به بعنوان النجس، ولذا لم يستند الأكل إلى المضيف كما لا يخفى، هذا بخلاف ما إذا ألقى شيئاً عند الحيوان، أو النار، أو الطفل الذي لا يعقل، فإنَّ الفعل مستند إلى السبب، ويقال: أنه أتلف الشيء الفلاني، بل لما عرفت من حرمة التفرير والتسييب نحو المغوضات الشرعية.

٨- إذا أحضر الطعام عند الضيف، ثمَّ علم نجاسته، فهل سكوته تسييب وتفرير أم لا؟ ذهب في مصباح الهدى إلى أنَّ الأقوى كونه أيضاً من فروض التسييب، باعتبار أنَّ إحضار الطعام طلب منه للأكل وإن كان معذوراً فيه قبل العلم، لكنّه لا يعذر فيه بعده^(٢).

ويعضده الحكم بكون من أحضر الماء عند الغير، ثمَّ علم بأنّه مسموم ولم يعلم بكونه مسموماً قاتلاً، وليس ذلك إلا لصدق التسييب عليه ولو بقاءً.

٩- إذا باع المنتجسات - كالأدهان المنتجسة - ممن يستحلّ ولم يكن لها فائدة إلا الأكل ونحوه، مما يشترط فيه الطهارة، أمكن القول بالجواز؛ لعدم خصوصية للعجين المنتجس الذي دلّت موثقة حفص على جواز بيعه ممن يستحلّ الميتة من دون إعلام، ثمَّ إنَّ المنصرف من المستحلّ للميتة هو الكفار.

١٠- إذا كانت نجاسة شيء مورد الاختلاف بين الفقهاء، فهل يجوز لمن قلّد مجتهداً يقول بالنجاسة أن يبيع المنتجس ممن قلّد مجتهداً لا يقول بنجاسته أو لا يجوز؟ فالظاهر هو الجواز من دون إعلام فيما إذا كان له منفعة محلّلة، فإنّه مال، ولا يوجب ذلك تفرير الغير، فقتضى القاعدة هو الصحة، وأما إذا لم يكن له منفعة محلّلة فيشكل من ناحية عدم كونه مالاً عنده وإن لم يكن تفريراً، اللهمَّ إلا أن يكتفي في المآلّة بما إذا

(١) المصدر السابق: ٦١.

(٢) المصدر السابق.

كان مالا بنظر المشتري ويؤيده موثقة حفص فافهم.

١١- هل يجوز بيع المحرمات غير النجاسات فيما إذا لم يكن لها فائدة محللة - كالسرطان وغيره - مما يحرم أكله من الكفار أو لا يجوز؟ ربما يقال بالثاني؛ لأن الكفار مكلفون بالفروع كالأصول، فكما لا يجوز بيعها من المسلمين، فكذلك لا يجوز بيعها من الكفار وإن لم يكن التسيب صادقا في مثل ذلك. إذ الأشياء المذكورة تكون مسلوب المالئة، وعليه فالأثمان فيها تكون من مصاديق أكل المال بالباطل.

ولقائل أن يقول: مقتضى ما دلّ على جواز بيع المختلط بين المذكي والميتة هو جواز البيع، مع أن الواجب عليه أيضاً هو الاجتناب لحرمة أكلها؛ لكونه من الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فيعلم من تجويز بيع المختلط أن المالئة عندهم تكفي في جواز المعاملة، وهكذا يدلّ على ذلك جواز بيع العجين النجس ممن يستحل.

وعليه فهذه الأدلة هي كقوله ﷺ: «ألزموهم بما التزموا» الذي يدلّ على صحة نكاحهم ولو أنهم مكلفون بالفروع كالأصول، فلأمانع من أن تقول: إن ما استحلوه يكون بحكم هذه الأخبار، محكوماً بالمالئة وإن كانوا مكلفين بالفروع - كالمسلمين -، وعلى هذا يجوز بيع الأشياء المحرمة منهم ما لم يترتب عليه عنوان ثانوي أو فساد، وإلا فلا يجوز فتأمل.

بقي شيء، وهو أن مقتضى اطلاق أدلة حرمة التفرير والتسيب أن المحرمة لا تختص بباب البيع ولا المعاوضة، بل كلّ تفرير أو تسيب نحو المفاوضات الشرعيّة، ولو كان يمثل الإباحة أو الإيهاب محرّم.

التنبيه الثالث: إن ظاهر الجواهر: أن المشهور نقلاً وتحصيلاً ذهبوا إلى تقييد جواز الإسراج والاستصباح بالأدهان المتنجسة بما إذا كان تحت السماء، قال في الجواهر: «إن المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً التقييد لشهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً، بل عن ابن ادريس نفي الخلاف عنه تارة، ونسبته إلى الأصحاب

أخرى. كالمحكّي عن غاية المراد من النسبة إلى نصّهم بل عن كشف اللثام نسبتته الى قطعهم (١) (٢).

وتبعه الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء، بل في السرائر: إنّ الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف (٣) (٤)».

قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته: «فثبت الشهرة محل إشكال، بل منع لو لم نقل بثبوت الشهرة أو الإجماع على الجواز، كما ربما يظهر من الشيخ رحمته في الخلاف قال في الأطعمة مسألة ١٩: «إذا ماتت الفأرة في سمن، أو زيت، أو شيرج (٥) أو بزر (٦)، نجس كلّه، وجاز الاستصباح به، ولا يجوز أكله ولا الانتفاع به لغير الاستصباح، وبه قال الشافعي. ثمّ نقل أقوال القوم. ثمّ قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم (٧). ثمّ قال: وروى أبو سعيد الخدري: أنّ النبي صلّى الله عليه وآله سئل عن الفأرة تقع في السمن والزيت، فقال: «استصبحوا به ولا تأكلوه» (٨) وهو إجماع الصحابة وروي ذلك عن عليّ عليه السلام وابن عمر» (٩).

ثمّ قال رحمته: «مسألة ٢٠: إذا جاز الاستصباح به، فإنّ دخانه يكون طاهراً.

(١) كشف اللثام ٢: ٢٦٩، السطر: ٣٧، ط: قديم.

(٢) الجواهر ٢٢: ١٥، ط: إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣) السرائر ٣: ١٢٢، ط: مؤسسة النشر الإسلامي.

(٤) المكاسب: ١٠، السطر: ١٨ و ١٩.

(٥) الشيرج: دهن السمسم. مجمع البحرين: مادة شرح.

(٦) بزر: البزور؛ بزر البقل وغيره، ودّهن البزر. لسان العرب: مادة بزر.

(٧) الكافي ٦: ٢٦٦، الأطعمة، ح ٢٨١، التهذيب ٩: ٨٥، ح ٣٥٨، ٨٧، ح ٣٦٦، في الذبائح والأطعمة.

(٨) السنن الكبرى ٩: ٣٥٤، كتاب الضحايا باب من أباح الاستصباح به، ط: دار صادر - بيروت.

(٩) الخلاف ٦: ٩١، ٩٢، الأطعمة، المسألة ١٩ ط: النشر الإسلامي.

ولا يكون نجساً. ثم تمسك بزُّ بالأصل وعدم الدليل على النجاسة»^(١).

أقول: إطلاق المسألة الأولى يقتضي جواز الاستصباح تحت السقف، سيما مع التمسك بأخبار الطائفة، فإن الأخبار المشار إليها هي ما تقدمت من المطلقات التي في مقام البيان الدالة على الجواز مطلقاً، وسيما مع تمسكه في مقابل من قال بعدم جواز الانتفاع برواية أبي سعيد المطلق، وتؤكد الإطلاق. بل كون نظره إلى الاستصباح تحت السقف؛ المسألة الأخرى التي ذكرها بعد الأولى، فإن جواز الاستصباح به مع طهارة الدخان لا ربط بينها إلا من جهة أنه إذا لم يجز بحكم الشارع الاستصباح تحت السقف، يدل ذلك على نجاسته لما قدمنا ذكره من فهم أهل العرف والعلاء، فيدل ذلك على أن عمدة نظر الشيخ إلى الاستصباح تحت السقف في المسألة الأولى وقد ادعى الإجماع على جوازه.

وعن المبسوط: الأدهان إذا ماتت فيها فأرة نجس (نجسة)، ويجوز عندنا وعند جماعة الاستصباح به في السراج، ولا يؤكل، ولا ينتفع به في غير الاستصباح، وفيه خلاف، وروى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، وهذا يدل على أن دخانه نجس، غير أن عندي أن هذا مكروه، وأما دخانه ودخان كل نجس عندنا ليس بنجس، فأما ما قطع بنجاسته قال قوم؛ دخانه نجس، وهو الذي قدمناه من رواية أصحابنا، وقال آخرون وهو الأقوى: أنه ليس بنجس، انتهى^(٢).

وهذه العبارة أيضاً شاهدة بأن مراده في الخلاف من الاستصباح: أعم مما تحت السماء، والخلاف الذي أشار إليه يحتل أن يكون من العامة، ورواية الأصحاب تلك الرواية غير فتاويهم بها، ويحتل أن يكون خلاف بين أصحابنا، لكنه غير معتد به عنده، فأفتى بخلافه، مع وجود رواية الأصحاب، وكيف كان يظهر من الخلاف أن

(١) المصدر السابق: ٩٣، المسألة ٢٠.

(٢) المبسوط: ٦: ٢٨٣، كتاب الأطعمة.

الجواز مطلقاً إجماعياً، ولو قبل بظهور عبارة المبسوط في أن المسألة خلافية عند أصحابنا، فلا أقل من عدم الشهرة الجابرة أو المعتبرة في عصر شيخ الطائفة رحمته وقبله. ولهذا قال العلامة رحمته في محكي المختلف في جواب ابن إدريس رحمته المدعي بأن «ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه، بل محظور بلاخلاف بينهم»^(١).

«إن هذا الرد على شيخنا جهل وسخف، فإن الشيخ رحمته أعرف بأقوال علمائنا (قدس سرهم) والمسائل الإجماعية والخلافية (انتهى)»^(٢)، وهو كذلك فالشيخ رحمته ادعى الإجماع على الجواز، أو أخبر بخلافية المسألة، فلا يمكن تصديق الحلبي رحمته فيما ذكره^(٣).

وفيه: أولاً؛ أنه ينافي استظهار الإجماع على جواز الاستصباح تحت السقف ما صرح به من اختصاص الإجماع بالاستصباح تحت السماء حيث قال رحمته في الخلاف أيضاً: «مسألة ٣١٢ يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء، وقال أبو حنيفة: يجوز بيعه مطلقاً، وقال مالك والشافعي: لا يجوز بيعه بحال، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم^(٤)» وأيضاً قوله تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا)^(٥) وقوله: (إلا أن تكون تجارة عن تراض)^(٦) وهذا بيع وتجارة، وأيضاً دلالة الأصل، والمنع يحتاج إلى دليل، وروى أبو علي بن أبي هريرة في الإفصاح أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أذن في الاستصباح

(١) السرائر ٣: ١٢٢، ط: النشر الإسلامي.

(٢) المختلف ٨: ٣٤٩، الصيد فصل الأظمة والأشربة، المسألة ٤٧.

(٣) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١: ١٠٣ - ١٠٥، ط: إسماعيليان.

(٤) التهذيب ٧: ١٢٩، في الفرر والمجازفة وشراء السرقة، ح ٥٦٢ و ٥٦٣.

(٥) البقرة: ٢٧٥.

(٦) النساء: ٢٩.

بالزيت^(١) النجس، وهذا يدل على جواز بيعه للاستصباح، وأنّ لغيره لا يجوز إذا قلنا بدليل الخطاب.

اللهم إلا أن يقال: إن الإجماع المدعى في كلامه ﷺ راجع إلى أصل الاستصباح، وليس لقوله تحت السماء خصوصية، كما يؤيده الاستدلال بالأمر الأخرى التي لا تدل على خصوصية تحت السماء.

وثانياً: إنه يمكن منع رجوع الإجماع في كلام الشيخ ﷺ في مسألة ١٩ إلى جواز الاستصباح تحت السقف: لاحتمال رجوعه إلى أصل الاستصباح في مقابل من يدعي عدم جواز الانتفاع مطلقاً.

وثالثاً: إن العلامة ﷺ مع اعتراضه على الحلبي ﷺ في المختلف اسند المنع إلى الأصحاب، وظاهره ينافي دعوى الإجماع على جواز الاستصباح تحت السقف، حيث قال: «إذا عرفت هذا، فنقول لا استبعاد فيما قاله شيخنا ﷺ - في المبسوط - من نجاسة دخان الدهن النجس؛ لبعد استحالته كله، بل لا بد وأن يتصاعد من أجزائه قبل إحالة النار لها؛ بسبب السخونة المكتسبة من النار إلى أن تلتق الظلال، فيتأثر بنجاسته، ولهذا منعوا من الاستصباح به تحت الظلال، فإن ثبوت هذا القيد مع طهارته ممّا لا يجتمعان... إلخ»^(٢).

ورابعاً: إن أصحاب الفتوى عادتهم أن يذكروا فتاواهم بذكر الروايات، وعليه فلا يصحّ قوله ﷺ روايتهم غير فتاويهم فافهم. وكيف كان فلا يكون ما ذكره الإمام ﷺ مناقياً لدعوى الشهرة من صاحب الجواهر والشيخ (قدّس سرّها).

(١) قرب الأسناد: ٢٧٤. ما بعلّ ممّا يؤكل ويشرب وينتفع به، ح ١٠٩٠، ط: آل البيت ﷺ.
الكافي ٦: ٢٦١، كتاب الأطعمة، ح ١ و ٢، التهذيب ٩: ٨٥ و ٨٦، في الذبائح والأطعمة: ح ٣٦٠ و ٣٦٢.

(٢) المختلف ٨: ٣٤٩، الصيد فصل الأطعمة والأشربة، المسألة ٤٧.

نعم يرد على دعوى الشهرة، إننا لم نحرز استنادهم إلى المرسله الدالة على لزوم الاستصحاب تحت السماء، بعد كون المسألة معللة بوجوه أخرى، ولذا قال في البلغة: «إنه لم يثبت استناد المتفقين إليها في الفتوى، بل ظهور كلام بعضهم في الاستناد إلى غيرها، حيث عللوا الحكم بنجاسة الدخان، وأنه ينجس السقف، ولذا فضل بعضهم بين العلم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن، وعدمه - إلى أن قال - مع احتمال، أو ظن استناد من لم يعلل الحكم بما عرفت إلى الآيات التي ستعرف بعدم دلالتها، ومع هذا الذي عرفت كيف يوثق بصدور المرسله»^(١).

ولو سلمنا الشهرة، واستنادهم إلى المرسله، وانحياز ضعفها بالاستناد، لاتصلح المرسله لرفع اليد عن الأخبار المتقدمه، على كثرتها، وورودها في مقام البيان، مع أنها ساكنة عن هذا القيد، فيدور الأمر بين تقييد المطلقات المتقدمه، أو حمل المرسله على الاستصحاب والإرشاد.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «ولاريب أن مخالفة الظاهر في المرسله، خصوصاً بالحمل على الارشاد أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد، إننا على ما ذكره الشيخ رحمته من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور، وإننا على كون الحكم تعبداً محضاً، وهو في غاية البعد، ولعله لذلك أفتى في المبسوط بالكراهة^(٢) مع روايته المرسله» انتهى^(٣).

ولا يخفى عليك أن دعوى كون النجاسة مخالفة لما ذهب إليه المشهور: من طهارة الدخان، محل نظر: لما عرفت من توجيه العلامة لمنع الأصحاب بقولهم

(١) بلغة الطالب ١: ٣٨.

(٢) المبسوط: ٦: ٢٨٣، كتاب الأطعمة، ط: المكتبة المرتضوية.

(٣) المكاسب: ١٠، السطر: ٢٢ و ٢٤ - ٢٥ - ٢٨.

بالنجاسة^(١)، فتأمل.

وكيف كان، فوجه الأولوية هو: إباء الأخبار المذكورة في أنفسها عن التقييد؛ لورودها في مقام البيان، فالرسلة مع تسليم انجبار ضعفها، لاتصلح لأن تكون دليلاً لحرمة الاستصباح تحت السقف؛ للزوم حملها على الاستحباب أو الإرشاد.

ثم لا يخفى عليك أنّ العلامة رحمته قال: «الأولى الجواز مطلقاً للأحاديث، ما لم يعلم أو يظن بقاء شيء من أعيان الدهن، فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال»^(٢).

أورد عليه الشيخ رحمته بقوله: «ثم أنّ العلامة رحمته في المختلف فصل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن، وما إذا لم يعلم، فوافق المشهور في الأول، وهو مبني على ثبوت حرمة تنجيس السقف، ولم يدلّ عليه دليل، وإن كان ظاهر كلّ من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدًا، لا لنجاسة الدخان مطلقاً بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة التنجيس، والألّ لكان الأولى تعليل التعبد به، لا بطهارة الدخان كما لا يخفى» انتهى^(٣).

حاصله أنّه وإن كان ظاهر الأصحاب هو حرمة تنجيس السقف تعبدًا، ولكن لا دليل عليه هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في الصغرى: بأنّ مجرد تصاعد بعض الأجزاء الدخانيّة، لا يستلزم تنجيس السقف، بناءً على حرمة؛ لأنّها قد لا تؤثر في السقف، إمّا لعلوّه، أو لقلّة الزمان، أو لخروجه من الأطراف.

ثم لا يخفى عليك أنّ كلام العلامة رحمته في التفصيل، ليس في نفس الدخان والبخار حتّى يقال: إنّ طهارة دخان النجس التي أفتى بها الفقهاء ليست لدليل تعبدية، بل لقصور دليل نجاسة الدهن المقتنجة، مثلاً عن شموله للدخان والبخار، وعدم دليل

(١) المختلف ٨: ٣٤٩، الصيد فصل الأطعمة والأشربة، المسألة ٤٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المكاسب: ١٠، السطر: ٢٢ و ٢٤ - ٢٥ - ٢٨.

على نجاستها، وعدم جريان استصباح النجاسة؛ لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوك فيها أو الشك في وحدتها، فقتضى الأصل الطهارة. بل كلامه مختص بما إذا بقي شيء من أعيان الدهن المنتجس، ويتصاعد، وقد عرفت ما فيه، كما لا يخفى.

فتحصل لحد الآن: أن الاستصباح تحت السقف جائز على الأقوى. وظاهر المشهور مع كونه محتملاً من جهة النجاسة - كما أفاد العلامة رحمته في المختلف - لا يمنع عن ذلك، فإنه ممكن المنع، إما من جهة الصفري، أو من جهة الحكم المولوي؛ لجواز حمله على الإرشاد. اللهم إلا أن يقال: يرجع قولهم بجرمة الاستصباح تحت السقف مع القول بالطهارة إلى التبعيد بالحرمة. ومع التبعيد بالحرمة يرتفع احتمال استنادهم إلى النجاسة فينحصر ذهابهم إلى الحرمة في استنادهم إلى المرسله، ولكنه مع ذلك يمكن أن يكون استنادهم إلى الآيات الآتية، التي لاتدل على مرادهم، فالأقوى هو جواز الاستصباح تحت السقف، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: في جواز الانتفاع بالأدهان المنتجسة في غير الاستصباح - بأن يعمل صابوناً أو يطلي به الأجر أو السفن أو غير ذلك - ولا يخفى عليك أن المسألة، كما أفاد شيخنا الأنصاري رحمته؛ مبتنية على أن الأصل في المنتجس هل هو جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل والشرب والاستصباح تحت الظل بناء على حرمة أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل. كالاستصباح تحت السماء ويصح ليعمل صابوناً كما روى ^(١).

يمكن أن يقال: إن الأقوى وفقاً لأكثر المتأخرين، أن الأصل هو جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل.

واستدل له بأصالة الجواز، وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض، ربما يقال: إن

الاستدلال بقوله تعالى: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) ^(١) لا يتم؛ لأن الآية الكريمة ناظرة إلى بيان الغرض الأعلى من الخلقة، ولا نظر لها إلى الحكم التشريعي، نعم يكفي أصالة الحلّة والجواز، ولا حاكم عليها سوى ما يستخيل من بعض الآيات والأخبار. ودعوى الجماعة المتقدمة، الإجماع على المنع، والكل غير قابل لذلك.

أما الآيات: فمنها: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ ^(٢) فبدعوى أنّها دلّت بمقتضى التفرّيع على وجوب اجتناب كلّ رجس، فالآية: وإن كانت في موارد خاصّة، ولكن تعمّ غيرها، بمقتضى التفرّيع المذكور، فإنّ مفاد الآية حينئذ يكون هكذا: هذه الأشياء رجس من عمل الشيطان، فحيث أنّها رجس فاجتنبوه، ويعلم منه أنّ اللازم في كلّ رجس هو لزوم الاجتناب، وفيه كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته: «أنّ الظاهر من الرجس ما كان كذلك في ذاته لا ما عرض له ذلك، فيختص بالعناوين النجسة وهي النجاسات العشر، مع أنّه لو عمّ المنتجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد، فإنّ أكثر المستنجسات لا يجب الاجتناب» ^(٣) منه.

يمكن أن يقال: كما في مصباح الفقاهة: «إنّ الخارج عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المنتجس انطباق الكلّي، على أفرادها» ^(٤)، وعليه فلا يلزم المهذور المذكور، وزاد رحمته في الجواب عن الاستدلال بالآية «مع أنّ وجوب الاجتناب ثابت، فيما كان رجساً من عمل الشيطان يعني من مبتدعاته، فيختصّ وجوب الاجتناب المطلق بما

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) المائدة: ٩٠.

(٣) المكاسب: ١١، السطر: ٨.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ١٣٠، ط: انصاريان.

كان من عمل الشيطان - سواء كان نجساً كالخمر أو قدراً معنوياً مثل الميسر - ومن المعلوم أنّ المابعات المتنجسة - كالدهن والطين والصيغ والديس - إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان. وإن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق في الخارج بإغوائه. ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى أنّ الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال في سائر المعاصي أنّها من عمل الشيطان. فلا تدلّ أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس، إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجساً وهو أوّل الكلام.

- إلى أن قال - : ومن بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: «والرجز فاهجر» بناءً على أنّ الرجز هو الرجس، وأضعف من الكلّ الاستدلال بأية تحريم الخبائث بناءً على أنّ كلّ متنجس خبيث، والتحريم المطلق يفيد تحريم عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أنّ المراد هنا حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحملية الطيبات»^(١).

هذا مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة: من أنّ الخبائث هي الأعمال القبيحة^(٢). فلا تشمل المتنجسات. وفيه أنّ الخبائث بقرينة المقابلة مع الطيبات هي الذوات لا الأفعال.

وأما الأخبار فتنها: ما تقدّم من رواية تحف العقول حيث علّل ﷺ فيها النهي عن بيع وجوه النجس: «بأنّ ذلك كلّهُ محرّم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه. فجميع التقلّب في ذلك حرام»^(٣).

وفيه - كما أفاد الشيخ ﷺ - : «ما تقدّم من أنّ المراد بوجوه النجس عنواناته

(١) المكاسب: ١١، السطر: ١٠ - ١٦.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٣٠، ط: أنصاريان.

(٣) تحف العقول: ٣٣٣، تفسير التجارات، ط: النشر الاسلامي.

المهودة: لأنَّ الوجه هو العنوان، والدهن ليس عنواناً للنجاسة». والملاقي للنجس وإن كان عنواناً للنجاسة، لكنّه ليس وجهاً من وجوه النجاسة في مقابلة غيره. ولذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة»^(١).

ومنها ما دلَّ على الأمر بإهراق المايعات الملاقية للنجاسة وإلقاء ما حول الجامد من الدهن وشبهه وطرحه^(٢) وقد تقدّم بعضها في مسألة الدهن وبعضها الآخر متفرقة مثل قوله ﷺ: «بهرق المرق»^(٣) ونحو ذلك.

وفيه كما أفاد الشيخ ﷺ: إنَّ طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل. فإنَّ ما أمر ﷺ بطرحه من جامد الدهن، والزيت يجوز الاستصباح به إجماعاً، فالمراد إطرأحه من ظرف الدهن وترك الباقي للأكل، وأما الإجماعات: فهي دلالتها على المدعى نظر. يظهر من ملاحظتها^(٤). وقد ذكر الشيخ ﷺ معاقدها، وحققها، وأوضح عدم تحقّقها على عدم الجواز - إلى أن قال - : والذي أظنُّ وإن كان الظن، لا يغيي لغيري شيئاً، أن كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخرون، وإنَّ المراد بالانتفاع في كلمات القدماء الانتفاعات الراجعة إلى الأكل والشرب وإطعام الغير وبيعه على نحو بيع ما يحلُّ أكله، انتهى^(٥).

هذا مضافاً إلى أنّه محتمل المدرك أضف إليه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: يمكن إلغاء الخصوصيّة من الاستصباح في الروايات الواردة في الأدهان

(١) المكاسب: ١١، السطر: ١٧ و ١٨.

(٢) التهذيب ٩: ٨٥ و ٨٦، في الذبائح والأطعمة، ح ٣٦٠ و ٣٦١، التهذيب ٧: ١٢٩، في الفرور والمجازفة وشراء السرقة، الكافي ٦: ٢٧١، كتاب الأطعمة ح ١ و ٢.

(٣) الوسائل ٢: ١٠٥٦، أبواب النجاسات، الباب ٣٨، ح ٨، الوسائل ١٧: ٢٨٦، أبواب الأتربة والأطعمة، الباب ٢٦، ح ١٠١، إلّا إنّ كلمة (بهرق) لم توجد في العديتين الشريفين، ولا في غيرهما، بل الثابت هي كلمة (بهرق) في كلا العديتين.

(٤) المكاسب: ١١، السطر: ٢٠ - ٢٢.

(٥) المصدر السابق: ١٢، السطر: ١٠ و ١١.

المتنجسة^(١)؛ لأن الاستصباح لا خصوصية فيه.

ثم مع جواز الانتفاع من الأدهان المتنجسة في غير الاستصباح، فالظاهر جواز بيعها لسائر الانتفاعات، ولكنه مشروط بشرائط البيع للاستصباح من القصد للانتفاعات المحللة، وإعلام النجاسة على نحو ما مر في الاستصباح لعدم خصوصية الاستصباح في الشرائط المذكورة.

ثم إن الأدهان المتنجسة لا خصوصية لها، فيجوز بيع سائر المتنجسات إذا كانت لها منافع محللة، مع الإعلام، وقصد المنافع المحللة على نحو ما مر في بيع الأدهان المتنجسة للاستصباح، بناء على عدم اختصاص الشرائط المذكورة بالأدهان المتنجسة.

التنبيه الخامس: وقد مر سابقاً: أن بيع النجاسات الذاتية ممنوع ولو كانت لها الفوائد المحللة، وإنما الكلام في المقام، في أن مقتضى الأصل في النجاسات الذاتية، هل هو جواز الانتفاع كالمتنجسات أم لا؟ ذهب الأكثر إلى أن مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع بنجس العين، ويستدل عليه بوجوه منها: قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة والدم)^(٢). بتقريب أن حذف المتعلق يفيد العموم، وعليه فجميع انتفاعاتها ممنوع.

ومنها: قوله تعالى: (إنما الحمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)^(٣). بدعوى دلالة على وجوب اجتناب كل رجس، وهو نجس العين.

ومنها: قوله تعالى: (والرجز فاهجر)^(٤) بناء على أن هجره لا يحصل إلا

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني (ع) ١: ١٠٦، ط إسماعيليان.

(٢) المادة: ٣.

(٣) المادة: ٩٠.

(٤) المدثر: ٥.

بالاجتناب عنه مطلقاً.

وأجاب شيخنا الأعظم رحمته عن الاستدلال بهذه الآيات بأن التأمل يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابل أصالة الإباحة على شيء مما ذكر، أما الآيات: فلظهورها في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه، وهي مثل الميتة الأكل، وفي الخمر الشرب، وفي الميسر اللعب به، وفي الأنصاب والأزلام ما يليق بمجالها^(١).

ومنها: تعليله رحمته في رواية تحف العقول: حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل والشرب والإمساك وجميع التقلبات.

وأجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته: بأن المراد بالإمساك والتقلب فيه ما يرجع إلى الأكل والشرب، وإلا فسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد^(٢).

ومنها: أن كلاً يدل من الأخبار والإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، يدل على عدم جواز الانتفاع، بناءً على أن المنع من البيع لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به. وأجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته: بأن ما دل من الإجماع والأخبار على حرمة بيع نجس العين، قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به، أو يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع، بناءً على أن نجاسة العين مانعة مستقلة عن جواز البيع، من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة^(٣).

ومنها: توهم الإجماع على عدم جواز الانتفاع، ولكنه مردود؛ بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة، كما أسند الجواز في المبسوط إلى غير خلاف بالنسبة إلى جواز الانتفاع بسرجين ما لا يؤكل لحمه، وعذرة الإنسان، وخرؤ الكلاب

(١) المكاسب: ١٢، السطر: ١٢ و ١٣.

(٢) المصدر السابق: ١٣، السطر: ١٣ - ١٤.

(٣) المصدر السابق: السطر: ١٦.

في الزروع والكروم وأصول الأشجار.

ثم لا يخفى إن مقتضى ما مرّ؛ هو عدم جواز بيع النجاسات، بل سائر المعاملات - كالمصالحمة -؛ لأنّ قوله ﷺ: «ثمن العذرة من السحت»^(١) يدلّ على أنّ كلّ شيء - مقابل للعذرة هو سحت، ودعوى ظهور الثمن في البيع لاتساعدها اللغة - كما مرّ - وعليه لمن أراد أخذ شيء يمكن له المصالحمة على حقّ الاختصاص، الناشئ عن كون أصل النجاسة له بملك - كما لو مات حيوان له أو بجيافة -؛ لأنّ المصالحمة على حقّ الاختصاص لا يبعد ثمناً لنفس العين حتّى يكون سحتاً بمقتضى الأخبار^(٢) واستشكل فيه شيخنا الأعظم ﷺ لعلمه من جهة أنّ العوض لا يصلح لأن يكون في مقابل الحقّ، وعليه يرجع العوض إلى مقابل العين وهو سحت، ولكنه كما ترى. ويمكن له أن يجعل العوض في مقابل رفع اليد عن النجاسة.

واستحسنه الشيخ ﷺ وقال: «لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل، كان حسناً، كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عمّا في تصرفه من الأمكنة المشتركة، كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق - إلى أن قال -؛ ثمّ إنّه يشترط في حقّ الاختصاص بالحيافة قصد الحائز للانتفاع، ولذا ذكروا أنّه لو علم كون حيافة الشخص للماء والكلاء مجرد العبث لم يحصل له حق»^(٣).

ذهب الشيخ الأعظم ﷺ إلى الاشتراط، لتوقّف حقّ الاختصاص في مورد الحيافة على قصد الانتفاع، ومع عدم القصد لا يحصل له حقّ، ويمكن أن يقال: إنّ كون الحيافة أمراً قصدياً، لا يلازم أن يقصد الحائز الانتفاع بالأعيان النجسة، والحقّ متوقّف على الحيافة، لا على قصد الانتفاع، والحيافة لقصد المصالحمة على حقّ الاختصاص ليس بعيب، فلا يقاس بما لو حاز عبثاً، فتدبر.

(١) الوسائل ١٢: ١٢٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٠، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٦١، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥، ح ١.

(٣) المكاسب: ١٤، السطر: ٢٣ - ٢٦.

النوع الثاني ممّا يحرم التكتّسب به:

هو الذي ما يحرم لتحريم ما يقصد به. وهو على أقسام:

القسم الأول: ما لا تكون له منفعة مقصودة إلا الحرام، وهي أمور:
منها: هياكل العبادة المبتدعة كالصليب والصنم اللذين تختصّ منافعها بالمحرّمات. ذهب في الجواهر: إلى أنّه لا خلاف فيه. بل الإجماع بقسميه عليه^(١).
وتبعه شيخنا الأعظم رحمته في المكاسب حيث قال: «بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه»^(٢).

وصرّح في الرياض بأنّ الإجماع المستند في المقام مستفيض حيث قال: «الثاني: الآلات المحرّمة... وهياكل العبادة المبتدعة كالصنم والصليب... بإجماعنا المستفيض النقل في كلام جماعة من أصحابنا، وهو الحجّة»^(٣). وفي مفتاح الكرامة: نفي الخلاف بين علمائنا في حرمة عمل الأصنام وغيرها. المستلزم لتحريم الاكتساب بها^(٤).
والإجماع عن الغنية على تحريم أجر عملها. وعن الحدائق نفي الخلاف عن ذلك^(٥).

(١) الجواهر ٢٢: ٢٥، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) المكاسب: ١٤، السطر: ٣٦.

(٣) الرياض ٨: ٤٩، ط: النشر الإسلامي.

(٤) مفتاح الكرامة ٤: ٣٦، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٥) الحدائق ٩: ٢٠٠، ط: النشر الإسلامي.

ثم قال بعد نقل ما في الرياض: «ولم أجد نقله إلا فيما عرفته بعد ملاحظة ما يزيد عن أربعين كتاباً، والأمر سهل، إذ الإجماع معلوم»^(١).

حاصله: أن الإجماع معلوم وإن لم يثبت ما في الرياض من استفاضة نقله، واستدل له بقوله تعالى: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان)^(٢). بدعوى أن إطلاق الاجتناب يدل على ممنوعية البيع، ولكن يمكن منعها؛ لأن الاجتناب عن كل شيء مناسب للفعل الشائع منه، والعبادة هي الفعل الشائع بالنسبة إلى الأوثان، هذا مضافاً إلى أن النهي ظاهر في الحكم التكليفي. ولا يدل على الفساد.

واستدل في الجواهر بما رواه في تحف العقول عن الصادق عليه السلام: «إنما حرم الله الصناعات التي هي حرام كلها التي يجبي منها الفساد محضاً، نظير البرابطة والمزامير والشطرنج وكل ملهوه، والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك - إلى أن قال - : فحرام تعليمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع الثقلب فيه من جميع الحركات»^(٣).

وتبعه الشيخ الأنصاري عليه السلام، وزاد عليه في التمسك بفقرات أخرى من رواية تحف العقول حيث قال: «ويدل عليه مواضع من رواية تحف العقول المتقدمة في قوله عليه السلام: «وكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه» وقوله عليه السلام: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» وقوله عليه السلام: «وكل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله» وقوله عليه السلام: «إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها...»^(٤) الخ.

واكتفى في جامع المدارك للاستدلال بما ذكره الشيخ عليه السلام^(٥).

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٣٦، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٢) الحج: ٣٠.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢٥، ط: إحياء التراث العربي - بيروت. تحف العقول: ٣٢٥ - ٣٢٦، تفسير

الصناعات، ط: النشر الإسلامي، الوسائل ١٢: ٥٧، أبواب ما يكتب به، الباب ٢، ح ١.

(٤) المكاسب: ١٤، السطر: ٣١ و ٢٢.

(٥) جامع المدارك ٣: ٧ و ٨، ط: إسماعيليان.

وأورد على الاستدلال المذكور في مصباح الفقاهة: بأن رواية تحف العقول ضعيفة السند، فلا يمكن الاستناد إليها في الأحكام الشرعية. هذا مضافاً إلى أن النهي فيها ظاهر في الحرمة التكليفية، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية^(١).

يمكن أن يقال: إنَّ عدم الإفتاء ببعض فقرات رواية تحف العقول لا يضرب بجبر سائر فقراتها التي استند إليها الأصحاب - كما يظهر من الإجماع المعلوم في المقام - فتأمل.

وأما حصر دلالة الرواية في الحرمة التكليفية فلا وجه له، بعد كون الرواية في مقام تفسير التجارات في جميع البيوع، ووجوه الحلال والحرام، وذكر البيوع الفاسدة التي ليست بمحرمة تكليفاً - كبيع الدم أو لحم السباع - .

هذا مضافاً إلى تحريم الرواية أخذ الأجرة على عمل ما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، مع أن ظاهر تحريم أخذ الأجرة هو التحريم الوضعي، أو الأعم منه - كتحریم الربا - كما لا يخفى، ومضافاً إلى كون الرواية في مقام بيان معاش الحلال والحرام، والمعاش من المسببات، فحرمة السبب يكشف عن فساد السبب.

واستدل له الشيخ الأعظم رحمته أيضاً: بأنَّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل، وبالنبوي المشهور: «إنَّ الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه»^(٢) بناءً على أن تحريم هذه الأمور، تحريم لمنافعها الغالبة، بل الدائمة، فإنَّ الصليب من حيث أنه خشب بهذه الهيئة لا ينتفع به في المحلِّ والمحرَّم، ولو فرض ذلك كان منفعة نادرة لا يقدر في تحريم العين بقول مطلق، الذي هو المناط في تحريم الثمن^(٣).

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٤٨، ط: أنصاريان.

(٢) عوالي اللثالي ٢: ١١٠، ح ٣٠١، ط: سيّد الشهداء رحمته.

(٣) المكاسب: ١٤، السطر: ٣٤ - ٣٥ و ١٥: السطر: ١.

أورد عليه في مصباح الفقاهة أولاً: بأن الاستدلال بآية: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل). ممنوع، لأن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكليّة في الأسباب الصحيحة، والأسباب الفاسدة للمعاملات، وأن شرائط العوضين خارجة عن حدودها. وثانياً: بأن النبوي المشهور ضعيف السند^(١).

يمكن أن يقال أولاً: إن المحكي عن الشيخ وصاحب الغنية وغيرهما (قدس سرهم أجمعين) هو العمل بالنبوي، ومع العمل به لا مجال للإشكال السندي فيه.

وثانياً: إن الآية وإن كانت في مقام تنويع الأسباب إلى الباطلة والصحيحة، ولا تكون متعزّضة لشرائط العوضين، ولكن عدم جواز الأكل في مقابل ما لا ماليه له شرعاً من الواضحات والمسلمات، فلا مانع من الاستدلال بعدم جواز الأكل بالباطل بهذا المعنى؛ لأنّ المقام هو كذلك، إذ مع حرمة المنافع الغالبة والدائمة لاماليّة للشيء شرعاً، ومعه يبطل البيع؛ لعدم المقابلة بين الثمن والمال في عرف المتشرّعة، فلا تشمله أدلّة تنفيذ المعاملات كما لا يخفى، ويشهد لذلك وجوب كسرها وعدم ضمانها، فإنّه يكشف عن عدم ماليّتها عند الشارع، فلا يصحّ بيعها وشرائها لتقومها بها، فخرجت بذلك عن شمول أدلّة تنفيذ البيع تحكياً، كما أفاده سيّدنا الإمام^(٢).

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ قوله تعالى: (الباطل) بمعنى: بسبب الباطل، فهو يدلّ على أنّ علّة تعلق الحرمة بأكل المال هو بطلان المعاملة ولو عرفاً، وهذه العلّة تعمّم وتخصّص، ومقتضى عموميتّه هو شموله لمثل المقام، فإنّه بعد ممنوعيّة المنافع باطل في عرف المتشرّعة، وعليه فيصحّ الاستدلال بالآية أيضاً، فافهم.

واستدلّ له أيضاً بموثقة ابن أذينة المروية في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبدالله^(٣) أسأله عن رجل

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٤٨ و ١٤٩.

(٢) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني^(٤) ١: ١٠٨، ط: إسماعيليان.

له خشب فباعه ممن يتخذ به رابط^(١)؟ فقال: «لابأس به» وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ به صلبانا؟ قال: «لا»^(٢).

بتقريب أن الصلبان شعار التنصر، فإذا كان بيع الخشب لصنعة ما فيه شعار التنصر كان حراماً، فحرمة بيع الأصنام - مستفادة بالفحوى. واستدل أيضاً بما رواه الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن ابن محبوب عن أبان عن عيسى القمي عن عمرو بن جرير: (وفي بعض النسخ عن عمرو بن حريث)، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التوت أبيعه يصنع به الصليب والصنم؟ قال: «لا»^(٣).

والنسخة إن كانت عمرو بن حريث فالرواية صحيحة، وإلا فعمر بن جرير مجهول.

اللهم إلا أن يكتفى بنقل ابن محبوب حيث أنه من أصحاب الإجماع فالرواية حينئذ تكون مصححة كما لا يخفى، وكيف كان فقد قرب الاستدلال بهما في مصباح الفقاهة: بأن بيع الخشب لذلك إذا كان حراماً، فبيع الصليب والصنم أولى بالتحريم - ثم قال - : وهذا هو الوجه الوجيه، ويؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم عليه السلام على حرمة بيع هياكل العبادة^(٤).

بل يمكن دعوى استقلال العقل بقبح تنفيذ البيع كما قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: «لا ينبغي الإشكال في حرمة بيعها وبطلانها في الصور التي يترتب عليها الحرام؛ لاستقلال العقل بقبح ما يترتب عليه عبادة الأوثان ومبغوضيته؛ بل قبح تنفيذ البيع

(١) رابط: جمع (ربط): مثلها تشبه العود، وهو فارسي معرب. وأصله بزبت؛ لأن الضارب به يضعه على صدره واسم المصدر: بز. نهاية ابن الأثير: مادة: ربط.

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٧، أبواب ما يكسب به، ح ١، الكافي ٥: ٢٢٦، كتاب المعيشة، الباب ١٠٢، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ١٢٧.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ١٤٩، ط: أنصاربان.

وإيجاب الوفاء بالعقد المترتب عليه عبادة غير الله تعالى، بل لو ادعى أحد القطع بأن الشارع الأقدس الذي لا يرضى ببيع الخمر وشرائها وعصرها، ولعن بائعها ومشتريها، وحزْم ثمنها وجعله سحتاً، لا يرضى بذلك في الصنم ولا يرضى ببيعها وشرائها ونحوها. (فهو في محلّه).

بل يستفاد من الأدلة أن تحريم ثمن الخمر وسائر المسكرات، وتحريم بيعها وشرائها، للفساد المترتب عليها، ومعلوم أن الفساد المترتب على الأوثان وبيعها وشرائها أم جميع المفسد وليس وراء عبادة قرينة، بل يظهر من الروايات المنقولة عن رسول الله ﷺ وأبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام مستفيضة: أن مدمن الخمر كعابد وثن^(١). وأن عبادته شر منه، يترتب عليها فوق ما يترتب عليه، فكيف يمكن ذلك التشديد في الخمر لقلع الفساد دون الأوثان؟^(٢).

ولعل المراد من قوله عليه السلام: «بل يستفاد من الأدلة هو إضافة الحكم العقلي غير المستقل حيث استند في الحكم بالأدلة، كما أن المراد من قوله عليه السلام: «بل يظهر من الروايات» هو الاستدلال بالظهور والأولوية.

وكيف كان فهياكل العبادات المبتدعة مثل الأصنام يحرم معاملتها ولا ينفذ بيعها.

هذا كله فيما إذا لم تكن للهياكل المذكورة منافع محللة شائعة، وأما إذا كانت لها منافع أخرى فحكمها كما يلي:

(١) الوسائل ١٧: ٢٥٤، أبواب الأشربة المحرمة، الباب ١٣، ح ٤، وغيره من هذا القبيل نفس المصدر، ح ٥ و ٦ و ٧ و ٩ و ١٠ و ١٣ و ١٤ و ١٦ و ١٧ وغيرها. مدمن الخمر: هو الذي يعاقر سربها ويلزمه ولا ينفك عنه، وهذا تغليظ في أمرها وتحريمها. مادة: دمن. النهاية.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ١٠٧، ط: إسماعيليان.

فروع:

أحدها: أنه لو لم يترتب على هياكل العبادة شيء مبغوض، قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله: «الأدلة قاصرة عن إثبات الحكم للصورة التي يعلم بعدم ترتب الحرام عليها. سيما في صورة انقراض الطائفة الخبيثة العابدة لها، وعدم احتمال عابدها ولو في الاستقبال احتمالاً عقلياً ضرورة عدم شمول الأدلة اللفظية، ولا معقد عدم الخلاف والإجماع لها، وانصرافها عنها»^(١).

يمكن أن يقال: إن إطلاق صحيحة ابن أذينة ورواية عمرو يكفي لإفادة الحرمة؛ لعدم تقيدها بما إذا كان للصليب أو الصنم منافع محرمة، وعليه فلا يكون ما يستفاد منه بالفحوى أيضاً مقيدة بذلك، فبيع الهياكل للعبادة ممنوع - سواء كانت لها عبدة أم لا -؛ لاحتمال كون نفس وجودها مبغوضاً عند الشارع.

هذا مضافاً إلى أن الأصنام لو لم يكن لها منافع محللة لاتعاض بالأموال، فأخذ الأموال في مقابلها أكل المال بالباطل بالتقريب الذي ذكرناه.

ثانيها: أنه لو كانت للأصنام منفعة محللة شائعة أخرى - كالتزئين - غير منافع الحرمة، أمكن القول بصحة المعاملة من دون توقّف على قصد المنفعة المحللة. لما مرّ سابقاً؛ من أن قصد الانتفاع لا يدخل له في ماهية البيع، إذ المنافع لاتقابل بالأثمان، بل وجود المنافع موجبة لصيرورة الأشياء مالاً، بحيث يبذل بإزائها المال، فإذا فرض وجود منفعة فيها تكون موجبة للرغبة والمالئة، يصح بيعها - سواء قصد المنفعة المحللة أم لم يقصدها؛ - لآتها من الأموال.

(١) المصدر السابق.

ومما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا العلامة الأنصاري رحمته حيث قال: «الأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحلّلة كما اعترف به في المسالك»^(١) وأما الجواهر حيث قال في آخر كلامه: «ولو فرض أنّ للشيء منفعتين مقصودتين إحداها محلّلة والأخرى محرّمة، دار الحكم مدار القصد»^(٢).

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ إطلاق الأخبار يشمل تلك الصورة أيضاً ومقتضاه هو حرمة البيع مطلقاً؛ لاحتمال مبعوضيّة وجود الصنم ولو كان له منفعة أخرى، فلا يجوز بيعها ولو بقصد المنفعة المحلّلة ولعلّ إليه يرجع ما حكى عن كاشف الغطاء حيث قال: إنّ ظاهر الإجماع والأخبار أنّه لا فرق بين قصد الجهة المحلّلة وغيرها انتهى^(٣).

وثالثها: أنّه إذا بيع الصنم الذي هو مورد العبادة ممّن يخرج عنه عن تحت يد عابديه ويحفظه بعنوان الآثار العتيقة في المحلّ المعدّها، فينقطع بذلك عن أيدي عبده، فقد يقال: لا يبعد القول بأنّ الأدلّة غير شاملة لمثلها.

وفيه أولاً: أنّ إطلاق الأدلّة يشمل هذه الصورة، كما إنّ إطلاق أدلّة حرمة بيع الخمر يشمل ما إذا بيع الخمر للإراقة أو مقصد محلّل آخر.

وثانياً: إنّ المنفعة النادرة لا توجب المألّية، ومن المعلوم أنّ قصد فرد لحفظه بعنوان الآثار العتيقة منفعة نادرة فافهم.

رابعها: أنّه لو شكّ في شمول الأدلّة وعدمه في مورد بسبب عروض حال من الأحوال فهل يجوز الرجوع إلى الاستصحاب أم لا يجوز؟ ربما يستشكل في جريان استصحاب وجوب الكسر وحرمة البيع ونفي المألّية وبتلان المعاملة وسحتيّة الثمن فيها من جهة الإشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن حكم

(١) المكاسب: ١٥، السطر: ٢، المسالك: ٣، ١٢٢، ط: مؤسسة المعارف الإسلاميّة.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٦، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣) المصدر السابق ٢٢: ٢٥.

العقل، حيث أن العقل إما حاكم بها أو بعدمها، فلا يشك في شيء منها، فلا مورد للاستصحاب فيها.

يمكن أن يقال أولاً: أن مجرد حكم العقل بشيء في مورد لا يوجب حمل الأدلة الاجتهادية على أنها إرشاد إلى ما حكم به العقل، لأن الأصل فيما ورد من الشارع المقدس هو أنه من باب المولوية لا الإرشاد، إلا إذا كانت قرينة على أنه من باب الإرشاد، والحكم المولوي مع ما يترتب عليه من الترغيب والتأكيد لا يكون لغواً، لا يقال: أن الأحكام الشرعية منقسمة إلى الإيضائية والتأسيية فلا ثالث لها؛ لا تقا نقول: الإيضائية على قسمين: إرشادية وغير إرشادية، وعليه فلا مانع من التمسك بالاستصحاب فيها إذا لم يحرز شمول الأدلة الشرعية للمفروض.

وثانياً: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: إن تلك الأحكام سيما وجوب الكسر وسلب المالئة غير مستكشفة من حكم العقل محضاً حتى يأتي فيها ما ذكر، بل حكمه من مؤيدات ثبوت أحكامها شرعاً، والأدلة الشرعية نحو الإجماع والأخبار المنفردة في الأبواب: غير قاصرة عن إثباتها، ومعه يمكن ثبوت الأحكام بمناطات أعم مما أدركها العقل ومعه يجري الاستصحاب^(١).

خامساً: أنه لو انقضت عبدة بعض الأصنام التي كانت قبل عصر الإسلام، فربما يقال: إن بيع الصنم المذكور لا يكون مشمولاً للأدلة الدالة على حرمة بيع الصنم، ومع عدم كونه مشمولاً للأدلة لا مجال للاستصحاب فيما كانت الأدلة قاصرة عن شموله، فإن الاستصحاب فرع إحراز تعلق الأحكام بالصنم، وشك في بقائه، والمفروض أنه لم يحرز تعلق الحكم به حتى يستصحب.

ولكن يرد عليه أولاً: منع عدم الشمول بعد صدق الصنم إذ هو كل ما عبد أو

(١) المكاسب المعزومة للإمام الخميني عليه السلام: ١، ١٠٩، ط: إسماعيليان.

يعبد ومن المعلوم أنّ الصنم يصدق على ما عبد به ولو انقرض عبده. وثانياً: إنّ بيعه لا يكون جائزاً لو لم تكن له منفعة شائعة؛ لأنّ أخذ الثمن بإذاته يرجع إلى أخذه في مقابل ما ليس بمال.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه لإطلاق القول: بأنّ الأشبه بالقواعد عدم المنع عن البيع في مثل الصورة المذكورة، سيّما مثل ما خرج من حفريات باد أهلها، وانقرض عبده، ولم يرج عودهم^(١).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ في مثل (ما خرج من حفريات باد أهلها وانقرض عبده ولم يرج عودهم) يصحّ البيع؛ لوجود المائيّة بقدمة، فلا يكون أخذ المال بإذاته أكل المال بالباطل، فافهم.

سادسها: إنه لو فرض تغيير هياكل العبادة، بحيث لا يصدق عليها الأصنام، فحرمة بيع هياكل العبادة مرتفعة بارتفاع موضوعها، كما لا يخفى.

(١) المصدر السابق: ١: ١٠٩ و ١١٠.

جواز بيع مادة الهياكل

ولا يخفى عليك أن الأكثر - على المحكي - ذهبوا إلى عدم جواز بيع الهياكل. من دون فرق بين قصد المادة والهئية، لكن المحكي عن التذكرة جواز بيع الهياكل إذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر^(١)، وكان المشتري بمن يوثق بديانته، وتبعه جماعة من متأخري المتأخرين، كما في الجواهر^(٢).

أورد عليه في الجواهر بما حاصله: أن المادة وإن بقيت على الملك، ولكن لافرق في حرمة التكسب بالهياكل بين قصد المادة والصورة، وبين قصد المادة خاصة، ضرورة كونها شيئاً واحداً، ولذا لا يقاس ببيع المتفايرين في صفقة حتى يصح في البعض دون البعض ضرورة كونها شيئاً واحداً^(٣).

وأخراجه بعد ذلك عن الإسم بالكسر غير مجد كما هو واضح بأدنى تأمل. وعليه، فلا يجوز بيعها باعتبار المادة ولو اشترط الكسر وحصل الوثوق به. وأجاب عن ذلك الشيخ رحمته بجمع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد؛ لأن المتيقن من الأدلة المقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور، نظير المعاوضة على غيره من الأموال العرفية، وهو ملاحظة مطلق ما يتقوم به مآلية الشيء من المادة والهئية

(١) التذكرة ١٠: ٣٦، ط: مؤسسة آل البيت رحمته لإحياء التراث.

(٢) الجواهر ٢٢: ٢٦، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣) المصدر السابق: ٢٢: ٢٧.

والأوصاف (والمفروض في المقام هو قصد المادة دون الهيئة).

ثم أضاف إليه بأن بيع المادة فقط ربما يقع، ولا يكون غير متعارف حيث قال: والحاصل أن المدحوظ في البيع قد يكون مادة الشيء، من غير مدخلية الشكل، ألا نرى إته لو باعه وزنه نحاس، فظهر فيها آتية مكسورة، لم يكن له (لها) خيار العيب، لأن المبيع هي المادة.

ثم أفاد الشيخ الأعظم رحمته: أن صحة بيع المادة لا تحتاج إلى اشتراط الكسر والوثوق بوقوعه - كما يظهر من العلامة رحمته وصاحب جامع المقاصد رحمته (١). ولعل وجه ما ذهب إليه: أن دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم الوثوق بالمدفوع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلاً كما في رواية تحف العقول (٢).

لكن فيه مضافاً إلى التأمل في بطلان البيع لمجرد الإعانة على الإثم (لأنه نهي غيري وهو لا يوجب الفساد) أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه، فإن الهيئة غير محترمة في هذه الأمور - كما صرحوا به في باب الغصب - بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً ولا يبعد أن يثبت: لوجوب حسم مادة الفساد (٣).

وعليه فالبيع صحيح، وإذا كسره قبل القبض لا يلزم من البيع المذكور اعانة على الإثم.

ولا يخفى عليك أن المادة والهيئة بحسب قصد المتبايعين على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يكون كلاهما مقصودين، ولا إشكال في حرمة المعاوضة على الصنم وبطلانها؛ لأن الصنم هو الموجود المتهىء بهيئة مخصوصة مركبة من المادة والهيئة، والمفروض أنها مقصودتان، فتشمله الأدلة الدالة على حرمة المعاوضة على الأصنام

(١) جامع المقاصد ٤: ١٦، ط: آل البيت رحمته.

(٢) تحف العقول: ٣٢٦، في نهاية تفسير الصناعات، ط: النشر الإسلامي.

(٣) المكاسب: ١٥، السطر: ٧ - ١٦.

والأوثان^(١) بلا إشكال، ومقتضى الشمول هو الحرمة والبطلان.

الثاني: أن تكون الهيئة مع قطع النظر عن المادة مقصودة لها، ولا إشكال في كون الهيئة بنفسها مع قطع النظر عن عروضها على المادة لاتقع طرفاً للمعاوضة لدى العقلاء؛ إذ الأعراض وإن كانت قابلة للتصوّر الذهنيّ والإشارة به إلى وجودها الخارجي، ولكنّ العقلاء في معاملاتهم لا يعتبرون الهيئة من دون عروضها على الوجود، وعليه فالصنم الذي يباع ويشترى هو الهيئة المخصوصة العارضة على المادة لانفس الهيئة المخصوصة، فلا مجال لكون الهيئة مع قطع النظر عن المادة مورد البيع والشراء.

الثالث: أن تكون المادة مع قطع النظر عن الهيئة مقصودة لها، ولا إشكال في إمكان أن تقع المادة طرفاً للمعاوضة، كما يشهد له شيوع بيع وزنة نحاس وغيرها - كما عرفت - ولكنّ الإشكال في أنّ عدم انفكاك مادة الأصنام عن صورتها وهيئتها الصنمية، أو جب صدق بيع الصنم على ما إذا بيعت مادته، فشملة الأدلة الدالة على حرمة المعاوضة على الأصنام، ودعوى انصرافها إلى ما إذا كانت الهيئة مقصودة أيضاً، غير واضح، بعد إحراز ممنوعيّة انتقال الصنم والمعاملة عليه من الأدلة، ألا ترى أنّ من باع الخمر بعنوان المائع ولم يقصد عنوان الخمرية يصدق عليه بيع الخمر وإن لم يقصد عنوان الخمرية وليس ذلك إلا لانتفاء الصورة مع المادة فكذا في المقام، وعليه فلا يجوز بيع الأصنام بقصد مادتها ولو بشرط الكسر لأنّه قبل الكسر بيعت الأصنام. والأوضح ما لو باع المادة وشرط إبقاء الصورة، أو شرط عدم الكسر كلّ ذلك

(١) الأوثان: جمع وثن، والفرق بين الوثن والصنم: أنّ الوثن كلّ ماله جُنة معمولة من جواهر الأرض أو الخشب أو الحجارة، كصورة الأدميّ تُعمل وتُنصب فتُعبَد، والصنم: الصورة بلا جنة، ومنهم من لم يفرق بينهما، وأطلقهما على المغننين، وقد يطلق الوثن على غير الصورة، نهاية ابن الأثير: مادة: وثن.

لصدق بيع الصنم.

ومما ذكر يظهر الكلام فيما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام حيث قال: ثم إن في تلك الصور (أعني قصد المادّة) يصحّ البيع ولو مع شرط إبقاء الصورة، فضلاً عن عدم الاشتراط أو اشتراط الكسر - كان المشتري موثقاً ببديانته أم لا - بل مقتضى القاعدة صحته ولو باعه من وثني يبتاعه للعبادة وشرط على البائع عدم الكسر، بناءً على عدم كون الشرط الفاسد مفسداً؛ لأنّ ما وقعت عليه المعاملة هي المادّة، ولا مانع من بيعها؛ لكونها غير الصنم، وكون الشرط فاسداً والتسليم إعانة على الإثم لا يوجبان بطلان المعاملة^(١).

وذلك لما عرفت من صدق بيع الصنم لعدم انفكاك المادّة عن الصورة في الصور المذكورة.

ثم لو سلّمنا جواز بيع المادّة، فهو فيها إذا كانت للمادّة قيمة معتدّ بها. وإلا فلا يمكن القول بجواز بيع المادّة فيها إذا لم تكن للمادّة قيمة، أو كانت لها قيمة بلحاظ الصورة، أو كانت لها قيمة لكن لا يمكن محو الصورة عنها إلا بإبطالها عن المائيّة، أو كانت لها قيمة لكن لا يمكن إبطال الصورة رأساً، إلا بالدفن، أو الفرق، ونحوهما، وذلك - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام أن في الأولى: لامائيّة لها: إذ المادّة لم تكن لها قيمة، والهيئة محكومة بالإبطال شرعاً.

وفي الثانية: فلأنّ المائيّة الآتية من قبل الصورة ساقطة لدى الشارع الأقدس؛ إذ الحكم بإبطال الهيئة الموجب لإبطال مائيّة المادّة لا يجتمع مع اعتبار مائيّتها، فلا ضمان على كسرها الموجب لإبطال مائيّتها ومائيّة مكسورها، ومنه يظهر الحال في الثالثة: فإنّ إيجاب الكسر بلا ضمان ملازم لإسقاط مائيّة المادّة، وفي الرابعة: يجب غرقها أو

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ١١٣، ط: إسماعيليان.

دفعها؛ حسباً لمادة الفساد، فلالمالئة لها على جميع التقادير، فلا يصح بيعها، وكذا لا يصح لو كانت لها قيمة مستهلكة في قيمة الصورة لو باعها بالقيمة المساوية لقيمة الصورة؛ لأنَّ البيع كذلك مع سقوط الصورة عن المالئة، وفي محيط التشريع سفيهي غير عقلائي، فلانتمله أدلة تنفيذ المعاملات، ولا يمكن كشف رضى الشارع فيها، ومعه تقع باطله^(١).

ولا يخفى عليك أنَّ في الصورة الثالثة والرابعة يمكن فرض أن يكون للمادة قيمة معتد بها والحكم بالإبطال لا ينافي بقائها على المالئة ما لم يتحقق الإبطال كأن تكون المادة مسكاً أو نحوه، فلو كان بين الحكم وتحقق الإبطال زمان يمكن الاستفادة من المادة، فالمالئة باقية ولا تسقط المادة عن المالئة بمجرد الحكم في الفرض المذكور.

ومما ذكر يندح ما في كلام العلامة رحمته بناءً على أنَّ ظاهر كلامه هو وقوع البيع على الهياكل الصحيحة مشروطة بالكسر^(٢)؛ لصدق بيع الصنم على بيها، وإخراجه بعد ذلك عن الاسم بالكسر لا يكون نافعاً كما أفاد في الجواهر^(٣) لأنَّ حال البيع يصدق عليه الصنم، والمفروض أنه منهي.

ثم إنَّ الشيخ رحمته حمل كلام العلامة على وقوع البيع على المادة بشرط الكسر^(٤)، ولكنه خلاف ظاهر كلامه؛ لأنَّ ظاهر كلامه كما أفاد سيدنا الامام المجاهد رحمته هو بيع الهياكل للعبادة لامادة الهياكل، نعم ظاهر محكي كلام المحقق الكركي هو ذلك حيث قال: لو باع رضاها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها، وكان المشتري موثقاً بتقواه وأنه يكسرها، أمكن القول بصحة البيع، انتهى^(٥).

(١) المصدر السابق: ١: ١١٢ و ١١٣، ط: إسماعيليان.

(٢) التذكرة ١٠: ٣٦، ط: آل البيت رحمته.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢٦، ط: دار إحياء التراث العربي.

(٤) المكاسب: ١٥، السطر: ١١ و ١٢.

(٥) جامع المقاصد ٤: ١٦، ط: آل البيت رحمته.

حيث فرض البيع في رضاها الباقي بعد كسرها، وهو ليس إلا المادة الخالية عن الصورة الصنمية، وكيف كان، فقد عرفت حكم بيع المادة، والملاك والمعار هو صدق بيع الصنم وعدمه، فكلّ مورد صدق عليه ذلك العنوان يمكن التمسك بإطلاق الدليل، ودعوى الانصراف لا شاهد لها.

قال في جامع المدارك: والظاهر أنّ النظر في التحريم إلى صورة البيع والتكسب بالمذكورات بالهيات الموجودة فيها، وأمّا لو كان النظر إلى خصوص المادة من دون توجه إلى الهيئة فلادليل على التحريم، نظير بيع الجارية المغنّية باعتبار أنّها مملوكة لا باعتبار كونها واجدة لوصف التغني^(١).

وفيه ما عرفت، من أنّ المعيار هو صدق العنوان لا القصد، ومع الصدق يكون منهيّاً عنه، ومقتضى النهي هو البطلان والحرمة. هذا مضافاً إلى ما في المقيس عليه - لما سيأتي - من ممنوعيّة بيع الجارية المغنّية؛ لأنّ مجرد عدم لحاظ كون الثمن لصفاتها لم يخرج المبيع عن كونها جارية مغنّية، فيصدق على بيعها بيع الجارية المغنّية، والمفروض هو كونها منهيّاً عنها.

(١) جامع المدارك ٣: ٨، ط: إسماعيليان، ومكتبة الصدوق.

فروع

أحدها: أن مقتضى إطلاق بعض الأدلة كقوله ﷺ **إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ** ثمه^(١) هو عدم اختصاص الحرمة بخصوص البيع، بل كلّ معاملة ومعاوضة ممنوعة، بل لعلّ الهبة ونحوها مما ليست بمعاوضة، ممنوعة أيضاً؛ بالوجه العقلي المذكور سابقاً أو بعض العمومات؛ لأنّ الأصنام مما يجيء منها الفساد المحض الذي لا يرضى الشارع بوجوده، قال السيّد ﷺ في التعليقة: «لا فرق في عدم الجواز بين البيع وغيره من أنحاء التليكات - كالصلح والهبة ونحوهما -، بل لا يجوز صلح حق الاختصاص أيضاً، وكذا الشرط في ضمن العقود وهكذا، والوجه واضح^(٢)».

ثانيها: أنه هل يصحّ بيع الصليب أو الصنم مع الجهل بفائدتها أو لا يصحّ؟ قال الميرزا الشيرازي ﷺ: فالظاهر فساد البيع لما ذكر من إطلاق أدلة الباب لصورتي العلم والجهل^(٣).

ويؤيده أنّ غرض الشارع هو دفع مادة الفساد وحسمها، والعلم والجهل لا يوجبان التفاوت في ذلك الغرض.

ثالثها: إنه إذا اشترى الصليب أو الصنم مع عدم العلم بعنوان الصنميّة أو الصليبيّة، يمكن إحصاهه بالفرع الثاني؛ لإطلاق أدلة الباب وشمولها له أيضاً؛ ولأنّ الممنوع هو نقل ما يجيء منه الفساد المحض من دون تقييد بعلم البائع والمشتري، وهكذا النبوي الشريف يدلّ على أنّ الشيء إذا كانت منافعه محرّمة فالتمن الذي يقابله محرّم، سواء كان عنوانه مقصوداً أو لم يكن.

(١) عوالي اللثالي ٢: ١١٠، ح ٣٦٠.

(٢) تعليقة السيّد الطباطبائي الزدي ﷺ على المكاسب: ٥، السطر: ٢١ و ٢٢، ط: قديم.

(٣) تعليقة الميرزا الشيرازي على المكاسب: ٤٦، السطر: ١٨ - ٢٠، ط: قديم.

بيع آلات القمار وآلات اللهو

ومنها: غير هياكل العبادة مما ليست له منفعة إلا منفعة محرمة - كآلات القمار وآلات اللهو وغير ذلك - مما يجيء منه الفساد المحض، فيدخل فيه ما يقوى به الكفر وما يوهن به الحق. ولا يخفى عليك أن مقتضى ما عرفت هو عدم الفرق بين هياكل العبادة وبين غيرها مما ليست له منفعة إلا منفعة محرمة؛ لأن عمدة أدلة حرمة بيع هياكل العبادة تدل على المقام أيضاً، فإن العمومات التي تدل على عدم جواز معاملة ما يجيء منه الفساد محضاً تشمل تلك الآلات أيضاً، كما أن حكم الشارع بإبطال آلات القمار وآلات اللهو يستلزم إسقاط مآلتها، فأخذ شيء في مقابلها يوجب أكل المال بالباطل بالمعنى الذي عرفت.

وأيضاً مع حرمة جميع منافع تلك الآلات يشملها النبوي الشريف: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمّنه»^(١).

هذا مضافاً إلى دعوى عدم الخلاف والإجماع، بل عرفت دعوى الإجماع المستفيض من صاحب الرياض رحمته^(٢).

هذا كله، مع ما يدل بالخصوص على حرمة بيع بعضها - كآلات القمار - مثل صحيحة معمر بن خلاد المروية في الكافي: عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن

(١) عوالي اللئالي ٢: ١١٠، ح ٣٦٠.

(٢) رياض المسائل ٥: ١٢، ط: دار الهادي.

معتمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الترد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما قورم عليه فهو ميسر»^(١).

وموثقة البرزنطي في آخر السرائر عن أبي عبدالله عليه السلام: «بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، وإتخاذها كفر واللعب بها شرك، والسلام على الالهي بها معصية وكبيرة موقفة» الحديث^(٢).

ومقتضى الجمع بينهما: هو وحدة غير الشطرنج معه في الحرمة فإنَّ صحيحة معتمر بن خلاد تدلُّ على أن الترد وغيره من الأربعة عشر، وكل ما قورم به والشطرنج بمنزلة واحدة، وموثقة البرزنطي تدلُّ على حرمة بيع الشطرنج، وكون أكل ثمنه سحتاً، ومقتضى الجمع بينهما: هو حرمة كل ما قورم به وكون ثمنه سحتاً. هذا مضافاً إلى رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام)، أما الخمر فكل مسكر - إلى أن قال - : وأما الميسر فالترد والشطرنج، وكل قمار ميسر - إلى أن قال - : كل هذا يبيعه وشرائه والانتفاع بشيء من هذا، حرام من الله، محرم... إلخ»^(٣).

ومضافاً إلى رواية المناهي المروية في الفقيه، قال: «... ونهى عليه السلام عن بيع الترد...»^(٤).

(١) الكافي ٦: ٤٣٥، كتاب الأشربة، باب الترد والشطرنج ح ١، الوسائل ١٢، أبواب ما يكسب به، الباب ١٠٤، ح ١.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٧، المستطرفات، ط: النشر الإسلامي، الوسائل ١٢، أبواب ما يكسب به، الباب ١٠٣، ح ٤.

(٣) تفسير القمي ١: ١٨٠ و ١٨١، ط: منشورات العلامة القمي، الوسائل ١٢، أبواب ما يكسب به، الباب ١٠٢، ح ١٢.

(٤) من لايحضره الفقيه ٤: ٤، السطر: ١٢، الباب ١، من مناهي النبي عليه السلام.

وأيضاً يدلّ بالخصوص على حرمة بيع آلات اللهو والملاهي، مضافاً إلى بعض فقرات تحف العقول^(١). مارواه في المستدرک عن رسول الله ﷺ أنه قال: «- إلى أن قال - إن آلات المزامير، سراؤها وبيعها وثنها والتجارة بها حرام»^(٢).

وكيف كان، ففي ما ذكر غنى وكفاية لحرمة معاملة كل ما ليست له إلا منفعة محزّمة، ولذا قال الشيخ الأعظم ﷺ: «ومنها آلات القمار بأنواعه بلا خلاف ظاهراً ويدلّ عليه جميع ما تقدم في هياكل العبادة - إلى أن قال - : ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها بلا خلاف لجميع ما تقدّم في المسألة السابقة»^(٣).

ثمّ إنّ الكلام في بيع المادّة في آلات القمار وآلات اللهو ونظائرها، هو الكلام الذي تحدّثنا عنه في بيع مادّة الهياكل فلانعيد.

(١) تحف العقول: في تفسير الإجازات: ٣٢٤. قوله ﷺ: «... فأما وجوه العرام... والمزامير والبرابط... أو شيء من وجوه الفساد... الخ». وفي تفسير الصناعات: ٣٢٥ قوله ﷺ: «... وذلك إنّما حرّم أنّ الصناعة... نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ به... فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلّب به... الخ» ط: النشر الإسلامي.

(٢) المستدرک ١٣: ٢١٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧٩، ح ١٦.

(٣) المكاسب: ١٥، السطر: ١٩ و ٢٢.

فروع

أحدها: أن حرمة بيع آلات القمار وآلات اللهو تدوم بدوام صدق الآلات عليها، فإذا فرض خروجها عن الآلية وتغيرت ماهيتها، فلا تنطبق عليها الحرمة؛ لأن الحكم تابع للموضوع، فإذا انتفى الموضوع فلا وجه لبقائه كما لا يخفى.

ثانيها: إنه لو شك في خروج آلات القمار أو آلات اللهو عن كونها لذلك، فمقتضى الأصل هو بقاءها على ما عليها ويترتب عليها حكمها.

ثالثها: إنه لو كان بعض الأشياء في بعض البلدان آلة للقمار أو آلة للملاهي دون البلدان الأخرى فكل بلد له حكمه، كما في المعدود والموزون في باب الربا.

رابعها: إنه هل يجوز كسر الأوثان أو آلات القمار أو آلات الملاهي أم لا؟ والظاهر من كلمات الأعلام كالجواهر هي الجواز حيث قال: «يرفع الشارع احترامها ولم يدخلها في الملك، وأوجب على المكلفين إتلافها بلا ضمان. حتى لو استلزم إتلاف المادة، ويرتفع ضمانها معاً، بل قيل بجواز إتلافها معاً بلا ضمان، من دون استلزام وإن كان لا يخلو عن إشكال أو منع»^(١).

ويشهد له أنها مما يجيء منها الفساد محضاً ولا يرضى الشارع بوجودها ويؤيده ما روي في إتلاف النبي ﷺ وعليه أصنام مكة، روى ابن مسعود أنه دخل النبي ﷺ مكة يوم الفتح، وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً، فجعل يطعنها بعود يده ويقول: «جاء الحق وما يبدىءه الباطل»^(٢).

وروى أبو هريرة قال: قال لي جابر بن عبد الله دخلنا مع النبي ﷺ مكة وفي

(١) الجواهر ٢٢: ٢٧، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت .-

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٤٩، الهامش ٢، ط: أنصاريان، قلا عن البيهقي ٦: ١٠١.

البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنماً، فأمر بها رسول الله ﷺ فألقيت كلها بوجوهها، وكان على البيت صنم طويل يقال له (هيل) فنظر النبي ﷺ إلى عليّ عليه السلام وقال له يا عليّ تركب عليّ أو أركب عليك لألقي هيل عن ظهر الكعبة؟ قال عليّ: يا رسول الله بل تركبني، فلما جلس على ظهري لم استطع حمله لثقل الرسالة، قلت: يا رسول الله بل أركبك، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه، فوالذي قلق الحبة وبرأ النسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها بيدي، فألقيت هيل عن ظهر الكعبة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ (١) (٢).

خامسها: إنه لا يجوز اقتناء آلات القمار وآلات اللهو بعد وجوب كسرهما، وأما اقتنائها في الأماكن المعدّة للآثار العتيقة مع الاطمئنان بعدم الاستفادة والاستعمال، أمكن القول بالجواز: لعدم إطلاق في الباب بعد كون الروايات ضعيفة، والإجماع دليلاً لبيّناً، فافهم.

وأما إذا حصل لآلات القمار أو آلات اللهو منافع محلّلة شائعة، فسيأتي حكمها إن شاء الله تعالى.

(١) بني إسرائيل (الإسراء): ٨١.

(٢) البحار ٣٨: ٧٦، الباب ٦٠، الاستدلال على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ط: حديث، مصباح

الفقاهة ١: ١٤٩، الهامش: ٢، ط: أنصاربان، إنه نقل عن البحار مثله.

حكم أواني الذهب والفضة

ثم إن أواني الذهب والفضة التي يكون استعمالها في الأكل والشرب ونحوها محرماً، ليس لها حكم هياكل العبادة وملحقاته إذا كانت لها منافع محللة أخرى - كالإقتناء للتزيين وغيره - فإن المفروض في المقام هو ما ليس له منفعة إلا المنفعة المحرمة.

نعم لو قلنا: بأن الإقتناء وغيره من المنافع محرّم أيضاً، يصير داخلاً في عنوان البحث، وترتب عليه ما مرّ من الأحكام، كما لا يخفى.

حكم الدراهم والدنانير المغشوشة

ولا يخفى عليك أنه إذا كانت الدراهم مغشوشة بحيث لا يتسفع بها إلا في الحرام، فحكمها ما مرّ من عدم جواز المعاملة بها، ووجوب إتلافها حرفاً بحرف. وأما إذا لم تكن كذلك، فإن كانت معلومة المصرف ورائجة في البلد وبين الناس، فيجوز - كما في الجواهر - إنفاقها بالشراء بها وغيره من أنواع التصرفات مع جهالة أصل الغشّ أو قدره بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيه للسيرة القطعية بعد الأصل^(١).

ويدلّ عليه خبر حريز المرويّ في الكافي عن انكافي عن محمد بن يحيى عمّن حدّثه عن جميل عن حريز بن عبدالله قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه قوم من أهل سجستان^(٢) فسألوه عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: «لابأس إذا كان جوازاً لمصر»^(٣).

وخبر الفضل أبي العباس المرويّ في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن البرقي عن الفضل أبي العباس قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الدراهم المحمول عليها فقال: «إذا أنفقت ما يجوز بين أهل البلد فلا بأس، وإن أنفقت ما لا يجوز بين أهل البلد فلا»^(٤).

ومعتبرة أحمد بن أبي نصر المرويّ في التهذيب بإسناده عنه عن رجل عن

(١) الجواهر ٢٤: ١٦، بيع الصرف وأحكامه، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت - .

(٢) سجستان: بالكسر والفتح في أوله، مدينة بالشرق، معرب سيستان. انتهى الإزب في لغة العرب: مادة: سجس.

(٣) الكافي: ج ٥ ص ٢٥٤، الباب ١١٧ في إنفاق الدراهم المحمول عليها، ح ٣ و ٤٦.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٥٣، الباب ١١٧ في إنفاق الدراهم المحمول عليها، ح ٤.

محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: جاء رجل من سجستان فقال له إن عندنا دراهم يقال لها الشاهية تحمل على الدراهم دانقين فقال: «لابأس به إذا كانت تجوز»^(١).

وحمل في الجواهر على الأخبار المذكورة سائر الأخبار، كخبر حريز الآخر: سألت عن الدراهم المحمول عليها؟ فقال: «لابأس بإنفاقها».

بل وموثقة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام في إنفاق الدراهم المحمول عليها فقال: «إذا كان الغالب عليها الفضة فلا بأس بإنفاقها» المبيّن بخبره الموثق الآخر سألت أبا عبدالله عليه السلام عن إنفاق الدراهم المحمول عليها؟ فقال: «إذا جازت الفضة الثلثين فلا بأس» على معنى أن الجائز بين الناس في ذلك الوقت ما كانت كذلك^(٢).

وكانت كلمة (الثلثين) في الخبر الأخير على ما في نسخة الاستبصار^(٣)، بينما في نسخة التهذيب (المثلين).

ولا يخفى ما فيه حيث إن مقتضى القاعدة في الشرطين اللتين يخالف منطوق كل منها مفهوم الأخرى، هو تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى، ولازم ذلك هو جواز الاكتفاء بأحد الأمرين، مع فرض كونها عامين من وجه، ولا وجه لجعل بعض طريقاً على الآخر، ولكن يشكل ذلك بعدم العمل بصرف الغلبة.

وعليه فالغلبة المذكورة أمانة كونها مما يجوز بين أهل البلد، هذا كله فيما إذا كان مقدار الغش متساعاً فيه مع كون المادة منظوراً فيها، والأوضح من ذلك ما إذا كانت الدراهم عددياً، ولا نظر فيها إلى المادة أصلاً، كما يدل عليه صحیحة عبدالرحمن بن الحجاج قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشترى الشيء بالدراهم فأعطي

(١) التهذيب ٧: ١٠٨، ح ٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٤.

(٢) الجواهر: ٢٤ ص ١٧؛ في بيع الصرف وأحكامه، ط: بيروت.

(٣) الاستبصار ٣: ٩٦، في إنفاق الدراهم المحمول عليها، الباب ٦٣، ح ٣٣٠.

الناقص الحبة والحبّين قال: «لا، حقّ تبيته - ثمّ قال - : إلا أن يكون نحو هذه الدراهم الأوضاحية^(١) التي تكون عندنا عدداً»^(٢)، وفي رواية الفقيه: أجاب ﷺ: «إلا أن يكون مثل هذه الواضاحية يجوز كما يجوز عندنا عدداً»^(٣).

وإن لم تكن الدراهم المغشوشة معلومة المصرف وكان غشها مما لا يتسامح به؛ ففي الجواهر: لم يجر إنفاقها إلا بعد إبانة حالها بلاخلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، فضلاً عن محكيه لما فيه من الغش المحرّم نصّاً وإجماعاً^(٤). واستندوا فيه إلى الأخبار بعد حمل مطلقها على مقبدها من الأخبار الدالّة على الجواز مع الإعلام، وإليك هذه الأخبار.

منها: ما رواه في التهذيب بإسناده عن ابن أبي عمير عن علي الصيرفي عن المفصل بن عمر الجعفي قال: كنت عند أبي عبدالله ﷺ فألقي بين يديه دراهم، فألقى إليّ درهماً منها فقال: «أيش هذا؟» فقلت: ستوق، فقال: «وما الستوق؟» فقلت: طبقتين فضّة وطبقة من نحاس وطبقة من فضّة فقال: «أكسرها فإنّه لا يحلّ بيع هذا ولا إنفاقه»^(٥).

وطريق الشيخ ﷺ إلى ابن أبي عمير هو أبو القاسم ابن قولويه عن أبي القاسم جعفر بن محمد العلوي الموسوي عن عبيدالله بن أحمد نبيك، وهم من الثقات؛ لأنّ ابن قولويه من الأجلّة، ولتعبير الشيخ ﷺ عن العلوي الموسوي في مواضع كثيرة

(١) الأوضاحية: نسبة إلى الوضع؛ وهو الدرهم الصحيح الذي لا ينقص عن الوزن شيئاً، وهو الرائج.

(٢) التهذيب ٧: ١١٠، في بيع الواحد بالإنّين وأكثر، ح ٤٧٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٤١، في البيوع، ح ٦١٩، فإنّها تفرق عن رواية التهذيب في كميّة طرح السؤال وجواب الإمام ﷺ، إلا أنّ المؤدّي واحد.

(٤) الجواهر ٢٤: ١٧، في بيع الصرف وأحكامه، ط: بيروت.

(٥) التهذيب: ج ٧ ص ١٠٩.

بالشريف الصالح ونقل حميد بن زياد كتباً كثيرة من الأصول من عبيدالله بن نهيك، هذا، مضافاً إلى أن كثرة ما روى الشيخ عليه السلام عن هؤلاء، تدلّ على كونهم من المشايخ، وهو يكفي للاعتقاد.

ثم إنَّ نقل ابن أبي عمير يكتفي في وثاقه علي الصيرفي؛ لأنه لا يروي إلا عن الثقة، هذا مضافاً إلى أنه من أصحاب الإجماع.

وأما المفضل فالأخبار وإن كانت فيه مختلفة، ولكن الترجيح مع الأخبار المادحة؛ لكونها أصح سنداً بحيث قال في معجم رجال الحديث: لا يبعد دعوى العلم بصدورها فلا تنهض الأخبار الأخرى للمعارضة^(١). هذا مضافاً إلى اختصاص بعضها بزمان انحرافه فلا إطلاق له.

وتضعيف الكشي والنجاشي وابن الفضايري، مضافاً إلى احتمال كونه من جهة توهم الغلو فيه، فلا تكون الشهادة فيه حجة لانه مبني على المحسوس والاستنباط واللازم في الشهادة أن تكون في المحسوس أو ما يكون قريباً إليه، معارض مع توثيق المفيد والحسن بن علي بن شعبة، ومناف لجعل الشيخ إياه من الممدوحين وممن اختص بالائمة عليهم السلام، وهو أيضاً على ما أفاده الوحيد البهبهاني عليه السلام: كثير الرواية وسديدها، بل الكتب المحترمة مملوءة من أخباره، ورواياته متلقاة مفتى بها، انتهى^(٢). ويكتفي في جلالاته - كما في المعجم - تخصيص الإمام الصادق عليه السلام إياه بكتابه المعروف بتوحيد المفضل، فإنه دليل على أنه من خواص أصحابه ومورد عنايته.

ثم المراد من السئوق بضم السين أو الفتح وتشديد التاء هو الدرهم المغشوش الملبس بالفضة.

ومنها مارواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن بعض أصحابنا عن سجادة عن

(١) معجم رجال الحديث ١٨: ٣٠٣، ح ١٢٥٨٦، ط: مركز نشر آثار النبعة.

(٢) تعليقات الوحيد البهبهاني عليه السلام على منهج المقال (رجال الأسترآبادي عليه السلام: ٣٤٠، ط: قديم.

موسى بن بكر قال: كُنَّا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنائير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده، ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: «ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش»^(١).

قال في الوسائل رواه الصدوق بإسناده عن موسى بن بكر مثله^(٢)، ولكني لم أجده فيه، وكيف كان فالرواية ضعيفة من جهة الإرسال وإن كان نقل ابن أبي عمير عن سجادة، وصفوان عن موسى بن بكر كافياً في وثاقتها.

ومنها مارواه في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى عن جعفر بن عيسى قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: ما تقول جعلت فداك في الدراهم التي أعلم أنها لا يجوز بين المسلمين إلا بوضيعة^(٣) تصير إلي من بعضهم بغير وضیعة بجهلي به، وإنما أخذه على أنه جيد، أيجوز لي أن أخذه وأخرجه من يدي على حد ما صار إلي من قبلهم؟ فكتب عليه السلام: «لا يحل ذلك» وكتبت إليه: جعلت فداك هل يجوز إن وصلت إلي ردّه على صاحبه من غير معرفته به، أو إبداله منه وهو لا يدري أنني أبدله منه أو أردّه عليه؟ فكتب: «لا يجوز»^(٤).

وكيف كان فهذه الأخبار ظاهرة في عدم جواز المعاملة أصلاً؛ ولذا أمر بالكسر والإلقاء في البالوعة، وعامل معها معاملة آلات الفساد والملاهي.

ولكن يشكل ذلك بما في الجواهر من أنني لم أجده من أفتى به، بل الفتاوى وباقي

(١) الكافي ٥: ١٦٠، كتاب المعيشة، باب الغش، ح ٣.

(٢) الوسائل ج ١٢ ص ٢٠٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٨٦، ح ٥.

(٣) الوضيعة: مفرد (وضائع) وهي الوظيفة التي تكون على الملك - ومعنى آخر لها - الوضيعة: الخسارة، وقد وضع في البيع بوضع وضیعة؟ يعني الخسارة من رأس المال. نهاية ابن الأنبري: مادة: وضع.

(٤) الوسائل: ج ١٢ ص ٤٧٤، أبواب الصرف، الباب ١٠، ح ٨.

النصوص على خلافه^(١).

هذا مضافاً إلى ضعف خبر موسى بن بكر، على أن إطلاق الأخبار محمول على ما إذا لم يبين للمشتري، ومن يدفع إليه بشهادة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أشتري الشيء بالدراهم فأعطي الناقص الحبة والحسين؟ قال: «لا. حتى تبيته»^(٢).

وصحيحة علي بن رثاب قال: لا أعلمه إلا عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم، يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيها؟ قال: «إذا بين ذلك فلا بأس»^(٣).

ولكن في نسخة الكافي قال: «إذا كان بين الناس ذلك فلا بأس»^(٤). وهذه النسخة تدل على أن الجوز هو كونها رائجة بين الناس ولا تدل على أن الجوز هو الإعلام والتبيين، وحيث إن نسخة الكافي أرجح من نسخة التهذيب، فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية على حمل الأخبار المطلقة على ما إذا لم يبين، نعم يكفي لذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، ويؤيد ذلك اشتغال الأخبار المطلقة على ما يدل أن الموضوع فيها هو صورة الجهل كقوله عليه السلام: «حتى لا يباع شيء فيه غش» إذ لا غش مع العلم، هذا مضافاً إلى اشعار السؤال عن حقيقة الدرهم الذي أُلقي إلى الفضل إلى كونه أصلاً إليه من دون إعلام وتبيين، وتصريح السائل في الكتابة بأن الدرهم وصل إلي مع جهلي به.

فتحصل أن الاستفادة من مجموع الأخبار هو عدم جواز بيع تلك الدراهم مع

(١) الجواهر ٢٤: ١٨، في بيع الصرف، ط: إحياء التراث العربي.

(٢) التهذيب: ٧ ص ١١٠، في بيع الواحد بالإنين وأكثر من ذلك ح ٤٧٦.

(٣) المصدر السابق: ص ١٠٩، بيع الواحد بالإنين وأكثر من ذلك ح ٤٦٧.

المصدر السابق: المصدر السابق:

(٤) الكافي: ٥ ص ٢٥٢، كتاب المعيشة، باب إيفاق الدراهم المحمول عليها، ح ٢.

عدم الإعلام، وجواز ذلك مع الإعلام، ولذلك قال المحقق رحمته في المختصر النافع: لم يجوز إخراجها إلا بعد بيانها^(١) أورد على الجمع المذكور في جامع المدارك: بأن بعض الأخبار كخبر المفضل ظاهر في عدم جواز المعاملة أصلاً، ولذا أمر بكسره، ولولا هذا لما أمر به، حيث إنه بمنزلة التبذير - ككسر مال لقيمة لمكسوره - إلا أن يفرق بين ما كان يصرف بين الناس مع وضعية، وما لا يصرف بينهم أصلاً مع الالتفات إلى غشّه، وعلى هذا فيدور الأمر مدار واقعه، ولامدخلية للعلم والجهل، نعم مع الصرف مع الوضعية لا بدّ من البيان: لأنّه بدون غش لا يجوز^(٢).

حاصله أنّ خبر المفضل وموسى بن بكر محمولان على ما إذا كان الغش على حدّ لا يعامل الناس به مع التفاتهم إليه، ومن المعلوم أنّ الدرهم الذي يكون كذلك محكوم بالكسر، ولا مورد لتجوز معاملته حتى يقيد بصورة العلم، بل هو محكوم بذلك - سواء علم بكونه مغشوشاً أو لم يعلم - .

هذا بخلاف ما إذا كان الغش على حدّ يعامل الناس به مع التفاتهم إلى الوضعية، فهو محكوم بعدم الجواز مع عدم الاعلام، وبالجملة مع الإعلام، فيصح تقييد المكاتب بصحيفة عبدالرحمان بن الهجاج وبالجملة أنّ الخبرين - أعني خبر المفضل وموسى بن بكر - آبيان عن التقييد، فيحملان على ما إذا كان الدرهم المغشوش على نحو لا يعامل به مع التفاتهم، فيصح الأمر بالكسر في مثله من دون تقييد، وأمّا المكاتبه فهي قابلة للتقييد ولا مانع منه، فيجمع بينهما وبين الصحيحة بحمل المكاتبه على ما إذا لم يبيّن.

يمكن أن يقال بعدما عرفت من عدم فتوى الأصحاب بلزوم الكسر والإلقاء في البالوعة فقوله رحمته: «لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه» في معتبرة المفضل وقوله رحمته: «حتى

(١) المختصر النافع: ٢١٣، كتاب التجارة - الفصل الخامس: في الربا، ط: مؤسسة البعثة.

(٢) جامع المدارك: ٣، ٢٦٨، كتاب التجارة - الربا، ط: إسماعيليان.

لا يباع شيء فيه غشٌّ» في خبر موسى بن بكر، لا يباين عن التقييد، هذا مضافاً إلى أن تفسير السُّوق بما فيه طبقات أو طبقتان من فضة، لا يساعد حمل الدراهم فيه على كون الغش على حدٍّ لا يعامل بها أصلاً.

ثم إن مقتضى القاعدة هو صحة المعاملة لو عصى ولم يعلم، وللمشتري خيار العيب، نعم إذا كان الغش على حدٍّ لا يعامل به أصلاً، فالمعاملة باطلة إذا كانت الدراهم مورد المعاملة بأعيانها، وإلا فعلى البائع أن يبدها وبني بما باعه، ووجه بطلان المعاملة في الصورة المذكورة هو مباينة المغشوش مع الدراهم الرائجة، كما لا يخفى. وإن لم تكن المادّة مغشوشة، ولكن السكّة ليست سكّة السلطان المعهود، فالمعاملة أيضاً باطلة إن كانت المعاملة شخصية، لأن الدرهم منصرف إلى المسكوك بسكّة السلطان المعهود، ففيها مباين مع البيع، وليست باطلة إن كانت المعاملة كليّة، بل لزم على البائع تبديل السكّة بسكّة السلطان المعهود، فلامورد للخيار في المقامين، إذ في الصورة الأولى باطلة ولا خيار وفي الصورة الثانية صحيحة ولا خيار.

ولو عوملت الدراهم أو الدنانير المغشوشة مع جهل البائع والمشتري، فلا إشكال في عدم شمول الأخبار المذكورة لها؛ لأنها ظاهرة فيما إذا كان البائع عالماً، كما لا تشمله أدلّة حرمة الغش، إذ الغش^(١) لا يصدق مع جهل الطرفين، فإن كانت مباينة بين التخلف والمقصود في المعاملة، لمقتضى القاعدة هو البطلان، وإلا بأن لم تكن مباينة، ولم تكن ممّا تجوز في البلد ولم تكن عدديّاً، فإن عدت ناقصة فلمن صار إليه خيار العيب وإلا فإن كان من موارد تخلف الشرط فله خيار تخلف الشرط.

تبصرة: قال الشيخ الأعظم رحمته: «ولو وقعت المعاوضة عليها جهلاً، فتبين الحال لمن صار إليه، فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك

(١) الكافي ٥: ١٦٠، كتاب المعيشة، باب الغش، أحاديث متعدّدة في حرمة الغش.

بسكّة السلطان بطل البيع، وإن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان، فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب إن كانت المادّة مغشوشة، وإن كان مجرد تفاوت السكّة فهو خيار التدليس فتأمل^(١).

وفيه؛ إن مع فرض وقوع المعاملة على العين الشخصي بعنوان المادّة دون الهيئة، ولم ينكشف الخلاف إلا في السكّة التي ليست ملحوضة في المعاملة تصح المعاملة من دون خيار، وعليه فلا مجال لخيار التدليس.

هذا مضافاً إلى أنّ التدليس فيما إذا غشّ في إظهار وصف مفقود - كما صرح به الشيخ^(٢) نفسه في حرمة الفش - ، وفي المقام ليس إظهار لذلك وإن كان سكوته له شباهة بالإظهار، ولعلّ إليه أشار بقوله: «فتأمل».

ثم لا يخفى عليك أنّه أبدى الشيخ الأعظم^(٣) الفرق بين المقامين أعني الدراهم المغشوشة وما مرّ من آلات القمار وآلات اللهو - بعدما صرح بنفوذ المعاملة في مادّة الدراهم المغشوشة، مع الخيار إذا لم تقع المعاملة على عنوان الدرهم المنصرف إلى المسكوك بسكّة السلطان، حيث قال: «وهذا بخلاف ما تقدّم من الآلات، فإنّ البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادّة فقط واسترداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخنل والخنمر؛ لأنّ كلّ جزء من الخنل والخنمر مال، لا بدّ أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير، بخلاف المادّة والهيئة، فإنّ الهيئة من قبيل القيد للمادّة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادّة حقيقة، وهذا الكلام مطرد في كلّ قيد فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعي وجوده»^(٤).

وفيه كما في مصباح الفقاهة إنّ التزامه بالانحلال والتقسيط في الأجزاء

(١) المكاسب: ص ١٥، السطر: ٢٩ - ٣١.

(٢) المصدر السابق: السطر ٣١ - ٣٥.

الخارجية إذا ظهر الخلاف، وعدم التزامه بها في آلات اللهب والقمار وسائر ما كان التعدّد فيه بالتحليل العقليّ متين، ومن الواضح بمكان، إلا أن الحال في الدراهم أيضاً كذلك فإذا كان الاختلاف من جهة السكّة لا يمكن التصحيح من جهة المادّة، والإبطال من جهة الهيئة، وأما الصورة الأخرى التي يصحّ البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه، فلاجامع بينها وبين آلات القمار ليحتاج إلى إبداء الفارق بينها، ومن المحتمل أن هذه العبارة قد حرّرها النساخ في غير موضعها اشتباهاً، والله العالم^(١).

بل في الصورة الأخرى التي يصحّ البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه، أيضاً تكون بين المقام والآلات اشتراك على مذهب الشيخ^(٢)؛ لأنّه ذهب إلى صحّة بيع الآلات بقصد المادّة من غير مدخوليّة الشكل، فالفرق^(٢)، بين المسألتين في غير محلّه.

فالأظهر عدم الفرق بين المقامين، فإن وقعت المعاملة على العنوان فلا يمكن تصحيحها بالنسبة إلى المادّة وإفسادها بالنسبة إلى هياتها ليسترجع ما قابلهما من الثمن، كما إذا ضمّ ما يملك إلى ما لا يملك وياعها صفقة واحدة لأنّ المعاملة - كما في تعليقه المحقّق الإيرواني^(٣) - معاملة واحدة والمتعلّق واحد، والكثرة تحليلية عقلية، فإذا بطلت في جزء بطلت في الجميع، ولم تقابل المادّة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر كي يستردّ بعض ما قابل الهيئة وتنفذ المعاملة في بعض ما قابل المادّة، ولا فرق في ذلك بين العناوين المتقدّمة - من هياكل العبادة والآلات القمار وآلات اللهب والدراهم المغشوشة المنوعة عن بيعها - فيما إذا لم يكن لها منفعة معتدّ بها، بل تكون من مظاهر الفساد، كما أنّه لو وقعت المعاملة على موادّ المذكورات باعتقاد أنّها تحت عناوين محلّلة، كان حكمها واحداً من دون تفاوت بينها أصلاً، فكما أن بيع مادّة الدراهم صحيح، فكذلك بيع مادّة الآلات باعتقاد أنّها تحت عناوين محلّلة صحيح، مع قطع

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٦٠ - ١٦١، ط: أنصاربان.

(٢) المكاسب ١٥: السطر: ١٩ - ٢٦.

النظر عمّا قلنا سابقاً من صدق عناوين الهيئات عليها.

ولذا قال المحقق الإيرواني رحمته: «إذا حسب الطبل صندوقاً ثم ظهر الخلاف، فهناك صور أربع: فتارة: يشتري الصندوق الكلي، وهذا لا إشكال فيه، فإنه لم تقع المعاملة على الطبل، وإنما دفع الطبل عوض الصندوق، فليستبدله المشتري، وأخرى: يشتري المادة الخارجية وكان معتقداً أنها صندوق، وهذا أيضاً لا إشكال فيه، فإن الاعتقاد المذكور من قبيل المقارنات الاتفاقيّة التي لا يؤثر وجودها وعدمها في المعاملة، ولا يحدث أيضاً خياراً للمشتري.

وثالثة: يشتري الحصّة من الكليّ - أعني عنوان الصندوق الحاصل في هذا الخارجي - فظهر أن لا صندوق، وهذه المعاملة باطلة، فإنّ المبيع لا وجود له، وما هو الموجود لم تقع عليه المعاملة، ورابعة: يشتري هذا المشار إليه على أنّه صندوق، فإن أنّه طبل، ففي هذا يثبت خيار تخلف الشرط كما فيما إذا اشترى العبد على أنّه كاتب، فإن أنّه غير كاتب... إلخ»^(١).

في صورتين لافرق بين المقامين فإذا كان المبيع هو المعنون بعنوان خاص لا يصحّ بيعه بهذا العنوان في الجميع من دون فرق بين العلم والجهل وإن لم يكن كذلك بل المادة مورد المعاملة فيمكن تصحيح المادة في الجميع من دون فرق بين المقام وغيره، ثمّ إنّ القيد الفاسد إن رجع إلى العنوان فله حكمه وإلا فإن رجع إلى الشرط الفاسد فلا يلزم منه البطلان إلا على القول بأنّ الشرط الفاسد مفسد كما أفاد السيد في التعليقة فراجع^(٢).

(١) تعليقة المحقق الإيرواني رحمته على المكاسب: ١٢، السطر: ٣٦ - ٤٠، ط: قديم.

(٢) المصدر السابق: ١٥، السطر: ٢، ط: قديم.

القسم الثاني من النوع الثاني: ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة. مع أن الشيء مما كان له منفعة محرمة ومحللة. والمحرمة إما مقصودة أو غير مقصودة. والمقصودة إما مجردة عن غيرها أو غير مجردة. والمجردة إما مشروطة أو غير مشروطة. والبحث في تلك الفروع يأتي في ضمن مسائل:

أحدها: أن يكون المبيع كلياً مقيداً بنحو لا ينطبق إلا على المحرم - كبيع العنب الذي ينتهي إلى التخمر - فيكون المبيع كسائر الكليات المقيدة. بأن يقال: كما أن العنب الأحمر لا ينطبق إلا على مصاديق خاصة. فإذا تعلق به البيع يكون المبيع حصّة من الكلي لا تنطبق إلا على مصاديقها. كذلك يصح تقييد الكلي بأي قيد تراضى عليه المتعاقدان. فإذا باع العنب المنتهي إلى التخمر كان مصداق المبيع هو العنب المتعقب به. لا العنب المطلق. فإذا تسلّمه المشتري ولم يستعمله في التخمر. يكشف عن عدم كونه مصداقاً للمبيع. لا بطلان البيع.

وفيه: كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد رحمته: إن البيع المذكور باطل لعدم عقلانية الملك الحيوي. والفرق بين هذا القيد وقيد كون العنب أحمر أو أصفر. أن مصداق الأحمر بعد تسليمه يكون ملكاً طلقاً للمشتري. وأما العنب المنتهي إلى التخمر فليس ملكاً له إلا من حيث التخمر دون سائر الحيثيات. ولم يهد لدى العقلاء هذا النحو من الملكية. وإلا لجاز بيع الرداء الذي تحت السقف مثلاً. فلا يكون ملكه إلا حصّة من الرداء. أو حيثية منه. فإذا خرج عن تحت السقف خرج عن ملكيته. وأنت

خبر بأن هذا النحو من الملكية غير عقلانية ولا معهودة. فالعيب المنتهي إلى التخدير لو صار ملكاً لازمه عدم ملكية العيب بنحو الإطلاق، وبجميع الحيثيات، بل حصته أو حيثية خاصة منه، فلا يكون بما أنه مأكول أو غير ذلك مبيعاً ولا ملكاً للمشتري، وهو مخالف لاعتبار العقلاء، وكذا الحال في التعليق والشروط^(١).

وثانيها: أن يكون المبيع جزئياً خارجياً مع توصيفه بالوصف المتقدم، فيكون المبيع الموجود المنتهي إلى التخدير، فلو لم ينته إليه يكشف عن عدم كونه مبيعاً، فيبطل البيع؛ لكون المبيع شخصياً.

وفيه: أن المبيع هو الموجود الخارجي، والتقيّد عند العرف من قبيل الوصف المتخلف، وتخلف الوصف ليس يبطل، بل يوجب الخيار لو كان شرطاً محلاً، وإلا فلا - كما في المقام -.

نعم يرد عليه ما أورده سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله على الصورة الأولى: من عدم عقلانية الملك الحيثي^(٢).

لا يقال: توصيف الموجود الخارجي بذلك لا يزيد عند العرف عن توصيف الجزئي الخارجي بشيء غير معقول، ومن المعلوم أن توصيف الجزئي الخارجي بشيء غير معقول لا يوجب البطلان؛ إذ المبيع عند العرف ليس إلا الموصوف لا المستحيث بحيثية خاصة.

لأننا نقول: إن الوصف المذكور يخالف مقتضى العقد، فإنه يقتضي كون الملك طلقاً وتوصيف المبيع بالوصف المذكور يناقضه.

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته الله ١: ١١٥ - ١١٦، ط: إسماعيليان.

(٢) المصدر السابق.

وثالثها: أن يكون القيد على نحو الشرط المتأخر، كأن يقول البائع بشرط أن ينتهي إلى التخمر - سواء كان المبيع كلياً أو جزئياً - بحيث يكشف عدم الانتهاء عن عدم كونه مصداقاً للمبيع أو عدم كونه مبيعاً.

أورد عليه ما أورده سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله على الأولى والثانية: من أن الظاهر بطلان البيع في هذه الصورة: لعدم عقلائية الملك الحيوي، والفرق بين هذا القيد وقيد كون العنب أحمر أو أصفر، أن مصداق الأحمر بعد تسليمه يكون ملكاً طلقاً للمشتري، وأما العنب المنتهي إلى التخمر فليس ملكاً له إلا من حيث التخمر دون سائر الهيئات، ولم يعهد لدى العقلاء هذا النحو من الملكية^(١).

لا يقال: إن ذلك صحيح فيما إذا كان المبيع كلياً، وأما إذا كان جزئياً فهو يكون عند العرف بمنزلة اشتراط المبيع الخارجي بشيء غير معقول، فإن البيع يقع عندهم على المشروط.

وأما الشرط الذي ليس بمعقول فلا تشمله أدلة نفوذ البيع، وحيث أن الشرط عند العرف بمنزلة وصف المبيع، فلا يوجب تخلفه مباينة الموجود مع المشروط، حتى يكون تخلفه موجباً للبطلان؛ لأننا نقول: إن الشرط المذكور مخالف لمقتضى العقد الذي يقتضي انتقال الملك طلقاً، ومن المعلوم أن مع المناقضة لا يقع العقد.

ورابعها: أن يبيع الشيء - كالعنب أو الخشب - واشترط على المشتري بأن لا يتصرف فيه إلا في الحرّم، قال في الجواهر: لا خلاف أجدها في الحرمة مع التصريح بالشرطية أو الاتفاق عليها على وجه بني العقد عليها، بل عن مجمع البرهان نسبته إلى ظاهر الأصحاب^(٢)، بل عن المنتهى دعوى الإجماع عليه^(٣)، كما عن

(١) المصدر السابق بنفس الصفحة.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٤٦ - ٤٨، أقسام التجارة وأحكامها ط: النشر الإسلامي.

الخلاف^(٤) والغنية^(٥). الإجماع على عدم صحة إجارة المسكن: ليحرز فيه الخمر، أو الدكان: لبيع فيه^(٦).

وقال الشيخ الأعظم رحمته في الفرض المذكور: لا إشكال في فساد بيع العنب على أن يعمل خمرًا، والخشب على أن يعمل صنماً، أو آلة هو أو قار، وإجارة المساكن: لبيع أو يحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السفن والحمولة لحملها، فضلاً عن حرمة ولا خلاف فيه، ويدل عليه مضافاً إلى كونها إعانة على الإنجم، وإلى أن الإلزام والالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرمة الساقطة في نظر الشارع أكل وإيكال للبال بالباطل خبر جابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر؟ قال حرام أجرته^(٧). فإنه إما مقيت بما إذا استأجره لذلك، أو يدل عليه بالفحوى - بناءً على ما سيجيء - من حرمة العقد، مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه في الحرام.

نعم في مصححة ابن أذنية قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: «لا بأس»^(٨).

لكنها محمولة على ما إذا اتفق الحمل، من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد، بناءً على أن خبر جابر نصّ فيما نحن فيه وظاهر في هذا، عكس الصحيحة، فيطرح ظاهر كلّ بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلّم التعارض كفى العمومات المتقدمة^(٩).

(٣) المنتهى ٢: ١٠١٠، السطر: ٢١ - ٢٦، كتاب التجارة: النوع الثاني، ط: قدیم.

(٤) الخلاف ٣: ٥٠٨، كتاب الإجارة، المسألة: ٣٧، ط: النشر الإسلامي.

(٥) الغنية: ٢٨٥، فصل في الإجارة، ط: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

(٦) الجواهر ٢٢: ٣٠، كتاب التجارة، في بيع العنب لمن يجعله خمرًا، ط: إحياء التراث العربي.

(٧) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتب به، الباب ٣٩، ح ١.

(٨) المصدر السابق: ح ٢.

(٩) المكاسب: ١٦، السطر: ٣ - ٩.

وفيه أولاً: إنَّ حرمة الإعانة لا تدلُّ على الفساد؛ لأنَّ النهي عنها نهي بالعنوان الثانوي، وهو كنهى الوالد عن البيع، لا يوجب الفساد.

وثانياً: إنَّ المنفعة خارجة عن مورد البيع والنقل والانتقال؛ إذ العوض في مقابل ذات الشيء؛ لأنَّ البيع هو تمليك عين بعوض دون باب الإجارة، فإنَّها تمليك منفعة بعوض، وعليه فالعوض لا يكون ثمناً للمنافع المحرمة، حتَّى يدخل في أكل المالا، بالباطل، بل يقع في مقابل العين كما لا يخفى.

وأما ما ذهب إليه سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله: من أنَّ مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد، فإنَّ اعتبار الملكية موقوف على كون الشيء ذا منفعة ولو في الجملة، يصحُّ للمالك الانتفاع به، فلو فرض كون شيء مسلوب الانتفاع مطلقاً، لا يعتبره العقلاء مالاً ولا ملكاً، لا أقول: أنَّ الملكية والمالية نفس الانتفاعات، بل أقول: أنَّ مناط اعتبارها لدى العقلاء صحّة الانتفاع في الجملة، فسلوب الانتفاع بقول مطلق ليس ملكاً ولا مالاً، كما أنَّه لو سلب مطلق الانتفاعات عن شيء بالنسبة إلى شخص لا يعتبره العقلاء ملكاً ولا مالاً له في بعض الأحيان.

فحينئذٍ نقول إذا شرط البائع على المشتري أن لا ينتفع بالمبيع مطلقاً، فهو في قوّة بيع شيء بشرط عدم صيرورته ملكاً للمشتري، فيكون مخالفاً لمقتضى العقد، وموجباً لبطلانه - سواء قلنا بأنَّ الشرط الفاسد مفسد أم لا -؛ لأنَّ الخلاف في الشرط الفاسد إنما هو في الشروط التي لا يضرُّ اشتراطها بقوام المعاملة، وأما الشروط المنافية لما هيّتها وقوامها، فلا ينبغي الكلام في مفسديّتها؛ لرجوعها إلى التناقض في الجمل والتنافي في الإنشاء - والمقام من قبيل ذلك - فإنَّ العنب مثلاً مسلوب المنفعة بحسب قانون الشرع من حيث التخدير، فإذا كان مفاد الشرط تحريم الانتفاع بالهمل، يرجع إلى انتقال شيء مسلوب المنفعة مطلقاً، فلا تعتبر معه الملكية للمشتري، فيكون

الشرط في قوة البيع بشرط عدم الملكية وإن لم يكن بعينه هو ^(١).

فيه إن شرط عدم انتفاع المشتري بما ملكه بالبيع لا يكون مخالفاً لمقتضى العقد، بل هو مؤكد له؛ إذ الشارط أراد أن يحدّد ما يحصل له بالبيع من حقّ الانتفاع بالشرط المذكور، وعليه فالعقد موجب لانتقال شيء ذا منفعة إلى المشتري، والشرط المذكور لا يوجب أن لا يكون المنتقل إليه ذا منفعة، بل يوجب عليه أن لا يستفيد من ذي المنفعة الذي انتقل إليه.

نعم لو شرط أن لا يكون المنتقل إليه ذا منفعة، فهو مخالف لمقتضى العقد - كما ذكر - ولكن ذلك خلاف المفروض، وعليه فقياس المقام بما كان مسلوب المنفعة مطلقاً تكويناً ليس في محله؛ إذ اشتراط عدم الانتفاع لا يوجب أن يكون المبيع مسلوب المنفعة حال البيع، مع فرض وجود المنفعة المهلّلة له في تلك الحال، وهكذا لا يكون المبيع المذكور كدرّة غرقت في البحر، بحيث لا يرجى عودها إلى الأبد فإنّ الدرّة حين البيع ليس لها منفعة، بخلاف المقام؛ فإنّ الشيء ذو منفعة، وأما اشتراط على المشتري أن لا يستفيد بما ملكه وكان حال البيع ذا منفعة.

اللهمّ إلا أن يقال: إن الشرط المذكور موجب لسقوط الشيء عن المائيّة؛ لأنّ الشروط توجب الزيادة والنقصان في مائيّة الشيء، ألا ترى أنّه لو شرط على المشتري عدم الانتفاع بالفرو في الشتاء، وعدم انتقاله إلى الغير، تحطّ من خمسين إلى خمس.

وعليه فالشرط المذكور يوجب أن يكون الثمن في مقابل شيء لا مائيّة له، وبهذا الاعتبار يدخل في عنوان أكل المال بالباطل، ولكن يمكن الجواب عنه:

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني (رض): ١١٦ - ١١٧، ط: إسماعيليان.

أولاً: بأن هذا فيما إذا لم يكن الشرط المذكور فاسداً، وأما مع كونه فاسداً فلا وجه لرفع المالئة.

ثانياً: بأن اشتراط عدم الانتفاع بالعين غير اشتراط عدم الانتقال، فع الشرط المذكور لا يوجب أن تكون العين ساقطة عن المالئة رأساً؛ إذ له انتقالها بعوض وليس الانتقال هو الانتفاع، نعم لو شرط عدم الانتفاع بها في الحملات، وعدم الانتقال صح ما ذكر.

فاتضح من جميع ذلك كله أن الحرمة التكليفية من ناحية حرمة الإعانة لا توجب الفساد، كما أن اشتراط عدم الانتفاع بالعين إلا في المنفعة المحرمة لا يوجب بطلان المعاملة؛ لعدم كونه مخالفاً لمقتضى العقد، نعم حيث كان هذا الشرط مخالفاً للكتاب والسنة، كان ذلك الشرط باطلاً وفساداً، وفساد الشرط - كما مر في محله - لا يستلزم فساد العقد ولا يسرى إليه، وعليه فالعقد ليس باطلاً، غايته هو أن قصد البائع حيث كان مقيداً به، فالتخلف عنه يوجب الخيار، كالتخلف عن الشروط الصحيحة وأما النقيض فلا وجه له بعد كون الشروط لا تقابل بالأثمان.

وأما التمسك بغير جابر ففيه - مع قطع النظر عما في سنده، من جهة عدم توثيق علي بن النعمان واختلاف النسخ بين (جابر وصابر)، اللهم إلا أن يقال: أن نقل ابن مسكان يكفي في الحكم بكون الرواية مصححة؛ لأنه من أصحاب الإجماع -.

أن مورد هو الإجارة، فالحكم يبطلان الإجارة وحرمة الأجرة لا يستلزم الحكم بذلك في البيع، مع وجود الفرق بينها، وهو أن الثمن في الإجارة يقع في مقابل المنافع دون البيع، فلا وجه للاستدلال بها كما لا يخفى، هذا مضافاً إلى أن مفاده هو فساد المعاملة مع ترتب الحرام في المحل ولو لم يشترط ذلك، وهو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله: مخالفة للقواعد العقلية والشرعية المحكمة، ضرورة أن إجارة البيت إذا لم تكن للانتفاع المحرم لم تكن أجرته حراماً، ومجرد بيع المستأجر فيه الخمر لا يوجب

حرمة الأجرة، وإلا لزم حرمة أجرة الدكاكين والبيوت التي يقع فيها عمل محرم أو بيع حرام وهو كما ترى^(١).

هذا مضافاً إلى ما في الجمع بين خبر جابر وصحيفة ابن أذينة مع أنها ستان في الظهور، والقدر المتيقن لكل واحد منها لا يوجب أن يكون كل واحد بالنسبة إليه نصاً، وبالنسبة إلى غيره ظاهراً؛ لأنه قدر متيقن خارجي، ولا يرتبط بسباب اللفظ، وعليه فيقع التعارض بين الخبرين، فيرجع فيه إلى القواعد المقررة في التعارض، ولا مجال معها للرجوع إلى العمومات إلا إذا كانت مرجحة لبعض الأطراف.

وربما يستدل بعموم أدلة النهي عن المنكر للمقام^(٢)، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب.

أورد عليه في مصباح الفقهية: بأننا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه، لأمكن الالتزام بوجوب النهي عنه؛ لرفعه بالفحوى، وأما العكس فلا، ولو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط، وإلا فلا مقتضى للوجوب، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف، والنهي التكليفي، في المعاملات لا يقتضي الفساد^(٣).

يمكن أن يقال: إن المنكر لو كان مما لا يرضى الشارع بوجوده، فهو يدل على مبعوضة اشتراط صرف المبيع فيه ولو لم يعلم بصرف المشتري إتياءه في الحرام المذكور.

اللهم إلا أن يقال أن الشرط المذكور ليس علة لإيجاد الحرام، وإنما غاية هو إيجاد الدواعي، والتخلف فيها غير عزيز، ومعه كيف توجب مبعوضة ذي المقدمة

(١) المصدر السابق: ١٢٢، ط: إسماعيليان.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٩٢ - ٥٢٠، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ١ - ٤١.

(٣) مصباح الفقهية ١: ١٦٣، ط: أنصاريان.

مبغوضة المقدمات التي ليست إلا مقدمات إعدادية. نعم لو علم عدم رضاية الشارع ولو بهذه المقدمات أيضاً - كلعن غارس الكرم^(١) للتخمير^(٢) ونحوه - فلا كلام في حرمة، ولكنه لا يدل على الفساد.

وقد يستدل أيضاً بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب بمن يتخذه صلباناً أو صنماً - المستدل بها في المسألة الآتية - بدعوى أنه لو قيل بحرمة بيع الخشب بمن يعلم أنه يعمل صنماً لظاهر هذه الأخبار^(٣)، صح الاستدلال بفحواها - على ما نحن فيه - بعد عدم اختصاص الحكم بالخشب.

ولكن أجاب الشيخ الأعظم رحمته عن ذلك: بأن ظاهر هذه الأخبار معارض بثله أو بأصرح منه^(٤) فتحمل على الكراهة^(٥).

هذا مضافاً إلى احتمال اختصاص الحكم بالخشب - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - .

ويمكن الاستدلال في المقام بما ورد في الجارية المغنّية من أن: «ثمن الجارية المغنّية سحت»^(٦) وأنه: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا كثمن الكلب»^(٧) حيث إنّه دلّ على حرمة المعاوضة؛ إذا قصد منها الصفة المحرّمة، وهي التخنّي. فهو يدلّ على المقام بفحواها؛ لأنّ القصد إلى الصفة المحرّمة، إذا كان موجباً

(١) الكرم: شجرة العنب، واحدها كرمة. لسان العرب: مادة كرم.

(٢) الوسائل ١٢: ١٦٥، أبواب ما يكتب به، الباب ٥٥، ح ٤ و ٥. حيث ورد اللمن في الحدينين.

(٣) المصدر السابق: الباب ٤١، ح ١ و ٢.

(٤) المكاسب: ١٦، السطر: ١٥ - ١٦.

(٥) المصدر السابق: ١٧، السطر: ٢.

(٦) الوسائل ١٢: ٨٧، أبواب ما يكتب به، الباب ١٦، ح ٤. ولفظه: «إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت».

(٧) المصدر السابق: ح ٦. مع اختلاف ضليل في العبارة - فلا يعتنى به - .

للحرمة وفساد المعاملة، فالاشتراط يكون موجباً لذلك بالأولوية.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَحْرَمَ فِي الْجَارِيَةِ الْمَغْنِيَّةِ هُوَ نَفْسُهَا مَا دَامَ يَصْدُقُ عَلَيْهَا عِنْوَانُ الْمَغْنِيَّةِ، وَلَا مَدْخَلِيَّةٌ لِلْقَصْدِ وَالشَّرْطِ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَدُلَّ حَرَمَةُ الْقَصْدِ عَلَى حَرَمَةِ الْاِشْتِرَاطِ بِالْأَوْلِيَّةِ، وَعَلَيْهِ فَالْحُكْمُ بِمَجْرَمَةِ الْمَغْنِيَّةِ بِمِنْوَانِهَا مَخْصُوصٌ بِهَا، وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهَا - وَبِقِيَّةِ الْكَلَامِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْآتِيَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - .

هذا كله بحسب الأدلة والقواعد، وقد عرفت أن غاية ما تدلُّ عليه هي الحرمة التكليفية، وأما الحرمة الوضعية فلا دليل لها، ولكن مع ذلك فالمخالفة مع الأصحاب الذين ذهبوا إلى الحرمة الوضعية مشكلة، فالأحوط هو الحكم ببطان المعاملة تبعاً للأصحاب، فتأمل.

خاصتها: أن يقصد المعاوضة على كل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام، وهي على صور:

منها: أن تقصد المعاوضة بين العين الموصوفة مع لحاظ زيادة القيمة؛ لأجل الصفة المحرمة، كما باع الجارية المغنّية المعدّة للتغني، أو العبد الماهر في القهار أو اللهو أو السرقة، وغير ذلك من المحرمات، مع ملاحظة تغنيها أو القهار وغيره في زيادة قيمتها وقيمة العبد، والكلام فيها إما بحسب القاعدة وإما بحسب الأخبار الخاصة:

أما الأول: فقد قال الشيخ الأعظم رحمته في هذه الصورة تحرم المعاوضة إذا لوحظ فيه هذه الصفة، وبذل بازائها شيء من الثمن لا ما كان على وجه الداعي، ويدلُّ عليه أن بذل الشيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل، والتفكيك بين القيد والمقيّد بصحة العقد في المقيّد، وطلانه في القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفاً؛ لأنَّ القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال وإن كان يبذل المال بملاحظة وجوده وغير واقع شرعاً، على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط فتعتن

بطلان العقد رأساً^(١).

وفيه: أن الأوصاف والمنافع خارجة عن مورد البيع، وعليه فحرمة الأوصاف أو المنافع لا تستلزم حرمة الموصوف الذي يكون طرفاً للثمن، ولذلك قال في مصباح الفقاهة: فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة (واستدل لها) بأن بعض الأعمال، كالحياطة ونحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة، وأن يقابل بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال، إلا أنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة، فإنه لا يقابل بشيء من الثمن وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها، وعليه فحرمة الصفة لا تستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف، وإنما هي كالشروط الفاسدة، لا توجب إلا الخيار - إلى أن قال - : لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن، فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة: إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني والقمار والزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر، على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث: أن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة، فإن الإنسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة، والقوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية، فإذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الأولى، فقد حصل على أرقى مراتب الصبورية^(٢).

وهو وإن أفاد وأجاد من جهة صحة المعاملة لوقوع الأثمان في مقابل الموصوف، لا الأوصاف والمنافع، ولكن القول بالخيار قياساً بالشروط الفاسدة التي توجب الخيار، كما ترى. فإن صفة التغني أو المهارة للقمار ونحوه موجودة ولا تتخلف فيها، فعلى فرض صحة المعاملة لا يتخلف فيها شيء حتى يوجب الخيار، نعم لا يجوز للمشتري أن يستخدمها في الأعمال المحرمة شرعاً، هذا مضافاً إلى أن مع فرض صحة مقابلة الأوصاف بالأثمان، فاللازم هو الحكم ببطلان المعاملة بالنسبة إليها؛ لأنّ تحريم

(١) المكاسب: ١٦، السطر: ٢١ - ٢٥، في المسألة الثانية.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٦٧، ط: أنصاريان.

الأفعال الخارجية، كالتغني والقمار والزنا ومبغوضيتها وسلب ماليتها. بحيث لا يصح مقابلتها بالمال شرعاً بدلاً بالفحوى على سلب ماليتها التي توجب صفه في المغنبة. وعليه فالتمن في مقابلتها مع كونها مسلوب المائبة شرعاً أكل للبال باطل، على أن مسألة إن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة، أجنبية عن مقام المعاملة المتقومة بكون العوضين مالاً عرفاً وشرعاً.

هذا كله فيما إذا كانت للجارية قيمة بحيث تصح معاملتها بلحاظها. مع قطع النظر عن صفتها المحرمة وأما إذا لم تكن لها قيمة كذلك، فقد حكم سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام ببطلان المعاملة مطلقاً: بأن ذاتها لا قيمة لها فرضاً، وصفتها ساقطة القيمة شرعاً، ففي محيط الشرع لا تكون لها قيمة، ويكون أكل المال بهذا اللحاظ أكلاً بالباطل؛ لتحكيم دليل إسقاط المائبة عنها على الآية الكريمة^(١) بوجه أشرنا إليه، وكذا لو كانت لها قيمة في غاية القلة - كدرهم - مع قطع النظر عن صفة التغني، فيبعت موصوفة بمئة دينار، يكون أخذ المال بإزائها بلحاظ وصفها أكلاً له بالباطل، وتكون المعاملة في محيط الشرع سفهية^(٢).

يمكن أن يقال: إن المعاملة في جميع الصور المذكورة صحيحة، فيما إذا كان الوصف المحرم موجباً لثبوت المائبة في العين، بحيث ليست المائبة في العين من باب «زيد أبوه قائم» بل هي مال حقيقة، وحيث كانت العين مالاً بالفعل، فلا يكون أكلاً للباطل أو سفهياً والشارع لم يسلب مائبة الجارية، وإنما حرّم التغني والقمار ونحوهما، وهل ترى أن معاملة الدور التي زادت قيمتها من جهة مجاورتها مع مركز يفعل فيه بعض المحرمات باطلة من جهة أن زيادة قيمتها من ناحية ازدياد رغبة الناس إلى المركز المذكور، وهل يمكن القول ببطلان معاملة شيء، زادت رغبة الناس إليه بسبب

(١) قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ... الخ) النساء: ٢٩.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ١٢٣ - ١٢٤، ط: إسماعيليان.

كذب بايعه أو غيره أو حرب الأعداء وغير ذلك؟ وهل تبطل معاملة الشيء المشروط بشرط حرام أو شرط فاسد مع ازدياد قيمته باعتبار الشروط المذكورة أم تصح مع الخيار وليس ذلك إلا لاعتبار مائة العين حقيقة بأي سبب كانت.

ومنها: أن تقصد المعاوضة على الموصوف بلا لحاظ قيمة؛ لأجل الصفة.

ومنها: أن تقصد المعاوضة على الموصوف مع ملاحظة الصفة من جهة أنها صفة كمال. فتزاد لأجلها القيمة من غير نظر إلى عملها الخارجي.

ومنها: أن تقصد المعاوضة على الموصوف مع ملاحظة الصفة من جهة أنها صفة كمال من دون ازدياد القيمة لأجلها.

ومنها: أن تقصد المعاوضة على الموصوف مع ملاحظة الصفة من حيث إنها كمال، قد يستفاد منها الحلال كالنفي في الأعراس سواء كانت المنفعة المحللة نادرة أو شائعة إلى غير ذلك.

والظاهر أن حكمها يظهر مما تقدم بالأولوية، فإن في هذه الصور لم تكن المنافع المحرمة ملحوظة في ازدياد القيمة .

صرح الشيخ الأعظم رحمته بصحة الصورة الأولى والأخيرة، حيث قال: لو لم يلاحظ الصفة أصلاً في كميّة الثمن؛ فلا إشكال في الصحة، ولو لوحظ من حيث إنه صفة كمال قد يصرف إلى المحلل فيزيد لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها؛ فلا إشكال في الجواز وإن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرمة. ففي إلحافها بالعين في عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة إلى المحرمة وعدمه؛ لأنّ المقابل بالمبدول هو الموصوف، ولاضير في زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة وجهان: أقواهما: الثاني؛ إذ لا يعدّ أكلاً للمال بالباطل، والنص بأنّ

ثم المغنبة سحت مبنية على الغالب^(١).

وناقش سيدنا الإمام المجاهد رحمته في صحة الصورة الثانية حيث قال: إن زيادة القيمة ليست لأجل صفة الكمال بما هي كذلك، بل تفاوت القيم في الأشياء بلحاظ الانتفاع بها، فصفة الكمال المنتفع بها توجب زيادة القيمة بمقدار مرغوية الانتفاع، ولو فرض بذل بعض الأشخاص أحياناً مالأً بلحاظ نفس صفة الكمال: فهو لامحالة لأجل بعض أغراض أخر، لا بواسطة مالية الصفة بذاتها من غير جهة انتفاع وابرار، فعليه أن يذل المال إن كان للصفة بلحاظ إبرازها المحلل. وتتقدر القيمة بلحاظها بتلك الحيثية، فلا إشكال في صحة المعاملة بحسب القواعد - كانت المنفعة نادرة أم لا -؟ نعم لا بد في النادرة كونها ذات قيمة لدى العقلاء^(٢).

يمكن أن يقال: إن الصفة وإن لم توجب زيادة القيمة إلا باعتبار الانتفاع بها، ولكن ذلك لا يمنع من ازدياد القيمة من ناحية المشتري أو البائع بلحاظ نفس الصفة، فلاجوه للمناقشة فيه بعد إمكانه.

ثم قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته: وإن زاد القيمة بمقدار الصفة بتام الحيثيات المحللة والمحرمة ولو حظت للمحللة فقط جزافاً، يأتي فيه الإشكال المتقدم: من احتمال صدق أكل المال بالباطل عليه - سيما إذا كانت المنفعة النادرة مما لا قيمة لها - فإن لحاظ القيمة لما لا قيمة لها لا يجعلها ذات القيمة، كما أن لحاظ زيادتها لا يجعلها زائدة، فبذل المال بلحاظ ما لا مائة لها، والزيادة بلحاظ ما لا زيادة لها، بذل بلا حصول مقابله لئلا، وهو نظير ما تقدم من احتمال كونه من قبيل أكل المال بالباطل، هذا بحسب القواعد^(٣).

(١) المكاسب: ١٦، السطر ٢٦ - ٢٩.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته: ١: ١٢٤ و ١٢٥، ط: إسماعيليان.

(٣) المصدر السابق: ١٢٥.

يمكن أن يقال: إن مقتضى ما ذكرناه أن المعاملة تقع بين الثمن والعين والانتفاع بها من الدواعي، والدواعي لا تكون مورد المعاملة حتى يكون من مصاديق أكل المال بالباطل فيما إذا كانت الدواعي محرمة، بل مورد المعاملة هي العين، وهي على الفرض محللة، وجعل القيمة لما لا قيمة له، أو ازدياد القيمة لما لازيادة له لا يضر بعد وقوع القيمة أو زيادتها في مقابل الأعيان. لا الأوصاف، ولا المنافع، كما أن ازدياد قيمة المال باعتبار الدواعي الفاسدة لا يدرج أخذ الثمن في مقابل العين في أكل المال بالباطل؛ لأنه يقع في مقابل العين المحللة؛ إذ المعيار في المعاملات هي الانشئات لا الدواعي ولا اللب.

نعم لو لم تكن المنافع موجبة لازدياد ثمن العين، وإنما جعل البائع من قبل نفسه الزيادة، بملاحظة تلك المنافع في مقابل العين، كانت المعاملة سفهية، ولكن مع ذلك لم تبطل المعاملة، لأن المنهية معاملة السفه لا المعاملة السفهية، هذا كله بحسب مقتضى القواعد، وأما بحسب الأخبار فهي تدل على فساد المعاملة:

منها: ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن الحسين عن ابراهيم بن أبي البلاد قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مقننات، قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها؟ فقال: «لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت»^(١).

والطريق صحيح؛ إذ المراد من محمد بن الحسين هو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الكوفي كما ذكره في محكي تنقيح الأسانيد في جملة من رواة عبدالله بن جعفر الحميري عنه، ثم أن التعليل عام ولا يختص بخصوص المورد.

(١) الوسائل ١٢: ٨٧، أبواب ما يكسب به، الباب ١٦، ح ٤، قرب الإسناد: ٣٠٥، ح ١١٩٥، ط: آل البيت عليه السلام.

ومنها: مارواه في إكمال الدين^(١) عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات التي وردت عليه من محمد بن عثمان العمري بخط مولانا صاحب الزمان - (عج) ارواحنا فداء - : «أما ما سألت عنه - إلى أن قال ﷺ - وثن المغنية حرام».

وفي معجم رجال الحديث: «محمد بن محمد بن عصام الكليني من مشايخ الصدوق ﷺ ترضى عليه في المشيخة في طريقه إلى محمد بن يعقوب الكليني، وفي ترجمة اسحاق بن يعقوب: وروى محمد بن عثمان العمري ومحمد بن يعقوب الكليني عن اسحاق بن يعقوب. انتهى^(٢)، وحكى في بهجة الآمال^(٣) كما عن منتهى المقال^(٤) أن المشايخ اعتنوا بما رواه اسحاق بن يعقوب، وروى عنه جماعة منهم.

ومنها: مارواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن عليّ الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا ﷺ عن شراء المغنية قال: «قد تكون للرجل الجارية تنهيه، وما ثمنها إلا ثمن كلب، وثن الكلب سحت، والسحت في النار»^(٥).

ومنها: مارواه في الكافي أيضاً عن عدة من أصحابنا عن سهل، وعن عليّ بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن ابن فضال عن سعيد بن محمد الطاطري عن أبيه عن أبي عبدالله ﷺ قال: سأله رجل عن بيع الجوارى المغنيات؟ فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ

(١) إكمال الدين وإتمام النعمة: ويقال له كمال الدين وتام النعمة - المطبوع حالياً - ... للنسخ الصدوق ﷺ ... الخ، الذريعة ٢: ٢٨٣، ح: إكمال الدين.

(٢) معجم رجال الحديث ٣: ٧٥، ١١٩٥.

(٣) بهجة الآمال في شرح زبدة المقال ٢: ٢٤٢، الفصل ١٢.

(٤) منتهى المقال ٢: ٣٣ و٣٤، ح ٣١٧.

(٥) الوسائل ١٢: ٨٨، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٦، ح ٦.

حرام، وتعليمهن كفر، واستأهمن نفاق»^(١).

والظاهر أن الرواية موثقة لما صرح به الشيخ رحمته في محكي العدة من أن الطائفة عملت بما رواه الطاطريون فيما لم يكن عندهم خلافة^(٢).

ومنها: مارواه الكليني عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن بعض أصحابه عن محمد بن إسماعيل عن إبراهيم بن أبي البلاد قال: أوصى اسحاق بن عمر بجوار له مغنيات أن تبيعهن ويحمل ثمنهن إلى أبي الحسن عليه السلام قال إبراهيم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم، وحملت الثمن إليه، فقلت له: إن سولى لك يقال له: اسحاق بن عمر أوصى عند وفاته 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، وثنهن سحت»^(٣).

ومنها: مارواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: خرجت وأنا أريد داود بن عيسى بن علي، وكان ينزل بئر ميمون وعلي ثوبان غليظان، فلقيت امرأة عجوزاً ومعها جاريتان، فقلت: «يا عجوز أتباع هاتان الجاريتان؟» فقالت: نعم ولكن لا يشتريها مثلك قلت: «ولم؟» قالت: لأن إحداهما مغنية والأخرى زامرة^(٤).

بتقريب أن الإمام عليه السلام قررها على عدم جواز الاشتراء، اللهم إلا أن يقال إنه لا يدل على أزيد من المرجوحية وغير المناسب لشأن الإمام عليه السلام. كما يشير إليه قولها: لا يشتريها مثلك. فاستفادة الحرمة منه مشكلة.

(١) التهذيب ٦: ٢٥٦، ح ١٠١٨، وفي نسخة الكافي ٥: ١٢٠، كتاب المعيشة، باب كسب المغنية وشراؤها، ح ٥.

(٢) العدة ١: ١٥، الفصل ٥، ط: ستاره - قم.

(٣) الوسائل ١٢: ٨٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٦، ح ٥.

(٤) نفس المصدر ١٢: ٢٢٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ٩٩، ح ٤.

ثم هنا روايات يتوهم المعارضة بينها وبين الروايات المذكورة، منها: ما رواه في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن البرقي عن عبدالله بن الحسن الدينوري قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في النصرانية أشتريها وأبيعها من النصراني؟ فقال: «اشتر وبع» قلت: فأنكح؟ فسكت عن ذلك قليلاً، ثم نظر إليّ وقال شبه الإخفاء: «هي لك حلال» قال: قلت: جعلت فداك فأشتري المغنّية أو الجارية تحسن أن تغنيّ أريد بها الرزق لا سوى ذلك؟ قال: «اشتر وبع»^(١).

والظاهر أنّ المراد من قوله أريد بها الرزق: أنّ المقصود من شرائها وبيعها هو الربح لا الاستفادة من غناها، ثم إنّ الفرق بين قوله: المغنّية وبين قوله: أو الجارية أنّ الأولى: هي من تكون حرفته الغناء، والثانية: ليست كذلك وإن علمت فنّ الغناء وكيف كان، فهذه الرواية لاتصلح للمعارضة؛ لأنّه مضافاً إلى ضعفها سنداً، تكون الأخبار الدالة على أنّ ثمن الجارية كثمن الكلب وتعليمهنّ كفر وغير ذلك، آية عن التقييد بهذه الرواية في الصورة المذكورة، فلانغفل.

وعلى هذا، فالظاهر من هذه الروايات: أنّ الثمن المؤدّى في مقابل المغنّية التي تكون شغلها التغيّنيّ محرّم وسحت، وحيث كان الدليل غير مقيد، فلا فرق بين أن تلاحظ الصفة وعدمها، بل تشمل جميع الصور المذكورة ما دام الثمن يكون في مقابل الجارية المغنّية.

ولذلك قال سيّدنا الإمام الجاهد عليه السلام: إنّ الظاهر بحسب الأخبار هو الشمول للجارية المغنّية التي شغلها التغيّنيّ، وكانت معدّة لذلك، سواء كان الثمن المبحول في مقابلها بلحاظ كونها مغنّية، ومنشأ لهذا الأثر كلاً أو بعضاً، أم جعل بلحاظ نفس ملكة التغيّنيّ مقطوع النظر عن العمل، أو مع النظر إلى الأثر المحلّل، كالقراءة بحسن

(١) نفس المصدر ١٢: ٨٦، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٦، ح ١.

صوتها، أو التفتي لرف الأعراس، أو بلعاط ذاتها أو صفتها الأخرى، كالحياطة لصدق كون ثمنها ثمن المغنية، فإنها عبارة عن الذات الموصوفة بالصفة المعدّة لذلك، والتمن يجعل في مقابل الموجودة في الخارج وهي الجارية المغنية، ومجرد عدم لحاظ كون الثمن لصفتها لم يخرجها عنها، ولا يضرب بصدق كون الثمن ثمن المغنية - إلى أن قال - وهذا نظير بيع المسكر الخارجيّ، ويجعل الثمن بلعاط كونه مادة سيّالة بلعاط مسكربتة، فإنه من الواضح صدق كون الثمن بإزائه ثمن المسكر، ومجرد اللعاط لا يوجب بطلان الصدق^(١).

ثم إن لفظ السحت في الرواية ظاهر في البطلان، لاسيّاً إذا استند السحت أو الحرمة إلى الثمن، فإن مقتضاه هو الفساد؛ إذ تحریم الثمن لا يجتمع عرفاً مع الصحة ولزوم الوفاء، واستعماله في الكراهة في بعض الأحيان لا يضرب بظهوره في البطلان والحرمة، كما أن استعمال مادة الوجوب أحياناً في المستحبات المؤكدة لا يضرب بظهورها في اللزوم، وعليه فلا مجال للقول بالحرمة التكليفية دون البطلان، كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر ما في تعليقة الأيرواني^(٢) حيث ذهب؛ إلى أن المراد من السحت هو الحرمة دون الفساد^(٢)؛ وذلك لظهور لفظ السحت في البطلان، كما أن اقترانه مع ثمن الكلب مما يشهد للبطلان، وهكذا رد الإمام من دون استفعال، والتعليل بأن ثمنه سحت فلا وجه لحمل الروايات على الوجوه البعيدة.

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني^(ع) ١: ١٢٥ و ١٢٦، ط: إسماعيليان.

(٢) تعليقة الأيرواني على المكاسب: ٤، السطر: ٣٠، ط: قديم.

فروع

- ١- لو نسيت المغنّية حرفة الغناء فلا مانع من بيعها؛ لأنّ مع النسيان لا يسبق موضوع الحرمة والبطلان؛ إذ المبيع حينئذٍ ليس هو الجارية المغنّية، كما لا يخفى.
- ٢- لو عرضت لها عارضة لم تتمكن معها من الغناء، فإن كان المبدء للمشتقّ هو الملكة العلميّة فالموضوع صادق عليها، وإن كان هو الحرفة والصنعة فالموضوع غير باق؛ لعدم تمكّنها من الحرفة، والظاهر هو الثاني؛ لعدم صدق المغنّية عليها مع عدم تمكّنها من الحرفة.
- ٣- لو تابت المغنّية عن عملها وتركت الاشتغال به صرّح سيّدنا الإمام المجاهد^(١)؛ بأنّ الظاهر صحّة بيعها وإن قلنا بصدق المشتقّ؛ لكون المبدء هو الملكة العلميّة لا الصنعة والعمل؛ لانصراف الأخبار عن هذه الصورة.
- بل يقوى احتمال عدم صدق المشتقّ؛ لاحتمال أن يكون المبدء التغيّي الذي من قبيل الحرفة، فيكون الصدق لآخذه حرفة - كالمكاري والتاجر - فاذا تركت الحرفة وأعرضت عنها بطل الصدق^(١).
- ولا يخفى عليك أنّ مع الشكّ في الصدق؛ فالمرجع هو القواعد التي عرفت أنّ مقتضاها هو عدم الفساد، ولكنّ الظاهر أنّ المبدء في أمثال المغنّية هو الحرفة والصنعة، فمع التوبة وترك الحرفة لا يصدق عنوان المغنّية عليها، كما لا يصدق عنوان المدّاح على من ترك المدح وأعرض عنه.
- ٤- لو كان غرض المتعاملين حفظها عن التغيّي، وكان البائع غير قادر عليه فربما يقال: بجواز البيع بدعوى الانصراف، ولكنّ الانصراف بدويّ، فإنّ المنوع هو

(١) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني^(ع) ١: ١٢٦ و١٢٧، ط: اسماعيليان.

بيع المغنّية، وهو صادق ولو كان الداعي من بيعها غير التغيّي.

والأولى بالبطلان هو ما إذا كان غرض أحد المتعاملين دون الآخر هو ذلك.

٥- هل تحرم سائر المعاوضات كالصّح؟ أو تختصّ الحرمة بالبيع؟

يمكن القول: بعدم الاختصاص؛ لأنّ المنهيّ هو ثمن المغنّية، وهو لا يختصّ

بالبيع، كما يظهر من مصباح المنير حيث قال: الثمن: العوض^(١)، وفي المفردات حيث

قال: كلّ ما يحصل عوضاً عن شيء فهو ثمنه^(٢)، وفي القاموس المحيط حيث قال: وثمن

الشيء محرّكة ما استحقّ به ذلك الشيء^(٣).

ومما ذكر ينقدح ضعف ما في مصباح الفقاهة في مسألة بيع الكلاب: من أنّه

لا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلاً بغير عنوان البيع من المعاملات^(٤)، لما عرفت من

عدم الاختصاص، ومجرّد كون الاصطلاح قائماً على أنّ الثمن هو عوض المبيع لا يصلح

لرفع اليد عن إطلاق كلام اللغويين، هذا مضافاً إلى إحراز عدم الخصوصية، وإساءة

الأخبار عن الاختصاص مع تشديد الأمر فيها، فافهم.

٦- هل يجوز التعدي عن مورد الجارية المغنّية إلى غيرها - كالعبد الماهر في

القمار - أم لا؟ والظاهر: الثاني، بعدما عرفت من أنّ مقتضى القواعد هو صحة

المعاملة، فيقتصر في حكمها على القدر المتيقّن، والمفروض أنّ الروايات واردة في

خصوص الجارية المغنّية، ومجرّد إشعار قوله ﷺ: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه»

إلى أنّ الملاك هو الإلهاء، لا يكفي في التعدي بعد احتمال أن يكون إلهاء الجارية مؤثراً

في المنع والبطلان، وبالجملة لا يرفع بمثل هذا الإشعار عن مقتضى القواعد.

(١) مصباح المنير ١: ٨٤، مادة: الثمن، ط: دار الهجرة - قم.

(٢) المفردات في غريب القرآن: ٨٢، مادة: ثمن، ط: دار المعرفة - بيروت.

(٣) القاموس المحيط ٤: ٢٠٩، مادة: الثمن، ط: دار الجيل - بيروت.

(٤) مصباح الفقاهة ١: ١٠٢، تذييل، ط: أنصاربان.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ بَعْدَ الْخُصُوصِيَّةِ، فَتَأْمَلْ.

سادسها: فِي بَيْعِ الْعَنْبِ مِمَّنْ يَعْمَلُهُ خَمْرًا

وَهُوَ عَلَى صَوْرَتَيْنِ:

الصُّورَةُ الْأُولَى: هِيَ أَنْ يُبَاعَ مِمَّنْ يَعْمَلُهُ خَمْرًا بِقَصْدِ أَنْ يَعْمَلَهُ خَمْرًا كَبِيعِ

الْخَشْبِ بِقَصْدِ أَنْ يَعْمَلَهُ صِنًّا أَوْ صَلْبِيًّا.

قَالَ فِي الْجَوَاهِرِ: بَعْدَ دَعْوَى عَدَمِ الْخِلَافِ فِي الْحَرْمَةِ مَعَ التَّصْرِيحِ بِالشَّرْطِيَّةِ أَوْ

الِاتِّفَاقِ عَلَى وَجْهِ بِنِي الْعَقْدِ عَلَيْهَا - إِلَى أَنْ قَالَ - بَلْ قَدْ يَظْهَرُ مِنَ الْأَصْحَابِ كَوْنُ

الْحُكْمِ كَذَلِكَ، مَعَ فَرَضِ الْقَصْدِ لَذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى جِهَةِ الشَّرْطِيَّةِ، بَلْ إِنَّمَا كَانَ عَلَى

جِهَةِ الْغَائِيَّةِ، بَلْ قَدْ يُقَالُ: بِكَوْنِ الْحُكْمِ كَذَلِكَ عِنْدَهُمْ، مَعَ فَرَضِ ذَلِكَ مِنَ الْبَائِعِ

خَاصَّةً، فَضْلًا عَنِ اشْتِرَاطِهِ وَعَنِ اتِّفَاقِ الْمُشْتَرِي مَعَهُ عَلَيْهِ ^(١).

وَاسْتَدَلَّ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ ﷺ عَلَى حَرْمَةِ الْبَيْعِ فِي صُورَةِ الْقَصْدِ، فَضْلًا عَنِ

الشَّرْطِ وَالِاتِّفَاقِ: بِأَنْ فِيهِ إِعَانَةٌ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ^(٢).

أُورِدَ عَلَيْهِ أَوَّلًا: بِأَنْ مَفْهُومَ الْإِعَانَةِ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ كَمَفْهُومِ الْإِعَانَةِ عَلَى

الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، أَمْرٌ وَاقِعِي لَا يَتَبَدَّلُ بِالْقَصْدِ، وَلَا يَخْتَلِفُ بِالْوَجْهِ وَالِاعْتِبَارِ ^(٣).

وَفِيهِ: أَنَّ الْمَقَامَ مِنْ مَصَادِيقِ الْإِعَانَةِ عَلَى الْإِثْمِ عَلَى أَيِّ حَالٍ - سِوَاءِ قَلْنَا

بِاعْتِبَارِ الْقَصْدِ أَوْ لَمْ نَقُلْ - فَإِنَّ فِي الْفَرَضِ يَكُونُ الْقَصْدُ مَوْجُودًا، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ

مَقْصُودَ الْمُرَادِ أَنَّ الْإِعَانَةَ لَا تَحَقِّقُ بِمَجْرَدِ الْقَصْدِ وَالْمُعَامَلَةِ، بَلْ تَتَوَقَّفُ عَلَى إِتْيَانِ

الْعَمَلِ، وَرَبْمَا لَا يَأْتِي الْمُشْتَرِي بِهِ، فَلَيْسَ بِمَجْرَدِ الْمُعَامَلَةِ بِقَصْدِ ذَلِكَ إِعَانَةً، فَالْإِعَانَةُ

(١) الجواهر ٢٢: ٣٠، كتاب التجارة، ط: إحياء التراث العربي.

(٢) المكاسب: ١٦، السطر ٣٠.

(٣) مصابح الفقهاء ١: ١٧١، ط: أنصاريان.

أخصّ من العاملة. فلا تكفي الإعانة للحكم بتحريم المعاملة في جميع الموارد، فتأمل.
 وثانياً: بعدم تمامية الاستدلال بقوله تعالى: (وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا
 تعاونوا على الإثم والعدوان)^(١) في المقام تارةً؛ بأنّ مؤداهما الحكم التزهيي، بقرينة
 مقابله للأمر بالإعانة على البرّ والتقوى الذي ليس للإلزام قطعاً وأخرى: بأنّ قضية
 باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان المنكر. كأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب
 الأموال. لا إعانة الغير على إتيانه على أن يكون الغير مستقلاً، وهذا معيناً له بإتيان
 بعض مقدّماته.

يمكن الجواب عنه، كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: أوّلاً: بأنّه لو سلّمت في
 سائر الموارد قرينية بعض الفقرات على الآخر بما ذكر، لا يسلم في المقام؛ لأنّ تناسب
 الحكم والموضوع، وحكم العقل شاهدان على أنّ النهي للتحريم، مضافاً إلى أنّ مقارنة
 الإثم والعدوان الذي هو الظلم، لم يبق مجالاً لحمل النهي على التزهي، ضرورة حرمة
 الإعانة على العدوان والظلم - كما دلّت عليها الأخبار المستفيضة^(٢) وحمل العدوان
 على غير الظلم كما ترى.

وثانياً: إنّ ظاهر مادّة العون عرفاً وبنصّ اللغويين: المساعدة على أمر، والمعين
 هو الظهير والمساعد، وإنّما يصدق ذلك فيما إذا كان أحد أصيلاً في أمر وأعانه غيره
 عليه، فيكون معنى (لاتعاونوا على الإثم والعدوان): لا يكن بعضهم لبعض ظهيراً
 ومساعداً ومعاوناً فيها، ومعنى تعاضد المسلمين وتعاونهم: أنّ كلّاً منهم يكون عضداً
 ومعيناً للغير، لا أنّهم يجتمعون على أمر، ففي القاموس تعاونوا واعتنوا: أعان بعضهم
 بعضاً، ونحوه في المنجد، وفي مجمع البيان في ذيل الآية قال: أمر الله عباده بأن يعين
 بعضهم بعضاً على البرّ والتقوى - إلى أن قال - : ونهاهم أن يعين بعضهم بعضاً على

(١) المائدة: ٢.

(٢) الوسائل ١٢: أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٢.

الإثم الخ^(١).

وكون التعاون فعل الإثنين لا يوجب خروج مادته عن معناها، فعنى تعاون زيد وعمرو: أن كلاً منهما معين للآخر وظهير له، فإذا هتبه كل منهما مقدمات عمل الآخر يصدق أنها تعاوناً.

وبالجمله كون التفاعل بين الاثنين لا يلازم كونها شريكين في إجماد فعل شخصي، فالتعاون كالتكاذب والتراحم والتضامن مما هي فعل الإثنين من غير اشتراكها في فعل شخصي، ولو كان المراد من حرمة التعاون على الإثم هو الشركة فيه، يكون مقتضى الجمود على ظاهر الآية هو حرمة شركة جميع المكلفين في إتيان محرّم وهو كمانرى.

فالظاهر من قوله (تعالى): «ولاتعاونوا على الإثم والعدوان»^(٢) عدم جواز اعانة بعضهم بعضاً في إثمه وعدوانه، وهو مقتضى ظاهر المادة والهيئة، ولو قلنا: يصدق التعاون والتعاقد على الاشتراك في عمل، فلاشبهه في عدم اختصاصه به^(٣).

ولقد أفاد وأجاد (رحمه الله تعالى) ولكن لا يخفى عليك أن مادة التعاون كإادة التضامن، لاتدلّ على لزوم وقوع المعاونتين أو الضمانين في وقت واحد، وعلى شيء واحد، بل تشمل ما إذا انفصل بين المعاونتين أو الضمانين زمان طویل، وما إذا كان موردهما أمرين مختلفين، وعليه فهي بعمومها تدلّ على معاونة بعض لبعض آخر، كما تدلّ على اشتراكها في فعل واحد وفي زمان واحد.

ولاوجه لاختصاص المادة بغير صورة شركتها في أمر واحد وفي وقت واحد، مع عموم المادة كما عرفت.

(١) مجمع البيان ٣: ٢٥٧ و ٢٥٨، المائدة: ٢، ط: دار الفكر.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) المكاسب المحرمة للإمام الخميني ﷺ ١: ١٣١ و ١٣٢، ط: إسماعيليان.

ثم إنَّ المراد من قوله تناسب الحكم والموضوع: هو أنَّ الإعانة على الإثم والمصية لا تناسب الحكم التنزيهي، وسيأتي - إن شاء الله - تعالى كيفية حكم العقل في مقدمات المحرمات فانتظر.

وثالثاً: بأنه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم ما لم يكن التسبب والتسبب في البين^(١).

وفيه: إنَّ الإعانة أعم من التسبب والتسبب، فلا وجه لحصر مورها فيه؛ لصدقها ولو لم يصدق التسبب والتسبب، ألا ترى أنَّ من فتح الباب لدخول الظالم في الدار لم يكن سبباً لدخوله؛ لأنَّ فتح الباب رفع المانع، ولم يكن ذلك تحريكاً للظالم نحو الظلم، ومع ذلك يصدق عليه أنه أعانه في ظلمه، ومنه يعلم أنَّ الإعانة أعم من التسبب.

ورابعاً: بأننا إذا سلّمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الإعانة على الإثم عليه، فلا بدّ من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام أيضاً، لصدق الإعانة على الإثم عليه أيضاً، وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الأخبار المجوزة فلا بدّ من القول بالجواز في الأوّل أيضاً؛ لعدم اختصاص الجواز الذي دلّت عليه الأخبار بفرض عدم القصد^(٢).

وفيه: منع عموم الملازمة بين صدقها مع القصد وصدقها بدونه؛ لجواز منع صدقها في ما إذا علم ولم يقصد إلا التجارة أو جهة أخرى غير المنفعة المحرمة، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - تفصيل الكلام فيه.

كما أنَّ دعوى عموم الأخبار أو إطلاقها لما إذا قصد المحرم، كما ترى بعد عدم وجود الداعي للمسلم على قصد الحرام، فالأخبار منصرفة عن صورة

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٧٦، ط: أنصاربان.

(٢) المصدر السابق.

القصد والاشتراط.

الصورة الثانية: هو أن يبيع العنب أو الخشب ممن يعمله خمراً أو صنناً من دون قصد إلى ذلك.

قال الشيخ الأعظم رحمته: أما لو لم يقصد ذلك فالأكثر على عدم التحريم ^(١)، واستدل لذلك بالأخبار المستفيضة:

الأخبار المجوزة

منها: ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سكرأ؟ فقال: «إنما باعه حلالاً في الإبتان ^(٢) الذي يجلب شربه وأكله. فلا بأس ببيعه» ^(٣).

ومنها: خبر أبي كهمس أو كهمش المروي في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن حنان عن أبي كهمس قال: سألت رجلاً أبا عبدالله عليه السلام عن العصير فقال: لي كرم وأنا أعصره كل سنة، وأجعله في الدنان، وأبيعه قبل أن يغلي؟ قال: «لا بأس به، فإن غلى فلا يجلب ببيعه، ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً» ^(٤).

وأبو كهمس (بالسين) أو (الشرين) هو هيثم بن عبدالله أو هيثم بن عبيدالله أو هيثم بن عبيد، ولم يرد فيه توثيق، نعم قال في بهجة الآمال: عن (تعق) للصدوق

(١) المكاسب ١٦، السطر ٣٠.

(٢) الإبتان: العين.

(٣) الوسائل ١٢: ٦٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٥ و ١٧٠، الباب ٥٩، ح ٦.

(٤) المصدر السابق.

طريق إلى هيثم بن عبيدالله الشيباني. ولذا حسنه خالي. انتهى^(١) فتأمل. وكيف كان فقوله ﷺ: «هو ذا نحن... الخ» مرتبط بقوله ﷺ: «لابأس به» في صورة بيع العصير قبل الغليان.

ومنها: خبر أبي بصير المروي في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرأ؟ قال: «إذا بعته قبل أن يكون خمرأ وهو حلال فلا بأس»^(٢).

وهو ضعيف بعلي بن أبي حمزة البطائني، والظاهر أن قوله: ليطبخه... الخ. علة للابتياح لا البيع، وإلا فالخبر أجنبي عن المقام، فإن المفروض هنا هو عدم قصد البائع التخمر، ولعل المراد من قوله: ليطبخه هو أن يجعله بختجاً وهو على ما يظهر من بعض الروايات^(٣) من الأشربة المسكرة، وقيل يستمى ذلك المسكر في الفارسية بـ (مى پخته)^(٤) أو (باده) ويؤيده أن أبا بصير أعظم شأناً من أن سئل عن جواز بيعه لمن يبتاعه ليصنع الشيرج^(٥) لأن حكمه واضح لمثل أبي بصير. اللهم إلا أن يقال لا يبعد السؤال لمثله بنحو الترديد بين الشيرج والخمر، وكيف كان فدلالته على جواز بيع العصير لمن يجعله خمرأ واضحة.

ومنها: موثقة أبي المعز المروية في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبي المعز قال: سأل يعقوب الأحمر أبا عبدالله ﷺ وأنا حاضر فقال: أصلحك الله

(١) بهجة الآمال ٧: ٤٦١، في الكنى والألقاب، ترجمة (أبي كهمس).

(٢) الوسائل ١٢: ١٦٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٢؛ ومثله في الكافي.

(٣) الكافي ٦: ٤٢٠، الأشربة (باب الطلاء) ح ٤ و ٥ و ٦.

(٤) البختج: العصير المطبوخ. وأصله بالفارسية (مبيخته). نهاية ابن الأثير (مادة: بختج).

(٥) الشيرج: معزب من (شيره) وهو دهن السمسم، وربما قيل للدهن الأبيض وللعصير قبل أن

يتقتر. مصباح المنير (مادة: الشرج).

إنه كان لي أخ فهلك وترك في حجرى يتيماً، ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير ممن يصنعه خمراً ويؤاجر الأرض بالطعام، فأما ما يصيبني فقد نزهت فكيف أصنع بنصيب اليتيم؟ فقال: «أما إجارة الأرض بالطعام فلا تأخذ نصيب اليتيم منه إلا أن يؤاجرها بالربع والثلث والنصف، وأما بيع العصير ممن يصنعه خمراً فليس به بأس خذ نصيب اليتيم منه»^(١).

ومنها: صحيحة رفاة المروية في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن رفاة بن موسى قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره؟ فقال: «حلال، ألسنا نبيع تمرنا لمن يجعله شرباً خيئاً»^(٢).

ومنها: صحيحة الحلبي المروية في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن مسكان عن محمد الحلبي قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: «لا بأس به، تبعه حلالاً فيجعله حراماً فأبعده الله وأسحقه»^(٣).

ومنها: صحيحة الحلبي أيضاً المروية في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً؟ فقال: «بعم ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى بالأول بأساً»^(٤).

فإن أريد بقوله عليه السلام: «بعم ممن يطبخه» بيعه ممن يصنع الشيرج، فلا يدل على جواز بيع العصير ممن يصنع خمراً لو قلنا بأن المراد من قوله عليه السلام: «ولا أرى بالأول

(١) الوسائل ١٢: ١٧٠، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٧. التهذيب ٧: ١٩٦، ح ٨٦٦، كتاب التجارات.

(٢) المصدر السابق: ح ٨، التهذيب ٧: ١٣٦، ح ٦٠٣، كتاب التجارات.

(٣) المصدر السابق: ١٦٩، ح ١٤.

(٤) المصدر السابق: ١٧٠، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٤، التهذيب ٧: ١٢٧، كتاب التجارات، ح ٦٠٥.

بأساً» ببيعه ممن يصنع الشيرج، فإن مفاد الرواية حينئذٍ: هو جواز بيعه ممن يصنع الشيرج، وممن يصنع الخلّ، مع التصريح بكون الثاني أحب من الأول، وهذا الجواب مع السؤال عن بيع العصير ممن يصنع خمراً ظاهراً في عدم جواز ما سئل عنه، ولكن الظاهر أن يكون المقصود من قوله عليه السلام: «ولا أرى بالأول بأساً» هو أنّ ما سئل عنه لا بأس به، فيرتبط حينئذٍ مع المقام، كما لا يخفى. وهكذا يرتبط مع المقام لو كان المقصود من قوله عليه السلام: «ممن يطبخه» هو من يطبخ ما يسمى في الفارسية بـ «مسى بخته»؛ لأنّ «مسى بخته» من أنواع الأشربة المسكرة، فالرواية تدلّ حينئذٍ على الجواز.

ومنها: موثقة أحمد بن أبي نصر المروية في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن؟ قال: فقال: «لو باع ثمرته ممن يعلم أنّه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس. فأما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالتقد»^(١).

ومنها: معتبرة يزيد بن خليفة المروية في الكافي عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن ابن مسكان عن يزيد بن خليفة قال: كره أبو عبد الله عليه السلام بيع العصير بتأخير^(٢).

والمحكّي عن الشيخ عليه السلام أنّ الوجه في هذا الخبر أنّه إنّما كره ببيع بتأخير لأنّه لا يؤمن أن يكون في حال ما يقبض الثمن قد صار خمراً وإن كان ذلك ليس

(١) المصدر السابق: ١٦٩، أبواب ما يكسب به، الباب ٥٩، ح ١، الكافي ٥: ٢٣٠، المعينة، باب بيع العصير والخمر، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٣ و ١٧٠، ح ١٠.

بمحظور^(١).

ومما ذكر يظهر المراد من قوله ﷺ في الموثقة المتقدمة: «فأما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد» ونحو هذين الخبرين مارواه في التهذيب عن حسن بن محمد بن سماعة عن صفوان عن يزيد بن خليفة الحارثي عن أبي عبدالله ﷺ قال: سأله رجل وأنا حاضر فقال: إن لي الكرم؟ قال: «بعه عنباً» قال: فإنه يشتريه من يجعله خمراً قال: «فبعه إذا عصيراً» قال: إنه يشتريه مني عصيراً فيجعله خمراً في قريتي قال: «بعته حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله» - ثم سكت هنيئة، ثم قال -: «لا تدرن ثمنه عليه حتى يصير خمراً، فنكون تأخذ ثمن الخمر».

وكيف كان فالروايات المتقدمة تدلّ على جواز معاملة العنب أو العصير ونحوهما ممن يعلم أنه يصنعه خمراً.

الأخبار المانعة

وفي قبال هذه الروايات صحيحة عمر بن أذينة المروية في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبدالله ﷺ أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط^(٢)؟ فقال: «لابأس» وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلباناً؟ قال: «لا»^(٣).

ومصححة عمرو بن جرير المروية في الكافي عن محمد بن يحيى عن ابن محبوب عن أبان عن عيسى القمي عن عمرو بن جرير قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن

(١) الاستبصار ٣: ١٠٥، كتاب الجهاد، ح ٣٧٢.

(٢) (برابط) جمع (بربط): ملهأة تشبه العود، وهو فارسيّ معرّب. نهاية ابن الأثير (مادّة: بربط).

(٣) الوسائل ١٢: ١٢٧، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤٦، ح ١.

التوت أبيعُه يصنع به الصليب والصنم؟ قال: «لا»^(١).

وإنما الرواية تكون مصححة؛ لأنَّ في السند حسن بن محبوب وهو من أصحاب الإجماع، وقد وقع في طريقه عمرو بن جرير الذي لم يوثق، هذا مضافاً إلى أنَّ في بعض النسخ عمرو^(٢) بن حريث وهو موثق.

ومصححة (صابر أو جابر) المروية عن التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن عبدالمؤمن عن صابر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: «حرام أجره»^(٣).

وإنما تكون الرواية مصححة - مع اختلاف النسخ في (صابر وجابر) وعدم توثيق صابر -؛ لأنَّ في السند عبدالله بن مسكان وهو من أصحاب الإجماع، وكيف كان فالرواية تدلُّ على المقام، بناءً على عدم الفصل بين الإجارة وغيرها، وكون المراد إجارة البيت ممن يعلم أنه يبيع فيه الخمر، ولكنَّ في عدم الفصل منع، هذا مضافاً إلى معارضتها مع صحيحة ابن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر أو الخنازير؟ قال: «لابأس»^(٤).

ولا يمكن الجمع بين التصريح بالحرمة والجواز، وعليه فيتعارضان، وتجري فيها قواعد التعارض، ولعلَّ لذلك لم يذكر الشيخ عليه السلام هذين الخبرين في عداد الأخبار المعارضة، ويمكن التمسك بفقوى الأخبار المستفيضة المحاكية عن لعن الخمر وغارسها وبائعها ومشتريها... إلخ^(٥) لحرمة شراء العنب للتخمير، ولكن لا يخفى أنَّ غاية

(١) المصدر السابق: ح ٢.

(٢) التهذيب ٧: ١٣٤، التجارات، ح ٥٩.

(٣) الوسائل ١٢: ١٢٥ - ١٢٦، أبواب ما يكسب به، الباب ٣٩، ح ١.

(٤) المصدر السابق: ١٢٦، أبواب ما يكسب به، الباب ٣٩، ح ٢.

(٥) المصدر السابق: ١٦٤ و ١٦٥، أبواب ما يكسب به، الباب ٥٥، ح ٣ و ٤ و ٥.

الاستدلال المذكور هو حرمة الشراء للتخمين لا ذات الشراء، والمفروض أن البائع لا يقصد إلا ذات الشراء لا يقال: إن حرمة الشراء بقصد التخمين يوجب الفساد. ومعه لا يمكن صحة البيع؛ لأننا نقول: إن منشأ حرمة الشراء بقصد التخمين هو حرمة غرس الكرم للتخمين، وحيث إن حرمة غرس الكرم حرمة تكليفية، فلا يستفاد منها بالأولوية هو أيضاً حرمة تكليفية، فلا تدل على الفساد وسيأتي - إن شاء الله - بقية الكلام.

كيفية الجمع بين الأخبار

وكيف كان، فقد قال الشيخ الأعظم رحمته الله: وقد يجمع بين صحيحة عمر بن أذينة ومصححة عمرو بن جرير وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليماً أو صنناً أو تواطئها عليه، وفيه أن هذا في غاية البعد؛ إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنناً في متن يبعه أو في خارجه، ثم يجيء ويسأل الإمام رحمته الله عن جواز فعل هذا في المستقبل وحرمة، وهل يحتمل أن يريد الراوي بقوله: «أبيع التوت ممن يصنع الصنم والصليب» أيبعه مشروطاً عليه وملزماً في متن العقد أو قبله، أن لا يتصرف فيه إلا يجعله صنناً؟!

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة؛ لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة، كما أفتى به جماعة، ويشهد له رواية الحلبي: عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً؟ قال رحمته الله: «بعمه ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى به بأساً»^(١) وغيرها. أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمله صليماً أو صنناً؛ لظاهر تلك الأخبار. والعمل في مسألة بيع العنب وشبهها على الأخبار المجوزة، وهذا الجمع قول فصل لو لم

(١) المصدر السابق: ١٧٠، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٩، وفيه: «ولا أرى بالأول بأساً».

يكن قولاً بالفصل^(١).

الجمع المختار

ويمكن ترجيح الجمع الثاني بما في صحیحة عمر بن أذينة من التصريح في الفرق بين الجواز وعدمه (بين بيع الخشب ممن يتخذه برابط وبين بيعه ممن يتخذه صلباناً)؛ إذ لو لم يختص النهي بمورده لما كان للتفصيل وجه، ودعوى إلغاء الخصوصية بين الصنم والصليب وبين غيرها من سائر المهرّمات، مع أنّ الصنم والصليب من مظاهر الشرك وهو أعظم الذنوب، كما ترى، وعليه فلامعارض للأخبار المجوزة لبيع العنب أو العصير ممن يعلم أنه يصنعه خمرًا، هذا مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة: من بعد صدور الفعل المكروه منهم عليه السلام دفعة واحدة، فضلاً عن الدفعات - إلى أن قال - أنّ كون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحبّ إلى الإمام عليه السلام لا يدلّ على كراهة بيعه ممن يجعله خمرًا، خصوصاً مع تصريحه عليه السلام فيها بالجواز بقوله: «ولا أرى بالأوّل بأساً»^(٢).

والعجب من الشيخ عليه السلام أنّه قال: لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة^(٣) مع أنّه ليس كذلك نعم ورد في معتبرة يزيد بن خليفة كره أبو عبدالله عليه السلام بيع العصير بتأخير^(٤).

ولكنّه مخصوص بمورده، والمقصود منه كما أفاد الشيخ الطوسي عليه السلام أنّه لا يؤمن أن يكون العصير في حال ما يقبض الثمن قد صار خمرًا وإن كان ذلك ليس محظور.

(١) المكاسب: ١٦، السطر ٣٤ و٣٥ و١٧، السطر: ١ - ٤.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٧٤، ط: أنصاريان.

(٣) المكاسب: ١٧، السطر ٢.

(٤) الوسائل ١٢: ١٦٩، أبواب ما يكسب به، الباب ٥٩، ح ٣.

انتهى^(١)؛ وعليه فلا يدلّ على الكراهة من دون تأخير.

ذهب في مصباح الفقاهة إلى الجمع المذكور حيث قال: وجب أن يقتصر بكلّ طائفة على موردها، ولا تصل التوبة إلى التعارض بينهما، والعمل بقواعده، وهذا هو الظاهر من الروايات، وتشهد له أيضاً رواية ابن أذينة المفصلة بين الأصنام والبرابط. ويقرّ به أنّ شرب الخمر وصنعها، أو صنع البرابط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة، إلا أنّها ليست كالشرك بالله العظيم؛ لأنّ الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك، وعليه فيمكن اختلاف مقدّمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدّمة من حيث الشدّة والضعف^(٢).

الصناقشات الواردة حول الجمع المختار

ناقش سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام فيه حيث قال: التفصيل بين الصليب والخمر بعيد، بعد كون الصليب ظاهراً هو ما يصنع شبيه ما صلب به المسيح (على نبيّنا وآله وعليه السلام) على زعمهم، وإنّما يكرمونه لذلك ولا يعبدونه كما يعبد الصنم كما زعم، قال في كتاب المنجد الذي مصنّفه منهم: الصليب: العود المكرّم الذي صلب عليه السيّد المسيح عليه السلام^(٣)، والظاهر منه أنّه عين ذلك العود، وهو بعيد، ولعلّ مراده ذكر الأصل والمنشأ، فما عن المغرب: هو شيء مثلث كالتماثيل تعبده النصارى^(٤) كأنّه وهم، فحينئذٍ فالحكم بجواز بيع العنب والخشب بمنّ يصنع الخمر والبرابط وعدم جواز بيع الخشب بمنّ يعمل الصلبان لا يخلو من بعد، فإنّ الظاهر أنّ الخمر أشدّ حرمة من

(١) الاستبصار ٣: ١٠٥ و ١٠٦، باب بيع العصور، ح ٣٧٢.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٧٥، ط: أنصاربان.

(٣) المنجد: ٤٢٦، مادّة: صلب.

(٤) المغرب في ترتيب المغرب: ١٥٥، مادّة: صلب.

تكریم عود يتخیل كونه تكريماً للسيد المسيح (على نبينا وآله وعليه السلام)، بل لو كان حراماً لا يبعد أن يكون لوجه التشريع أو لكونه شعار النصارى وإن يمكن أن يقال: صيرورته شعاراً لهم أوجبت الاهتمام به وتحريم التسبب إليه زائداً على غيره^(١) يمكن أن يقال: بأن تلك المناقشة مندقمة بما أفاده في ذيل كلامه؛ إذ ما يكون شعاراً للدين الذي يتقدم بالتثليث والشرك لايساوي الخمر التي تكون من المعاصي الكبيرة، فلانغفل.

وأورد المحقق الإيرواني^(٢) على الجمع المذكور أيضاً بأنه لعله خرق للاجماع، ومنافٍ لما دلّ على اتّحاد مناط الحكم في جميع موارد، وذهب إلى الجواز ترجيحاً لأخبار الجواز لقوة سندها حيث قال: وأما التفصيل بين بيع الخشب ممن يعمله صلياً أو صنماً وبين بيع العنب ممن يعمله خمرأ، باختبار النع في الأوّل والجواز في الثاني، فلو لم يكن خرقاً للإجماع فإنما يحسن لو لم يرد خبر يمنع عن الثاني، وقد ورد وهو: رواية جابر المشار إليها وأيضاً إنمّا يحسن لو لم يقدّم دليل على اتّحاد مناط الحكم في جميع موارد، كما هو المستفاد من رواية أبي كهمش ورفاعة المشار إليها. وفي رواية الحارثي: «بعته حلالاً فيجمله حراماً فأبعده الله» فالمتعيّن العمل بأخبار الجواز لقوة سندها بأشتمالها على الصحيح، ومع فرض التكافؤ فالأصل هو التخير، فجاز الأخذ بأخبار الجواز، ولو فرض التساقط فالمرجع عموماً «حلّ البيع» و«التجارة عن تراض»^(٣).

ولا يخفى عليك أنّ اتّحاد الموارد غير ثابت؛ إذ لادلالة لرواية أبي كهمش ورفاعة على ذلك، وهكذا لا يدلّ قوله^(٤) في رواية الحارثي والحلي^(٥) وغيرها:

(١) المكاسب المعزّمة للإمام الضميني^(٦) ١: ١٤٨، ط إسماعيليان.

(٢) تعليقه الإيرواني^(٧) على المكاسب: ١٥، السطر ٢٦ - ٣٠، ط: قديم.

(٣) الوسائل ١٧: ١٦٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٤.

«بعته حلالاً يجعله حراماً» على وحدة جميع الموارد في مناط الحكم، وإنما أشار به إلى وجه موارد جواز البيع، فلا تعميم له، ولو سلم فهو مختص بما صرح فيه بعدم الجواز من مظاهر الشرك، وعليه فالقول بالتفصيل الذي يشهد له صحيحة ابن أذينة لا يخالف تلك الأخبار، كما أن خبر جابر أجنبي عن مورد البيع، مضافاً إلى أنه معارض بصحيفة ابن أذينة الأخرى الدالة على جواز إجارة السفينة أو الدابة ممن يحمل فيها أو عليها الخمر أو الخنزير، وأما الإجماع المركب: فلو سلمنا وجوده ورجوعه إلى الإجماع البسيط، بأن يرجع قولهم بجواز الجميع أو حرمة إلى الإجماع على عدم التفصيل في المورد، فهو محتمل المدرك، فلا يصلح لل منع عن التفصيل المذكور، وعليه فالأقوى هو التفصيل بين الصليب والصنم، فيحكم بجرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل صلباناً وأصناماً وبين البرابط والخمر ونحوهما، فيحكم بجواز بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل برابط، وبجواز بيع العصير أو العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرًا، ولا وجه للقول: بجواز بيع الخشب ممن يعلم أنه يصنعه صلباناً وأصناماً، بعد تصريح المنع في صحيحة ابن أذينة، كما لا وجه لدعوى المعارضة بين الأخبار وإجراء قواعد التعارض بعد تعدد الموضوع.

وإمكان الجمع بينهما بالتفصيل المذكور مع شهادة صحيحة ابن أذينة عليه كما عرفت،

ثم إن السيد عليه السلام ذهب إلى توجيهين آخرين، أحدهما: إن المراد من الأخبار المجوزة هو صورة العلم بكون المشتري من شأنه وشغله ذلك، لا أن يعلم أن هذا العنب بالخصوص يصير خمرًا.

والمراد من الأخبار المانعة هو صورة العلم بصرف شخص المبيع في المحرم، وثانيهما: إن المراد من الأخبار المانعة هو صورة العلم بقصد المشتري حين الشراء صرفه في المحرم؛ إذ حينئذ يدخل تحت الصورة الأولى التي ذكر أنه لا خلاف

ولا إشكال فيها؛ لما عرفت من عدم الفرق بين قصدها معاً أو أحدها. وحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بالتخمير مع عدم العلم بقصده ذلك حين الشراء فتدبر^(١).

وفيه: منع واضح؛ لعدم مساعدة الأخبار المجوزة لذلك، فإنّ الضمير في قول السائل: أبيع العنب والتمر ممن يعلم أنّه يجعله خمراً في صحيحة عمر بن أذينة^(٢). وفي قول الإمام عليه السلام: «هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنّه يصنعه خمراً» في خبر أبي كهمس^(٣) وغيره راجع إلى المبيع، وإرجاعه إلى جنس البيع خلاف الظاهر، كما أنّ حمل قوله: يعلم أنّه يجعله خمراً، أو قوله: نعلم أنّه يصنعه خمراً، على عدم العلم بقصد المشتري حين الشراء خلاف الظاهر.

فالجمعان المذكوران تبرّعتان. لا شاهد لهما، فع تعدّد موضوع الأخبار لاوجه لرفع اليد عن ظهوراتها، والحمل على خلاف ظواهرها من دون شاهد، فالأقوى: هو التفصيل بين بيع الخشب ممن يعلم أنّه يشتره للصنم والصليب، فيحرم؛ للأخبار المانعة الخاصة ولو لم يكن البائع قاصداً لذلك، وبين بيع العنب أو الخشب ممن يعلم أنّه يشتره للتخمير أو للرباط أو غيرها من المعاصي، فيجوز مع عدم قصد البائع لذلك.

وربما يستدلّ بوجوه أخر في المقام منها: أنّ بيع العنب ممن يعلم أنّه يجعله خمراً إعانة على الإثم.

(١) تلميقة السيد الزيدي عليه السلام على المكاسب، السطر الأخير، المطر ١ - ٣.

(٢) الوسائل ١٢: ١٦٩، أبواب ما يكتسب به، الباب ٥٩، ح ٦٥.

(٣) المصدر السابق: ح ٦، وغيره من الأخبار في نفس الباب والمصدر.

حقيقة الإعانة ومفهومها

وأورد على الاستدلال المذكور: بمنع صدق الإعانة، حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان مع أن حقيقة المعاونة - كما أفاد المحقق الثاني رحمته وتبعه جماعة (قدس سرهم) من متأخري المتأخرين على ما حكاه الشيخ رحمته ^(١): هي البيع لذلك، والمفروض في المقام هو عدم القصد إلى وقوع الفعل من المعان.

وعليه فالإعانة التي هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً مفقودة في المقام، ولذلك استدلل المحقق الزاقي رحمته في العوائد بالتبادر عرفاً حيث قال: لو قيل أعان زيد عمراً في الأمر الفلاني بجميع أدواته وآلاته يفهم منه أن مقصود زيد من جمع الأسباب والآلات كان حصول ذلك الأمر ^(٢).

كما استدلل الشيخ الأعظم رحمته بصحة السلب أيضاً حيث قال: لا شك في أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل (أي البائع) من الفعل وصول الغير إلى مقصده ولا إلى مقدمة من مقدماته، بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى إعانة - كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور ومسير الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً - (إلى أن قال) وإنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمة مشتركة بين المعصية وغيرها مع العلم بصرف الغير إتيانها إلى المعصية، كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشتري له وانتفاعه به، فهي إعانة له بالنسبة إلى أصل تملك العنب، ولذا لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاص في جميع أموره، أو في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقاً: (لصدق الإعانة على المحرام

(١) المكاسب: ١٧، السطر ٥ - ٩.

(٢) عوائد الأيام: ٢٦، السطر الأخير مع ٢٧، السطر ١ و ٢.

بذلك^(١).

وفيه: أنه لا دليل على حرمة شرط الحرام حتى يكون بيع العنب اعانة على الحرام؛ وهو تملك العنب مع قصد التوصل به إلى التخمير.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بِأَنَّ النَّهْيَ عَنِ غَرْسِ الْعَنْبِ لِلتَّخْمِيرِ يَدُلُّ بِالْأَوْلَوِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ شِرَاءِ الْعَنْبِ لِلتَّخْمِيرِ؛ لَكُونَ الشِّرَاءُ أَقْرَبَ إِلَى الْمَقْصُودِ الْمَحْرَمِ مِنَ الْغَرْسِ. وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: مُضَافاً إِلَى اخْتِصَاصِ ذَلِكَ بِالشِّرَاءِ لِلتَّخْمِيرِ وَلا يَسْرِي إِلَى سَائِرِ شُرُوطِ الْمَحْرَمَاتِ أَنَّ الْمَحْرَمَ فِي الْغَرْسِ مَرْكَبٌ مِنَ الْغَرْسِ وَقِصْدُ التَّخْمِيرِ، فَيَدُلُّ بِالْأَوْلَوِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ الشِّرَاءِ الْمَقْصُودِ بِهِ التَّخْمِيرِ، فَالْمَحْرَمُ مَرْكَبٌ مِنَ الشِّرَاءِ وَقِصْدُ التَّخْمِيرِ، وَالبَايِعُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَقْصِدِ التَّخْمِيرَ، وَقِصْدُ نَفْسِ الشِّرَاءِ قِصْدُ جِزْءِ الْمَحْرَمِ، وَحُرْمَةُ الْمَرْكَبِ وَالْمَقْيَدُ لَا تَوْجِبُ حُرْمَةَ الْأَجْزَاءِ وَالْمَقْدَمَاتِ، وَعَلَيْهِ فَلَا دَلِيلَ عَلَى حُرْمَةِ نَفْسِ الشِّرَاءِ مِنْ دُونِ قِصْدِ الْبَايِعِ لِلتَّخْمِيرِ وَأَمَّا مَا قِيلَ: مِنْ أَنَّ نَفْسَ الشِّرَاءِ مُحْرَمٌ مِنْ جِهَةِ التَّجْرِي، ففِيهِ مَا لا يَحْتَجُّ؛ فَإِنَّ التَّجْرِيَّ يَحْصُلُ بِالْفِعْلِ الْمَتَلَبَّسِ بِالْقِصْدِ، فَلَيْسَ نَفْسُ الشِّرَاءِ تَجْرِيًّا، وَالْقَوْلُ: بِأَنَّ الشِّرَاءَ مَقْدَمَةٌ لِتَحَقُّقِ التَّجْرِيَّ فَيَحْرَمُ الْإِعَانَةُ عَلَيْهِ مِنْدَفِعٌ بِمَا أَفَادَهُ الْمِرْزَا الشِّرَازِيُّ ۞:

«مَنْ أَنَّ الْمَفْرُوضَ فِي الْمَقَامِ عَدَمَ كِفَايَةِ مَجْرَدِ الْمَقْدَمَةِ فِي التَّحْرِيمِ مَا لَمْ يَصْدُقْ عِنَاوَانُ التَّجْرِيَّ عَلَى الْمَقْدَمَةِ، وَإِلَّا لَكَانَ الشِّرَاءُ حَرَامًا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَقْدَمَةً لِلتَّخْمِيرِ، وَلَمْ يَحْتَجِّجْ إِلَى صِدْقِ عِنَاوَانِ التَّجْرِيَّ عَلَيْهِ، فَمَقْدَمَةُ الشِّرَاءِ لِلتَّجْرِيَّ لَا تَنْفَعُ فِي تَحْرِيمِهِ إِلَّا مَعَ صِدْقِ عِنَاوَانِ التَّجْرِيَّ عَلَيْهِ، بَأَنَّ يَأْتِي بِهِ بِقِصْدِ التَّجْرِيَّ، وَذَلِكَ مُسْتَلْزَمٌ لِلتَّلَسُّلِ؛ إِذْ نَقَلَ الْكَلَامَ حِينَئِذٍ إِلَى هَذَا الشِّرَاءِ بِقِصْدِ التَّجْرِيَّ الَّذِي هُوَ مَقْدَمَةٌ لِلتَّجْرِيَّ، فَيُقَالُ: إِنَّ ذَاتَ الْفِعْلِ فِيهِ أَيْضًا مَقْدَمَةٌ لِلْفِعْلِ بِقِصْدِ التَّجْرِيَّ، فَيَحْتَاجُ إِلَى قِصْدِ نَالِثٍ، فَيَحْصُلُ

تجري ثالث، ونقل الكلام حينئذ إلى كون ذات الفعل مقدّمة لفعله لقصد التجري، فيحتاج إلى قصد رابع. فيحصل تجري رابع، ونقل الكلام حينئذ إلى مقدّمته ذات الفعل لهذا التجري الرابع، فيحتاج إلى قصد خامس، وهكذا إلى ما لا نهاية له» انتهى (١).

ولعلّه لذلك قال الشيخ الأعظم رحمته: وتوهم أنّ الفعل مقدّمة له (أي التجري) فيحرم الإعانة مدفوع: بأنّه لم يوجد قصد إلى التجري حتّى يحرم، وإلا لزم التسلسل فافهم (٢).

اللهم إلا أن يقال: كما أفاد المحقّق الإيرواني رحمته: بأنّه إنّما يعتبر القصد في المقدّمات الخارجيّة للحرام دون المقدّمات الداخليّة، فإذا حرم الفعل الخاصّ والفعل بقصد التوصل إلى الحرام حرم نفس الفعل ضمناً بعين حرمة الكلّ. لاجرمه أخرى مقدّمته لتحتاج إلى قصد التوصل به إلى التجري - أعني الفعل بقصد التوصل إلى الحرام - فيلزم من ذلك التسلسل في القصد، ولولا هذا لم يكن الشراء الخارجيّ حراماً في شيء من الأحوال، بل كان الحرام هو القصد، فلا يكون البيع إعانة على الحرام، انتهى (٣).

ولعلّ الشيخ رحمته أشار إليه بقوله: فافهم. وعليه فحرمة الشراء للتخمين المستفاد من حرمة الفرس للتخمين بالألوية تكفي في حرمة الشراء ضمناً، ومع حرمة البيع إعانة على المحرم: لأنّ الشراء وتملك المشتري مقصود للبايع، ومع تحقّق قصده إليه تصدق الإعانة على شرط الحرام وهو تملك المشتري. ولكنّ الإنصاف أنّ الحرمة الثابتة للجزء بما هو جزء ضمنية وليست

(١) تعليقه الميرزا النيرازي رحمته على المكاسب: ٥٠، السطر: ١٦ - ٢٢.

(٢) المكاسب: ١٨، السطر: ٨.

(٣) تعليقه الإيرواني رحمته على المكاسب: ١٦، السطر: ٢٤ - ٢٧، ط: قديم.

بإستقلالیة، ومقتضى كون الحرمة ضمنیة: أن الشراء بنفسه - مع قطع النظر عن قصد التخمیر - لیس بمحرّم، والمفروض أن البائع لم يقصد إلتفاس الشراء، فإقصد البائع لیس بمحرّم، وما یكون محرّمًا فلیس مقصود البائع، وعلیه فإستفادة حرمة ضمنیة لشرط المحرام لا تكون مفیده لإثبات صدق الإعانة على المحرام فتدبر.

ومما ذكر یظهر ما فی كلام سیدنا الإمام المجاهد رضی اللہ عنہ حیث قال: فالظاهر المتفاهم من المستفیضة الحاکیة عن: لعن الخمر وغارسها وحارسها وبایعها ومشریها... إلخ^(١). أن اشتراء العنب للتخمیر حرام، بل كل عمل یوصله إلیه حرام لا لحرمة المقدّمة، فإنّ التحقیق عدم حرمتها ولا لمبفوضیة تلك الأمور بعناوینها، بل الظاهر أن التحریم نفسی سیاسی لغایة قلع مادة الفساد، فإذا كان الإشتراء للتخمیر حراماً - سواء وصل المشتري إلی مقصوده أم لا - تكون الإعانة علیه حراماً؛ لكونها إعانة على الإثم بلا إشكال؛ لأنّ قصد البائع وصول المشتري إلی اشرائه المحرام، والفرض تحقّق الإشتراء أيضاً، فبیع العنب ممّن یعلم أنه یجعله خمرًا حراماً وإعانة على الإثم^(٢).

وذلك لما عرفت: من أن الشراء بنفسه - مع قطع النظر عن قصد التخمیر - لیس بمحرّم، ولذا تكون الحرمة المستفادة حرمة ضمنیة، وعلیه فقصد نفس الشراء من دون قصد التخمیر لیس قصدًا للمحرّم حتّى تصدق الإعانة على الإثم، ویقرب إلی ما ذكرنا هو ما أشار إلیه المیرزا محمد تقی الشیرازی رضی اللہ عنہ حیث قال: مضافاً إلی أن البیع لیس إعانة على الشراء بقصد التجزّي، بل على ذات الشراء^(٣).

وربّما یقال بعدم لزوم القصد فی جمیع من موارد الإعانة، وأستشهد له: بأنّه لو

(١) الوسائل ١٢: ١٦٥، أبواب ما یکتسب به، الباب ٥٥، ح ٤.

(٢) المكاسب المحرّمة للإمام الخميني رضی اللہ عنہ ١: ١٤٤، ط: إسماعیلیان.

(٣) تملیقة المیرزا الشیرازی رضی اللہ عنہ على المكاسب: ٥٠، السطر: ٢٢ و ٢٣، ط: قدیم.

أراد الظالم ضرب أحد ظلماً ويطلب العسا، فأعطاه أحد. يصدق الإعانة، ويبيع العنب ممن يعمله خيراً نظير إعطاء العسا، حيث إنَّ البائع قصد تملك المشتري، وتلكه مقدّمة مشتركة بين الحلال والحرام، كما أنّ أخذ العسا مقدّمة مشتركة بين الحلال - وهو الاتكاء - والحرام - وهو الضرب ظلماً - فلا فرق بينهما.

ويمكن الجواب عنه: بما أفاده في جامع المدارك من وجود الفرق بين المقام ومورد إعطاء العسا؛ حيث إنّ البائع لا يقصد إلاّ تبديل عينه بالثمن، ويترتب عليه تملك المشتري وهو مقدّمة مشتركة. بخلاف معطي العسا فإنّه لا غرض له إلاّ قدرة الآخذ، نعم لو كان غرض البائع أولاً تملك المشتري أمكن صدق الإعانة^(١).

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: وعلى الجملة لا تعرف وجهاً صحيحاً لاعتبار القصد بأيّ معنى كان في صدق الإعانة، ومن هنا لا نظنّ أنّ أحداً ينكر تحقّق الإعانة بإعطاء السيف أو العسا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت إلى ضمير مريد الظلم أو القتل، أو كان غافلاً عنه، نعم لو نسب ذلك إلى الفاعل المختار انصرف إلى صورة العلم والاتّفات^(٢).

واستدلّ عليه: بصحّة استعمال كلمة الإعانة وما اقتطع منها في فعل غير القاصد، بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والإرادة في صدقها لغة (بما ورد في الروايات والأدعية) كقوله صلى في دعاء أبي حمزة الثمالي: «وأعاني عليها شقوتي»، وقوله تعالى: (واستعينوا بالصبر والصلاة)، وفي بعض الروايات أنّ المراد بالصبر: هو الصوم^(٣) وفي أحاديث الفريقين^(٤): من أكل الطين

(١) جامع المدارك ٣: ١٢، ط: إسماعيليان.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٧٨، ط: أنصاريان.

(٣) تفسير القمي ١: ٤٦، البقرة (٤٠ - ٤٨) ط النجف.

(٤) الوسائل ١٦: ٣٩٣، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٥٨.

فات فقد أعان على نفسه. ومن البديهي أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك، بل يرى أن حياته فيه. وفي رواية أبي بصير: «فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد» ومن المعلوم^(١) أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد لا يقصد الإعانة عليه في جميع الأحيان، وكذلك ما في بعض الأحاديث من قوله ﷺ: «من أعان على قتل مؤمن ولو بشرط كلمة»^(٢). وكذلك قوله ﷺ: «من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الإسلام»^(٣). وفي رواية أبي هاشم الجعفري: «ورزقك العافية فأعانتك على الطاعة»^(٤). وفي الصحيفة الكاملة السجادية في دعائه ﷺ في طلب المحوائج: «واجعل ذلك عوناً لي»^(٥). 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 الإعانة علم المعين بها، ولا اعتبار الداعي إلى تحققها؛ لبديهة صدق الإعانة على الإثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يعلم بذلك، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى^(٦).

وذلك لما عرفت من الفرق بين المقام ومعطي العصا، فإن البائع لا يريد إلا المبادلة وتملك المشتري من لوازمها؛ لأن البيع تقليد عين بعوض، ومقتضى تحليله في

(١) المصدر السابق: ١: ٦٥، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٢٠، ح ١١.

(٢) المصدر السابق: ٩: ٩٠، أبواب قصاص النفس، الباب ٤، ح ٤.

(٣) المستدرک ١٢: ٣٢٢، أبواب الأمر والنهي، الباب ٣٧، ح ١٢، فيه «من تبسم في وجه مبتدع... الخ».

(٤) أمالي الصدوق ﷺ: ٤٩٧، المجلس ٦٤، ح ١١/٦٨٢.

(٥) يتبعه «وسبباً لتجاح طلبتي... الخ». الصحيفة السجادية للإمام زين العابدين ﷺ، الدعاء: ١٢.

(٦) مصباح الفقاهة ١: ١٧٦ - ١٧٨، ط: أنصاريان.

الدهن هو ملازمة التملك مع تملك المشتري، وليس التملك لازماً بيتنا، هذا بخلاف معطي العصا؛ فإنه لا يريد إلا إقدار الظالم، ومن المعلوم أن قصد تمكن الظالم وإقداره يكفي في كونه من مصاديق الإعانة ولو لم يقصد الظلم؛ ولذا فرّق المحقّق الأردبيلي^(١) بين بيع العنب بمن يعلم أنه يجعله خمرأ وبين إعطاء العصا في صدق الإعانة على الثاني ولو لم يقصد دون الأول، واستجوده المحقّق الزرقاني^(٢) في العوائد^(١) ونسبه إلى المحقّق الثاني^(٢) وصاحب الكفاية^(٣)، ومال إليه شيخنا الأعظم^(٤) كما يظهر من كلامه فراجع^(٤).

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد^(٥): من أن الصدق على إعطاء العصا والسكين على مرید الظلم والقتل حينها؛ فلعله؛ لعدم التفكيك في نظر العرف بين إعطائه في هذا الحال وقصد توصله إلى مقصده، ولهذا لو جهل بالواقعة لا يعدّ من معاون على الظلم، فلو أعطاه العصا لقتل حيّة واستعملها في قتل إنسان لا يكون معيناً على قتل الإنسان. وبالجملة أن الصدق العرفي في المثال المتقدم لعدم التفكيك عرفاً ولهذا لو اعتذر المعطي بعدم إعطائه للتوصل إلى الظلم مع علمه بأنه أراد لا يقبل منه^(٥).

وإليه يؤول ما في تعليقة الميرزا الشيرازي^(٦) حيث قال: يمكن في المقام دعوى ظهور حال المعير في الفرض في قصده إلى وقوع الانتفاع الذي قصده المستعير، فهو الموجب لصدق الإعانة. لا أنه لا يعتبر القصد في صدق الإعانة (إلى أن قال) فلو علم عدم قصده إلى وقوع العمل المستعار له، كما إذا كان إعطاؤه له لخوفه منه وإن لم يكن

(١) عوائد الأئمة: ٧٧ و٧٨، ط: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.

(٢) في حاشية الإرشاد (مخطوط).

(٣) كفاية الأحكام: ٨٥، السطر ١٥ و١٦، ط: قديم.

(٤) المكاسب: ١٧، السطر ٢٧ - ٢٩.

(٥) المكاسب المعرمة للإمام الخميني^(٦): ١ ص ١٤٢ - ١٤٣، ط: إسماعيليان.

الخوف بالفأ حدّاً يباح معه المحذورات، أو استحياءه منه، أو نحو ذلك من الدواعي الأخرى، فلم يعلم حكم العرف بصدق الإعانة^(١).

ومتّما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم ؑ تبعاً للمحقّق الأردبيلي ؑ حيث قال: يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليه بين ما ينحصر فائدته ومنفعته عرفاً في المشروط المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد، فإن ملكه للانتفاع به في هذا الزمان ينحصر فائدته عرفاً في الضرب، وكذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه وبين ما لم يكن كذلك، كتسليم الخمار للعنب، فإنّ منفعة التملك وفائدته غير منحصرة عرفاً في الخمر حتّى عند الخمار، فيعدّ الأوّل عرفاً إعانة على المشروط المحرّم بخلاف الثاني^(٢).

وذلك: لأنّ مع انحصار الفائدة وعدم وجود داعٍ آخر لاوجه لمنع القصد، في مثل إعطاء العصا مع انحصار فائدته في الضرب وعدم وجود داعٍ آخر لاينفك إعطاء العصا عن القصد، هذا بخلاف البيع لداعي المبادلة والتجارة، فإنّ مع العلم بأنّ الاشتراء للتخمير لا يكون البيع المذكور بهذا الداعي ملازماً لقصد التخمير.

لا يقال: إنّ عنوان الإعانة على الإثم لا يزيد على سائر الأفعال التي يعتبر في صدقها أو تعلّق الحكم بها التعمّد، فكما إذا علم المكلف في نهار شهر رمضان أنّه لو ذهب إلى المكان الفلانيّ يصبّ الماء في حلقة، وأنّه لو ألقى نفسه من الشاهق لارتقى في الماء: يكون أكله أو ارتقائه تعمّدياً ومفطراً للصوم، فكذلك يكفي العلم في المقام لصدق الإعانة من دون حاجة إلى القصد.

لأنّنا نقول: إنّ العلم بترتّب الفعل المفطر على المقدّمة، وعدم تمكّنه من المهانعة من وقوعه لاينفك عن القصد، ولذا يصدق التعمّد على الارتقاس أو الأكل إذا أقدم

(١) تعليقة الميرزا الشيرازي ؑ على المكاسب: ٥٠ (السطر الأخير) و ٥١ (السطر ١ - ٤) ط: قديم.

(٢) المكاسب: ١٨، السطر ١٥ - ١٨.

على الذهاب إلى المكان المذكور، أو ألقى نفسه من الشاهق. مع العلم بترتب الارتعاس أو الأكل، وعليه فلا تدل الأمثلة المذكورة على كفاية العلم في صدق الإعانة من دون القصد. فإن العلم بالترتب فيها يكون ملازماً للقصد عرفاً. ومما ذكر يظهر الجواب أيضاً عما يقال: من أن صحة استناد القتل إلى من رمى السهم؛ لغرض واتفق إصابته للإنسان من دون قصد، تشهد على عدم اعتبار القصد في استناد الفعل. وعليه فلا مانع من صدق الإعانة واستنادها ولو لم يكن قصد إلى وقوع المحرم؛ وذلك لأن استناد القتل إليه في الفرض المذكور لا يكون بالعمد بل هو بالخطأ، ولذا يترتب عليه أحكام الخطأ.

نعم لو رمى السهم مع العلم بإصابته للإنسان يصدق التعمد؛ لأنه لا ينفك عن القصد ويترتب عليه أحكام العمد.

وأما الاستعمالات المذكورة فلعلها من قبيل الاستعارة، كما أفاد سيدنا الإمام عليه السلام حيث قال: والنشبت ببعض الروايات والآيات لني اعتباره (القصد) مع الاستعمال فيها من قبيل الاستعارة ونحوها، في غير محله ^(١).

فإن أعداد بعض الأشياء بالنسبة إلى الآخر - كالإعانة - وهذه المشابهة توجب جواز استعارة لفظ الإعانة له ولو لم يعلم الفاعل بأن فعله يؤدي إلى ذلك الأمر كقوله عليه السلام: «من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة» والمقصود ^(٢) في مثله أن نتيجة تلك الكلمة نتيجة إعانة القاتل في القتل، ومن المعلوم أنه ليس من باب الحقيقة، مع فرض كونه غير ملتفت إلى آثار كلامه. هذا مضافاً إلى إمكان استعمال الإعانة في العون بمعناه الإسم المصدر كإطلاق العون على بعض الأشياء بالنسبة إلى البعض

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني عليه السلام ١: ١٤٢، ط: إسماعيليان.

(٢) الوسائل ١٢: ٦١٥، أبواب ما يكتسب به، الباب ١٦٣، ح ٢ و ٤ وفيهما: «من أعان على مؤمن... إلخ» إلا أن كلمة (قتل) مأخوذة من حديث (نواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٣٢٦، ط: مكتبة الصدوق - طهران).

الآخر، كالعافية بالنسبة إلى الطاعة، والثوب بالنسبة إلى الانسان، والصوم بالنسبة إلى الفقير، ونحوها، لا الاعانة بالمعنى المصدرى، مع أن الكلام في الإعانة بالمعنى المصدرى؛ لأنّ موضوع الآية الكريمة^(١) هو حرمة أحداث العون والمعاونة. لا حصول العون بين الأشياء، كما لا يخفى.

فتحصّل: إن الأقرب - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ - هو اعتبار القصد في صدق الإعانة حقيقة؛ فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته عليه، وكونه ظهيراً للفاعل. وهو إنّما يصدق إذا ساعده في توصّله إلى ذلك الشيء، وهو يتوقّف على قصده لذلك، فمن أراد بناء مسجد فكلّ من أوجد مقدّمة لأجل توصّله إلى ذلك المقصد يقال: ساعده عليه وأعانه على بناء المسجد، وأمّا البائع للجصّ والأجر وسائر ما يتوقّف عليه البناء إذا كان بيعهم لمقاصدهم وبدواعي أنفسهم؛ فليس واحد منهم معيناً ومساعداً على البناء ولو علموا أنّ الشراء لبنائه، نعم لو اختار أحدهم من بين سائر المبتاعين الباني للمسجد لتوصّله إليه كان مساعداً بوجه دون ما إذا يفرق بينه وبين غيره؛ لعدم قصده إلا الوصول بمقصده، فالبرّاز البائع لمقاصده ما يجعل سترأ للكعبة ليس معيناً على البرّ والتقوى، ولا البائع للعبس بمقصد نفسه ممّن يجعله خمراً معين على الإثمّ ومساعد له فيه، بل لو أوجد ما يتوقّف عليه مجّاناً لغرض آخر غير توصّله إلى الموقف لا يصدق أنّه أعانه وساعده عليه^(٢).

اشتراط وقوع المعان عليه

ثمّ إنّ قد وقع الكلام؛ في أنّ وقوع المعان عليه في الخارج هل يشترط في صدق الإعانة أم لا؟ ذهب المحقّق النراقي ﷺ إلى اشتراطه حيث قال: فالظاهر اشتراطه، فلو فعل أحد عملاً قد يترتّب عليه أمر، ويكون له مدخليّة في تحقّق ذلك

(١) في قوله تعالى: (ولا تعاونوا على الإثمّ والعدوان... الخ) المائدة: ٢.

(٢) المكاسب المعرّمة للإمام الخميني ﷺ ١: ١٤٢ ط: إسماعيليان.

الأمر، ولم يترتب عليه ذلك الأمر فلا يقال: إنه أعانه على ذلك الأمر وإن كان مقصوده منه إعانة شخص آخر في تحقق ذلك الأمر وحصوله، نعم لو قصد به الإعانة يصدق بأنه إعانة على مقدماته، أو في السعي فيه (إلى أن قال) وعلى هذا: فلو غرس أحد كزباً بقصد عصر الخمر منه للخمّارين فهو عاصٍ في هذا الغرس آثم مطلقاً، لما مرّ في العائدة المتقدمه^(١)، فلو أثمر وحصل منه الخمر وشرب يكون معاونته على الإثم أيضاً، ويكون حراماً من هذه الجهة أيضاً، ولو لم يتفق ذلك فيه حتى قلع لا يكون معاونته على إثم، ولكنّ يكون حراماً لأجل قصده^(٢)، ولعلّ المقصود من قوله: «ولكنّ يكون حراماً: لأجل قصده» هو ما أفاده في العائدة السابقة من حرمة مقدّمة الحرام إن كانت سبباً، وتمسك بأمور:

ومنها: ماورد في ذمّ فاعل بعض مقدّمات الحرام وإتبات الإثم له، كلعن غارس الخمر وحارسها وعاصرها^(٣).

وكيف كان فقد أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: وربما زاد بعض المعاصرين^(٤) على اعتبار القصد: اعتبار وقوع المعان عليه في تحقّق مفهوم الإعانة في الخارج، وتحتمل أنّه لو فعل فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلانيّ من الغير فلم يتحقّق منه لم يحرم من جهة صدق الإعانة، بل من جهة قصدها، بناءً على ما حرّره من حرمة الاشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تحقّفه، وأنّه لو تحقّق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم، ومن جهة الإعانة.

(ثمّ تأمل فيه وأورد عليه) بأنّ حقيقة الإعانة على الشيء هو الضلع بقصد

(١) عوائد الأيّام: ٢٥، العائدة السادسة في مقدّمة الحرام، ط: بصريّ (قديم).

(٢) المصدر السابق: ٢٧، السطر ١٩ - ٢٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٦، السطر ١٥ و١٦.

(٤) هو المحقّق التراقي رحمته، أنظر عوائد الأيّام: ٢٦، ط: قديم.

حصول الشيء - سواء حصل أم لا - ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل في الإعانة على الإثم، ولو تحقق الحرام لم يتعدّد العقاب^(١).

وفيه: أولاً: إن صدق الإعانة فيما لم يتحقق المعان عليه ليس حقيقياً؛ لصحة سلب الإعانة حينئذ بالنسبة إلى المعان عليه وثانياً: إن مقصود المحقق النراقي ﷺ من تعدّد الحرمة فيما إذا كانت المقدمات منهيّاً عنها بالنهي الخاص، كفرس الكرم للتخميم، فإنّ مع تحقق المعان عليه يتحقق العنوانان المنهتان: أحدهما الفرس للتخميم، وثانيهما الإعانة على التخميم، وكلاهما مستقلّان في المفاوضة والحرمة، ولا بأس بالتعدّد في خصوص مقدمات التخميم للنص الخاص، وأمّا تعميم ذلك بالنسبة إلى مقدمات جميع المحرّمات - كما يظهر من كلام المحقق النراقي ﷺ - فلا يخلو عن النظر والإشكال، وكيف كان فقد أفاد وأجاد في مصباح الفقاهة حيث قال: إن الذي يوافق الاعتبار ويساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الإعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه في الخارج، ومنع صدقها بدونه، ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنّه مصون الدم وهياً له ثالث جميع مقدمات القتل، ثمّ عرض عنه مرید القتل، أو قتله ثمّ بان أنّه مهدور الدم، فإنّه لا يقال إنّ الثالث أعان على الإثم بتهيئة مقدمات القتل، كما لا تصدق الإعانة على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج، كما إذا رأى شبعاً يغرق فتوهم أنّه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى، فبان أنّه خشية.

وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الإعانة وصدقها، بدعوى أنّه لو أراد رجلان التهجّم على بيضة الإسلام، أو على قتل النفوس المحترمة، فهتياً لها آخران جميع مقدمات القتال، فضى أحدهما وندم الآخر، فبانّه لاشبهة في

استحقاق كل من المهتين الذم واللوم؛ من جهة الإعانة على الإثم وإن تحقق الفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر، فلو كان ذلك شرطاً في صدق الإعانة لم يتوجه الذم إلا على الأول، وفيه: أن الصادر من النادم ليس إلا التجزي، وهو على تقدير الالتزام بقبحه واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الإثم لتكون الإعانة عليه إعانة على الإثم، وأما إذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإن الأمر أوضح^(١).

ومما ذكر يظهر الكلام في دعوى الفرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر وكونه بمعنى المصدر في صدق الإعانة، فلو كان بمعنى اسمه يعتبر في صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر - والمقام من قبيل الثاني - حيث إن المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدّمة إيجاد الإثم وإن لم يوجد، فن أعطى سلباً لسارق بقصد توصله إلى السرقة، فقد أعانته على إيجادها، فلو حيل بين السارق وسرقته شيء، ولم تقع منه يصدق أن المعطي للسلم أعانته على إيجاد سرقته وإن عجز السارق عن العمل، فلو كان تحقق السرقة دخليلاً في الصدق فلا بد أن يقال: إن الاعتبار في صدق الإعانة إيجاد المقدّمة الموصلة، أو الالتزام بأن وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخر؛ لصدق الإعانة وكلاهما خلاف المتفاهم العرفي منها، بل هما أمران عقليتان.

أو يقال: لا يصدق عرفاً الإعانة على الإثم حتى وجدت السرقة، فالفعل المأتي به ليوصل الغير إلى الحرام مراعى حين يوجد ذو المقدّمة وبعده، يقال: إنه أعانته عليه، وهو أيضاً خلاف الواقع، أو يقال: إن صدق الإعانة عليها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلاني على وجود الإثم، وبعد التخلف يكشف عن كونها تجزئياً لا إعانة، وهو أيضاً غير صحيح؛ لأن الطريق العقلاني عليه لا يتفق إلا أحياناً، ومع عدم القيام أيضاً يقال: إنه أعانته على إيجادها، فن أعطى جصاً لتعمير مسجد يقال: إنه أعان على تعميره قبل

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٧٨، ط: أنصاريان.

تحققه. بل مع عروض مانع عنه، ولهذا يصح أن يقال: إِنِّي أَعَنْتُ فَلَانًا عَلَى تَعْمِيرِ الْمَسْجِدِ وَلَمْ يَقَعْ مِنْهُ ذَلِكَ بِلَا شَائِبَةٍ تَجُوزُ^(١).

وذلك؛ لأنَّ عنوان الإثم ظاهر في المعصية - سواء كان مصدرًا أو اسم المصدر - كعنوان الضرب؛ فإنَّه ظاهر في اصطكاك شيء بشيء آخر بقوة سواء كان مصدرًا أو اسم المصدر، ومقدمات الاصطكاك أو مقدمات المعصية خارجة عن مفهوم الإثم والضرب، وعليه فلا يصدق عنوان الإعانة على الإثم ما لم يتحقَّق الإثم وإن أتى ببعض مقدماته، فإنَّ مع الإتيان ببعض مقدماته لا يصدق وجود المعصية ولا إيجادها، كما أنَّ مع بعض مقدمات الاصطكاك لا يصدق وجود الضرب أو إيجادها.

ومما ذكر يظهر إمكان المناقشة في الأمثلة المذكورة: من أنَّ من أعطى سلبًا لسارق بقصد توصله إلى السرقة فقد أعانته على إيجادها، وهكذا من أعطى جصًا لتعمير مسجد فقد أعان على تعميره قبل تحققه، بل مع عروض مانع عنه. فإنَّ في الأوَّل أعان السارق على إيجاد بعض مقدمات السرقة، لا إيجاد السرقة، مع أنَّ المفروض عدم تحقق السرقة، وهكذا في الثاني فقد أعان على بعض مقدمات التعمير، لانفس التعمير.

وبالجملة لافرق بين الوجود والإيجاد إلا بحسب الاعتبار، فهما واحد في الحقيقة، وإنَّما الاختلاف بينها ناشئ من انتساب ذلك الأمر إلى نفس الشيء فيصدق الوجود، وإلى الفاعل فيصدق الإيجاد، وليس الوجود والإيجاد منطبقين إلا على نفس المعصية، ولا يطلقان على مقدماتها.

وعليه فإطلاق الإعانة على الإثم قبل وجود المعصية أو إيجادها بمجرد بعض مقدماتها إطلاق مجازي من باب الأوَّل والمشاركة كإطلاق الزائر أو الحاج على من

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني ﷺ: ١، ١٤١ - ١٤٢، ط: إسماعيليان.

ذهب إلى المدينة المنورة أو مكة المكرمة مع أنه في الطريق، والشاهد على أن هذا الاطلاق مجازي: أنه إن حدث مانع عن وصولهم إلى المدينة أو مكة صح سلب الزائر أو الحاج عنها، وليس ذلك إلا من جهة أن إطلاق الزائر أو الحاج قبل حدوث المانع من باب المجاز لا الحقيقة، وعليه فإطلاق الإعانة على الإثم لا يصير حقيقياً إلا إذا وقع المعان عليه في الخارج.

ثم إن السيد المحقق الخوئي رحمته الله ذهب إلى توقف صدق عنوان الإعانة على تحقق المعين والمعان؛ بأن يكونا مفروضي الوجود - مع قطع النظر عن تحقق الإعانة في الخارج -؛ ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان، فيكون عنوان الإعانة بهذا الاعتبار من الأمور الإضافية، وعليه فإيجاد موضوع الإعانة كتوليد المعين - مثلاً - خارج عن حدودها، وإلا لحرمت التناكح والتناسل؛ للعلم العادي: بأن في نسل الإنسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي وتصدر منه القبائح ^(١).

وفيه أن عدم صدق الإعانة على التناكح والتناسل مع العلم العادي بوجود من يرتكب المعاصي بين الذراري؛ لعدم القصد إلا إلى التناكح والتناسل، لا المعاصي وصدور القبائح، ولذا يصدق الإعانة عليها لو قصد ذلك، وتوصل إليه بالتناكح والتناسل، وصدق الإعانة في فرض القصد شاهد على عدم اعتبار وجود المعان؛ إذ لو اعتبر وجود المعان لزم أن لا يصدق، مع أن صدق الإعانة على المعصية وصدور القبائح واضح في الفرض المذكور.

وهكذا صدق الإعانة على البرِّ والتقوى؛ فيما إذا تناكح وتناسل مع النساء العابدات القانتات بقصد وجود النسل الطاهر والطيب الذين يتقون ويحسنون مما يشهد على عدم اعتبار وجود المعان.

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٧٩، ط: أنصاريان.

وعليه فالمعيار هو القصد في صدق الإعانة - سواء كانت على الإثم أو على البرّ - ولادخل لوجود المعان قبل تحقق ما يصدق عليه عنوان الإعانة. بل لا يشترط بقاء المعين. فلو أعطى شيئاً للمسجد ومات، ثمّ بنى المسجد صدقت الإعانة. كما لا يخفى. وكيف كان فانتضح ممّا تقدّم حرمة الإعانة على الإثم فيها إذا تحقّق القصد؛ لتامية الأدلة موضوعاً وحكماً. ومع تمامية الأدلة الدالة على حرمة الإعانة لا مجال للتمسك بأصالة البرائة. والحكم بالجواز.

كما لا وجه لما يقال: من أنّه لو لم تجز الإعانة على الإثم لما جاز سقي الكافر؛ لكونه إعانة على الإثم، لتنجّس الماء بمباشرته إياه، فيحرم عليه شربه، لكنّ السقي جائز لقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِيرَازَ الْكَبِدِ الْحَرَمِيِّ»^(١).

وذلك لأنّ القصد متعلّق إلى السقي لا شرب المنتجس وإن كان ذلك ملازماً مع السقي مع أنّ الملازمة ليست بينة بالمعنى الأخصّ، كما لا يخفى.

والأضعف ممّا ذكر هو الاستدلال لجواز الإعانة على الإثم؛ باستفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممّن يجعلها خمراً، بدعوى كون بيع هذه الأشياء ممّن يجعلها خمراً إعانة على الإثم (كما في مصباح الفقاهة)^(٢).

لما عرفت من اعتبار القصد في صدق الإعانة على الإثم، ولا نسلم صدقها في بيع الأشياء المذكورة مع عدم القصد إلى التخمير.

وممّا تقدّم ينقدح: أنّه لا وجه لما عن الرياض بعد ذكر الأخبار السابقة الدالة على الجواز؛ وهذه النصوص وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتها، بل ربما كان بعضها صريحاً، لكنّ في مقابلتها للأصول والنصوص المتضدة بالعقول إشكال^(٣).

(١) الوسائل ٦: ٢٨٤، أبواب الصدقة، الباب ١٩، ح ٢.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٨٣، ط: أنصاريان.

(٣) رياض المسائل ٨: ٥٥، كتاب التجارة (المكاسب المحرّمة)، ط: النشر الاسلامي.

قال الشيخ الأعظم رحمته؛ والظاهر أن مراده بالأصول: قاعدة حرمة الإعانة على الإثم، ومن العقول: حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر معها أمكن، انتهى ^(١).

وذلك لما عرفت من عدم شمول قاعدة حرمة الإعانة على الإثم فيما إذا لم يكن البائع قاصداً للحرام، وإنما قصد المبادلة، ولا أقل من الشك فلا تشمل المقام، فللمقابلة بين قاعدة حرمة الإعانة والأخبار المجوزة، نعم لو قلنا: بالشمول فلا مجال لدعوى تخصيص القاعدة بالأخبار؛ لإباء القاعدة عن التخصيص لتصبح الإعانة على الإثم والظلم، كما في جامع المدارك حيث قال: والحاصل أنه مع صدق الإعانة يشكل الأخذ بالأخبار المجوزة للزوم تخصيص الآية الشريفة والظاهر إبانها عن التخصيص ^(٢).

ومما ذكر يظهر ما في دعوى أن قوله تعالى: (ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) ^(٣) لا مانع من تخصيصه، وأما حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر، فسيأتي الكلام فيه - إن شاء الله تعالى -.

وجوب دفع المنكر

ربما يقال: إن دفع المنكر كرفعه واجب، ولا يتم إلا بترك البيع فيجب. ويشهد له ما ورد من أنه: «لولا أن بني أمية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ما سلبوا حقناً» ^(٤) حيث دل على مذمة الناس في فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بني أمية، فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير.

(١) المكاسب: ١٧، السطر: ١٨ و ١٩.

(٢) جامع المدارك ٣: ١٢، التجارة، ط: إسماعيليان.

(٣) المائة: ٢.

(٤) الوسائل ١٢: ١٤٤، أبواب ما يكسب، الباب ٤٧، ٤٦، ١٦.

وفيه أولاً: إنَّ وجوب الأمر والنهي مشروط بالتأثير، فع عدم احتمال التأثير لوجود البائعين الآخرين وبنائهم على البيع منه سقط وجوب الدفع، كوجوب الرفع عند عدم احتمال التأثير، وعليه فيجوز له البيع، هذا مضافاً إلى إمكان المنع عن التخثير أحياناً بعد البيع وتسليم المبيع.

ولعلَّ إليه أشار في الجواهر حيث قال: بعدم منافاة جواز البيع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين قد يسقط وجوبها لفقد بعض الشرائط^(١).

على أنَّ مقدِّمته ترك البيع للدفع فيما إذا كان العنب مخصوصاً بالبائع؛ لأنَّه حينئذٍ لو لم يبعه لم تحصل المعصية، وأما فيما إذا لم يكن العنب منحصراً بما عنده وتوصل المعصية عن المشتري لامحالة ببيع الآخرين، فليس ترك بيعه من مقدّمات الدفع الواجب؛ لعدم حصول الارتداد بتركه للبيع فلا يبدل وجوب الدفع على وجوب ترك البيع مع عدم مقدِّمته - كما هو المفروض - وهكذا لو لم يعلم الانحصار لم يجرز أن ترك البيع من مقدّمات وجوب الدفع أم لا، ومع الشكِّ في ذلك لا يشمل الدليل الدالُّ على وجوب الدفع لأنَّه من الشبهات الموضوعية.

ثمَّ إنَّ ظاهر القول المذكور: هو شموله لما إذا لم يكن المشتري حين الشراء عازماً للتخثير، ولكنَّ يعلم أنَّه ستحدث له إرادة ذلك، مع أنَّه لا دليل إلا على ردع من هم بالمعصية وأشرف عليها، فلا وجه لوجوبه قبل همته؛ إذ التعجيز قبل الهم لا يجب.

لقد أفاد وأجاد شيخنا الأعظم رحمته حيث قال: إنَّه وإن دلَّ بظاھرہ على حرمة بيع العنب - ولو ممَّن يعلم أنَّه سيجعله خمرًا مع عدم قصد ذلك حين الشراء - إلاَّ أنَّه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنَّه سيهمُّ بالمعصية، وإنَّما الشابت من النقل والعقل - القاضي بوجوب اللطف - وجوب ردع من هم بها وأشرف عليها، بحيث

(١) الجواهر ٢٢: ٢٣، التجارة (بيع العنب لمن يجعله خمرًا)، بيروت.

لولا الردع لفعّلها أو استمرّ عليها.

ثم إن الاستدلال المذكور إنّما يحسن مع علم البائع بأنّه لو لم يبيعه لم تحصل المعصية؛ لأنّه حينئذٍ قادر على الردع، أمّا لو لم يعلم ذلك، أو علم بأنّه تحصل منه المعصية بفعل الغير، فلا يتحقّق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر، وتوهم أنّ البيع حرام على كلّ أحد، فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتدراً بأنّه لو تركه لفعّله غيره مدفوع: بأنّ ذلك فيما كان محرّماً على كلّ واحد على سبيل الاستقلال، فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأنّ هذا الفعل واقع لاحتمال ولو من غيري فلا ينفع تركي له.

أمّا إذا وجب على جماعة شيء واحد - كحمل ثقيل مثلاً - بحيث يراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به والاتّفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغواً، فلا يجب - وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ عدم تحقّق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقّق ترك البيع من كلّ بائع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما أنّ بيع واحد منهم على البديل شرط لتحققها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب - والمفروض أنّ قيامه منفرداً لغو - سقط وجوبه، وأمّا ما تقدّم من الخبر في اتباع بني أميّة، فالذمّ فيه إنّما هو على إعانتهم بالأموال المذكورة في الرواية.

وسياقي تحرّيم كون الرجل من أعوان الظلمة، حتّى في المباحات التي لا دخل لها برئاستهم، فضلاً عن جباية الصدقات، وحضور الجماعات، وشبهها، بما هو من أعظم المحرّمات^(١).

والحاصل: إنّ الواجب في طرف النهي عن المنكر هو المنع عن تحقّق صرف

وجود المنكر، وهو ليس مقدوراً للمكلف إلا باجتماع الآخرين على ذلك؛ لأنَّ صرف وجود المنكر لا يدفع بترك البائع للبيع مع بناء الآخرين على البيع والعلم بمحصل المعصية بيعهم.

وعليه فإذا لم يتمكّن من دفع صرف وجود المنكر فلا يكون مكلفاً بترك البيع؛ لعدم أثر على تركه؛ إذ الدفع كالرفع في السقوط مع عدم التأثير، نعم بيعه شرط لتحقق المعصية، ولكنه ليس بمنهي، ولادليل على وجوب تركه.

لا يقال: إن الواجب أعمّ من دفع صرف الوجود، بل يشمل دفع فرد يحصل بفعله، إذ لو لم يبع عنبه لم يجعل هذا الفرد خمرأً، هذا مضافاً إلى أنَّ توجه الذمّ إليهم في الرواية؛ من جهة كونهم من أعوانهم لا ينافي توجه الذمّ إليهم؛ من جهة أنه لولا فعلهم هذا لم يقدروا على سلب حقوقهم ﷺ، ولذا قال في بلغة الطالب: قصر الذمّ في جهة كونهم من أعوانهم خلاف الظاهر، وإلا لم يحتج إلى الشرطيّة والتعليق المستفاد من «كلمة لولا».

لأنّا نقول: - كما أفاد المحقق الإيرواني ﷺ -: لادليل على وجوب دفع فرد يحصل بفعله، ففاية ما يستفاد من أدلة النهي عن المنكر وجوب حفظ وعاء الخارج من المنكر - وهو غير مقدور بالفرض - فيسقط تكليفه، نعم مع القدرة على الحفظ المذكور بأن يترك هو البيع، ويمنع سائر أرباب العنب من البيع، أو يشتري منهم أعنابهم كي لا يبيعوه ممّن يعمله خمرأً وجب عليه ذلك^(١).

هذا مع إمكان أن يقال: - كما أفاد في البلغة - أن الرواية مخصوصة بموردها وهو سلب حقّ الأئمة ﷺ، فلا يجوز التعدي منها إلى ترتب الذمّ على كلّ ما لولاه لم تتحقق المعصية مع وضوح الفرق بين غضب منصب الامام وسائر المعاصي^(٢).

(١) تعليقه الإيرواني ﷺ على المكاسب: ١٧، السطر ٨ - ١٠، ط قديم.

(٢) بلغة الطالب: ١ / ٧٦.

ولكن الإنصاف أن الواجب الكفائي كالواجب العيني من جهة تعلق الخطاب بأحد المكلفين. ولذا يكون جميعهم معاقبين لو تخلفوا عن الإطاعة، وإنما الفرق بين الواجب الكفائي والعيني: يكون في سقوط الخطاب بفعل بعض كتفصيل الميت دون العيني، فإنه لا يسقط بفعل الآخرين، ولا يقاس المقام بحمل الثقيل؛ إذ كل فرد في المقام مكلف بدفع طبيعة المنكر وحرمة نقضها، ولا يكون مكلفاً بشرط الاجتماع حتى يمكن قياسه بحمل الثقيل، وعليه فلا يجوز للبائع أن يبيع عنه ممن يعلم أنه سيجعله خمرًا مع الاعتذار بأنه لو لم يبعه باعه غيره.

فإن يبعه قبل بيع الآخرين منافٍ لحرمة نقض عدم طبيعة المنكر عليه أيضاً، نعم يسقط عنه وجوب الرفع أو دفع الآخرين إن لم يتمكن من ردعهم.

قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله: لو قلنا بوجوب دفع المنكر: فتارة يكون بوجوده الساري منكراً - كشرب الخمر وتخميرها - وأخرى بصرف وجوده، وعلى الأول تارة يكون المشتري مريداً للتخمير كل غنبي يشتره، وأخرى لا يريد إلا تخمير مصداق واحد، لا ينبغي الإشكال في الحرمة على الأول من الأول: لأن دفع كل مصداق من المنكر واجب فرضاً، والمفروض أن كل غنبي يشتره الخمر يجعله خمرًا، فترك كل بيع دفع عن منكر مستقلاً، فهو واجب.

وأما بناءً على أن المنكر صرف وجود التخمر مثلاً، أو لا يخمر المشتري إلا مصداقاً واحداً من المبيع، فهل يجوز بيعه إلا فيما إذا تركه غيره، فلو علم بناء غيره على البيع يجوز له ذلك؛ لأن دفع المنكر غير مقدور عليه لفرض وجود بائع آخر، فهو كتفيل يجب على جمع رفعه، ولا يمكن ذلك إلا باجتماع جميعهم، فلو علم بعضهم عدم إقدام بعض على الرفع لا يجب عليه إعمال القوة، فإنه لفيء؛ أو لا يجوز؛ لأن دفع المنكر واجب مطلق على كل مكلف، ولهذا يجب على كل منهم دفعه ولو بمنع الغير عن المخالفة ولو اجتمع الكل على بيع أغنابهم دفعة واحدة ممن يعلم أنه يجعلها خمرًا؛

يكون الكلّ عاصياً؛ لانتقاض الدفع الواجب بفعلهم، فلو اجتمع القوم عدا واحد منهم كان ما عداه عاصياً ولو فرض تحقق البيع منه لو كان الغير تاركاً؛ وذلك لأنّ انتقاض الدفع الواجب غير جائز شرعاً أو قبيح عقلاً؛ لكونه مخالفة للأمر عقلاً وعرفاً، وبمجرد بناء الغير على الانتقاض لا يكون عذراً فالبائع الواحد وإن لا يقدر على الدفع لكنّه قادر على انتقاضه وعلى المخالفة، وهذا كافٍ في تحقّق المعصية مع تحقّقه بفعله وانتقاض الدفع ببيعه، فلو أمر المولى عبيده بدفع السارق عن سرقة ماله، وكان متوقفاً على بقاء الباب مسدوداً؛ يجب على كلّ منهم دفعه بحفظ سدّ الباب، فلو علم بعضهم أنّ بعض الصبيد يريد فتح الباب وتمكين السارق لا يوجب ذلك البناء والعلم بفتحه على أيّ حال أن يكون معذوراً في فتح الباب وتمكين السارق، فلو فتحه كان الفاتح عاصياً لا الباني على الفتح (إلى أن قال) وتنظير المقام بحمل الثقل غير وجيه، فإنّ الواجب هناك هو الحمل، وهو أمر بسيط لا يتحقّق إلاّ بالاجتماع، ومع العلم بعدم اجتماعهم عليه لا يجب على العالم أن يعمل القوّة الغير المؤثرة فإنّه لغو، وأما في المقام أنّ الواجب هو الدفع عن التخمير لأجل مغبوضيّة تحقّقه، وكلّ واحد منهم مستقلّ في القدرة على نقضه، فمن نقضه فهو عاصٍ لا من بني على نقضه... الخ^(١).

ولقد أفاد وأجاد إلاّ أنّ فرض الوجود الساري خارج عن المقام؛ لأنّ التكليف حينئذٍ عينيّ لا كفاييّ، وكيف كان، فبعد اللتيا والتي فالمسألة لا تخلو عن الاشكال؛ لإمكان أن يقال: إنّ حرمة انتقاض الدفع الواجب أخذاً بإطلاق الأدلّة، قابل للتخصيص بالأخبار الدالّة على جواز بيع العنب بمنّ يعلم أنّه يجعله خمراً؛ لأخصّيّتها وأظهرّيّتها بالنسبة إلى إطلاق الأدلّة الناهية عن المنكر، والحكم بالقبح عقلاً في الفرض المذكور الذي يعلم بوقوع المنكر من ناحية الغير غير واضح.

هذا مضافاً إلى ما في تعليقة الأبرواني رحمته: من أن المكلف كما يتمكن من دفع المنكر الحاصل بفعله، فكذلك يتمكن من دفع المنكر الحاصل بأفعال غيره، والأول يحصل بتركه للبيع، والثاني يحصل بإقدامه على البيع، فإنه إذا أقدم هو لم يشتر من غيره، فكان كل من البيع وترك البيع دفعاً لفرد من المنكر، وعليه فلا وجه لتعيين ترك البيع، بل جاز كل من البيع وترك البيع، فإن الحرام لا محالة حاصل ^(١).

ولكنه لا يخلو عن المناقشة: لأن دفع الحرام لا يجوز بارتكاب الحرام، وعليه فالواجب على المكلف منحصر في دفع المنكر الحاصل بفعله.

وكيف كان فقد عرفت الجواز من جهة الأخبار الدالة المختصة، ولا مانع من تخصيصها للأخبار الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نعم إذا انحصر العنب عند البائع وجب ترك البيع؛ لوجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلًا إذ المفروض أن الردع متوقف على ترك البيع، وإطلاق الأخبار المجوزة منصرف عن مثله؛ لأنه ترخيص في القبح العقلي، ولذلك قال الشيخ الأعظم رحمته:
وأما ترك هذا الفعل؛ فإن كان سبباً - يعني علة تامة - لعدم المعصية من الغير، كما إذا انحصر العنب عنده، وجب؛ لوجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلًا ^(٢).

برهان اللطف والحكمة

ربما يناقش في دلالة العقل على وجوب الأمر والنهي حيث أورد على الشيخ رحمته بقوله ولا تصح دعوى استقلال العقل لوجوب النهي وما ذكره المصنف - أي الشيخ رحمه الله تعالى - من حكمة بلزوم اللطف لانتهامه، فإنه يكفي في إتمام الحجّة

(١) تعليقة الأبرواني على المكاسب: ١٧، السطر: ٦ - ٨، ط: قديم.

(٢) المكاسب: ١٩، السطر الأول.

على العباد تبليغ الأحكام إليهم، وإعلامهم بما أوعد الله به الطغاة والعصاة^(١).

وفيه ما لا يخفى، إذ كيف لاتصح دعوى دلالة العقل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ مع أن الحكمة كما تقتضي: لزوم إرسال الرسل والتكليف والوعد والوعيد والإنذار والتبشير ونصب الأئمة عليهم السلام من ناحية الله تعالى؛ لتتيمم الغرض؛ وهو تقريب العباد نحو المصالح وتبعيدهم عن المفسد.

كذلك تقتضي تلك الحكمة إيجاب الدفع علينا، أو تحمك تلك الحكمة علينا بالسعي في ذهاب الفساد عند الإمكان؛ إذ الملاك وهو الحكمة المذكورة برهان عقلي عام ولا يختص بالله تعالى، بل يشمل كل حكيم، ولعل مقصود من تمتك بقاعدة اللطف هو ما ذكرناه.

وعليه فإتمام الحجّة بعض ما تقتضيه الحكمة المذكورة ولا يفني ذلك عن البعض الآخر، ولذا يحكم العقل من باب اللطف والحكمة بلزوم وجود الإمام عليه السلام في كل عصر، وتصديبه للحكومة والإمارة مع حصول إتمام الحجّة بتبليغ الأحكام، وإعلامهم بما أوعد الله الطغاة والعصاة، هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الإمام الجاهد عليه السلام من استقلال العقل بلزوم المنع من تحقق ما هو مبغوض لله تعالى، وإلا لأخلّ بالإطاعة وزيّ العبدية، كما يشهد له ما نراه في الموالي والعبيد حيث قال: والحق هو استقلال العقل بوجوب منع تحقق معصية المولى ومبغوضيته، وفتح التواني عنه سواء في ذلك التوصل إلى النهي أو الأمور الأخر الممكنة، فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقق ما هو مبغوض الوجود في الخارج، سواء صدر من مكلف أم لا؛ لأن المنطوق بمبغوضيته وجوده، فكذلك يجب المنع من تحقق ما هو مبغوض صدور من مكلف ويرى العبد صدوره منه، فإن المنطوق في كليهما واحد، وهو تحقق المبغوض، وإن اختلفا؛ في أن

(١) إرشاد الطالب ١: ١٠٠، ط: إسماعيليان.

الأول نفس وجوده مبغوض، والثاني صدوره من مكلف مبغوض - إلى أن قال - : ثم إنَّ العقل لا يفرق بين الرفع والدفع، بل لا معنى لوجوب الرفع في نظر العقل. فإنَّ ما وقع لا ينقلب عما هو عليه. فالواجب عقلاً هو المنع عن وقوع المبغوض سواءً اشتغل به الفاعل، أو همَّ بالاشتغال به، وعلم بكونه بصدده وكان في معرض التحقق، وما يدركه العقل قبحه هو هذا المقدار الذي ادَّعاه شيخنا الأنصاري رحمته لا التعجيز بنحو مطلق. حتَّى يشمل مثل ترك التجارة والزراعة والنكاح إلى غير ذلك.

نعم الظاهر عدم الفرق بين إرادته الفعلية وما علم بتجددها بعد البيع. سيَّما إذا كان البيع سبباً له ^(١).

لا يقال: إنَّ مقتضى الدليل العقلي هو وجوب الدفع حتَّى عند عدم الانحصار. ومعه كيف يؤخذ بالأخبار المجوزة؛ لأنَّنا نقول: إنَّ برهان الحكمة أو حكم العقل يدلُّ على وجوب الدفع فيما إذا كان الدفع مؤثراً في نبي المبغوض وتبديد الناس عن المفساد، وأمَّا مع عدم التأثير والعلم بوقوع المبغوض فلا يتضح المنع العقلي عن البيع من دون قصد إلى الحرام ومقدماته، ولا يقاس المقام بفتح الباب. لأنَّ فتحه ليس إلاً لتمكين السارق وهو الإعانة. ولذا يحكم العقل بجرمته. وكيف كان فع عدم وضوح المنع العقلي فلا مانع من الأخذ بالأخبار المجوزة فيما إذا لم يقصد البائع إلاً المبادلة عند عدم انحصار مثل العنب عنده، ولا يقاس أيضاً بما إذا علم أنَّ جماعة بنوا على قتل زيد، فإنَّه لا يوجب جواز القتل؛ لأنَّ القتل محرَّم، هذا بخلاف بيع العنب، فإنَّه ليس بجرام إلاً إذا كان تركه علّة منحصرة لدفع المنكر وأمَّا إذا لم يكن مؤثراً في ذلك فلا يحكم العقل بترك البيع ولا أقلَّ من الشك، فإنَّ الدليل العقلي دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، ثمَّ إنَّ الدليل العقلي لا يحتص بالأمر والنهي اللفظيين بل يعمُّ الفعلين منها

(١) المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١: ١٣٦ و ١٣٧، ط: إسماعيليان.

لعموم الملاك المذكور.

ومعاً ذكر يظهر ضعف ما قيل من أن المنع الخارجيّ في مقابل المنع الإنشائيّ والقوليّ، لادليل على وجوبه عقلاً ولا نقلاً، إلا أنه ربما يقال: باستفادة وجوبه من فحوى دليل النهي عن المنكر، بدعوى كون ملاك وجوب النهي عنه سدّ طريق الفساد والمنع عن حصوله خارجاً، وفيه: إنه لا يمكننا استفادة وجوبه فيما إذا كان المنع المزبور ملازماً أو موقوفاً على ارتكاب عمل، لا يجوز ذلك العمل بمقتضى سائر الأدلّة الشرعيّة، كما إذا كان منع شخص عن الإفطار في نهار شهر رمضان موقوفاً على دخول بيته بدون إذنه ورضاه، أو موقوفاً على ترك بعض الصناعات الواجبة ولو بنحو الكفاية، كما إذا كان المنع المزبور موقوفاً على ترك بيع الطعام من جميع الناس أو غير ذلك، بل يمكن أن يقال: بعدم وجوب المنع مطلقاً، حيث لم يظهر من أدلّة النهي عن المنكر أن تمام ملاك وجوبه دفع الفساد حتّى يمكن التعدي، كما يقال: بأنّه لم يظهر من دليل اعتبار خبر العدل أن تمام ملاك اعتباره هو الظنّ الحاصل منه، حتّى يوجب ذلك الالتزام باعتبار سائر الظنون^(١).

وذلك؛ لأنّ النصوص والفتاوى الدالّة على أنّ الأمر والنهي يكونان بالقلب واللسان واليد: صريحة في إرادة حمل الناس عليها بذلك كلّ، ولذلك قال في الجواهر: أنّ المراد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحمل على ذلك، بايجاد المعروف والتجنّب عن المنكر لا مجرد القول وإن كان يقتضيه ظاهر لفظ الأمر والنهي، بل وبعض النصوص الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾^(٢) المشتملة على الاكتفاء بالقول للأهل: إفعلوا كذا وأتركوا كذا - إلى أن قال - ولكن ما سمعته من النصوص والفتاوى الدالّة على أنّها يكونان بالقلب

(١) إرشاد الطالب ١: ١٠٠، ط: إسماعيليان.

(٢) التحريم: ٦.

واللسان واليد صريح في إرادة حمل الناس عليها بذلك كله، بل هو معنى قوله ﷺ (في موثقة ابن أبي عمير عن يحيى الطويل عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد، ولكن جعلها يبسطان معاً ويكفان معاً»^(١)).

ومع دلالة النصوص وصراحتها لا حاجة إلى الأخذ بالملك، وإن صح ذلك أيضاً؛ لحصول العلم به في المقام، ولا يقاس المقام باعتبار خبر العدل، كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى أن موارد التزامه ليست محل الكلام، فلا وجه لقوله: لا يمكننا الاستفادة وجوبه فيما إذا كان المنع المزبور ملازماً أو موقوفاً على ارتكاب عمل لا يجوز ذلك... الخ - وبقيته الكلام في محله -^(٢).

تقبيح العقل

واستدلّ بتحريم بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً بحكم العقل: بقبح ذلك، فكما أن إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به والإغراء نحوه قبيح، فكذلك تهية أسبابه والإعانة على فاعله قبيح عقلاً، وموجب لاستحقاق العقوبة، ولهذا كانت القوانين العرفية متكفلة لجعل الجزاء على معين الجرم وإن لم يكن شريكاً في أصله، فلو أعان أحد السارق على سرقة، وهتيء أسبابه، وساعده في مقدماته: يكون مجرمًا في نظر العقل والعقلاء وفي القوانين الجزائية.

وقد ورد نظيره في الشرع: فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر وكان ثالث نظر لها، أن على القاتل القود، وعلى المسك الحبس حتى يموت، وعلى الناظر أو

(١) الجواهر ٢١: ٣٨١ - ٣٨٢، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، والخبر الذي أتى به الجواهر عن الوسائل ١١: ٤٠٤، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب ٣، ح ٢.

(٢) راجع كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (للمصنف الأستاذ «دامت بركاته»): ٣٢ و ١٣٤، ط: النشر الإسلامي.

الريثة تسيل عينه.

ولامنافاة بين ذلك وبين ماحرّره في الأصول من عدم حرمة مقدمات الحرام مطلقاً؛ لأنّ ما ذكرناه في ذلك المقام هو إنكار الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته. وما أبتناه ههنا إدراك العقل بقبح العون على المعصية والإثم. لا لحرمة المقدّمة، بل لاستقلال العقل على قبح الإعانة على ذي مقدّمة الحرام وإن لم تكن مقدماته حراماً. وهذا عنوان لا يصدق على إتيان فاعل المقدمات، ولهذا لا يكون المجرم في إتيان مقدماته مجرمًا، بل يكون مجرمًا في إتيان نفس المجرم. نعم لو أتى بالمقدمات ولم يوفّق بإتيان الحرام كان متجزئاً. وبالجملة يرى العقل فرقا بين الآتي بالمجرم بمقدماته وبين المساعد له في المجرم ولو بتهيئة أسبابه ومقدماته، فلا يكون الأول مجرمًا في إتيان المقدمات زائداً على إتيان المجرم.

وأما الثاني فيكون مجرمًا في تهيئة المقدمات، فيكون في نظر العقل المساعد له كالشريك في المجرم وإن تفاوت في القبح.

والظاهر عدم الفرق في القبح بين ما إذا كانت تهيئة المقدمات بداعي توصل الغير إلى المجرم وغيره، فإذا علم بأنّ السارق يريد السرقة، ويريد ابتياع السلم لذلك، يكون تسليم السلم إليه قبيحاً وإن لم يكن التسليم لذلك وإن كان الأوّل أقبح. كما لا فرق في نظر العقل بين الإرادة الفعلية والعلم بتجددها، سيّما إذا كان التسليم موجباً لتجددها، كما لا فرق بين وجود بائع آخر وعدمه وإن تفاوتت الموارد في القبح لكنّها مشتركة في أصله.

ثم ان حكم العقل بالقبح في تلك الموارد ثابت ولو لم يصدق على بعضها عنوان الاعانة على الاثم والتعاون ونحوها فان العقل يدرك قبح تهيئة مقدمات المعصية والجرم صدق عليها تلك الضاوين ام لا (الى ان قال) ثم انه بعد ادراك العقل قبح ذلك اي الاعانة على الاثم وتهيئة اسباب المنكر والمعصية لا يمكن تخصيص حكمه وتجويز الاعانة عليها في مورد كما لا يمكن تجويز المعصية^(١).

يمكن ان يقال ان القدر المتيقن من موضوع حكم العقل هو الامران: احدهما هو ماذا اتى بشيء من المقدمات بقصد التوصل الى المحرم واما اذا لم يكن بقصد المحرم فحكم العقل غير واضح ودعوى عدم الفرق في القبح بين ما اذا كان تهيئة المقدمات بداعي توصل الغير المحرم وغيره كما ترى فالمسلم هو حكم العقل بقبح الاعانة على فاعل الحرام ومن المعلوم ان الاعانة كما عرفت لاتصدق من دون قصد الى التوصل للحرام وثانيهما ما اذا كان ترك البيع علة تامة لدفع المنكر دون ما اذا لم يكن كذلك وعليه فحكم العقل بقبح تسليم السلم لمن يريد السرقة اما من جهة عدم انفكاك التسليم عن القصد عرفا والافلو سلمه من خوف أو حرج ولو لم يكونا بمجد يبيع المهدورات أو من غفلة فلا يحكم العقل بقبه أو يكون حكم العقل من جهة وحدة البايع وكون ترك البيع علة لدفع المنكر واما اذا تعدد البايع ونوا على البيع وترك دفع المنكر فحكم العقل بقبح البيع لمن علم ببناء الغير ولم يقصد من البيع الآ المبادلة غير واضح ولا اقل من الشك ومعه لا وجه لرفع اليد عن الاخبار المجوزة.

وللبحث صلة تأتي في المجلد الثاني

«إن شاء الله تعالى»

الفهرس

- المقدمة: ٥
- مقدمة المؤلف: ٩
- الكلام في المراد من «المكاسب»: ١١
- النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى: ١٨
- المقام الاول: في كون عنوان النجاسة من جهات الحرمة في الأعيان النجسة ١٨
- المقام الثاني: في بيان حكم موارد الأعيان النجسة: ٢٠
- احدها: ابوال ما لا يؤكل لحمه ٢٠
- أبوال الإبل: ٢٥
- ثانيها: المذرة النجسة ٢٨
- ثالثها: الدم: ٤٤
- الدماء الطاهرة: ٤٦
- رابعها: المنى: ٤٧
- خامسها: الميتة ٥٢
- المقام الثاني: في حرمة بيع الميتة: ٧٩
- فروع ٨٢
- احدها: هل يجوز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة؟ ٨٢
- ثانيها: هل يجوز المعاوضة على الأجزاء المبانة؟ ٨٢
- ثالثها: انه هل يجوز بيع الميتة منضمة الى مذكى ام لا؟ ٨٣
- المقام الأول: في مقتضى القاعدة ٨٣

- اشكالات حول جريان أصالة الحلية ٨٤
- جريان الاصل الحاكم ٩٢
- المقام الثاني: فيما يقتضيه النصوص: ٩٥
- سادسها: الكلب: ١٠١
- فروع ١٢٥
- سابعها: الخنزير البري: ١٢٨
- ثامنها: الخمر وما يلحق بها من كل مسكر مائع والفقاع: ١٤٢
- تاسعها: في حرمة الأعيان المتنجسة غير القابلة للطهارة و الفاقدة للمنافع المحللة. . ١٥٢
- المستثنيات ١٥٤
- التهيئات ١٧٢
- حكم قصد المنافع المحرمة ١٧٨
- حكم اشتراط الانتفاع بالمنافع المعرمة ١٨١
- قاعدة التفرير ١٨٦
- قاعدة التنسيب ١٩٩
- فروع المسألة: ٢٠٤
- النوع الثاني مما يحرم التكبسب به: هو الذي ما يحرم لتحريم ما يقصد به ٢٢٣
- القسم الاول: ما لا تكون له منفعة مقصودة الا الحرام ٢٢٣
- هياكل العبادة ٢٢٣
- جواز بيع مادة الهياكل ٢٣٣
- بيع آلات القمار وآلات اللهل ٢٤٠
- حكم أواني الذهب والفضة ٢٤٥
- حكم الدراهم والدنانير المغشوشة ٢٤٦

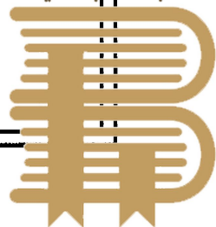
- القسم الثاني: ما يقصد منه التعاملان المنفعة المحرمة ٢٥٧
- مسائل
- احدها: ان يكون المبيع كليا مقيدا بنحو لا ينطبق الا على المحرم ٢٥٧
- ثانها: ان يكون المبيع جزئيا خارجيا مع توصيفه بالوصف المتقدم ٢٥٨
- ثالثها: ان يكون القيد على نحو الشرط المتأخر ٢٥٩
- رابعها: ان يبيع الشيء و اشترط على المشتري بان لا يتصرف فيه الا في الحرام ... ٢٥٩
- خامسها: ان يقصد المعاوضة على كل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام .. ٢٦٦
- سادسها: بيع العنب ممن يعمله خمرا ٢٧٨
- الأخبار المجوزة ٢٨٢
- الأخبار المانعة ٢٨٦
- كيفية الجمع بين الأخبار ٢٨٨
- الجمع المختار ٢٨٩
- المناقشات الواردة حول الجمع المختار ٢٩٠
- حقيقة الإعانة ومفهومها ٢٩٤
- اشتراط وقوع المعان عليه ٣٠٣
- وجوب دفع المنكر ٣١٠
- برهان اللطف والحكمة ٣١٦
- تقبيح العقل ٣٢٠

الْحَجُوتُ وَالْهَامِيَّةُ
فِي الْمَكَا سِبِّ الْحَرَمِيَّةِ

تَأَلَّفَ
رَبِّهِ اللهُ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الرَّزِّي

المجلد الثاني

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

- العنوان البحوث الهامة في المكاسب المعرّمة ج ٢
- الموضوع الفقه
- تأليف آية الله السيّد محسن الخوّازي
- باهتمام السيّد عليّ رضا الجعفري
- نشر في طريق الحق
- التنضيد والاخراج الفني كومبيوتر المجتبى ﷺ
- الطبعة الأولى
- المطبعة كيميا
- العدد ١٠٠٠
- التاريخ ١٤٢٢ ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا الى الحلال والحرام والصلاة والسلام على نبيِّنا محمَّد سَيِّدِ الأَئِمَّةِ والصَّادِعِ بِحُدُودِ الأَحْكَامِ وآلِهِ المَعْصُومِينَ الكِرَامِ وَمَصَابِيحِ الظُّلَامِ.

وبعد: فلا يخفى عليك أيها القارئ الكريم ان سيدنا الاستاذ المحقق السيد محسن الخرازي (دام ظلُّه) بَحَثَ في المجلد الأول حول «المكاسب المحرمة» طبقاً على ما سلكه فقيه اهل البيت (عليه السلام) « الشيخ الأعظم الأنصاري » وذكر الانواع الأربعة و عقد النوع الأول في حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثني، والنوع الثاني في حرمة الاكتساب بما يقصد منه الحرام، ثم قسّم هذا النوع الى قسمين: القسم الأول: فيما لا تكون له منفعة مقصودة غير الحرام.

القسم الثاني: فيما يقصد منه المنفعة المحرمة.

وقد ذكر في هذا القسم الأخير مسائل؛ سادسها: هو بيع العنب ممن عمله خمراً وقد مضى البحث فيه بذكر الأخبار المجوزة والأخبار المانعة وامكان الجمع بينهما وذكر المناقشات وأجوبتها ولم يتم الكلام وبقى شيء وهو الاستبعادات المذكورة حول جواز ذلك ولذا تمّ البحث هنا بذكر تلك الاستبعادات مع أجوبتها.

الجعفري

شوّال ١٤٢٣ (دي ماه ١٣٨١)

الاستبعايات:

وقد استبعد المحقق الاردبيلي رحمته جواز بيع العنب بمن يعلم أنه يجعله خمراً حيث قال ومما يستبعد الجواز وعدم البأس وهو الباعث على تاويل كلامهم ان يجوز للمسلم ان يحمل خمراً لان يشرب والخنزير لأن يأكله من لا يجوز له اكله ويبيع الخنشب وغيره ليصنع صنناً والدفوف والمزامير مع وجوب النهي عن المنكر وإيجاب كسر الهياكل وعدم جواز الحفظ وكسر آلات اللهو ومنع الشرب والحديث الدال على لمن حامل الخمر وعاصرها المذكور في الكافي الخ.

واستجوده سيدنا الامام عليه السلام حيث قال: وهو في كمال الاتقان، وحاصله دعوى منافاة ادلة النهي عن المنكر المستفاد منها ان سبب تشريمه لو كان شرعياً قلع مادة الفساد والحصيان سيما مع تلك التأكيدات فيه والاهتمام به من وجوبه بالقلب واليد واللسان ودلالة بعض الاحاديث على ابعاد العذاب لطائفة من الاخيار لمداهنتهم اهل المعاصي وعدم الغضب لغضب الله تعالى والنهي عن الرضا بفعل المعاصي والامر بملاقاة اهلها بالوجوه المكفهرة وغيرها وكذا ساير ما ذكره مع تجوز بيع العنب بمن يعلم انه يجعله خمراً والخنشب بمن يجعله صنناً وصليباً أو آلة هو وطرب مع ان فيه اشاعة الفحشاء والمعاصي وترويج الاثم والحصيان وملازم للرضى بفعل المعاصي ^(١). وفيه: أولاً: ان حمل الخمر متصوص الحرمة في الحديث الذي لمن رسول

الله ﷻ الطوائف الدخيلة في شرب الخمر وهكذا بيع الخشب للصنم منصوص
 الحرمة لكونه من مظاهر الشرك، فلا يلزم من جواز بيع العنب جوازهما.
 وثانياً: ان حمل الخنزير الذي لا منفعة مشروعة لها سواء كان بقصد الأكل أو
 بدونه لا يصح الاجرة عليه لانه اكل المال بالباطل بل كان الحمل المذكور محرماً ان
 كان بقصد الاكل لانه اعانة على الاثم.

وأين هذه الامور وبيع العنب ونحوه من دون قصد التخدير ومن دون المحصار؛
 اذ العنب ونحوه محلل ومال وليس بممنوع، والبيع ليس اعانة؛ لان المفروض ان البايع
 لم يقصد المحرام وأيضاً لم يتمكن البايع من المنع عن وقوع المنكر في الخارج لفرض
 بناء غيره على البيع ولم يرض بما فعل المشتري بل لاقاه بوجه مكفهر عند الامكان،
 واشاعة الفحشاء والمعاصي معلومة التحقق ولكنها بفعل المشتري لا البايع، وليس بيع
 العنب مع العلم بوقوعها مع كيفية مذكورة من مصاديقها، واطلاق ادلة الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن تقييدها بالاخبار المجوزة، والحديث الدال على لمن
 عاصر العنب وغارسه للتخدير لا يشمل ما اذا لم يقصد التخدير كبيع العنب من دون
 قصد، هذا مضافاً الى استبعاد رد اخبار صحاح من الأئمة الكرام ﷺ مع صراحتها في
 الجواز وعمل اكثر الاصحاب بها، فلو كانت الروايات مخالفة لحكم العقل لم تصدر من
 الأئمة الاطهار ﷺ ولم يروها الثقات ولم يفت بها الاصحاب. فالاقوى هو جواز
 العمل بمورد الاخبار وان كان لا ينبغي ترك الاحتياط.

خلاصة الكلام:

فتمحصل مما ذكرنا لحد الآن أن فعل ما هو شرط للمحرام الصادر من الغير يقع

على وجوه:

الأول: أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصل الغير به الى المحرام وهو الذي

يسمى إعانة.

ولا اشكال في حرمة؛ لقوله تعالى: (ولاتعاونوا على الاثم والعدوان) بناء على ظهوره في الحرمة كما يشهد له عطف العدوان الذي يحكم العقل والشرع بجرمة المعاونة عليه. هذا مضافاً الى ما عرفت من حكم العقل بجرمة الاعانة على الحرام ومبغوض المولى. ولا فرق بين ان يكون شرط الحرام هو البيع أو غيره كما لا يخفى.

الثاني: ان يقع منه من دون قصد لحصول الحرام ولا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة الى معصية العاشر. والظاهر انه جايئ لعدم دليل على حرمة.

الثالث: ان يكون ترك الشرط المذكور كالبيع ونحوه علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير. والاقوى هنا وجوب الترك وحرمة الفعل ولو لم يكن من قصده حصول الحرام ولا حصول ما هو مقدمة له بل قصد نفس التجارة أو غيرها من المعاملات؛ لان مع القصد اعانة على الحرام ومن دون قصد يكون ترك البيع ونحوه مما لا يتم دفع المنكر الا به، هذا اذا كان قصد المشتري حين الشراء هو التخمين، واما اذا لم يكن قصده حين الشراء ذلك ولكن يعلم انه ستحدث له ارادة التخمين فان قصد البائع تهيئة مقدماته فهو اعانة وحرام، والآ فشمول ادلة النهي عن المنكر لذلك مشكل؛ لأن المنكر ليس فعلياً حتى يشمل ادلة النهي عن المنكر والتعجيز لادليل عليه؛ اللهم الا ان يدعى القبح العقلي فيه، فافهم.

الرابع: ان لا يكون ترك الشرط كالبيع علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير للعلم العادي بحصول الحرام من الغير من غير تاثير لترك ذلك الفعل. وقد عرفت عدم وضوح حكم العقل في هذه الصورة بلزوم ترك البيع ونحوه مع عدم قصد الحرام. نعم، مقتضى اطلاق وجوب دفع المنكر هو عدم جواز فعل الشرط المذكور، ولكن مقتضى الاخبار المجوزة الواردة في بيع العنب ممن يعلم انه يجعله محرماً هو تخصيص

اطلاق وجوب دفع المنكر الاخبار المجوزة بالنسبة الى اطلاق ادلة النهي عن المنكر. وهذا واضح بالنسبة الى بيع العنب. واما مصالحته أو هبته فحل اشكال من اختصاص الاخبار المجوزة بالبيع ومن امكان الاستدلال مضافاً الى الغاء الخصوصية بقوله عليه السلام: «بعته حلالاً فيجعله حراماً فأبعده الله» على ان المناط هو حليته حال الفعل سواء كان الفعل بيعاً أو غيره وسواء كان المبيع عنباً أو غيره كما يؤيده تجوز بيع الخشب ممن يتخذ منه برابط في صحيحة عمر بن اذينة.

اللهم إلا أن يقال: ان من المحتمل أن يكون المقصود من قوله: بعته حلالاً الخ... هو الاشارة الى وجه وموارد جواز البيع لا التعليل. هذا مضافاً الى احتمال الخصوصية فلا يدل على التعميم، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق وجوب دفع المنكر في غير مورد بيع العنب فتأمل. والأحوط هو الترك في غير القدر المتيقن.

تنبيهان:

التنبيه الأول: انه لا يخفى عليك ان التفرير والتسبيب لامورد لها في المقام؛ اذ التفرير فيما اذا كان المشتري جاهلاً بجرمة شيء أو نجاسته، ولا مورد له بالنسبة الى العنب فانه عين طاهر محلل، كما لا مجال للتسبيب فانه فيما اذا كان البائع موجبا لحدوث داعي الحرمة في المشتري، والمفروض في المقام هو ان المشتري كان عازماً على التخمير قبل البيع من دون دخالة للبائع في عزمه.

التنبيه الثاني: ان كل مورد حكم فيه بجرمة البيع من هذه الموارد محكوم بالحرمة التكليفية. ولا دليل على فساد البيع بعد تعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة اعني الاعانة على الائتم أو المساعدة في ردع المنكر، ولا كلام في عدم افادة النهي الخارجى للفساد والبطلان.

نعم احتمل الشيخ الاعظم رحمته الفساد لاشعار قوله رحمته في رواية التحف المتقدمة بعد قوله وكل مبيع ملهوه به وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به

الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيمينه وشراؤه وامساكه الخ بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية كما لا يخفى، لكن في الدلالة تأمل، ولو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصة للحرام لأن الفساد لا يتبعص (١).

ولعل المقصود من قوله بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية هو ما افاده الميرزا الشيرازي رحمته في التعليقة من أن المقصود في المقام (أي رواية التحف) هو بيان الحل والحرمة في البيع ونحوه وضماً وتكليفاً لا خصوص أحد الأمرين كما يوهم الأول ظهور لفظ المعايش في ذلك المؤيد بقوله رحمته في آخر الرواية فهذا وجوه اكتساب معايش العباد الظاهر في كون المراد بالمعايش نفس ما يتعيش به لا أسبابها.

والثاني التعرض صريحاً (٢) في الجواب لحرمة البيع وحليته مثلاً لفساده وحرمة ترتيب الأثر عليه وحلية ذلك مضافاً إلى ظهور قوله من وجوه المعاملات في ذلك بدعوى ظهور «من» في البيانية.

ومقتضى الجمع بين الظهورين إرادة الأمرين جميعاً لا الأخذ بأحدهما وطرح الآخر.

ولعله لم ينص على الفساد من جهة وضوح الملازمة عرفاً أو في نظر السائل بين الحرمة بالمعنى الذي يبيح بيانه والفساد فإن عدم التنصيص في الجواب لا يقتضي عدم التعرض له مع كون السياق وسبق السؤال يقتضيه، فليحمل الجواب على إرادة

(١) المكاسب المحرمة: ص ١٩.

(٢) قال في أول الرواية حيث سئل عن معايش العباد فقال جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب، أربع جهات ويكون فيها حلال من جهة وحرام من جهة.

الامر ينه عن الحُرمة والفساد جميعاً. ولعله من هنا ذكر المصنف رحمته في آخر باب النوع الثاني من المكاسب المحرّمة ان الرواية، واردة في بيان المكاسب الصحيحة والفاصلة وقال قبل ذلك قريباً منه بناء على ان الحُرمة في تلك الرواية مسوقة لبيان الفساد كما لا يخفى.

ولذلك قال في جامع المدارك ثم انّ الاستفادة ممّا ذكر ليس الا الحُرمة التكليفية لا الحُرمة الوضعية أعني فساد المعاملة الاّ أن تدرج في رواية تحف العقول من جهة ترتب الفساد عليها^(١).

وأما وجه تأمل الشيخ رحمته في دلالة رواية التحف فلعله لما افاده الميرزا الشيرازي وتبعه في بلفظ الطالب من امكان المنع من دخول الاعانة فيما يوهن الحق به إذ المراد من الحق هو المذهب والدين والاساس وكذا تمنع من دخولها فيما يقوى به الكفر والشرك ولو بضميمة قوله «في جميع وجوه المعاصي» لظهور أنّ المراد عمومات المعاصي المسانحة لتقوية الكفر والشرك وليس كل معصية كذلك وكذلك الكلام بالنسبة الى قوله «فما يتقرب به لتعير الله» هذا مع ان الظاهر منها كون المبيع كذلك وفيما نحن فيه ليس المبيع مما يتقرب به لتعير الله إذ هو انما يكون كذلك بالمبيع الذي فرض كونه اعانة.

وبعبارة أخرى المعتبر تحقق العناوين المزبورة في المبيع مع قطع النظر عن البيع بان يكون البيع واقعاً عليها مضافاً الى انّ الظاهر كون العناوين المزبورة علّة وسبباً لفساد البيع ولا يكون كذلك الاّ بتحققها مع قطع النظر عن البيع^(٢).

ومما ذكر يظهر ما في كلام سيدنا الامام الجهاد رحمته حيث قال لا يبعد الاستناد الى رواية تحف العقول على البطلان لولا ضعفها لا الى الفقرة التي ذكرها شيخنا

(١) جامع المدارك: ١٢/٣.

(٢) تمليقه الميرزا / ٥٤، بلفظ الطالب: ٧٣/١ - ٧٤.

الأعظم في أول مكاسبه وفي المقام بل الى فقرة اخرى ساقطة من قلمه الشريف أو النسخة التي كانت عنده فما هو الموجود في التحف هكذا:

وكذلك كل بيع (مبيع ظ) ملهوه به وكل منهى عنه مما يتقرب به لتعير الله أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي^(١) وباب من أبواب الضلالة أو باب من أبواب الباطل أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشرائه وامساكه وملكته الخ.

بأن يقال: انْ أبواب الباطل تشمل مطلق المعاصي سيما مع وقوعها في مقابل أبواب الضلالة وباب يوهن به الحق فالحديث متعرض لما يوجب الضلالة ككتب الضلال وبيع القرطاس لذلك ومما يوجب الوهن في الاسلام كبيع السلاح لاعداء الدين ومنه بيع العنب مثلاً ممن يجعله خمرأ ويبيعه علنا في شوارع المسلمين أو جنب المشاهد المعظمة ولما يوجب الوهن في الاسلام ولما يكون باباً من أبواب الباطل وهو ساير المعاصي ولهذا اطلق الباطل على كثير منها في الاخبار كالتفاريق والشرطج والسباع ونحوها في رواية الفضيل قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس والفرج والشرطج حتى انتهيت الى السدر (كعبير لمة للصبيان) فقال اذا ميز الله الحق من الباطل مع ايها يكون؟ قلت مع الباطل. فقال فما لك وللباطل وقد فسر قوله تعالى: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) بالسرقة والتفاريق ونحوهما.

وجه الدلالة على البطلان انْ الظاهر كما قالوا انها سبقت لاقادته مضافاً الى انْ العرف يرى التنافي بين تحريم المعاملة ومبفوضيتها وبين تنفيذها وإيجاب الوفاء

(١) روى في جامع الأحاديث هكذا: أو باب من الأبواب يقوى به باب من أبواب الضلالة أو باب من أبواب الباطل أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه وشرائه وامساكه وملكته وهبته وعاريتة وجميع الثقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة فيه الى ذلك: ج ١٧ ص ١٤٧.

بها^(١).

وذلك لما عرفت من انّ الظاهر من الرواية هو لزوم تحقق العناوين المذكورة في المبيع مع قطع النظر عن البيع ومن المعلوم انّ مثل العنب وغيره مما كان له منافع محللة ليس يبطل مع قطع النظر عن البيع وان اطلق عليه الباطل باعتبار بيعه لكونه اعانة على الحرام بل المبيع لاشتتاله على وجوه الصلاح يدخل في فقرة اخرى من الرواية وهي فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون ويتكلمون ويملكون ويستعملون من جهة ملكهم ويجوز لهم الاستعمال له من جميع جهات المنافع التي لا يقيمهم غيرها من كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريتة^(٢).

ويؤيده حصر الصناعات المحرمة في ما يجيئ منه الفساد محضا حيث قال في نفس هذه الرواية: وذلك انما حرّم الله الصناعة التي حرام هي كلها التي يجيئ منها الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوبه والصلبان والاصنام وما اشبه ذلك من صناعات الاشرية المحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به واخذ الاجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه المركبات كلها الا ان تكون صناعة قد تنصرف (تنصرف تل) الى جهات الصناعات وان كان قد يتصرف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعله لما فيه من الصلاح حل تعلمه وتعليمه والعمل به ومحرم على من صرفه الى غير وجه الحق والصالح فهذا تفسير وجه اكتساب معاش العباد... الحديث^(٣).

(١) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٥٠.

(٢) جامع الأحاديث: ج ١٧ ص ١٤٧.

(٣) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ١٤٩ - ١٥٠.

بدعوى عدم الفرق بين الصناعة والتجارة لظهورها في أن المحرم منحصر في ما يجيئ منه الفساد محضاً وليس مثل العنب ونحوه كذلك، وعليه فلا يدخل تحت عنوان الباطل ولا اقل من الشك فالتمسك به تمسك بالدليل في الشبهات الموضوعية وامله هو منشأ تأمل الشيخ رحمته هذا مضافاً الى أن ظاهر قوله: «وكل منهي عنه مما يتقرب... الى أن قال: فهو حرام محرم ببيع... الخ، أن الملاك في حرمة بيعه هو تعلق النهي والحرمة بنفس العين قبل البيع، وعليه فلا يشمل المقام؛ لأن العنب لم يتعلق به الحرمة والنهي. ولقد أفاد وأجاد في ارشاد الطالب حيث قال ان المذكور في الحديث من ملاك فساد البيع لا يعم المقام حتى لو قبل بوجود فقرة اخرى في الحديث كما في النسخة المطبوعة من تحف العقول الموجودة في ايدينا وهي قوله أو باب من الابواب يقوى به باب من الضلالة أو باب من ابواب الباطل، وجه الظهور انه سلمنا كون المراد بالباطل مطلق الانتفاع المحرم فرضاً الا انه ليس بمجرد حرمة الانتفاع وملاكاً لفساد البيع بل الملاك تعلق النهي بنفس العين والعنب لم يتعلق به النهي في خطاب (١).

وربما يستدل بالروايات المستفيضة الحاكية للعن رسول الله ﷺ الطوائف الدخيلة في شرب الخمر لبطلان بيع العنب والتمر للتخمير بدعوى ان الظاهر من الروايات المستفيضة الحاكية للعن رسول الله ﷺ الطوائف الدخيلة في شرب الخمر مبعوضة اشترى العنب للتخمير ولو بالغاء الخصوصية عرفاً لو لم تقل بفهم العرف منها مبعوضة البيع ممن يعلم انه يجعله خمرأ، ومع مبعوضة الاشترى أو هو مع البيع بعنوانها يستبعد تنفيذ المبايع بل يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتنافيين عرفاً، وقد عرفت ان الحرمة فيها ليست مقدمة. والفرق بينه وبين ما تقدم من تصحيح البيع المنطبق عليه عنوان محرم واضح.

ودعوى ان التحريم دليل على الصحة في غير محلها؛ فان المبغوض هو المعاملة العقلانية الراجعة بينهم من بيع التمر والجنب للتخمير وامثالها، ومع مبغوضيته لاحالة يتصدى الشارع لدفعه في عالم التشريع، وهو ملازم لردعه سيما ان الردع موجب لتقليل مادة الفساد والتنفيذ موجب لتكثيرها؛ لان كثيرا من الناس يرتكبون بعض المعاصي ويتزهون عن اكل مال الغير بغير حق واشتغال ذمتهم به^(١).

وفيه انه يتم ذلك بالنسبة الى من اشترى بقصد التخمير؛ لظهور قوله ﷺ «لئن رسول الله - في الخمر عشرة غارسها وحارسها وباعها ومشتريها وشاربها وأكل ثمنها وعاصرها وحاملها والمعمولة اليه وساقياها» في ان موارد اللعن هي المقصود بها الخمر والتخمير، واما من لم يكن حال الشراء قصده التخمير وان حدث له ذلك بعد الشراء فلا تشمله الرواية. هذا، مضافا الى ما في ارشاد الطالب من ان النهي عن معاملة بمعنى تحريمها تكليفاً لا يقتضي فسادها حتى فيما اذا تعلق النهي بنفس المعاملة. والوجه فيه هو أنّ النهي عن المعاملة يمنع عن ايجادها، وصحتها بعد ايجادها أي امضاؤها أمر آخر لا ينافي النهي عن الايجاد^(٢) ودعوى ملازمة الحرمة التكليفية مع الحكم الوضعي غير ثابتة؛ لأنّ النهي التكليفي عن المعاملة يجتمع مع النفوذ كالنهي التكليفي عن المظاهرة، فلو كان الجمع بينهما جمعاً بين المتنافيين لم يجتمع حرمة المظاهرة مع نفوذها، وأيضاً لازم الملازمة المذكورة هو الحكم بعدم تحقق الحيابة لو غرس أرضاً مواتاً بقصد التخمير، ولا أظن الالتزام بذلك، فلا تغفل.

وربما يفصل ويقال بالصحة فيما اذا كانت المعاملة واقعة بنحو المعاطاة والفساد فيما اذا وقمت المعاملة بالصيغة؛ وذلك لأن المحرم في الاول عنوان آخر منطبق على المعاملة الخارجية، وهذا العنوان غير عنوان نفس المعاملة، وبينها عموم من وجه،

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الامام المجاهد ﷺ: ج ١ ص ١٥١.

(٢) ارشاد الطالب ١: ١٠٦.

والمعاملة الخارجية مجمع لها، ولكل منها حكمه بناء على جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد، ومن ذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشارع سبباً يؤدي الى مبعوضه؛ لان التنفيذ لم يقع الا على عنوان البيع ونحوه، وهو ليس بمبعوض، وكون عنوان آخر منطبق على ما ينطبق عليه عنوان المعاملة مبعوضاً لا يوجب تنفيذ المبعوض.

هذا بخلاف الثاني؛ لحصول المزامحة بعد وقوع المعارضة بين دليل حرمة التعاون على الائتم ودليل وجوب تسليم المثلث، فان قلنا بترجيح الثاني يجب عليه التسليم.

ويعاقب على الاعانة على الائتم، وان قلنا بترجيح الاول فلا يجوز له التسليم، فحينئذ ربما يقال ان المعاوضة لدى العقلاء متقومة بامكان التسليم والتسليم ومع تعذره شرعاً أو عقلاً لا تقع المعاوضة صحيحة، ففي المقام يكون تسليم المبيع متعذراً شرعاً لعدم جوازه فرضاً وعدم جواز الزامه عليه لا من قبل المشتري ولا الوالي، ومع عدم تسليمه يجوز للمشتري عدم تسليم الثمن، والمعاوضة التي هذه حالها ليست عقلاً ولا شرعية فتقع باطله.

اورد عليه سيدنا الامام المجاهد عليه السلام بما افاد واجاد بقوله: وفيه ان ما يضر بصحة المعاوضة هو العجز عن التسليم تكويناً أو نهي الشارع عن تسليم المبيع بعنوانه حيث يستفاد منه ردع المعاوضة.

والمقام ليس من قبلها؛ لعدم العجز تكويناً وعدم تعلق النهي عن تسليم المبيع بعنوانه، بل النهي عن الاعانة على الائتم صار موجبا لعدم التسليم.

وبعبارة اخرى: ان المانع العقلي أو الشرعي عن مقتضى المعاملة عرفاً الذي منه التسليم لو صار موجبا لبطلانها لا يوجب ان يكون مطلق المانع ولو بجهات خارجية كذلك.

وهذا نظير ما لو كان احد المتبايعين مديوناً للآخر ناكلاً عن ادائه فحبس

الدائن متاعه المتباع لاستيفاء دينه فان جواز ذلك لا يوجب مضادته لمقتضى المعاوضة، بل هي صحيحة ووجب على المديون تسليم العوض وعدم النكول في مقابل نكول الاخر لاستيفاء دينه، ففي المقام لا يكون ترك التسليم ولا حكم الشرع به منافيا لمقتضى المعاوضة بعد ما كان ذلك لغرض آخر خارج عن المعاملة ومقتضاها. وان شئت قلت: ان البايع قادر على التسليم وغير ممتنع عنه بشرط رجوع المشتري عن قصد التخدير، فنكول البايع انما هو بتقصير من المشتري وتسبب منه وفي مثله لا يكون النكول منافيا لمقتضى المبادلة، بل يجب عليه تسليم الثمن، ولا يجوز له النكول في مقابل نكوله المسبب عن تقصيره^(١).

هذا، مضافا الى ما في ارشاد الطالب من ان غاية الامر (في صورة ترجيح دليل الحرمة) ان لا يعمه (اوفروا بالعقود) و(احل الله البيع) قبل الاقباض، واما بعده ولو عصيانا فلإمانع من شمولها له، فتكون النتيجة ان اقباض المبيع شرط تمام البيع نظير تمام بيع السلم يقبض الثمن. وبعبارة اخرى البيع: قبل الاقباض أو مع الاقباض محرم بعنوان الاعانة على الاثم أو المسامحة في دفع المنكر، وبهذا الاعتبار لاتعمه ادلة الامضاء ودليل وجوب الوفاء بالعقود، ولكن تعمه بعد ذلك. وان شئت قلت: ان المقام نظير ما خرج عن العام أو المطلق فرد من الأول ودار امره بين الخروج الى الابد أو في الزمان الاول فقط حيث يرجع فيه الى العام والمطلق بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان كما يذكر مثل ذلك فيما اذا باع الراهن الرهن ثم فكّه، ومما ذكرنا يظهر انه لإمانع من صحة البيع من الاول فيما اذا كان البيع بالمعاطاة اي بإقباض المبيع، ووجه الظهور هو ان النهي عن إيجاده بذلك الاقباض لا ينافي امضاءه بعد حصوله^(٢).

ولا يخفى ان المقام لا يكون خارجا، وانما يقترن بالمانع بناء على تسليم المانع،

(١) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٤٩.

(٢) ج ١ ص ١٠٣.

كما ان الرهن ايضا مانع، فاذا ارتفع المانع لأثرت ادلة النفوذ، فقياس ذلك ببيع السلم وجعل الاقباض شرطاً لتامة البيع اجنبي عن الواقع، كما ان التعبير بمخروج الفرد عن العام لا يناسب المقام، وعلى فرض تسليم كونه خارجاً عن العموم فالرجوع الى العام - كما افاد الشيخ الاعظم رحمته في مسألة الفور والتراخي في خمار الثبن يبتنى على كون الزمان مفرداً بالنسبة الى العام وكان للدليل عموم ازماني بحيث كان كل قطعة زمان بمنزلة فرد دل على ذلك، فحينئذ اذا يبتنى خرج عن تحت العام فرد في زمان يرجع اليه في غيره، واما اذا كان الزمان مأخوذاً على اطلاقه فلادلالة للعام في الزمان المشكوك بعد خروج الفرد منه بأزمانه واحواله. اللهم الا ان يكون الخسارح هو العنوان فيصير منوعاً للعام بضد الخاص، فيمكن التمسك به في المشكوك فتأمل. هذا لو لم تقل بأن المقرن بعدم جواز التسليم كالمقرن بعدم الرضا، فكما قالوا بعدم جواز الرجوع الى دليل النفوذ فيما اذا صدر عقد عن اكراه ثم لحقه الرضا لعدم دلالة قوله (اوقروا بالعقود) على لزوم الوفاء به في هذا الحين أيضاً، كذلك في المقام فتأمل، وبقية الكلام في محله.

وكيف كان فتحصل ان مقتضى القواعد هو الفساد وإن كان البيع أو الاشتراء محرماً من جهة الاعانة أو من جهة المساعدة في دفع المنكر أو من جهة مفاوضية نفس الاشتراء أو البيع، فلا تنفل.

القسم الثالث: من النوع الثاني ما يحرم لتحریم ما يقصد منه شأناً بمعنى ان من شأنه ان يقصد منه الحرام، ولا يخفى عليك أنه اورد على هذا العنوان في مصباح الفقاهة بان هذا العنوان يعم جميع الاشياء ولو كانت مباحة؛ اذ ما من شيء الا وله شأنية الانتفاع به بالمنافع المحرمة فلا يصح ان يجعل عنواناً للبحث، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصة، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من اعداء الدين^(١).

ويقرب منه ما افاده سيدنا الامام المجاهد عليه السلام من ان الاقوى بحسب القواعد عدم حرمة بهذا العنوان وصحة المعاملة عليه، وبيع السلاح لاعداء الدين ليس من مستثنيات هذا العنوان بل له عنوان خاص ينبغي البحث عنه مستقلاً^(٢).

بيع السلاح من اعداء الدين

ثم ان الظاهر من الشرايع والمختصر ان المحقق عليه السلام جعل بيع السلاح من الاعداء من موارد الاعانة على الائم، فيتعدى منه الى كل ما كان كذلك، وقال: «كل ما يفضي الى مساعدة على محرم كبيع السلاح لاعداء الدين...».

وفيه منع كون بيع السلاح من الاعداء من مصاديق الاعانة في جميع الموارد هذا مضافا الى ان مورد الروايات وكلام الفقهاء اعم من قصد التوصل الى الحرام، اللهم الا ان يقال: ان الاعانة عنده غير منوطة بقصد التوصل الى الحرام، ولكن مضى ما فيه ولا نعيد.

ولهذا لذلك اورد على متن المختصر في جامع المدارك حيث قال - في ذيل قول المحقق «الثالث ما يقصد به المساعدة على المحرم كبيع السلاح لاعداء الدين في حال

(١) ج ١ ص ١٨٦.

(٢) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٥٢.

الحرب وقيل: مطلقاً -: المعروف بين الفقهاء «رضوان الله تعالى عليهم» المحرمة ولو لم يقصد المساعدة وكفاية الشأنية بل لا مطلق الشأنية حيث فرق في الاخبار بين حال الحرب وغيرها الخ^(١).

فالأولى هو تبديل العنوان بكل ما يوجب تقوية الكفر ووهن الحق، وهذا العنوان يشمل السلاح بل غير السلاح من الدرع والمغفر وغير ذلك.

وكيف كان فقد وردت في السلاح طوائف من الاخبار:

منها: مطلقات المنع:

الاولى: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة قال: اذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس ورواه الحميري في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن علي بن جعفر مثله^(٢).

فان مفهومها عدم جواز حمل السلاح اليهم مطلقا، قال الميرزا الشيرازي رحمته الله: يمكن استظهار الاطلاق منها من حيث ان حال المشركين مع المسلمين مختلفة بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله فقد يكون بينهم حرب وقد يكون بينهم مهادنة وقد يكون هدنة مع طائفة وحرب مع اخرى فترك الاستفصال يقتضي ثبوت البأس في حمل السلاح في جميع الاقسام^(٣).

هذا مضافا الى ما في ارشاد الطالب من انه لا يبعد كون الرواية ناظرة الى خصوص غير حال الحرب، فإن تقويتهم حال حربهم مع المسلمين ولو بإرسال مثل الطعام اليهم غير جائز لا يظن بمثل علي بن جعفر السؤال عنه^(٤).

(١) ج ٣ ص ٨.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٧٠.

(٣) التلمیحة: ص ٥٥.

(٤) ج ١ ص ١٠٤.

ولا يخفى ان السؤال عن خصوص حال الحرب غير مناسب لمثل علي بن جعفر، واما الاطلاق فلا ينافي حاله كما لا يخفى.

وربما يناقش في اطلاق الرواية بانها بصدد بيان جواز حمل مال التجارة غير السلاح، لا بيان عدم جواز بيع السلاح حتى يؤخذ باطلاقها^(١).

ويمكن الذب عنه بأن التجارة عنوان تعم السلاح أيضاً، فلا وجه لاستثناء السلاح منها، وايضا حمل الرواية على خصوص صورة المباينة مع ما عرفت من اختلاف احوال المشركين مع المسلمين كما ترى، فلا مجال للخدشة في اطلاق الرواية. والثانية ما في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام: يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة - الى ان قال - وببيع السلاح من اهل الحرب^(٢).

ولا يخفى عليك ان اهل الحرب اما يختص بمن يكون في حال الحرب فلا يشمل المشركين والكفار الذين ليسوا في حال الحرب فينحصر مورد الرواية بصورة المباينة، واما يكون المراد من اهل الحرب مطلق الخارج عن الذمة سواء كانوا في حال المباينة أو في حال الهدنة، فالرواية حينئذ من المطلقات، ولا يهد في الثاني مع اختلاف احوال اهل الحرب، ولكن الرواية ضعيفة.

قال في الجواهر: لا إطلاق ببعض هذه النصوص اطلق بعض تحرير بيع السلاح لاعداء الدين من غير تقييد بالتصد أو قيام الحرب^(٣).

والظاهر من تحليل الشهيد ايضاً انه اخذ باطلاق هذه الطائفة حيث حكى عن حواشيه انه قال: ان بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب والصلح والهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال انتهى، وذلك لان مورد الروايات

(١) المكاسب المحرمة: ص ٥٥.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٢٦٨.

(٣) ج ٢٢ ص ٢٩.

المطلقة هو المشركون وأهل الحرب، فتعبير تقوية الكفار يناسب هذه الاخبار. هذا مضافا الى امكان الاستدلال بعموم قوله ﷺ في رواية تحف العقول: وكذلك كل مبيع... يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق انتهى؛ لصدق ذلك العنوان على بيع السلاح من الكفار والمشركين، وضعف الرواية منجبر بعمل المشهور؛ إذ لا ظن أحداً أتى بجواز البيع فيما اذا كان البيع موجبا لذلك العنوان. نعم لو احتمل ان مستند المشهور هو حكم العقل بذلك فالرواية غير منجبرة. هذا مضافا الى ما مر من ظهور كون العناوين المانعة فيها ثابتة قبل البيع لا بنفس البيع. ويمكن الاستدلال أيضاً بعموم ذيل مصححة هند السراج من قوله ﷺ: «فمن حمل الى عدونا سلاحاً يستعملون به علينا فهو مشرك» انتهى، لأنه بعمومه يشمل المقام ولكنه لا يخلو عن الاشكال لانّ الذيل متفرع على المباينة وعليه فلا يكون من المطلقات.

و منها ما يدل على الجواز وهو ما رواه في التهذيب عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن ابي القاسم الصيقل قال: كتبت اليه: اني رجل صيقل اشترى السيوف وابيعها من السلطان اجاز لي بيعها؟ فكتب عليه السلام لابأس به^(١).

والرواية ضعيفة بابي القاسم الصيقل.

هذا مضافا الى ان الظاهر من السلطان هو السلطان المخالف، فلا يعم الكفار والمشركين، فهذه الرواية لا تنافي الطائفة السابقة لاختلاف موضوعها بالنسبة الى ما يدل على حرمة الحمل الى الكفار أو لكونه اخص بالنسبة الى العمومات، وحيث عرفت ان ما يدل على الجواز لا ينهض للمعارضة مع المطلقات الدالة على الحرمة

لاختلاف موضوعه أو اخصية موضوعه مضافا الى ضعفه، فلا تصل النوبة الى ما في جامع المدارك من دعوى التعارض وترجيح جانب ما دل على النهي حيث قال: ان المطلقات والعمومات بمنزلة القوانين، فالقانونان المختلفان مع تساويهما بحسب الافراد كيف يجتمعان ومع غلبة افراد احدهما كيف يكون ما يكون اقل بحسب الافراد قانونا، فالمعارضة بين ما دل على الجواز وبين ما دل على المنع باق، ولعل نظر الشهيد فيما عن حواشيه - من ان بيع السلاح حرام مطلقا في حال الحرب والصلح والهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال - الى المعارضة، وترجيح ما دل على المنع من جهة التقوية، فليس شبه الاجتهاد في مقابل النص^(١).

وذلك لما عرفت من ان المعارضة والترجيح فرع وحدة الموضوع، وهي مفقودة في المقام؛ لان موضوع الحرمة فيما دل على حرمة الحمل الى الكفار هو المشرك والكافر وموضوع الجواز هو السلطان المخالف، وايضا ما دل على الجواز لا ينافي للعمومات. هذا مضافا الى ضعف السند.

ومنها ما يدل على التفصيل بين المبائة والهدنة:

الاول: موثقة ابي بكر الحضرمي المروي في الكافي: عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن ابي بكر الحضرمي قال: دخلنا على ابي عبدالله عليه السلام فقال له حكم السراج: ماترى فيمن يحمل السروج الى الشام واداتها فقال لا بأس انتم اليوم بمنزلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انكم في هدنة فاذا كانت المبائة حرم عليكم ان تحملوا اليهم السروج والسلاح^(٢).

وقد مر سابقاً ان علي بن الحكم وان كان مشتركاً ولكن يتعين الموثق بنقل احمد بن محمد عنه، ثم ان ابا بكر الحضرمي وان لم يوثق بتوثيق خاص ولكن يكفي في

(١) ج ٣ ص ٩.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٢٦٧.

وثاقته الوثيق العام وهو تقي ابن أبي عمير عنه مضافا الى نقل كامل الزيارات بناء على انه لم ينقل الأ عن الثقات فتأمل.

ثم انه ربما يتوهم ان المراد من السروج هو السيوف السريجية، ولكنه كما في مصباح الفقاهة في غير محله لان السريجي اي السيف المنسوب الى السريج كزبير اي الثقين وهو الحديد يجمع على سريجات لا على سروج وإنما السروج جمع سرج^(١).

والثاني رواية هند السراج المروية في الكافي عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن الحسن بن رياط عن ابي سارة عن هند السراج قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام اصلحك الله اني كنت احمل السلاح الى اهل الشام فابيعه منهم فلما عرفني الله هذا الامر ضقت بذلك قلت لا احمل الى اعداء الله فقال: احمل اليهم فان الله عزوجل يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم وبهم، فاذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فن حمل الى عدونا سلاحا يستمنون به علينا فهو مشرك^(٢).

والظاهر ان المراد من أحمد بن محمد هو احمد بن محمد بن عيسى لانه الذي اكثر الرواية عن حسن بن محبوب دون احمد بن محمد بن خالد، ثم لا يخفى انه يمكن الاعتماد على الرواية بناء على ما هو المعروف من كون حسن بن محبوب من اصحاب الاجماع وعليه فلا يضّر عدم توثيق أبي سارة وهند السراج، فتأمل.

ولا يذهب عليك ان موضوع التفصيل هو المخالف لا الكافر، لان اهل الشام في زمن الامام الصادق والامام الباقر عليهما السلام كانوا مسلمين ولا مباينة بينهم وبين غيرهم من الشيعة، اذ جميع ازمئة الائمة عليهم السلام من الامام السجاد عليه السلام الى زمان غيبة الامام الثاني عشر «أرواحنا فداء» زمان هدنة بيننا وبين المخالفين، فالامام عليه السلام حكم بجواز الحمل والبيع معهم معللا بانكم في هدنة وبان تقويتهم توجب تحكيم قواهم في مقابل

(١) ج ١ ص ١٩٠.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٢٦٧.

عدونا وعدوهم يعني كفار الروم ونحوهم.

وعليه، فليربط للتفصيل المذكور في الروايتين بالكفار والمشركين؛ ولذلك نحكم باطلاق منع بيع السلاح مع الكفار قضاءً لاطلاق صحبة علي بن جعفر، اذ لا دليل على تقيدها، بخلاف المخالفين فان حرمة بيع السلاح منهم مستقيدة بصورة المباشرة.

ومما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: وصريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين بمعنى وجود المباشرة في مقابل الهدنة وبها يقيد المطلقات جوازاً أو منعاً^(١).

لما عرفت من ان الموضوع فيها هو المخالفون لا الكفار، فلاوجه لتقييد ما ورد في الكفار بالروايتين المذكورتين. ولقد افاد واجاد المحقق الايرواني رحمته حيث قال: واما الاخبار الخاصة الواردة في الباب فهي بين طائفتين طائفة مطلقة واخرى مفصلة بين حال قيام الحرب وحال الهدنة، ولا تعارض بين الطائفتين ليحمل مطلقها على مقتدهما؛ فان المطلقات واردة في البيع من اهل الحرب والمشركين، والمقتيدات في البيع من سلاطين الاسلام^(٢).

اللهم الا ان يتمسك بما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابي عبدالله البرقي عن السراد^(٣) عن ابي عبدالله رحمته قال: قلت له اني ابيع السلاح قال: لا تبعه في فتنه^(٤).

بدعوى ان ترك الاستفصال عن كون بيع السلاح للكفار أو المخالفين يعم

(١) المكاسب المحرمة: ص ١٩.

(٢) التعلية: ص ١٧.

(٣) السراج (خ ل نل).

(٤) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٢٦٨.

الموضوع فتقييد النهي بصورة الفتنة يدل على جواز ذلك في غيرها، فيوجب تقييد صحبة علي بن جعفر وغيرها بصورة الفتنة وهي صورة المباينة والحرب. لكن سند الرواية لا يخلو عن كلام؛ لما قيل من انه إن أراد بالسراد حسن بن محبوب فسقط منه واسطة، وإن أراد به غيره فيجب أن يكون معروفًا ولم نجد عنواناً له في المعاجم، والسند في التهذيب كذلك. وأما في الاستبصار [ج ٢ ص ٥٧] هكذا عن السراد عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، والظاهر هو الصواب ^(١).

ويمكن الجواب عنه بناءً على شمول قولهم في أصحاب الاجماع لمرسلاتهم كما هو ظاهر كلام صاحب الوسائل في آخر الكتاب. أن الرواية على كل تقدير سواء كان نقل السراد مع الوسطة أو بدونها موقفة، ولكن روى في الوسائل عن الكافي مكان «عن السراد» عن السراج، وظهره أن نسخة الكافي مختلفة، وعليه فلا يثبت السراد. وهند السراج لا توثيق له.

هذا مضافاً إلى دعوى أن الظاهر من الرواية أن السؤال عن تكليفه الشخصي في ذلك العصر، ولم يكن البيع من الكفار المستقلين في الحكومة مورد ابتلائه بل كان بايعاً للسلاح في داخل مملكة الاسلام، والمراد بالفتنة هي الفتنة الحاصلة بين الطائفتين من المسلمين لا بين المسلمين وغيرهم فإنه لا معنى لعدم الجواز من المسلمين في الصورة ^(٢).

اللهم إلا أن يقال ترك الاستفصال يوجب شموله للبيع من الكفار المستقلين في الحكومة، والقول بعدم ابتلائه لا دليل له. والقول بأنه لا معنى لعدم جواز بيع السلاح من المسلمين في صورة الفتنة الواقعة بينهم وبين الكفار منقوض أيضاً بأنه لا معنى لعدم جواز بيع السلاح من الطائفة المحقة في صدق الفتنة، فاللازم هو التقييد على كل حال.

(١) هامش اصول الكافي: ج ٥ ص ١١٣.

(٢) المكاسب المعرمة لسيدنا الامام المجاهد عليه السلام: ج ١ ص ١٥٧.

وكيف كان، فتحصل انه لا دليل على تقييد اطلاق النهي في بيع السلاح من الكفار والمشركون، واتضح مما ذكر ايضا ان ما حكى عن حواشي الشهيد من ان بيع السلاح حرام مطلقا في حال الحرب والصلح والهدنة لان فيه تقوية الكافر على المسلم فلا يجوز على كل حال ليس شبه الاجتهاد في مقابل النص، ولعله أخذ باطلاق صحيحة علي بن جعفر عليه السلام، مضافا الى ما دل على عدم جواز تقوية الكفر والشرك بل تقوية الكفار المعلومه من عدم جواز تلبية بناتهم على بناء المسلمين ومن عدم جواز تملك الكفار للعبد المسلم وغير ذلك.

والقول بعدم الفصل بين الكفار والمخالفين فما ورد في تفصيل الحكم في المخالفين بين الهدنة والمباينة يصلح للتفصيل في الكفار ايضا ممنوع بما افاد المحقق الايرواني من انه لا اجماع على عدم الفصل فان في المسألة اقوالا مختلفة^(١).

هذا مضافا الى ان اهمية الكفر تكفي في اطلاق الحكم كما يشعر به قوله في رواية بيع حمل السلاح الى اهل الشام فان الله يدفع بهم عدونا وعدوكم.

وايضاً ان المناط في حرمة بيع السلاح من المخالفين هو تقويتهم واعانتهم علينا وهو لا يكون الا مع قيام الحرب بيننا، هذا بخلاف المشركين فان المناط هو نفس تقويتهم وجعلهم اقرباء وهو لا يختص بصورة المباينة والمহারبة^(٢).

وبالجمله ذهب اليه في محكي المستند والمهذب، قال السيد عليه السلام مقتضى عبارة المهذب المحكية في المستند ان اطلاق المنع بالنسبة الى الكفار اجماعي، وانما الخلاف بالنسبة الى المسلمين في الاطلاق والتقييد^(٣).

ثم ان ما ذكرناه من حرمة بيع السلاح بالنسبة الى الكفار يكون حكمه في

(١) التليقة ص ١٧.

(٢) راجع ليفة الطالب: ج ١ ص ٧٤ - ٧٥.

(٣) راجع التليقة: ص ١٠.

نفسه، واما اذا تراحم ذلك باهم فالمعلوم هو تقديم الاهم، وذلك مثل ما اذا هجم على حوزة الاسلام عدو قوي لا يمكن دفعه الا بتسليح طائفة من الكفار الذين كان المسلمون في امن منهم، فدفع السلاح اليهم للدفاع عن حوزة الاسلام والمسلمين واجب حينئذ لاهمية حفظ المجتمع الاسلامي، كما لا يخفى.

ومن المعلوم ان التراحم المذكور لا ينافي ادلة حرمة بيع السلاح من الكفار لانها ليست ناظرة الى صور التراحم، فتقديم موارد التراحم لا ينافي اطلاقها كسائر موارد التراحم مع الاطلاقات.

ربما يقال ان الانصاف انه لا يستفاد من الروايات شيء وراء حكم العقل، وعليه فالروايات تكون ارشادا الى ما حكم به العقل وهو تابع لمصالح اليوم ومقتضيات الوقت ربما يحكم بترك بيع السلاح كما اذا كان موجبا لتقوية الكفار سواء كان موقع قيام الحرب أو التهيؤ له أم زمان الهدنة والصلح والمعاقدة ولكن خيف على حوزة الاسلام ولو آجلاً بأن احتمال ان تقويتهم موجبة للهجمة على بلاد المسلمين وسلطتهم على نفوس المسلمين واعراضهم، فنفس هذا الاحتمال موضوع لحكم العقل بترك البيع لاهمية المحتمل.

وايضا يحكم بترك بيع السلاح فيما اذا كانت للشيعنة الامامية حكومة مستقلة ومملكة كذلك وكانت للمخالف ايضاً حكومة مستقلة وكان زمان هدنة ومعاقدة بين الدولتين لكن خيف على المذهب ودولته منهم ولو آجلاً.

كما يحكم بمجواز ذلك بل وجوبه فيما اذا هجم على حوزة الاسلام الاعداء بحيث لا يمكن دفعهم الا بجمل السلاح اليهم مع كون المسلمين في امن منهم وهكذا.

ولكن لقائل ان يقول انه لاوجه لحمل الدليل على الارشاد مع عدم اقامة قرينة عليه، اذ الاصل في الاحكام هو المولوية، ولا يرفع اليد عنها بدون القرينة الواضحة، وموارد التراحم لا يختص بالمقام، لان الخوف على الاسلام والمسلمين مقدم على سائر

الاحكام، ولكن لا يكون ذلك دليلا على عدم الاطلاق أو عدم كون الحكم مولويا ولعل الشارع الحكيم حكم بالاطلاق حتى فيما لم يحكم العقل كما اذا لم يكن خوف من الكفار أو المشركين تحكما لحفظ الاسلام والمسلمين وتعمية لهم بالنسبة الى الكفار في السلاح كما امر في كتابه العزيز باعداد السلاح والقوى الى حد حصول الرعب والوحشة في الكفار.

ثم ان المراد من المشركين والكفار ليس الكفار والمشركين الذين كانوا في بلد المسلمين تابعين للحكومة الاسلامية؛ فان الظاهر من الحمل اليهم هو كونهم مستقلين، ولا اقل من قصور الادلة بالنسبة الى الكفار الذميين، وعليه فاعطاء السلاح ايهاهم فيما اذا اوجبت المصلحة اعطاء السلاح لامانع منه ما لم يخف على حوزة الاسلام والمسلمين أو لم يكن ذلك تقوية لهم، والأفوه منهي بحكم العقل والشرع كما لا يخفى.

ثم ان الادلة الدالة على منع بيع السلاح من الكفار مطلقاً أو المضافين عند المبانيئة مطلقة من جهة قصد الاعانة وعدمه ولذلك قال الشيخ الاعظم رحمته: ان ظاهر الروايات شمول الحكم لما اذا لم يقصد البايع المونة والمساعدة اصلا بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم وهند هو صورة عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبارات ضعيف جدا ^(١).

ثم ان محل الكلام هو سلاح الحرب فعلا، وهو كما افاد سيدنا الامام المجاهد رحمته يختلف بحسب الازمان، فربما كان شيء في زمان ومكان سلاح الحرب دون آخر ففي الازمنة القديمة كانت الاحجار الحناسة والفلاخن والاختشاب آلة له ثم انقرض زمانها وخرجت تلك الالات عن صلاحية السلاح، فقامت مقامها اسلحة اخرى كالسيف والرمح والعمود والتيزك والترس والدرع ونحوها، ثم انقرضت هي وقامت

(١) المكاسب المحرمة: ص ١٩.

مقامها غيرها الى هذه الاعصار. فالمراد من السلاح في موضوع البحث سلاح اليوم اي الذي يستعمل في الحروب لا ما انقرضت ايامه وخرجت عن الاستعمال فيها، فان اراد بعض اعداء الدين واهل الحرب حفظ الاسلحة القديمة لقدمتها وكونها عتيقة لامانع من بيعها وخارج عن موضوع بحث بيع السلاح من اهل الحرب بلاريب كما لا يخفى (١).

بيع غير السلاح من الادوات الاخرى

وهل يلحق غير السلاح كالمجنّ بكسر الميم وفتح الجيم اي الترس والدرع والمففر بكسر الميم وسكون الفين وفتح الفاء اي درع يلبس تحت القلنسوة وسائر ما يكنّ أي يستر البدن ويحفظه عن الصدمات والضرريات بالسلاح في عدم جواز بيعه من الكفار مطلقاً أو من المخالفين عند المباشنة أم لا؟

الاول هو الظاهر لموثقة ابي بكر الحضرمي بناء على ان المراد من السروج غير السيوف كما هو الظاهر. ومن المعلوم انه لا خصوصية للسروج ولكنه متقيد بصورة المباشنة.

لا يقال: ان الموضوع في هذه الموثقة هو بيع السروج من المخالف، فلما لم يصرح بالكافر.

لانا نقول: يدل على حرمة بيعها منهم بالفحوى كما لا يخفى. هذا مضافا الى عموم قوله ﷺ: فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك، فتأمل. وحكم العقل بقبح تقوية الكفار والمخالفين في حال المباشنة.

قال الشيخ الاعظم ﷺ: ان الحكم مخالف للاصول صير اليه للاخبار المذكورة

وعوم رواية تحف العقول المتقدمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل وهو السلاح دون ما لا يصدق عليه ذلك كالمجنّ والدرع والمففر وسائر ما يكنّ وفاقاً للنهاية وظاهر السرائر واكثر كتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني؛ للاصل وما استدل به في التذكرة من رواية محمد بن قيس (المروي في الكافي عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن محمد بن قيس) قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفئتين يلتقيان من اهل الباطل ابينهما السلاح؟ قال: بمهما ما يكنّهما كالدرع والمففر ونحو هذا^(١).

ثم عدل عن ذلك وقال نفسه: لكن يمكن ان يقال: ان ظاهر رواية تحف العقول اناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق، وظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: من حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا، ان الحكم منوط بالاستماتة، والكل موجود فيما يكنّ ايضا كما لا يخفى هذا مضافا الى فحوى رواية الحكم المانعة من بيع السروج، وحملها على السيوف السريجية لا يناسبه صدر الرواية مع كون الراوي سراجا. واما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب لان مدلولها يقتضي ان التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكنّ والتحرير في غيره مع كون الفئتين من اهل الباطل، فلا بد من حملها على فريقين محقوفي الدماء؛ إذ لو كان كلاهما أو احدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه فالمقصود من بيع ما يكنّ منها تحفظ كل منها عن صاحبه وتترسه بما يكنّ، وهذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ اعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتمدي عن مورد الرواية الى ما نحن فيه، يشبه القياس مع الفارق، ولعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد اطلاق العلامة جواز بيع ما يكنّ بصورة الهدنة وعدم قيام الحرب^(٢).

(١) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٢٦٨.

(٢) المكاسب المحرمة: ص ١٩ - ٢٠.

لقد افاد واجاد، الا ان التمسك بقوله: فن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا بناء على ان المناط هو الاستعانة كما ترى؛ لان ظاهر الرواية هو الاستعانة بالسلاح، فلا يعم الاستعانة بغير السلاح. وايضا التمسك برواية تحف لا يخلو عن الاشكال؛ لان النهي متفرع على عنوان تقوي الكفر ووهن الحق.

ومن المعلوم ان غير السلاح ليس في نفسه كذلك، والقول بأن وجود الأمور المزبورة عند الكفار تقوية الكفر فيصح تفرغ النهي^(١)، كما ترى؛ لأن المبيع ليس بوجود الأمور المزبورة عند الكفار بل نفس الأمور المزبورة فافهم.

قال في مصباح الفقاهة في ذيل ما افاده الشيخ الاعظم جوابا عن رواية محمد بن قيس: وتوضيح ذلك ان الامام عليه السلام فصل بين السلاح وبين ما يكن، فلا بد وان يكون بيع السلاح حراما بعد ما جوز الامام بيع الثاني لان التفصيل قاطع للشركة في الحكم، والا لكان التفصيل لتواء، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة وتحمل على فريقين محفوفي الدماء من اهل الخلاف، اذ لو كان كلاهما أو احدهما مهدور الدم لم يكن وجه منع بيع السلاح منهم، وحينئذ فيجب ان يباع منها ما يكن ليتحفظ كل منها عن صاحبه ويترس به عنه، بل لو لم يشتروا وجب اعطاؤهم اياه مجانا، فان اضمحلهم يوجب اضمحلال وجهة الاسلام في الجملة؛ ولذا سكت علي عليه السلام عن مطالبة حقه من الطغاة خوفا من انهزام حوزة الاسلام. ومن هنا اتقى بعض الاعاظم في سالف الايام بوجود الجهاد مع الكفار حفظا للدولة العمانية^(٢).

فتحصل ان بيع ادوات المحافظة في حال الحرب حرام، واما في غير حال الحرب فلا دليل على الحرمة، الا اذا كان موجبا لسلطتهم فانه لا يجوز بحكم العقل والشرع.

(١) بلغة الطالب: ٧٥/١.

(٢) ج ١ ص ١٩١.

ثم بعد وضوح حرمة بيع الادوات المذكورة في حال الحرب هل يجوز بيع غيرها منهم في حال الحرب سواء كان من ادوات الاطلاعات أو من الاطعمة والاشربة والادوية والاجناس المختلفة مما يوجب تقويتهم أو تلييتهم أم لا يجوز؟ يمكن ان يقال بحرمة ذلك ايضا، لحكم العقل والشرع بقبيح تقوية اهل الحرب، بل يجب تضعيف الكفار في حال الحرب بأي طريق كان اذا كان الفتح موقوفاً عليه. هنا فروع:

احدها: انه اذا كانت طائفتان من الكفار مباينتين هل يجوز بيع السلاح منها أو من احدهما أم لا يجوز؟

ربما يقال لاحرمة لذلك، لان النهي عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار ان لاتكون كلمتهم العليا وشوكتهم قصوى، واما اذا لم يكن كذلك فلا حرمة له^(١). وفيه ان اطلاق المنع يشمل ذلك ايضاً.

ولكن الانصاف بعد ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع هو انصراف الأدلة عن هذه الصورة، وحيث ان فرض المسألة هو فيما اذا لم يلزم تقوية الكفر أو وهن الحق ولم يكن خوف على المسلمين من استفادتهم من السلاح آجلاً في حربهم مع المسلمين، فلادليل على الحرمة، والأفلايجوز عقلاً ولا شرعاً.

ثانيها: هل يكون بيع السلاح من قطاع الطريق محكوماً بحكم بيع السلاح من الكفار أو المخالفين في صورة المباينة أم لا؟

ذهب الشيخ الاعظم رحمته الله - بعد عدم جواز التعدي اليه من مورد النصوص - الى جواز الاستدلال برواية تحف العقول من جهة إناطة الحكم فيها بتقوي الباطل ووهن الحق، فلعله يشمل ذلك، ثم تأمل فيه. ولعل وجه التأمل هو ما اشار اليه الميرزا

الميرازي رضي الله عنه من أن المحتمل بل الظاهر أن يكون المراد بالحق والباطل الايمان والاسلام ومقابلهما لامطلق الطاعة والمعصية. هذا مضافا الى ما مرّ ايضا من ظهور كون العناوين المانعة المذكورة فيها ثابتة قبل البيع لا به ^(١).

هذا مع قطع النظر عن قصد الحرام والسرقه، والأفوه اعانة على الحرام أو هذا فيما إذا لم يكن ترك البيع علة تامة لعدم قطع الطريق ودفع المنكر، والأفلا يجوز، بل يمكن القول بعدم الجواز ولو لم يكن ترك البيع علة تامة؟ لاطلاق ادلة وجوب دفع المنكر وعدم تخصيص له، خلافا لما مرّ في بيع العنب ممن يعلم حيث وردت فيه روايات خاصة.

ثالثها: أنه لا اشكال في حرمة بيع السلاح من الباغين الذين يكونون في صدد تضييف الحكومة الاسلامية في داخل المملكة الاسلامية؛ لأن حفظ النظام الاسلامي من أهم الواجبات، ولعموم قوله رضي الله عنه: فمن حمل الى عدوتنا سلاحاً يستمعون به علينا فهو مشرك، ولعدم خصوصية المخالف، فيشمل المقام كل ما دل على حرمة بيع السلاح من المخالف عند المباينة، هذا مضافاً الى روايات تدل على جواز سبي الكراع والسلاح من الباغين ^(٢) فاتها لاتساعد جواز بيع السلام منهم، كما لا يخفى.

ثم إن تقوية البغاة بغير السلاح من سائر الأدوات والأجناس لا يجوز فيما إذا كانت لهم فئة، كما يدل عليه النصوص المستفيضة منها: خبر المنقري المروي في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان (بن داود - يب) المنقري عن حفص بن غياث: سألت أبا عبدالله رضي الله عنه عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغية والاخرى عادلة فهزمت العادلة الباغية؟ فقال: ليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً ولا يقتلوا أسيراً ولا يجهزوا على جريح، وهذا إذا لم يبق من أهل البغي أحد، ولم يكن لهم

(١) التعلية: ص ٥٧.

(٢) جامع الأحاديث: ج ١٣ ص ١٠٤.

فئة يرجعون إليها، فإذا كانت لهم فئة يرجعون إليها فإن أسيرهم يقتل ومديرهم يتبع وجريهم يجاز عليه (١).

ومن المعلوم أن الأمر بقتل أسيرهم وأتباع مديرهم ونحوها لا يجتمع مع جواز بيعهم ما يكتهم ويحفظهم ويقومهم كما لا يخفى.

رابعها: هل يجوز إيجاد الروابط الاقتصادية وسائر القرارات مع الكفار في غير حال الحرب أم لا يجوز؟

لاشكال في جواز ذلك ما لم يوجب ذلك سببا لسلطتهم ونفوذهم وتعليقهم على المسلمين، والأصحح؛ للآيات الدالة على حرمة اتخاذ الكفار أولياء: منها: قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين) (٢).

هذا مضافا الى قوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) (٣). فانه ينفي مطلق سلطة الكفار على المؤمنين؛ بناء على عدم اختصاص الآية بالقيامة كما يوهم ذلك صدر الآية (ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا الذين يترصون بكم فان كان لكم فتحة من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل... الآية. بدعوى ان وقوع قوله تعالى (ولن يجعل... الآية) بعد قوله (فالله يحكم بينكم يوم القيامة) دليل على ان المراد نفي السبيل في القيامة.

وذلك لامكان ان يقال كما افاد سيدنا الامام المجاهد ؑ: ان قوله ذلك لنكتة

(١) جامع الأحاديث: ج ١٣ ص ٩٤.

(٢) المائدة: ٥٧.

(٣) النساء: ١٤١.

مذكورة في الصدر، وهو قوله تعالى: (لكم فتح من الله)، فجعل الفتح منه تعالى وتأييده وامتداده وقال في الكفار ان كان لهم نصيب فلم يسمه فتحا ولانسبه الى نفسه، فلعل قوله تعالى: (ولن يجعل الله) ناظر الى هذه التفرقة وان النصيب الذي لهم ليس بامداد من الله وتأيد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين فانه فتح من قبل الله وجعل سبيل للمسلمين عليهم، لكن مع ذلك لا توجب تلك المناسبة صرف الكبرى الى خصوص المورد، فلا يعد استفادة مطلق السبيل منه^(١).

بناء على ان المراد من السبيل مطلق الطريق كما هو معناه الظاهر وحيث انه وقع في سياق النفي يفيد العموم، فيشمل جميع انواع طرق الاستيلاء من القلعة والسلطة الخارجية والنفوذ والحكومة والغلبة في الهجمة والبرهان وغيرها.

والاية المباركة تدل على ان الله تعالى لم يجعل ولن يجعل في عالم التشريع سبيلا لهم ان لم نقل في عالم التكوين أيضاً؛ لان نصيب الكفار من الفتوحات ليس من ناحية الله تعالى اصالة.

وكيف كان فالاية تنفي مطلق السبيل لهم على المؤمنين لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا وجه لاختصاصه ببعض مصاديقه من القيامة. وعليه فما روي في ذيل الاية من تفسيره بالغلبة في يوم القيامة لعله تفسير الاية ببعض مصاديقه فلاننا في عمومية الاية، وحيث ان لسان الاية هو لسان الحكومة، فيقدم على سائر العمومات كأدلة المعاملات والنكاح والوقف وغير ذلك، ويؤيد ذلك فتاوى الاصحاب بالاية في الفقه كشرائه الكافر المسلم. قال المحقق الاردبيلي: احتج به اصحابنا على فساد شراء الكافر المسلم^(٢).

وكعدم جواز رهن العبد المسلم عند الكافر وعدم جواز وقف العبد المسلم على

(١) كتاب البهع: ج ٢ ص ٥٤٢.

(٢) زبدة البيان: ص ٤٣٩.

الكافر وبطلان نكاح الكافر باختيار الزوجة للاسلام ان لم يسلم الزوج معها ولذلك قال المحقق الاردبيلي: يمكن الاستدلال بها على عدم تسلط الكافر على المسلم بوجه تملك واجارة ورهن وغيرها، لانه نكرة في سياق التني يفيد الصموم فلا شيء من السبيل له على المسلم^(١).

ومن المعلوم ان الاية لا تختص بنفي سلطة الكافر على الفرد بل تعم نفي سلطتهم على المجتمع الاسلامي ايضاً، فكل سلطة وسبيل من الكافر على آحاد المسلمين والمجتمع الاسلامي فهي منفية.

هذا مضافاً الى امكان الاستدلال بالنبوي المشهور الموثوق الصدور الذي جزم به الصدوق رحمه الله، وهو قوله ﷺ الاسلام يعلو ولا يعلى عليه^(٢).

بناء على حمله على ارادة الانشاء، فيكون مفاده الاسلام يجب ان يعلو ولا يدان لا يعلى عليه أو يحرم ان يعلى عليه.

أما ان حمل على جملة اخبارية كما ادعى ظهوره فيها فهو كقوله تعالى (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)^(٣) يدل على غلبة الاسلام في الزمان المستقبل خارجاً على سائر الاديان أو يدل على كون الاسلام يعلو على سائر الاديان، فلا يرتبط بالمقام فتأمل ومضافاً الى إمكان دعوى القطع بأن شرف الاسلام وعزته وشرف المسلم وعزته مقتضى بل علة تامة لان لا يجعل في احكامه وشرائعه ما يوجب ذل الاسلام والمسلمين^(٤).

ثم لا يخفى عليك بعد دلالة الادلة على ان الله تعالى لم يرد ولم يجعل ولن يجعل

(١) زبدة البيان: ص ٤٤٠.

(٢) الوسائل: ج ١٧ ص ٣٧٦.

(٣) التوبة: ٣٣.

(٤) راجع القواعد الفقهية للسيد الجنوردي: ج ١ ص ١٥٧.

سلطة للكفار يظهر انه في أحكامه دفع سلطتهم، ويستفاد منه أيضاً حكم الرفع فاذا كان الكفار في مستوى التولية والسلطة على المسلمين يجب معارضتهم في الامور الاقتصادية عند الامكان حتى ترتفع السلطة والتولية قضاءً لني جعل الله تعالى مطلق السبيل لهم. هذا مضافاً الى قوله ﷺ الاسلام يزيد ولا ينقص^(١).

خامسها: انه هل يختص المنع عن حمل السلاح بالمعاملات أو يعم غيرها والظاهر هو الثاني؛ لان الأدلة الخاصة وان كان موضوعها هو الحمل المعاملي فلا يشمل غير صورة المعاملة ولكن لخصوصية للمعاملة. هذا مضافاً الى قوله ﷺ فن حمل الى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك، فانه مشعر بأن الملاك هو استعانتهم بذلك، فلا فرق بين ان يكون الحمل معاملياً أو غيره. هذا مضافاً الى حكم العقل ببيع تقويتهم وإعانتهم بأي طريق كان فيما اذا كانوا في الحرب، بل لعل ذلك من الضروريات.

سادسها: ان النهي في اخبار المنع عن حمل السلاح هل يدل على الفساد ام لا؟ قال الشيخ الاعظم ﷺ: «ان النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد، فلما استند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة والفاصلة، والله العالم».

وقد عرفت عدم دلالة رواية تحف العقول على الفساد فيما اذا لم يكن مع قطع النظر عن البيع معنوياً بالعناوين المانعة والمقام هكذا؛ اذ السلاح في نفسه ليس داخلياً في العناوين المذكورة، وانما بالبيع صار معنوياً بالعناوين المذكورة في خبر تحف العقول.

اللهم الا ان يقال: «ان وجود الامور المزبورة عندهم يعني السلاح وما يكن

وما يحفظهم تقوية لهم فتمليكهم اياها فيه تقوية الكفر، فالعنوان ثابت للمبيع مع قطع النظر عن البيع. نعم تصل ذلك به الى المرتبة الفعلية، فان ابيت فلا اقل من دخول البيع المزبور فيما فيه وجه من الفساد الذي يراد منه بضميمة التمثيل بالبيع المزبور ما يحتم تحقق وجه الفساد بنفس البيع.

وان ابيت عن ذلك فلا ينبغي الشك في ان بيع الامور المزبورة تقوية لهم، فتحريم تقوية الكفار تحريم للبيع المزبور، فان لم يجتمع هذه الدعوى مع ما مر من دعوى ظهورها في تحقق العناوين المزبورة مع قطع النظر عن البيع من جهة كونها علة للمنع عنه، فيجب ان يكون تحققها غير متوقف عليه فليبلغ ما استظهرناه هناك، فان الصدق العرفي فيما نحن فيه معلوم^(١).

وفيه أولاً: ان المبيع ليس وجود الامور المذكورة عند الكفار بل هو نفس السلاح.

وثانياً: ان قوله ﷺ: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا أو بيع الميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم الخ ظاهر بقريئة الامثلة في العناوين الاولية والذاتية المحرمة، ولم يجرز شموله للعناوين الثانوية.

وثالثاً: ان مع الاستظهار من رواية تحف ان الحرمة والفساد عارضان على العناوين المانعة فلا يشمل ما اذا تحققت العناوين بنفس البيع لامعنى لرفع اليد عنه والقول بغيره بمجرد صدق تقويتهم بنفس البيع، اذ غاية صدق تقويتهم بيع السلاح هو الحرمة التكليفية من جهة العناوين الطارئة، وهي لا تدل على الفساد، فلا ينافي العلم بصدق تقويتهم بالبيع مع ما استظهر من رواية تحف العقول من اختصاص

(١) بلفظ الطالب: ج ١ ص ٧٥ و٧٦.

دلالتها على الفساد بالعناوين المانحة مع قطع النظر عن البيع فتحصل انه لا دليل على الفساد.

نعم اذا كان بيع السلاح من الكفار أو سائر القرارات معهم مصداقاً لتحقق سبيل الكفار وسلطتهم على المؤمنين يمكن الاستدلال على فساد تلك الامور بقوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) كما استدل الاصحاب بها على بطلان بيع العبد المسلم من الكافر وعلان رهن العبد المسلم عند الكافر، وليس ذلك الا لرفع سلطة المشتري أو المرتهن شرعاً، ومعنى رفعها ليس الا عدم تحقق البيع أو الرهن، وهو معنى الفساد. اللهم الا أن يقال: انه اخص؛ فان عدم جواز بيع السلاح من الكفار لا يختص بصورة تحقق السلطة كما لا يخفى. هذا مضافاً الى ما في مكاسب الشيخ الانصاري رحمته من ان ابناء سباق الآية عن التخصيص مع وجوب الالتزام به في طرف الاستدامة^(١) وفي كثير من الفروع في الابتداء يقرب تفسير السبيل بما لا يشمل الملكية بأن يراد من السبيل السلطنة، فيحكم بتحقيق الملك وعدم تحقق السلطنة بل يكون مجبوراً عليه مجبوراً على بيعه، وهذا وان اقتضى التقييد في اطلاق ما دل على استقلال الناس في اموالهم وعدم حجبهم بها، لكنه مع ملاحظة وقوع مثله كثيراً في موارد الحجر على المالك أهون من ارتكاب التخصيص في الآية المسوقة لبيان ان الجعل شيء لم يكن ولن يكون وان نفي الجعل ناش عن احترام المؤمن الذي لا يقيد بحال دون حال^(٢).

اورد عليه المحقق الفرسانسي بأنه يمكن ان يقال ان الآية ولو بقرينة سياقها لا بد

(١) اذ لا يقولون بزوال الملكية بعد اسلام العبد تهرأ على الكافر بل يباع عليه ولا يقولون ايضاً بعدم انتقال العبد المسلم الى الكافر بالارث وان حكموا ببقاء ملكيته له فيما كفر المولى بعدما كانا مسلمين.

(٢) المكاسب: ص ١٥٩ ط قديم.

من ان تحصل على ما لا يرد عليه التخصيص، الا ان حملها على ما يعم مثل تملكه له بالاختيار بشرائه لا يوجب؛ فان تملكه بالارث أو ببقاء ملكيته قبل الاسلام انما هو بالتعبد لا بالاختيار، وكون التملك بالاختيار سبيلاً بل من اوضح السبل لا يستلزم كون التملك حدوداً أو بقاء تعبداً كذلك، فلا يكون الملكية القهرية التعمدية بلا استبعادها السلطنة علواً، وكان سلطنته على تحصيلها بالشراء علواً، فافهم^(١).

اجاب عنه المحقق الاصفهاني بأنه يمكن ان يقال ان الملكية ان كانت بنفسها سبيلاً فلا فرق بين ان يكون هذا السبيل بجعله تعالى ابتداءً أو بتسبب من العبد الى تحصيله^(٢).

وفيه ما لا يخفى فان الملكية القهرية الغير المستبعدة لسلطنة الكافر ليست سبيلاً، بخلاف ما اذا وقع المسلم تحت مالكيته بالاختيار، اذ تملك الكافر للمسلمين اختياراً وجعلهم في حباته سلطة اعتبارية عرفاً.

واما ما ذكره شيخنا الاعظم ﷺ من تعارض عموم الاية مع عموم ما دل على صحة البيع ووجوب الوفاء بالعقود وحل اكل المال بالتجارة وتسلط الناس على اموالهم وحكومة الاية عليها غير معلومة ففيه ما افاده المحقق الخراساني ﷺ من ان العرف يساعد على التوفيق بين ما دل على الحكم للعاوين الثانية الطارئة وما دل على الحكم للعاوين الاولى؛ بتقديم الاول على الثاني وان كان بينها عموماً من وجه وحمل الثاني على الحكم للاقتضائي، ولذا لم يلحظ بين مثلها تعارض اصلاً^(٣).

وعليه فلا يبعد القول ببطلان المعاملات والقرارات التي تكون نفسها مصداقاً لسلطة الكفار على المسلمين كقرار الدولة الاسلامية مع الدولة الكفرية في ان تتكفل

(١) التعليقة على المكاسب: ص ٥٦.

(٢) التعليقة على المكاسب: ج ١ ص ٢٢٨.

(٣) التعليقة على المكاسب: ص ٥٦.

امور المسلمين او ان يكون اختيار المسلمين في بعض الامور بأيدي الكفار كاختيار اكتشاف معادتهم أو اختيار بعض الصنائع وغير ذلك. واما اذا لم تكن نفس المعاملات والقرارات كذلك ولكن مستلزمة لسلطتهم فالحكم بالبطالان مشكل وان كان ايجاد هذه المعاملات ممنوعاً بحكم الاية وغيرها، ويجب رفع السلطة ان وقعت تلك المعاملات، نعم للمحاكم الاسلامي ان يحكم ببطالان تلك المعاملات اذا اقتضت المصلحة ولم يكف رفع السلطة، والمسألة محتاجة الى التأمل، والله تعالى يهدي السبيل.

النوع الثالث: الاكتساب بما لا منفعة فيه محللة معتداً بها عند العقلاء

ويقع الكلام في امور:

الأمر الاول: انه لاجابة في ادراجه في المكاسب المحرمة بعدما عرفت من

تعميم الحرمة بالنسبة الى الحرمة الوضعية الى تصوير الحرمة التكليفية فيه:

بدعوى شمول الاكل بالباطل لتلك مال الغير بلا مال في قبالة، فيصدق على بيع

البائع ونقله ما لا منفعة له الى غيره بعوض له مالية باعتبار تضمنه لنقل المال

اي العوض الى نفسه، انه اكل مال المشتري اعني تملكه بالباطل، فيكون حراماً لظهور

الآية في انه محرم بهذا العنوان.

هذا مضافاً الى ما في التقريب المذكور من امكان المناقشة حيث ان عنوان

الاكل بالباطل كما افاد سيدنا الامام المجاهد عليه السلام وان كان كناية ولا يراد به الاكل مقابل

الشرب، لكن لا يستفاد منه الا سائر التصرفات الخارجية نظير الشرب واللبس،

لا مثل انشاء البيع والصلح ونحوها مما لا يعد تصرفاً عرفياً، ولا اظن ان يلتزم احد

بجرمة انشاء المعاملة على مال الغير مع عدم رضا صاحبه، مع وضوح حرمة التصرف

في مال الغير بلا رضاه، فشمول الآية لمثل التملك الانشائي ممنوع^(١).

أو بدعوى دلالة رواية تحف العقول على حصر جميع الاقسام المحللة في

الضابط للمحللات من قوله: وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات

فذلك كله حلال بيعه وشراؤه، وهو لا يشمل ما لا منفعة محللة معتداً بها عند العقلاء

فيه، بل هو خارج عنه؛ لعدم صلاح الناس فيه، فاذا خرج منه دخل في المحرم بمقتضى

صدر الحديث الدال على تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال وحرامها.

مع امكان أن يمنع دلالة الحديث على الحصر؛ فان مساقى الرواية كما افاد سيدنا الامام المجاهد عليه السلام انها متعرضة لوجوه التجارات العقلية المتعارفة بين الناس دون ما لا يقدمون عليه مما لا منفعة عقلية له.

ويشهد له قوله في صدر الرواية سأله سائل فقال: كم جهات معاش العباد التي فيها الاكتساب والتعامل بينهم ووجوه النفقات؟ فقال: جميع المعاش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب اربع جهات الخ؛ لانها متعرضة لما فيه الصلاح أو فيه الفساد محضاً أو من جهة من الجهات ^(١).

هذا مضافاً الى ان عدم دخوله في ضابط المحللات لا يلازم دخوله في المحرمات التكليفية بعد كون المحرمات اعم من المحرمات التكليفية والوضعية فافهم.

وكيف كان فقد مرّ البحث في اوائل الكتاب من كون المراد من الحرمة اعم من الحرمة التكليفية والوضعية.

الامر الثاني: في ان ما لا منفعة معتداً بها لدى العقلاء على انحاء:

منها ما لا منفعة له مطلقاً لا عاجلاً ولا آجلاً ولا يرجى منه المنفعة. ولا اشكال في فساد المعاملة في هذه الصورة وعدم تملك الثمن؛ لعدم دليل على صحتها لعدم صدق واحد من عناوين المعاملات عليها من البيع والصلح والهبة، اذ لا مالية له ولا اضافة له بالنسبة الى شخص حتى يبذل اضافته بالهبة أو الصلح أو بغيرهما.

قال سيدنا الامام المجاهد عليه السلام: لا ينبيى الاشكال في بطلانها؛ ويدل عليه عدم صدق واحد من عناوين المعاملات عليها، لان حقيقة المعاوضة ونحوها كالهبة مجاناً متقومة بتبديل الاضافات الخاصة، فالبيع عبارة عن مبادلة مال بمال أو عين بعين لا مطلقاً؛ فان المبادلة المطلقة لا معنى لها، ولا في ذاتها أو اوصافها الحقيقية ولا في

(١) راجع المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٥٩.

مطلق الاضافات. بل في اضافة خاصة هي اضافة الملكية او الاعم منها ومن اضافة الاختصاص.

والهبة عبارة عن تملك عين مجانا أو مقابل تملك عين مثلاً، وحقيقتها ايضاً نقل الاضافة الخاصة أو تبديلها، فع عدم اعتبار العقلاء الملكية أو الاختصاص لشيء بالنسبة الى شخص لا يمكن تحقق العناوين المتقومة بها، وهو واضح.

ولاريب في ان اعتبار الملكية وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً، بل للاعتبارات العقلانية كلها مناشئ ومصالح نظامية ونحوها، فاعتبار الملكية والاختصاص فيما لا ينتفع به ولا يرجى هي منه راساً ولا يكون مورداً لفرض عقلائي نوعي أو شخصي لغو صرف وعبث محض، فمثل البرغوث والقمل ليس ملكاً لأحد ولا لاحد حق اختصاص متعلق به، فما ربما يقال ان للاتسان حق اختصاص بالنسبة الى فضلاته ليس وجيباً على اطلاقه، فالنخامة الملقاة على الارض ليست ملكاً لصاحبها ولا له حق اختصاص بها اعرض عنها أو لم يعرض - الى ان قال:- فما قيل من أن البيع عبارة عن تبديل عين بعين من غير اعتبار المالية فيها ساقط لا ينبغي ان يصنى اليه، كما ان توهم الافتراق بين البيع وبين العقد والتجارة بما قيل ان البيع لو لم يصدق مع عدم المالية لكن صدق التجارة والعقد لا يتوقف عليها فيكون في تصحيح المعاملة التمسك بدليل نفوذها، غير وجبه لاشتراك الجميع في عدم الصدق وفي عدم المناط لاعتبار العقلاء ولان المعاوضة بين العيين لو صدقت عليها عناوين البيع والصلح والاجارة ونحوها صدقت عليها التجارة والعقد، ومع عدم صدق شيء من العناوين الخاصة كيف يصدقان عليها بل عدم صدق التجارة ليس بأخفى من عدم صدق البيع، بل لو فرض الشك في الصدق كفى في عدم جواز التمسك بالادلة أو ببناء

المقلاء، انتهى موضع الحاجة منه^(١).

ولا حاجة مع عدم صدق عناوين المعاملات عليها في الحكم ببطلان المعاملة الى الاستدلال بقوله تعالى: (لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل...) الخ بدعوى ان الظاهر منه ان الاكل بغير التجارة مطلقاً منهي عنه، فالامر دائريين الامرين لا ثالث لها، فاذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل في مقابله، بل لو شك في صدق اكل المال بالباطل في مورد لكن علم عدم صدق تجارة عن تراض فيه يدفع الشك عنه وينسلك في الاكل بالباطل^(٢).

لان مع عدم صدق عناوين المعاملات عليها لا اقتضاء لصحتها، فلا يصل النوبة الى حكم التصرف في ما يبذل بازائه حتى يستدل بالآية ويقال انه اكل المال بالباطل.

هذا مضافاً الى ان الاستدلال المذكور متوقف على دلالة الآية على المحصر مع انه محل كلام بعد كون الاستثناء منقطعاً، لان الاستثناء حينئذ بمنزلة لكن وتؤول الجملة الى جملتين مستقلتين احدهما انه لا يجوز اكل المال بالباطل، وثانيها ان المعاملة التي تكون تجارة عن تراض موجبة لجواز اكل المال، فلا يدل على حصر المحصور في التجارة بحيث اذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل في مقابله.

ويشهد على كون الاستثناء منقطعاً وضوح ان التجارة عن تراض ليست داخلة في الباطل.

اللهم الا ان يقال: ان الاستثناء لدورانه بين النبي والانبيا يفيد المحصر حتى في المنقطع، ألا ترى ان التبادر من قولهم اطلع جميع الناس على الشيء الفلاني الا الحواجة المحافظ الشيرازي هو افادة المحصر بنحو ابلغ مع ان الاستثناء منقطع لان

(١) راجع المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٦٠.

(٢) كما في المكاسب المحرمة للامام: ج ١ ص ١٦٢.

المواجه لم يكن في رتبة المطلعين حتى امكن اطلاعه عن ذلك.

ولقائل ان يقول: ان الاستثناء المنقطع يدل على تأكيد العموم لا على حصر المنفي في المستثنى بحيث يكون غيره محكوماً بخلافه، فمثل إلا المخواجه لا يدل إلا على تأكيد اطلاع جميع الناس، ولا يدل على حصر عدم الاطلاع في المخواجه؛ لا يمكن عدم اطلاع غيره ايضاً ممن لا يكون معاصراً للناس المذكورين، كما ان قولهم جاء في القوم الآ حماراً لا يحصر عدم المجهي في الحمار؛ لا يمكن عدم مجيئ غير الحمار بما لم يكن داخلًا في المستثنى منه.

وفي المقام لا يدل الاستثناء على دخول معاملة ما لانفعة فيه في المستثنى منه بعد عدم دخولها في التجارة؛ لاحتمال ان تكون داخلية في غير التجارة مما يجوز الاكل بعد عدم دلالة الاستثناء على الحصر. وبالجملية فلواجه لقوله: فالامر بين الامرين لا ثالث لها الخ.

نعم بعد ما عرفت من عدم صدق عناوين المعاملات فالتصرف فيما يؤخذ بازاء ما لانفعة له تصرف في مال الغير بلا وجه عرفي أو شرعي ويكون مصداقاً للاكل بالباطل، ويشمله المستثنى منه سواء دل الاستثناء على حصر المجوز في التجارة أو لم يدل. وهكذا لواجه للاستدلال على البطلان بسفهيية المعاملة بعد ما عرفت من عدم صدق اصل المعاملة في مثل المقام؛ اذ مع عدم صدق المعاملة فلأموضوع للسفهيية هذا مضافا الى ان الدليل لا يدل على بطلان المعاملة السفهيية بل يدل على بطلان معاملة السفهيية؛ لكونه محجوراً عن التصرفات واما المعاملات السفهيية عن الرشيد فلادليل على فسادها بعد فرض عموم أدلة المعاملات.

وبالجملية فلو توهم التعاملان منقمة فيما لاتفع له فأوقعا المعاملة ثم بان الخلاف كشف عن فساد المعاملة، ومع فسادها لايجوز التصرف فيما بذل بازانه ثمنًا كان أو ثمنًا.

قال سيدنا الامام المجاهد رضي الله عنه: ويلحق بما تقدم في البطلان ما لا منفعة عقلانية له ولم يتعلق به غرض عقلائي كما لو اشترى الزيز لاستماع صوته والجعل لرؤية تلاعبه مع العذرة؛ وذلك لان المعاملة سفهية غير عقلانية، والادلة العامة كقوله تعالى (اوفوا بالعقود) و(احل الله البيع) و(تجارة عن تراض) غير شاملة لها، اما لعدم صدق تلك العناوين عليها كما لا يبعد ومع الشك فالمرجع اصل الفساد، أو لانصرافها عنها فانها ادلة امضائية لما لدى العقلاء وليست بصدد تأسيس امر زائد على ذلك سيما مثل الاعمال السفهية التي هي اضحوكة العقلاء وتتنفر عنها الطباع السليمة. فتوهم شوهها لها فاسد جدا، كتوهم عدم الاحتياج الى الدليل اللفظي في الامضاء بل يكفي عدم الردع في الكشف عنه؛ وذلك لان المفروض انها ليست عقلانية فلا تكون متعارفة ولم تكن كذلك بمرئى ومنظر من الشارع حتى يستكشف الامضاء من عدم الردع بل لو فرض تعارف امر سفهية بين اراذل الناس لا يمكن كشف رضى الشارع عنه لو لم يصل اليها الردع، لغاية بعد رضاه بما هو سفهية تنبو عنه الطباع والعقول السليمة وتتنفر عنه العقلاء مع كونه مربى العقول ومتمم المكارم، بل لا يبعد صدق الاكل بالباطل على مثلها^(١).

ولقد افاد واجاد، ولكن مع عدم تعارف العقلاء بتلك المعاملة فلاوجه للاستدلال على البطلان بان المعاملة سفهية غير عقلانية؛ اذ لا معاملة عندهم حتى يقال ان سفهيتها موجبة للبطلان. هذا مضافاً الى ما عرفت من ان المعاملة السفهية لا دليل على بطلانها لو تم شمول الادلة العامة لها، ومع عدم تمامية الأدلة العامة كما هو كذلك فالدليل على البطلان هو ذلك لا كون المعاملة سفهية.

ومما تقدم يظهر حكم بيع ما لا مالية له لقلته كحبة من خردل أو لكثرتة

وشيوعه كالتلج في الشتاء مع عدم تعلق غرض عقلائي بالمعاملة؛ وذلك لما عرفت من عدم صدق عنوان المعاملة عليها، ولا اقل من الشك فلادليل على صحته. نعم لو كانت الحبة ملكاً أو التلج مورد حق الاختصاص فلا مانع من هبتها أو المصالحة عليها لو تصور قيام غرض عقلائي على ذلك. واما الاستدلال بسفوية المعاملة فقد عرفت انه لامعاملة مع عدم الاضافة حتى يبحث عن بطلانها بالسفوية. هذا مضافاً الى انه لادليل على بطلان المعاملات السفوية.

ومنها ما له منفعة غير شايعة قلما يتفق الانتفاع بها، وهو على قسمين:

احدهما: انه يكون بحيث يحكم العرف بالعدم. ولا يخفى عليك انه ملحق بما لامنفعة له اصلاً، ويكفي في بطلان معاملتها عدم صدق عناوين المعاملات، ولا اقل من الشك فلادليل على صحتها.

وربما يستدل محرمة انشاء المعاملة بقوله تعالى (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) بناء على شمول الاكل بالباطل لتملك مال الغير بلا مال في مقابله، فيصدق على بيع الهابيع أو على مطلق نقله مالا مالية له الى غيره بعوض يكون مالا باعتبار تضمنته لنقل المال يعني العوض الى نفسه انه اكل مال المشتري، يعني تملكه بالباطل، فيكون حراماً بمقتضى الآية الكريمة كما افاد الميرزا الشيرازي في التعليقة^(١).

وفيه كما مر ان الاكل بالباطل وان كان كناية ولا يراد به الاكل مقابل الشرب، لكن لا يستفاد منه إلا ساير التصرفات الخارجية نظير الشرب لامثل انشاء البيع والصلح ونحوهما مما لا يعدّ تصرفاً عرفاً، فلا وجه لجعل انشاء المعاملة حراماً.

وربما تمسك بالآية الكريمة لاثبات حرمة الثمن لا بعنوان التصرف في مال الغير بل بعنوان اكل المال بالباطل بدعوى ظهورها في أنه محرم بهذا العنوان ولكن يرد

عليه ما أورده سيدنا الامام المجاهد رحمه الله من أنّ الظاهر أنّ الباطل عنوان انتزاعي من العناوين المقابلة للتجارة التي هي حق مثل القهار والسرقة والخيانة ونحوها فاكل المال بالقهار حرام لكونه أكل مال الغير بلاسببية التجارة التي جعلها الشارع ولو بامضاء ما لدى العقلاء سبباً للنقل فلا يكون حراماً تارة بعنوان كونه مال الغير الذي لم ينقل اليه لسبب شرعي وأخرى بعنوان كونه باطلاً بل الباطل عنوان مشير الى العناوين الاخرى^(١).

اللهمّ الاّ أن يمنع كون عنوان الباطل عنواناً مشيراً لأنّ ظاهر جعل العنوان المزبور موضوعاً للحكم والنهي أنه هو بنفسه هو موضوع الحكم لا أنه عنوان مشير الى الموضوع ولكن مع ذلك لا يكون النهي تكليفاً لأنّ النهي عن التصرف في الثمن بعنوان انه أكل المال بالباطل دالاً على فساد المعاملة كما يقال ثمن العذرة سحت فتدبّر جيداً.

وثانيها: انه يكون بحيث يحكم العرف بصحة مقابله بالمال ولو قليلاً، ولا فرق بينه وبين بعض نباتات الادوية. وهذه الصورة تكون مشمولة لعناوين المعاملات، ولا مجال للاستدلال فيها بقوله تعالى (ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض)، لفساد المعاملة، بعد حكم العرف بصحة مقابله بالمال؛ لأنّه انه حينئذ داخل في المستثنى لا في المستثنى منه.

ولذا تأمل الشيخ رحمه الله في الاستدلال بالاية الكريمة وعلله بأنّ منافع كثير من الاشياء التي ذكرها في المقام يقابل عرفاً بمال ولو قليلاً بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بازائه سفهاً.

وأورد على العلامة رحمه الله حيث قال في التذكرة ولا اعتبار بما ورد في الخواص من

منافعها لأنها لاتعمد مع ذلك مالا وكذا عن الشافعي انتهى بأنه يشكل ذلك بأنه اذا اطلع العرف على خاصية في إحدى الحشرات معلومة بالتجربة أو غيرها فاي فرق بينها وبين ثبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصية وحينئذ فعدم جواز بيعه واخذ المال في مقابله بملاحظة تلك الخاصية يحتاج الى دليل لانه حينئذ ليس أكلاً للسهل بالباطل ويؤيد ذلك ما تقدم في رواية التحف من أن كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيمه الخ الى أن قال ولا مانع من التزام جواز بيع كل ماله نفع ما ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك في صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة والصلح والعقود والهبة المعاوضة وغيرها وعدم المانع لانه ليس الآكل المال بالباطل والمفروض عدم تحققه هنا^(١).

وعن محكي ايضاح النافع أنه قال جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب وذكر أشياء معينة على سبيل المثال فان كان ذلك لان عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع وإن كان لان ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالنفع يتوجه في أشياء كثيرة^(٢).

وقال في جامع المدارك: وهذا اي عدم كفاية المنفعة النادرة في غير مقام الحاجة مسلم، واما في مقام الحاجة فهل تكفي في صحة المعاملة ام لا؟ لا يبعد ان يقال تصح؛ لعدم كون المعاملة سفهية حينئذ، فمثل المقرب من الحشرات اذا فرض له النفع في حال لدفع مرض ييمه واشتراؤه لا يكون سفهياً عند العقلاء، والشاهد على هذا ان الامام عليه الصلاة والسلام على ما نقل اشترى الماء للوضوء في السفر بمبلغ لا يكون في غير هذا الحال ثمناً لذلك المقدار من الماء، فان كان النظر الى عدم صحة المعاملة

(١) المكاسب المحرمة: ٢٠.

(٢) المكاسب للشيخ الأعظم: ٢٠.

مطلقاً حتى في تلك الصورة ففيه منع لانه لا وجه له الا عدم توجه العقلاء وكون
العاملة سفهية، وفي هذه الحالة ليست سفهية، وان كان النظر الى حال عدم الحاجة
فهو مسلم^(١).

وبالجمله لبع وجود المنفعة وكونها عقلانية فلا محالة تشملها عناوين
المعاملات، ومقتضى ذلك هو صحة معاملاتها في نفسها؛ ولذلك قال في الجواهر:
لا يبعد جواز التكسب بما لا نفع غالباً فيه اذا اتفق حصول النفع المعتد به فيه فيكتسب
به في ذلك الحال^(٢).

نعم، ربما يستدل على البطلان بالاجماع.

قال الشيخ الاعظم رحمته: فالعمدة ما يستفاد من الفتاوى والنصوص من عدم
اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها في نظره كالمعدومة، قال في المبسوط: ان الحيوان
الطاهر على ضربين ضرب ينتفع به والآخر لا ينتفع به - الى ان قال: - وان كان مما
لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الاسد والذئب وسائر الحشرات مثل الحيات
والمقارب والغار والخنافس والجعلان^(٣) والهدأة^(٤) والرخمة^(٥) والنسر وبغات^(٦)
الطير وكذلك الغربان^(٧)، انتهى. وظاهر الغنية الاجماع على ذلك ايضاً، ويشعر به
عبارة التذكرة حيث استدل على ذلك بحسنة تلك الاشياء وعدم نظر الشارع الى مثلها
في التقويم ولا يثبت يد لأحد عليها، قال: ولا اعتبار بما ورد في الخواص من منافعها؛

(١) جامع المدارك ج ٣ ص ١٢.

(٢) الجواهر: ج ٢٢ ص ٣٥.

(٣) ضرب من الخنافس وهي دويبة سوداء لها ريح كريه.

(٤) الهدأة: طائر من الجوارح تسميه العامة (شاهين).

(٥) وهي من أكبر الجوارح.

(٦) هو أصفر من الرخمة يطيه الطيران.

(٧) المبسوط: ج ٢ ص ١٦٦.

لانها لاتعمد مع ذلك مالا، وكذا عند الشافعي، انتهى. وظهره اتفاقنا عليه^(١).

وقيه:

أولاً: كما افاد سيدنا الامام المجاهد ﷺ ان العمدة هو الاجماع المحكي عن المبسوط «... كل ماينفصل من آدمي من شعر ومخاط ولعاب وظفر وغيره لايجوز بيعه اجماعاً لانه لا ثمن له ولامنفعة فيه»^(٢) وعن موضع آخر منه: فان كان مما لاينتفع به فلايجوز بيعه بلا خلاف مثل الاسد والذئب وسائر الحشرات.

وهما كما ترى دعوى الاجماع وعدم الخلاف على ما لامنفعة فيه ولاينتفع به حتى الثانية؛ لان المذكورات من قبيل الامثلة بنظره وتشخيصه لا من معقد الاجماع ضرورة انه لم يدع الاجماع ولم يقم ذلك على عنوان الاسد والذئب وغيرها.

والظاهر من معقدهما ما لاينتفع به مطلقاً وما لامنفعة له كذلك ولو حماً على عدم الانتفاع العقلائي كما تقدم لابس به، لكن التعدي الى ما يكون له المنفعة العقلية النادرة مما لاوجه له^(٣).

وفيه ان هذا التوجيه وان كان لايمجد بالنسبة الى كلام المبسوط، ولكن لا يساعد مع عبارة التذكرة فانه التفت الى بعض الخواص ومع ذلك قال لا اعتبار به لعدم كونه موجباً لصدق المال عليه الخ الظاهر في كونه اتفاقياً فراجع.

نعم، لو شك في قيام الاجماع على ازيد مما لامنفعة فيه أصلاً فقتضى الاصل هو العدم فيجوز بيع ما له منفعة عقلية نادرة.

وثانياً: كما في مصباح الفقاهة ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة، على أننا لانظمن بوجود الاجماع التعبدي الكاشف عن الحجة المتبررة لاحتمال

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الانصاري ﷺ: ص ٢٠.

(٢) المبسوط ٢: ١٦٦.

(٣) المكاسب المحرمة للامام المجاهد ﷺ: ج ١ ص ١٦٥.

استناد المجمعين الى الوجوه المذكورة في المسألة^(١).

وفيه ان مع تصريح الشيخ الطوسي بالاجماع في مومنين وظهور كلام الغنية في الاجماع وظاهر العلامة في التذكرة في الاتفاق وفتوى بعض الاصحاب بعدم الجواز فيها لامنفعة فيه. لاجمال لدعوى عدم كون الاجماع محصلاً، واليك بعض العبارات:

قال في الغنية: واما شروطه (اي البيع) فعلى ضربين احدهما شرائط صحة انعقاده والثاني شرائط لزومه. فالضرب الاول ثبوت الولاية في المعقود عليه وان يكون معلوماً مقدوراً على تسليمه منتفعاً به منفعة مباحة - الى ان قال: - واشترطنا ان يكون منتفعاً به تحرزاً مما لامنفعة فيه كالحشرات وغيرها، وقيدنا بكونها مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره الا ما اخرجناه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد والزيت للاستصباح به تحت السماء، وهو اجماع الطائفة^(٢).

ظاهر قوله: «وهو اجماع الطائفة أنه راجع الى اشتراط ثبوت الولاية في المعقود عليه وأن يكون معلوماً الخ» كما أيده شيخنا الأنصاري بقوله: وظاهر الغنية الاجماع على ذلك.

قال في المراسم: واما المحرم فبيع كل غصب - الى ان قال: - وبيع القردة والسباع والفيلة والذباب^(٣). والسباع والدباب يدلان على ان مقصوده من ذكرهما هو بيع ما لامنفعة له كما ذكر الشيخ الطوسي السباع والحشرات.

قال في الوسيلة: والبيهمة ضربان اما يحل لحمها أو يحرم، فالاول يحل بيعها الا اذا عرض امر يمنع من ذلك، والثاني اما يمكن الانتفاع بها مثل جوارح الطير والسباع

(١) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٩٥.

(٢) الجوامع الفقهية: ص ٥٨٥ و ٥٨٦.

(٣) الجوامع الفقهية: ص ٦٤٧.

وكلب الصيد والماشية والزرع والحراسة والسنجاب والفنك والسمور وسباع الوحش للارتفاع بجلدها وصيدها مثل الفهد والتمر والذئب واشباه ذلك وجاز بيع جميع ذلك، واما لا يمكن الارتفاع بها ومحرم بيعه وهو ما سوى ذلك^(١).

وهو وان اختلف مع كلام الشيخ في بعض الامثلة، ولكن يتعد معه في عدم جواز ما لا يمكن الارتفاع به كما لا يخفى.

قال في النهاية: وبيع جميع السباع والتصرف فيها والتكسب بها محظور الألفهود خاصة فانه لا بأس بالتكسب بها والتجارة فيها لانها تصلح للصيد، ولا بأس بشرى الهر وبيعه واكل ثمنه، ولا يجوز بيع الجري والمارماهي والطافي وكل السمك لا يحل اكله وكذلك الضفادع والسلاحف وجميع ما لا يحل اكله حرام بيعه والتكسب به والتصرف فيه^(٢).

الى ان قال: ولا بأس ببيع جوارح الطير كلها واخذ ثمنها والتكسب بها بجميع الوجوه^(٣).

ومقتضى الجمع بين العبارتين من النهاية انه لا يجوز بيع ما لا منفعة له بخلاف جوارح الطير فانها ينتفع بها في الصيد، ويؤيد ذلك تعليل جواز بيع الفهود بأنها تصلح للصيد.

قال ابن ادريس في السرائر: قال شيخنا ابو جعفر في نهايته.. وبيع سائر المسوخ وشراؤها والتجارة فيها والكسب بها محظور مثل القرودة والفيل والذبابة وغيرها من انواع المسوخ.

قوله رحمه الله: «القبلة والذبابة» فيه كلام؛ وذلك ان ما جعل الشارع وسوخ

(١) الجوامع الفقهية: ص ٧٠٧.

(٢) الجوامع الفقهية: ص ٢٩٥.

(٣) الجوامع الفقهية: ص ٢٩٧.

الانتفاع به فلا بأس ببيعه وإتباعه لتلك المنفعة والا يكون قد حلل وأباح وسوغ شيئاً غير مقدور عليه، وعظام الفيل لاختلاف في جواز استعمالها مدهن وامشاط وغير ذلك، والدب ليس بنجس السؤر بل هو من جملة السباع، فعلى هذا جلده بعد ذكاته ودباغه طاهر - الى ان قال ابن ادريس: - ثم قال الشيخ في نهايته: ويبيع جميع السباع والتصرف فيها والتكسب بها محظور الأبيح الفهود خاصة فانه لا بأس بالتكسب بها والتجارة فيها لانها تصلح للصيد، وقد قلنا ما عندنا في السباع وجلودها وهو انه يجوز بيعها لأخذ جلدها لان جلود السباع لاختلاف انها مع الذكاة الشرعية يجوز بيعها وهي طاهرة وبمجرد الذكاة يجوز بيع الجلود بلا خلاف ويانضم الدباغ يصح التصرف فيها في جميع الاشياء من لبس وفرش ودثار وحرز المايعات لانها طاهرة الا الصلاة فانها لايجوز فيها فحسب وما عدا الصلاة فلا بأس بالتصرف فيها.

وقال شيخنا في مبسوطه: وما لا يؤكل لحمه مثل الفهد والتمر والفيل وجوارح الطير مثل البزة والصقورة والشواهين والعقبان والارنب والثعلب وما اشبه ذلك فقد ذكرناه في النهاية فهذا كله يجوز بيعه، وان كان مما لا ينتفع به فلايجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات والحيات والعقارب الخ.

ثم قال ابن ادريس: والذي ذكره في مبسوطه رجع عنه في نهايته لان في النهاية حرم بيع جميع السباع الا الفهود، والصحيح ما ذكره في مبسوطه الا ما استثنيناه من الاسد والذئب لانه جعل ذلك في قسم ما لا ينتفع به وقد قلنا انه لاختلاف في الانتفاع مجلد ذلك بعد الذكاة^(١).

وظاهر تصحيحه انه سلم عدم الخلاف فيما اذا لم يكن للبيوع منفعة، وانما اختلف مع الشيخ في بعض الامثلة.

وقال في الجامع للشرائع: ولا يجوز بيع الحشرات كالعقارب والحنافس ومحرم السمك والرقاق (ضرب من دواب الماء شبه التمساح) والسلاحف والضفادع^(١).

وقال في محكي ايضاح النافع جرت عادة الاصحاب بعنوان هذا الباب وذكر اشياء معينة على سبيل المثال، فان كان ذلك لان عدم النفع مفروض فيها فلا نزاع، وان كان لان ما مثل به لا يصح بيعه لانه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه في اشياء كثيرة، انتهى^(٢).

ظاهر كلامه ان الاصحاب مترضون لهذا الباب وذاهبون الى عدم الجواز، ولا كلام إلا في بعض الامثلة.

وكيف كان، فقد اطماننا بوجود الاجماع على عدم جواز بيع ما لا منفعة له فدعوى عدم كون الاجماع محصلاً كما ترى.

نعم، يقوى دعوى ان معقد الاجماع لا يشمل المنافع النادرة العقلية لاختلاف الكلمات فيه ولورود الاخبار المتعددة بجواز بيع عظام الفيل وجلود بعض السباع بل نفس السباع.

منها مارواه في الكافي عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحمل بيعه أو شراؤها الذي يحمل منه الامشاط فقال: لا بأس قد كان لابي منه مشط أو امشاط^(٣).

ومنها مارواه علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألت عن جلود السباع وبيعها وركوبها يصلح ذلك قال: لا بأس ما لم يسجد عليها.

ومنها مارواه في الكافي عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن ابن

(١) الجامع للشرائع: ص ٢٤٨.

(٢) المكاسب المعرمة: ص ٢٠.

(٣) جامع الأحاديث: ج ١٧ ص ١٨١.

أبي نجران عن صفوان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفهود وسباع الطير يلتمس التجارة فيها قال: نعم ^(١).

ومقتضى إطلاقها وترك الاستفصال فيها هو جواز بيع هذه المذكورات سواء كانت لها منافع عقلانية شايمة أو نادرة فمع إطلاق هذه الأخبار لاجمال للنهي عن معاملة ماله منفعة نادرة عقلانية.

قال في الجواهر فما عن أكثر المتقدمين من إطلاق المنع عن بيعها في غير محله مع أنه لا شك في جواز الانتفاع بعظم الفيل منها المسمى بالساج وجلود الثعالب والارانب مع التذكية بشرط الدباغ أو مطلقاً ثم نقل الروايات الدالة على جواز بيع عظام الفيل واستعمالها فراجع ^(٢).

لا يقال ان الروايات محمولة على المنافع الشايمة لأن استعمال عظام الفيل في مثل الامشاط وجلود السباع في مثل اللباس والغرض وسباع الطير في مثل الصيد شايع لانا نقول انا لانسلم ان استعمال جلود جميع أنواع السباع شايع بل يكون بالنسبة الى بعضها شايع والاخر نادر وهكذا لا يكون جميع انواع سباع الطير شايماً صيده ومع ذلك لم يستفصل الامام عليه السلام وترك الاستفصال يدل على العموم وعليه فلان من صحة المعاملة لو كانت لها منفعة عقلانية نادرة والمتيقن من الاجماع هو ما اذا لم يكن له منفعة عقلانية مطلقاً شايمة كانت أو نادرة هذا مضافاً الى كون الاجماع محتمل المدرك فتأمل.

فلا يكشف عن شيء اخر وراء الوجوه المذكورة لعدم جواز معاملة ما فيه منفعة غير شايمة.

وربما يستدل بالأخبار لبطلان معاملة ما فيه منفعة نادرة:

(١) جامع الأحاديث: ١٧/١٨١.

(٢) الجواهر ٢٢/٣٥.

منها: ما عن العوالي عن النبي ﷺ انه قال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمها^(١).

بناء على ان للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود، لان ظاهر تحريمها عليهم تحريم اكلها أو سائر منافعها المتعارفة، فلولا ان النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة في التعارف والاعتداد كما افاد شيخنا الاعظم^(٢).

واجاب عنه سيدنا الامام المجاهد^(٣) بأنها مع الغض عن سندها ظاهرة في ان اليهود باعوها للمنفعة المحرمة كما يشعر به التعليل الوارد فيها [أي في بعض الأخبار عن النبي ﷺ: قاتل الله اليهود ان الله لما حرّم عليهم شحومها اجملوه (أي اذابوه) ثم باعوه فاكلوا اثمها] مع عدم معلومية حلية بعض المنافع^(٤) لم.

بل يشهد صدر الخبر على ما رواه في الخلاف على ان المراد هو بيعها للمنافع الشائعة.

حيث قال روى جابر انه سمع رسول الله ﷺ عام الفتح بمكة يقول: ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فليل يا رسول الله ﷺ: أفرايت شحوم الميتة فانه يطلي بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس.

فقال: هو حرام ثم قال: قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها حملوها ثم باعوها فاكلوا اثمها^(٥) اذ طلى السفن ودهن الجلود والاستصباح بالشحوم من المنافع الشائعة فقولته ﷺ في الذيل قاتل الله الخ ناظر اليها واليه أشار في بلغة الطالب حيث قال: يبالي انه نقل مضمون الرواية ببعض طرقها في الجواهر مسبوقة بسؤال أنه

(١) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ١٧٥.

(٢) المكاسب المحرمة: ١/١٦٥.

(٣) كتاب الخلاف: ١/٥٨٨.

يظلي بها السفن ويدهن بها الجلود وعليه فلا يمكن هذا الحمل (أي حمل الذي افاده الشيخ رحمته) فيها^(١).

وعليه فالمنع عن البيع لا يدل على أنّ المنافع النادرة كالمدموم بل هو من جهة تصدهم للمنافع الشائمة المحرمة هذا مضافاً إلى اختصاص ما رواه في الخلاف بشحوم الميتة وهو أخصّ من المدعى.

وعليه فلو دلت الرواية على أنّ المنافع النادرة في الميتة كالمدموم فهو لا يفيد في غيرها لاحتمال خصوصية في الميتة ولكن المروي في العوالي لا يختصّ بها ويؤيده اطلاق قوله تعالى: (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون)^(٢) فتدبر جهداً.

ومنها: ما عن العوالي أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه^(٣). بدعوى ان الشيء اذا كان محرماً منافعه حرم ثمنه مطلقاً ولو للمنافع النادرة. وفيه ان المتبادر من حرمة الشيء هو حرمة جميع انتفاعاته؛ لعدم صدق كون العين الخارجية محرماً بقول مطلق الا اذا كان جميع منافعه العقلانية محرمة، وعليه فلا يشمل مثل المقام الذي يكون بعض منافعه العقلانية محللة ولو كانت نادرة. هذا مضافاً إلى ما في جامع المدارك من ان الظاهر ان النظر الى صورة وقوع المعاملة باعتبار الجهة المحرمة كاشتراء الجارية المغنبة باعتبار وصفها، الا ترى ان الطين حرام اكله ومع ذلك يجوز فيه البيع والشراء^(٤).

(١) بلغة الطالب ٧٩/١.

(٢) الانعام: ١٤٦.

(٣) جامع الاحاديث: ص ١٧ ص ١٧٥.

(٤) جامع المدارك: ج ٣ ص ١٣.

ومنها: قوله ﷺ في رواية تحف العقول: وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه. بدعوى ان المراد منه الجهة الشايعة لاصحالة، ولايراد منه مجرد المنفعة والالتم الاشياء كلها كما افاد شيخنا الاعظم ﷺ.

وفيه ان الكلام في المنافع النادرة العقلانية لايجرد المنافع النادرة حتى يعم الاشياء كلها؛ ولذلك قال في بلغة الطالب لاجه لقوله: والالتم الاشياء كلها؛ اذ لا نسلم أن في كل شيء منفعة قابلة لان يجعل بملاحظتها عوضا بل كلمات الفقهاء ايضا بملاحظة تمثيلهم بالديدان والحنافس لايشمل مثل ذلك (١).

هذا مضافاً الى ما افاده المحقق الايرواني من انه بعد تسليم ان الفقرة في مقام حصر المعاملات المحللة فيها فيه جهة صلاح ولو نادراً. انها معارضة بفقرة أخرى أو فقرتين منها في ضابط المعاملات المحرمة وهي: قوله ﷺ: «فكل أمر يكون فيه الفساد»، وقوله ﷺ: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» وبعد حصول الاجمال بالتعارض يرجع الى العمومات (٢) مراده من الاجمال أن مقتضى الحمل على الشائع أن ملك المعاملات المحرمة أيضاً هو شيوع الفساد فقتضى هذه الفقرات عدم المحرمة وصحة المعاملة مع ندرة المنفعة وعدم شيوع الفساد ومقتضى ما مر من لزوم شيوع المصلحة والمنفعة هو عدم صحتها فيتعارضان ويرجع الى مقتضى العمومات.

ومنها: قوله ﷺ في آخر رواية تحف العقول: انما حرم الله الصناعة التي يجيئ منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا... الخ. بدعوى ان كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محللة، فالاشربة المحرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض فجعلها مما يجيئ منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها كما افاد الشيخ الاعظم ﷺ.

(١) بلغة الطالب: ج ١ ص ٧٩.

(٢) التعلية على المكاسب ص ١٨.

وفيه ان مجرد كون المنافع محللة لا يكفي بعد عدم اعتداد العقلاء بها، وعليه فدعوى ان كثيراً من الامثلة تكون كذلك كما ترى. هذا مضافاً الى ما افاد سيدنا الامام المجاهد من ان رواية التحف متروضة للمعاملات المتعارفة^(١).

قال في مصباح الفقاهة ان هاتين القطعتين من رواية تحف العقول انما سيقتما لبيان حكم الاشياء التي تمحضت للصلاح والفساد أو تساوت فيها الجهتان أو غلبت احدهما على الاخرى فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية المكونة فيها، واما الاشياء التي لها نفع محلل نادر فخارجة عن حدود الرواية؛ اذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه لا من حيث صحة البيع ولا من حيث فسادها، على انها لو تمت فانما تدل على فساد بيع ما لانفع فيه لمخسته لكونه مما يجبي منه الفساد محضاً، ولا تشمل ما لانفع فيه لقلته كحبة من الحنطة، اذ ليست فيه جهة فساد اصلاً. ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم في اول الكتاب، فلا تشمل الحرمة الوضعية. ويضاف الى ما ذكرناه كله انها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها^(٢).

وانت خبير بأن تخصيص رواية تحف العقول بالحرمة التكليفية لا وجه له لما مر من تعميم الرواية بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي. هذا مضافاً الى امكان دعوى جبران ضعف الرواية بعمل المشهور، فتأمل.

وكيف كان فلادليل على فساد معاملة ما فيه منافع نادرة عقلانية، فالاقوى هو الجواز وان كان لا ينبغي ترك الاحتياط لما سمعت من الاستدلالات، فلا تنفل.

هنا فروع:

احدها: انه اذا لم يكن لشيء منفعة ولكن تعلق غرض سياسي أو غيره من

(١) المكاسب المحرمة للامام: ج ١ ص ١٦٥.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٩٤.

الاعراض العقلانية باشتراكه وحفظه أو اشتراجه واعدامه فهل يصح بيعه وشراجه ام
لا؟

ذهب سيدنا الامام المجاهد رحمه الله الى صحته مستدلاً بأن مع تعلق ذلك الغرض
صار ذلك منشأ للريفة الى اشتراجه، ومن المعلوم ان تلك الرغبة اوجبت ازدياد
الطلب، وهو يوجب حدوث المالية فيه؛ لان مالية الاشياء تابعة وجوداً ومرتبة
للعرضة والتقاضا، فلو تعلق غرض دولة باشتراء ما لامنفعة له من ناحية من
النواحي لاغراض سياسية فأوجدت بقدرتها السوق لذلك المتاع صار ذا قيمة لدى
العقلاء من غير لحاظ ان اشتراجه بأي غرض كان. وبالجملة الشيء صار متمولاً
بمجرد حدوث التقاضا، ويخرج المتمول عن كونه كذلك بمعدوميته مطلقاً، كما ان
مراتب التمول ايضاً تابعة لكثرة العرضة أو التقاضا^(١).

ويظهر من ذلك ان المنافع التكوينية ربما لادخالها في المالية كما في المورد
المذكور؛ فان المفروض انه لامنافع تكوينية له، وانما يترتب عليه غرض سياسي أو
اقتصادي، وكما اذا كثر الشيء بحيث لا يرغب الى شراجه احد كالهواء والماء عند
الساحل وغير ذلك، فالمنافع التكوينية ليست علة للمالية بحيث اذا كانت تحققت المالية
واذا لم تكن ارتفعت المالية فتدبر جيداً.

وعليه فالأنسب بمنوان البحث في النوع الثالث هو البحث عن ما لامالية
عقلانية، له لا البحث عن ما لامنفعة له، فان المعيار هو المالية وهي متقومة بالرغبة
وهي حاصلة اما من جهة المنفعة واما من غيرها كالاغراض السياسية كما عرفت.
ولثانها: انه هل يجوز بيع ما لامالية له عندنا كالضفادع والسرطان من الكفار
الذين يجوزون اكلها او لايجوز؟

(١) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٦٤.

يمكن القول بالاول مستدلاً بقاعدة الالتزام، مضافاً الى موثقة حفص بن البخترى عن ابي عبدالله عليه السلام في العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: يباع ممن يستحل الميتة^(١)، بدعوى عدم خصوصية العجين بل قوله: يباع ممن يستحل الميتة في الجواب مشمر بوجه الحكم وهو استحلال الكفار، وهو موجود في غير العجين ايضاً كما هو المفروض.

وصحبة الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام انه سئل عن رجل كان له غنم ويقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويمزله الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا بأس^(٢)، بناءً على رجوع الضمير في قوله: كيف يصنع به وقوله يبيعه الى المختلط كما هو الظاهر، فالمختلط الذي لا يحل أكله لنا لكونه من اطراف المعلوم بالاجمال يجوز بيعه بملاك الاستحلال، وحيث انه لا خصوصية له تتجاوز عنه الى غيره خصوصاً مع اشعار قوله عليه السلام: يبيعه ممن يستحل الميتة بوجه الحكم.

لا يقال: مقتضى ذلك هو جواز بيع الميتة التي لها نفس سائلة من الكفار؛ لأننا نقول انما الجواز فيما اذا لم يرد النهي عن ذلك، وقد مر في محله ممنوعية مطلق الانتفاع بالميتة التي لها نفس سائلة، فيقتصر فيها على مورد الترخيص وهو المختلط، واما مثل المقام مما ليس له نفس سائلة فلا يرد فيه النهي عن مطلق الانتفاع به ولو بمثل البيع والشراء، فاذا كان الكفار معتقدين بجواز اكلها فهي مورد الرغبة عندهم وكانت بذلك اموالاً عندهم، فلا يكون اخذ المال بازاتها اكلاً للباطل.

اللهم الا ان يقال: ان قاعدة الالتزام مخصوصة بما اذا كان البيع والشراء بينهم لا بيننا وبينهم وإلغاء الخصوصية في مورد الرواية الدالة على جواز بيع العجين المنتجس

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٨.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٨.

غير محرر، وعليه فقتضى ممنوعية اكل هذه الاشياء شرعاً تكفي في كونها مسلوب
المالية ان لم يكن لها منافع محللة اخرى، ومع كونها مسلوب المالية فاخذ المال بازاها
اكل للمال بالباطل. نعم لو كان الكفار من الكفار الحريين فيجوز اخذ الثمن منهم من
باب الاستنفاذ، ولكن يمكن الذب عن ذلك بان تخصيص قاعدة الالتزام بالمعاملات
الواقعة بينهم مع اطلاق قولهم بأنهم الزموم بما التزموا ولكل قوم دين يدين به، وهكذا
احتمال الاختصاص بالموارد في الروايات مع اشعار قولهم: بمن يستحل الميتة، بأن
الملاك هو استحلالهم. لا وقع له، فتأمل.

ثالثها: انه ذهب الشيخ الاعظم رحمته الى تجويز بيع الهرة قائلاً بأن بيع الهرة هو
المنصوص في غير واحد من الروايات ^(١).

وادعى عليه الاجماع في التذكرة دون القردة مستدلاً بأن مجوز بيعها هو
المصلحة المقصودة منها وهي نادرة ^(٢).

وفيه ان الندرة ان كانت عقلانية كافية في صحة المعاملة كما عرفت. نعم نهي في
بعض النصوص عن بيعها.

كما روى الكليني رحمته عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن
الحسن بن شمون عن الاصم عن مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهي عن القرد ان يشتري وان يباع ^(٣).
ولكنه ضعيف.

وكما روى في الجعفریات: من السحت ثمن القرد ^(٤) وهو أيضاً ضعيف؛ لما

(١) راجع جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ١٧٩.

(٢) راجع المكاسب: ص ٢٠.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ص ١٢٣.

(٤) المستدرک: ج ٢ ص ٤٧٦.

عرفت من عدم مطابقة كتاب الجعفرات الذي بأيدينا مع ما يكون معنوياً في الفهارس.

ولعل الشيخ رحمه الله لم يستند اليها لضعفها.

أورد في مصباح الفقاهة على الشيخ رحمه الله بأن منافع القرد المحللة ليست بنادرة، بل هي من مهمات المنافع، وإنما الوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع المسوخ^(١).

ولا يخفى عليك أن تلك المناقشة ضعيفة بعد كون منافع القرد المحللة في زمان الشيخ الأعظم رحمه الله نادرة؛ لأنه ربما كان بعض الأشياء لم يلتفت إلى فائدته في عصر والتفت إليها في عصر آخر. هذا مضافاً إلى أن الروايات الواردة في المنع عن بيع القرد ضعيفة، فلا وجه للاستدلال بها.

ثم إن التوجيه بعدم خلو البيت عن الهره والحمام والديك لعله من جهة من الجهات المعنوية، وهي موجبة للرجبة وإن لم تكن لها منفعة ظاهرة، وقد مر أن المعيار في صحة المعاملة هو المالية، وهي متوقفة على الرجبة، وهي ربما تحصل من دون وجود المنفعة الظاهرة، وعليه فلا مجال لمقايسة الهره مع القرد في قلة المنافع وعدمها كما لا يخفى.

رابعها: في أنه لا اشكال في صحة بيع بقية السباع واجزائها إذا كانت قابلة للتذكية والانتفاع العقلاني مجلودها وريشها ووبرها وغير ذلك.

ويدل عليه ما عرفت من صدق المالية وشمول الأدلة العامة الدالة على نفوذ المعاملات. هذا مضافاً إلى روايات خاصة دالة على جواز بيعها كموتقة عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله رحمه الله عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها؟

قال: نعم^(١). ومقتضى ترك الاستفصال فيها هو عدم الفرق بين كون المنفعة العقلانية شائعة أو نادرة.

وموثقة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن جلود السباع وبسبها وركوبها يصلح ذلك؟ قال: لا بأس ما لم يسجد عليها^(٢) وغير ذلك من الاخبار.

خامسها: انه لو حاز ما لانفع له للخسة كالحشرات هل يوجب ذلك حق الاختصاص أم لا؟

استدل الشيخ الاعظم على ثبوت حق الاختصاص بموم قوله عليه السلام: من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو احق به. مضافاً الى عد اخذه منه ظلماً عرفاً.

قال في مصباح الفقاهة: لو حاز ما لانفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص، فيكون اولى به من غيره، فليس لاحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه؛ للسيرة القطعية على ان اخذ المحازم من المحيز قهراً عليه ظلم فهو حرام عقلاً وشرعاً. وأما حديث من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو احق به، فقد تقدم انه ضعيف السند وغير منجر بشيء^(٣).

وفيه اولاً: ان السيرة القطعية في مثل الحشرات غير ثابتة وثانياً أن دعوى الظلم العربي مع عدم معلومية حق الاختصاص وانصراف ادلة حق الاختصاص عن مثله كما ترى.

ولقد أفاد واجاد سيدنا الامام عليه السلام حيث قال: ولا ريب في ان اعتبار الملكية وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً بل للاعتبارات العقلانية كلها

(١) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ١٨١.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ١٨١.

(٣) ج ١ ص ١٩٧.

مناشئ ومصالح نظامية ونحوها، فاعتبار الملكية والاختصاص فيما لا ينفع به ولا يرجى هي منه رأساً ولا يكون مورداً لفرض عقلائي نوعي أو شخصي لفو صرف وعبث محض (١).

فالأقوى كما عن التذكرة أنّ ما لانفع له لا يملك ولا يدخل تحت اليد لما عرفت من عدم تعلق غرض عقلائي باعتباره حق الاختصاص وانصراف الأدلة عن مثله نعم لو حاز ما لانفع له لكثرت كالماء عند الساحل لا يبعد إيجابه لحق الاختصاص لعدم انصراف الأدلة عن مثله.

سادسها: انه اذا لم يكن حاجة بالفعل الى شيء، ولكنه بحيث اذا بقي الى زمان الحاجة ينتفع به، فان كان مخارج حفظه الى وقت الحاجة غير كثيرة بحيث يكون حفظه عقلائياً فالمعاملة صحيحة لانها مال لقلمية الرغبة اليه ولو لم يكن الحاجة اليه بالفعل؛ لما عرفت من ان المعيار بالرغبة والمالية لا الفائدة والمنفعة الفعلية. هذا بخلاف ما اذا لم يكن مخارج حفظه عقلائية فانه ليس بمال حينئذ فلا يجوز المعاملة.

سابعها: انه لو غصب شيئاً ليس له منفعة معتد بها من جهة قلته فقد صرح الشيخ الاعظم رحمته بأنه كان عليه مثله ان كان مثلياً، انتهى.

ولعله لعموم النبوي المشهور رحمته: على اليد ما اخذت حتى تؤدي. والقول بأن النبوي ضعيف مع انه معمول به بين الاصحاب كما ترى. هذا مضافاً الى دعوى السيرة القطعية من العقلاء والمتشرعة على الضمان. وعليه فيجب عليه رد عينه ان امكن والآ فبمثله ان كان مثلياً.

وأما اذا كان الشيء المذكور قيمياً قال في مصباح الفقاهة: اصحح الناصب مشغول الذمة لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المغلس؛ اذ الانتقال الى القيمة انما

هو فيما اذا كان التالف من الاموال فلا ينقل اليها اذا لم يكن التالف مالاً - الى ان قال: - هذا فيما اذا لم يكن المنصوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال. ومن البديهي ان كل حبة من الصبرة وان لم تكن مالاً بشرط لا وبجردة عن الانضمام الى حبة اخرى الا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالاً، فتشملها أدلة الضمان^(١).

فتمحصل ان مقتضى عموم النبوي هو الحكم بالضمان. فان كان مثلياً فالواجب هو رد العين عند الامكان والآخر المثل.

ودعوى انصراف ادلة الضمانات الى ما له مالية وقيمة غير مسموعة، فالحكم بضمان المثل في المثل لا يتوقف على الانضمام ولا على شيء آخر. هذا بخلاف القيمي فان مقتضى عموم النبوي هو الحكم برد العين عند الامكان، واما مع عدم الامكان فيعاقب بالنصب، ولكن لا يكون محكوماً بضمان القيمة؛ لان المفروض انه لا قيمة له. نعم ان انضم اليه ما يوجب صدق المال عليه يحكم بضمان القيمة بعد الانضمام، ولكنه فيما اذا لم يتلف المأخوذ سابقاً، والآ فقبل الانضمام لا مالية للمأخوذ سابقاً، وبعد الانضمام أيضاً لا مالية للجزء المأخوذ لاحقاً، وحتى لو أتلف صبرة كذلك فلا ضمان. الا ان التحقيق هو صدق اتلاف المال على اتلاف الصبرة شيئاً فشيئاً، فيشمله قوله ﷺ: من اتلف مال الغير فهو ضامن. قال المحقق الايرواني رحمه الله: هذا اذا لم يكن التلف باتلاف الآخذ، والآ جاء ضمان الاتلاف حين يبلغ المتلف مقدار التمول لصدق انه اتلف مال الغير حينئذ^(٢).

ثم على تقدير كون الجزء المنصوب قيمياً ان لم ينضم اليه شيء يوجب صدق المالية فبقيت ذمته مشغولة بالمأخوذ حتى يحصل رضاية مالكه ويستغفر.

(١) مصباح الفقاهة ١ / ١٩٦ - ١٩٧.

(٢) التعليقة: ص ١٩.

النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه

النوع الرابع: أما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه لا للنجاسة ولا لغاية محرمة ولا لعدم المنفعة أو الرغبة إليه كالإيجار والاستيجار للمعاصي والاعمال الشنيعة كالزنا واللواط والساحقة وسائر الاستمتاعات المحرمة يقع الكلام هنا في أمور:

الاول: في حرمة عقد الاجارة المذكورة تكليفاً ولا اشكال في حرمة الاجارة المذكورة للضرورة والاجماع والاتفاق بين المسلمين في الجملة ولدلالة رواية التحف واما وجوه الحرام من وجوه الاجارة نظير ان يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم عليه اكله أو شربه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد أو قتل النفس بغير حل أو حمل التصاوير والاحسان والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميتة والدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرماً عليه من جهة الاجارة فيه.

ولحكم العقل بقبح ذلك بعد العلم بالمحرمة والعصيان شرعاً مضافاً الى ما ادركه العقل من القبائح العقلية.

قال سيدنا الامام المجاهد رحمته الله يمكن الاستدلال على حرمة نفس الاجارة بقبح الاستيجار والايجار على معصية الله تبارك وتعالى فكما ان نفس الاستيجار والايجار

للقبايح العقلية قبيحان بحكم العقل والعقلاء كإيجار شخص والعياذ بالله نفسه أو من يتعلق به من نوايسه لارتكاب الفاحشة كذلك هما قبيحان لمعصية الله التي هي أيضا من القبائح العقلية فالمدعى ادراك العقل قبح عنوان المعاملة على القبائح وانها واسطة لثبوت القبح لنفس المعاملة.

هذا مضافا الى امكان الاستدلال بفحوى ادلة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بان يقال: ان الاستفادة عرفا من تلك الادلة أو من فحواها ان الامر بالمنكر والنهي عن المعروف محرمان بل مطلق ما يوجب الاغراء على المحرم والترغيب اليه والتشويق اليه محرم سواء ارتكب الطرف أم لا ولا ريب في ان استيجار المغنية للتفتي والمصور للتصوير المحرم دعوة لها الى اتیان المحرام وتشويق اليه واغراء عليه بل قبول الاجارة ايضا نحو ترغيب للمستاجر اليه مضافا الى امكان الاستفادة من قوله تعالى: «المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف»، يدعوى ان العنوانين ليس لصرح معرفتهم بل الاية الكريمة في مقام تحييرهم وتقريرهم وذكر ما هو قبيح عقلا ومحرم شرعا من اعمالهم.

ويدعوى ان لا خصوصية لعنوان الامر بالمنكر بل المراد اعم مما يفيد فائدته من الترغيب والتشويق اليه ويدعوى انه ليس المراد من الامر بالمنكر ما يرجع الى رد قول رسول الله ﷺ والى مخالفته في قوانينه بل الظاهر ان الامر بالمنكر بالحمل الشايخ والنهي عن المعروف كذلك من صفات المنافقين ويكون محرما سواء كان الفرض ردّ قول رسول الله ﷺ أم لا تأمل.

ولكن الاستناد الى فحوى ادلة الامر بالمعروف والاية الكريمة لا يدل على حرمة نفس الاستيجار والاجارة بعنوانها بل المحرم ما ينطبق عليها في الخارج من

الاغراء على المحرم والترغيب اليه والتشويق اليه^(١).

وفيه انه لا اشكال في التمسك بالادلة الدالة على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لعدم خصوصية الامر والنهي وعمومية المقصود من ايقاع المعروف وارتفاع المنكر ولكن التمسك باوصاف المنافقين مع انه في مقام آخر لا يخلو عن تأمل ونظر.

الثاني: في حرمة الاجرة بعنوان كونه اجرة للحرام ويدل عليه موثقة عمار المروية في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد واحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن عمار بن مروان قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغلول^(٢)؟ قال: كل شيء غل من الامام فهو سحت واكل مال اليتيم وشبهه سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر؛ الحديث^(٣).

والسحت ظاهر في الحرمة وعليه فاجور الفواجر كانت حراماً.

وموثقة عمار المروية في المعاني عن محمد بن موسى بن المتوكل عن عبدالله بن جعفر الحميري عن محمد بن الحسين عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن عمار بن مروان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغلول فقال: كل شيء غل من الامام فهو سحت واكل مال اليتيم سحت والسحت انواع كثيرة منها ما اصيب من اعمال الولاية الظلمة ومنها اجور القضاة واجور الفواجر^(٤).

وموثقة سباعة قال: سألته عن الغلول فقال: الغلول كل شيء غل عن الامام واكل مال اليتيم وشبهه والسحت انواع كثيرة منها كسب المحجم واجر الزانية^(٥)؛

(١) راجع المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٦٦ مع تلخيص ما.

(٢) الخيانة خفية في الفتن وغيره.

(٣) الكافي: ج ٥ ص ١٢٦.

(٤) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ١٦٨.

(٥) المصدر السابق.

الحديث.

وموتقة السكوني المروية في الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال: السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخنزير ومهر البهي ^(١) والرشوة في المحكم واجر الكاهن ^(٢).

وغير ذلك من الروايات الدالة على حرمة اجرة المهرمات كالكهانة والبهي وتولي الظلمة والفجور ولعل هذه الامور لخصوصية لها فالمعيار هو الاجرة على الافعال المحرمة. هذا مضافا الى ما افاده سيدنا الامام المجاهد عليه السلام من انه يدل عليه قوله ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه بتقريب ان لا خصوصية لعنوان الثمن في نظر العرف بل الظاهر منه ان تحريم الشيء لا يلازم مع تحليل ما يقابله سواء صدق عليه عنوان الثمن ام كان عنوانه اجرا واجرة ونحوهما وقد تقدم ان الرواية وان كانت ضعيفة لكن لا يبعد استفادة مضمونها من سائر الروايات في الابواب المتفرقة ^(٣).

ثم الفرق بين الاول والثاني ان المحرم التكليفي في الاول هو نفس العقد وان لم يكن الاجرة محرمة كالبيع في وقت النداء ولكن المحرم في الثاني هو نفس الاجرة اللهم الا ان يقال: ان حرمة نفس المعاملة بما هي هي ملازمة لعدم انتقال الاجرة وعليه فحرمة الاجرة من لوازم حرمة نفس المعاملة هذا مضافا الى انه لو كانت المعاملة معاطاتية فحرمة نفس المعاملة متحدة مع حرمة الثمن ايضا.

الثالث: في بطلان الاجارة ولا يخفى عليك ان السحت ظاهر في المحرمة وحرمة الاجرة ملازمة لفساد المعاملة وعليه فالروايات المتقدمة الدالة على ان اجور الفواجر

(١) المرأة الزانية الفاجرة.

(٢) جامع الأحاديث: ج ١٧ ص ١٦٩.

(٣) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٦٧.

والكفانة وتولي الظلمة ونحوها سحت تدل على بطلان الاجارة أيضاً.

هذا مضافاً الى ما افاده سيدنا الامام المجاهد عليه السلام من ان المحرم ليس مالا في نظر الشارع ولهذا لو منع شخص عن تغني جارية مضية أو العبد المغني لا يكون ضامنا بالنسبة الى تلك المنفعة المحرمة بلا اشكال وان كانا اجيرين لذلك وما لا يكون مالا في محيط التشريع لا تكون المعاملة عليه معاملة.

وان شئت قلت ان سلب المالية عن شيء واسقاطها دليل على ردع المعاملة به. ويمكن الاستدلال عليه بوجه آخر وهو ان مقتضى ذات المعاملة لدى العقلاء امكان التسليم والتسليم ومع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرمة وتسلمها لا يعقل ان تكون المعاملة نافذة عنده الى ان قال:

وبوجه آخر وهو ان الاية الكريمة اعني «لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل»، وان كان الموضوع فيها الباطل العرفي والعقلائي لا الشرعي ولكن بتحكيم مادل على نفي المالية ونفي تسليم المنفعة ينسلك في مفاد الآية فان اخذ مال الغير بلا انتقال منفعة اليه اكل المال بالباطل^(١).

ولعل اليه يؤول في مصباح الفقاهة من انه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة مادل على حرمتها من الادلة الاولية اذ مقتضى ادلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ومقتضى ادلة المحرمات حرمة الاتيان بها وهما لا يجتمعان وعليه فلاموجب للبحث في كل مسألة من المسائل الاتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها بل في جهات اخرى^(٢).

الرابع: انه لا يخفى عليك ان البحث في الانواع الثلاثة الماضية كان في حرمة

(١) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ١٦٧.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٩٧.

الاعيان اما من جهة النجاسة الذاتية واما من جهة حرمة المنفعة المقصودة واما من جهة عدم المنفعة أو المالية والبحث في النوع الرابع يكون في حرمة الاعمال وهو مناسب لباب الاجارة والجمالة لا باب البيع والمكاسب بالمعنى الاخص اللهم إلا ان يتسامح ويراد من المكاسب معناها الاعم فيشمل الاجارة والجمالة ايضا.

ويزيد في التسامح جريان عادة القوم بذكر كثير من المحرمات التي لم يكن الاكتساب بها متعارفا وكيف كان فنحن نذكر ان شاء الله تعالى المهم منها في مسائل مرتبة بترتيب حروف اوائل عناوينها ان شاء الله تعالى.

المسألة الأولى التأمين

القسم الأول

يقع الكلام حول التأمين في عدّة مقامات:

المقام الأول: في حقيقة التأمين

لا يخفى عليك أن عقد التأمين عقد مستقل، ولا إزام في إدراجه في العقود المتعارفة السابقة بعد كونه - عرفاً - عقداً مستقلاً.

تعريفه:

يمكن تعريف التأمين بأنه: عقد بين المؤمن - بالكسر - أي الشركة وبين المؤمن له أو المستامن في مدة معيّنة من جهة الابتداء والانهاء؛ لتأمين خسارة خاصة بالنسبة إلى نفس أو مال - كالعين أو المنفعة - أو حق أو مسؤولية، في قبّال تمهّد المؤمن له بدفع ما توافقا عليه، فيقول المؤمن: أنا ملتزم ومتعهد بأن أدفع للمؤمن له مبلغاً معيّناً ولو بالكسر المشاع من الخسارة أو جميع مبلغ الخسارة عند حدوث الحريق - مثلاً - بالنسبة إلى كذا وكذا، في مقابل أن يدفع المؤمن له مبلغاً يتفق عليه - الذي يسمّى بقسط التأمين - أو في مقابل تمهّد المؤمن له بدفع المبلغ المذكور^(١).

(١) جاء في قانون التأمين الإيراني المصوّب عليه بتاريخ ١٣١٦/٢/٧ هـ. ش ما ترجمته:

= المادة رقم ١: إن عقد التأمين عقد بوجبه يتعهد أحد الطرفين بأن يدفع لآخر مقداراً معيناً من المال أو يوضه خسارة كذاتية عند وقوع حادث أو لموق ضرر بالمؤمن عليه، في مقابل أن يدفع الآخر مبلغاً يتفقان عليه في العقد.

ويقال للمتعهد: المؤمن؛ ولطرف التمهيد: المؤمن له أو المستأمن، ولما يدفعه المؤمن: حق التأمين، ولما يكون مؤمناً عليه: موضوع التأمين.

المادة رقم ٢: يجب أن يكون مفاد عقد التأمين وما ينطوي عليه من شروط مندرجاً ومكتوباً، ويسمى هذا المكتوب: وثيقة التأمين.

المادة رقم ٣: تذكر في عقد التأمين وبشكل صريح الأمور التالية:

أ - تاريخ إجراء العقد. ب - اسم المؤمن والمؤمن له. ج - موضوع التأمين. د - نوع الحادثة أو الخطر الذي لأجله يقع العقد. هـ - تاريخ ابتداء وانتهاء عقد التأمين. و - حق التأمين. ز - مقدار ما يتعهد به المؤمن في صورة وقوع الحادث.

المادة رقم ٤: موضوع التأمين إما أن يكون مالاً - سواء أكان عيناً أم منفعة أم أي حق مالي آخر - وإما أن يكون مسؤولية حقوقية أياً كان نوعها، مشروطاً بأن يعود النفع على المؤمن له ببقاء المؤمن عليه، وكذا مشروطاً بأن يكون التأمين من الحادث أو الخطر بحيث يدحق المؤمن له الضرر بوقوعه.

المادة رقم ٥: المؤمن له تارة يكون أصيلاً، وأخرى يكون نائباً عن صاحب المال أو المنتفع بواحد من العناوين القانونية، وثالثة يكون متولياً مسؤولية الحفاظ على المال من قبيل صاحبه.

المادة رقم ٦: يتصلق التأمين بخصوص من أقدم عليه لا سواء، ما لم يصرح في وثيقة التأمين بأن التأمين لصالح شخص آخر. ولكن لا يشترط في وثيقة تأمين الحمل والنقل ذكر اسم بخصوصه، بل يكفي يذكر عنوان عام، من قبيل: حامل الوثيقة مثلاً.

المادة رقم ٧: يحق للدائن أن يؤمن على المال الذي أخذه بعنوان الوثيقة أو الرهن، وفي هذه الحالة لو ألم بالمال المذكور حادث ما، فعلى المؤمن أن يدفع للمؤمن له الخسائر اللاحقة به بمقدار دينه يوم وقوع الحادث، والباقي يستحقه صاحب المال.

ومن المعلوم أنّ ما يدفعه المستأمن إنّما يكون في مقابل التمهّد من قِبَل المؤمن بتدارك الخسارة، لا في مقابل التدارك؛ وإلاّ لزم أن يكون العقد باطلاً عند عدم حدوث الحوادث وانتفاء موضوع التدارك، مع أنّ عقد التأمين عندهم لا يكون باطلاً في هذه الصورة، فلا تغفل.

ومن أدرجه في العقود المتعارفة السابقة عرفه بحسب ما أدرجه فيه؛ فإن أدرجه في الهبة المشروطة عرفه بأنّه: هو أن يهب شخص في كلّ سنة - مثلاً - إلى مدّة معيّنة لشخص أو شركة شيئاً معيّناً بشرط أن تتحمّل الشركة أو الشخص تدارك الخسارة جميعها أو بعضها بالنسبة إلى وقوع حادثة كذائية في مال كذا وكذا أو نفس معيّنة، فيقول طالب التأمين: وهبتك كذا مقداراً من المال شهرياً على أن تتحمّل كذا مقداراً من المال خسارة لمدّة عشر سنوات مثلاً لو حدث حادث بجالي أو نفسي، وقبل المتّهب ذلك التحمّل والمسؤولية.

وإن أدرجه في الصلح بشرط تحمّل الخسارة عرفه: بأن يتصالح الطرفان على أن يتحمّل أحدهما - وهو الشركة - الخسارة التي تحلّ بالطرف الآخر بشرط أن يدفع الطرف الآخر المقدار المعيّن من المال.

= المادة رقم ٨: إذا كان هناك مال مؤمناً عليه، فما دامت مدّة التأمين باقية إزاءه، لا يصحّ التأمين مجدّداً على نفس ذلك المال وصالح المؤمن له بعينه ولنفس ذلك الخطر.

المادة رقم ٩: لو أمّن على مال بأقلّ من قيمته، يجوز التأمين على ما تبقى من قيمته. وحينئذٍ يكون كلّ مؤمن مسؤولاً إزاء مبلغ المال الذي أمّنه.

المادة رقم ١٠: لو أمّن على مال بأقلّ من قيمته الحقيقية، فالمؤمن لا يتحمّل من المسؤولية إزاء الخسارة إلاّ بمقدار المبلغ الذي تكفّل بضمانه مقيساً إلى قيمته الحقيقية.

انظر في جميع ما تقدّم: كتاب مجموعه قوانين بیمه «بالفارسية» والصادر عن انتشارات بیمه مركزي ایران، الطبعة الثالثة، عام ١٣٧٤ هـ. ش.

قال الشيخ حسين الحلبي في كتاب بحوث فقهية: «يمكن أن يكون الصلح واقعاً على أن يدفع طالب التأمين إلى الشركة مقداراً معيَّناً من المال في كلِّ شهر مثلاً على أن تدفع الشركة خسارته لو حدث حادث بماله، أو كذا مقداراً من المال لو حلَّ به موت أو تلف لعضو من أعضائه» (١).

وإن أدرجه في ضمان الأعيان الشخصية ولو لم تكن مضمومة - بناءً على توسعة باب الضمان إلى أمثال هذا النوع، كما في العارية المضمونة - صوره كما في بحوث فقهية هكذا: بأن يقول الضامن لصاحب العين: ضمننت مالك لمدة عشر سنين على أن تعوّضني ديناراً عن كلِّ شهر، فيقبل المضمون له. أو يكون الأمر بالعكس؛ كأن يقول للمضمون له: أدفع لك كلِّ شهر ديناراً على أن تضمن مالي لمدة عشر سنوات، ويقبل الضامن بهذا العرض (٢).

وإن أدرجه في ضمان الجريمة صوره بمثل ضمان الجريمة، بناءً على عدم اعتبار الإرت في ضمان الجريمة، ولكنّه محلّ تأمل.

وكيف كان، ضمان الجريمة إمّا من طرفين وإمّا من طرف واحد، وهو من العقود المعتبر فيها الإيجاب والقبول، وهو التعاقد على ضمان الجنائية والأخطاء والدفاع، كأن يقول المضمون: عاقدتك على أن تتصرفني وأنصرك وتمنع عنيّ وتمقل عنيّ وترثني، فيقول الآخر: قبلت. أو يتعاقد كلُّ واحد على أن يضمن كلَّ منهما ما يقع على الآخر بسبب الأخطاء والجنائية عليه ومظلوميته من قبل المجتمع، ويضمن كلُّ واحد منهما للآخر جميع الخسارات التي ترد على كلِّ منهما، وعليه فيقول المؤمن للمؤمن له في المقام: إنّي أضمن ما يقع عليك بسبب الحوادث الكذائية في مقابل تضمينك لي بأن تدفع إليّ في كلِّ شهر كذا وكذا إلى مدة معيَّنة.

(١) بحوث فقهية: ٣٩. ط - دار الزهراء.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٥.

المقام الثاني: في أنواع التأمين

للتأمين أنواع يمكن بيانها كما يلي:

الأول: التأمين على الحياة بشرط الموت: كأن يتعهد المؤمن في مدة معينة أن يدفع مبلغاً معيناً إلى الورثة لو مات المؤمن له في تلك المدة، في قبال أن يدفع المؤمن له أو غيره مبلغاً معيناً في تلك المدة.

الثاني: التأمين على نفس شخص أو أشخاص - من عمال الشركة أو الدولة أو أهل بيت خاص - من جهة الأمراض، أو من جهة الشيخوخة وعدم القدرة على الاكتساب، أو من جهة المؤن العارضة للزواج، أو تعليم الأطفال وتربيتهم، أو من جهة ما يعرض للعمل كالإفلاس أو البطالة، أو من جهة الحوادث الطبيعية كالزلزلة، وغير ذلك.

الثالث: التأمين على المنقول في البحر والبرّ والجو.

الرابع: التأمين على السيارات والطائرات وغيرها من وسائط النقل من ناحية الحوادث والأخطار.

الخامس: التأمين على الأملاك والمصانع والحقوق والمسؤوليات ونحوها من جهة الحوادث والسرققات ونظائرها.

السادس: التأمين على الحسارة المؤداة إلى الغير من ناحية الاصطدامات والأضرار الناشئة بسبب السير والمرور، والذي يحبر عنه بـ «تأمين الشخص»

الثالث».

السابع: التأمين على الحياة بشرط البقاء: بأن يتعهد المؤمن دفع مبلغ معين إلى المؤمن له لو لم يمّت في المدة المعيّنة، في قبال أن يدفع إليه المؤمن له ما توافقا عليه.

الثامن: التأمين المركّب: وهو أن يتعاقدا على أن يدفع المؤمن له في مدة معيّنة مبلغاً معيّناً إلى المؤمن، في قبال أن يتعهد المؤمن بدفع حقّ التأمين إلى الورثة لو مات المؤمن له في خلال المدة المذكورة، أو إليه لو لم يمّت في المدة المذكورة.

التاسع: التأمين على العضو كالرجل، أو التأمين على الصوت، أو التأمين على حالات المعجز وعدم القدرة على العمل والاكتساب. ويمكن إدراج هذا القسم في تأمين نفس الأشخاص.

العاشر: التأمين التعاوني - وقد يسمّى بالتأمين التبادلي أو التقابلي أيضاً - وهو أن تقوم جماعة بإنشاء شركة تعاونية للتأمين، يجمع كلّ عضو فيها بين صفة المؤمن والمستأمن، ويدفع كلّ مشترك مبلغاً كلّ عام أو نصف سنة أو شهر، قد يختلف من عام إلى آخر تبعاً لحاجة الشركة إلى الأموال التي تلزم لتعويض الخطر طول العام.

ولا يسمى أي شريك من الشركاء جرّ مغنم من اشتراكه؛ لأنّ مقصد الجميع هو تعويض الخسارة التي تلحق بأيّ منهم دون نظر إلى مكسب مادي^(١).

الحادي عشر: التأمين التجاري؛ أي التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح: بأن يدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمن عليه أو عند انتهاء مدّة التأمين، وتدفع الأقساط لغاية الوفاة، وعلى الأكثر حتى انتهاء مدّة التأمين، وللمؤمن له الحقّ في الاشتراك والاشتراط في الأرباح التي توزّعها الشركة على حاملي وثائق الاشتراك في

(١) انظر: عقد التأمين في الفقه الإسلامي لخليل رضا المنصوري: ١٠.

الأرباح بناءً على نتيجة عملية تقدير الأرباح، ويضاف نصيب كل وثيقة في الأرباح إلى مبلغ التأمين، ويدفع مع مبلغ التأمين عند استحقاقه سواء بالوفاة أو عند انتهاء التأمين^(١).

الثاني عشر: التأمين المضاعف: وهو أن تقوم بعض شركات التأمين بإعادة التأمين لدى شركات أوسع منها، وإنما تلجأ شركات التأمين إلى هذا النوع من الإعادة لتوزيع الخطر على عدّة أشخاص دون الاقتصار على جماعة معيّنة^(٢).

الثالث عشر: التأمين الإلزامي: كتأمين الشخص الثالث لكل من يكون مالكاً لواسطة نقلية في البر، أو تأمين عمال المصانع ومحوها، أو تأمين الناس من جهة الصحة والمعالجة.

ثم إنه ليس من باب التأمين العقدي لزوم دفع الدية على العاقلة أو على المعتق أو على الإمام؛ إذ لا قرار هنا بين العاقلة أو المعتق أو الإمام وبين الخاطئ، بل هو حكم وتضمن شرعي من دون مقابل له.

اللهم إلا أن يقال - كما أفاد الشهيد المطهري رحمته - إن تحميل هذا الحكم على الأفراد المذكورة يكون في الواقع في قبال إمكان إرثهم من الخاطئ عند موته، فهو في الحقيقة تأمين إجباري^(٣). وكيف كان فهو خارج عما نحن فيه؛ لعدم حاجته إلى العقد. وهكذا ليس من هذا الباب تأمين الدولة للضمفاء والمحتاجين من بيت المال كما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه كتب إلى واليه على مصر: «واجعل لهم قسماً من بيت مالك...»^(٤).

(١) بحوث فقهية: ٤٤، نقلًا عن كتاب التأمين على الحياة الصادر من شركة مصر للتأمين.

(٢) بحوث فقهية: ٤٧.

(٣) انظر: كتاب يردى فقهى مسئله بيحه: ١٥١ بالفارسية.

(٤) نهج البلاغة: ٤٣٨، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.

وكما روي عنه عليه السلام - في شيخ مكفوف كبير نصراني استعمله بعض حتى إذا كبر وعجز فأهمله - أنه قال: «استملمتموه حتى إذا كبر وعجز منتموه !! أنفقوا عليه من بيت المال» (١).

إذ لا عقد في أمثال هذه الموارد، بل هي من الوظائف المقررة للحكومة، والتعبير عنها بالتأمين الإيقاعي أيضاً مساهمة؛ إذ لا إنشاء ولا إيقاع في تلك الموارد.

(١) الوسائل ١١: ٤٩، ب ١٩، جهاد العدو، ح ١.

المقام الثالث: في أركان عقد التأمين وشروطه

أما الأركان:

فهي:

١ - الإيجاب والقبول: ويمكن وقوعه من قِبَل المؤمن؛ بأن يقول أو يكتب: عليّ جبر خسارة كذائية في قبال كذا وكذا، أو: أنا ملتزم بجبر خسارة كذائية في قبال كذا وكذا. فيقبله المستأمن.

كما يمكن وقوعه من قِبَل طالب التأمين - بعد أن يأخذ من الشركة استمارة التأمين - بأن يقول أو يكتب: أنا ملتزم بدفع أقساط معيّنة في مدّة معلومة، في قبال تمهّد الشركة بدفع خسارة كذائية على ما في الاستمارة. ثمّ يسلمها إلى الشركة، فتقبله الشركة بأخذ الاستمارة وتوقيعها وإصدار وثيقة التعاقد بين الجانبين.

٢ - ذكر المؤمن عليه: إذ يجب تعيين موضوع التأمين من حياة الشخص أو الثروة ونحوهما؛ لأنّ تأمين هذه الأمور ليس على حدّ سواء؛ إذ لكلّ واحد منها خصوصياته وأوضاعه، ولا بدّ من أن تعرف الشركة والمؤمن له أنّ عقد التأمين وقع بالنسبة إلى أيّ منها حتى يلتزما بدفع ما يجب عليهما. ومن المعلوم أنّه بدون ذكر المؤمن عليه لا تتحقّق عملية التأمين، فهو من مقومات عقد التأمين.

٣ - ذكر مبلغ التأمين: لأنّ قوام عملية التأمين بذلك؛ إذ لا داعي للتأمين لا من ناحية المؤمن ولا من ناحية المؤمن له، فلا بدّ أن يذكر في عملية التأمين مبلغ التأمين

من ناحية المؤمن، وهكذا يتعيّن ذكر مبلغ ما يدفعه المؤمن له.
وبالمجمل، فهذه الأمور ممّا لها الدخل في قوام عقد التأمين؛ إذ بدونها يحتلّ عقد التأمين؛ لأنّ عقد التأمين بلا ذكر المؤمن عليه أو مبلغ التأمين كالبيع من دون ذكر العوضين، فلا يترتّب عليه الغرض وهو التأمين، كما لا يخفى.

وأما الشروط:

فإنها:

١ - بيان نوع الخطر: لاختلاف أنواعه من حيث تقدير المبالغ التي تؤدّيها الشركة للمؤمن له، فلا يصحّ العقد بدون تعيينه عند العقلاء. اللهمّ إلا أن يكون التعهّد بالنسبة إلى جميع الأنواع، فتدبر.

لا يقال: إنّ هذا الشرط يتنبّئ أن يذكر في عداد الأركان.

لأنّ نقول: إنّ تفاوت اختلاف الأنواع يوجب الخطأ في العقد. وهذا بخلاف موضوع عقد التأمين؛ فإنّ الإخلال به يوجب الاختلال في قوام العقد.

٢ - تعيين الأقساط التي يدفعها المؤمن له إلى المؤمن: لاختلاف الحال في أقساط التأمين باختلاف النسب والمبالغ، وهكذا كيفية تسديد الأقساط لعين الملاك، فلا يصحّ بدون تعيينها.

٣ - مدة العقد: أعني تاريخ ابتدائه وانتهائه؛ إذ تعيين وقت أداء مبلغ التأمين من الجانبين لا يمكن بدون ذلك، فلا يجوز أن تبقى هذه الأمور مجهولة في عقد التأمين؛ لكون الجهل بها مناقضاً للتأمين.

ثمّ إنّ هذه الشروط لو لم تكن لما حصل التأمين عند العقلاء؛ لاحتوائه على إبهامات متعدّدة، ومن المعلوم أنّ مع الإبهامات المذكورة لا يحصل الغرض وهو التأمين المطلوب، ويكون العقد خطرياً، والعقلاء يجتنبون عنه.

وأما الشرائط العامة:

فنها:

١ - العقل.

٢ - التصدد.

ولا يجوز صدور عقد أو إيقاع بدونها؛ لأن العقود والإيقاعات من الأمور القصدية التي لا تتحقق بدونها.

٣ - عدم السفاهة: لظهور كلمات الأصحاب في ممنوعية السفه من جميع التصرفات المالية. ويدل عليه عموم قوله تعالى: ﴿ولا توتروا السفهاء أموالكم﴾^(١).

٤ - عدم العجز: لعموم ما يدل على مجبورية المفلس في الأموال، والمفروض أن قوام عقد التأمين بدفع الأموال وهو محجور عليه.

٥ - البلوغ: فإنه معتبر في المقام بناءً على إطلاق ما دل على عدم اعتبار معاملات الصبي قبل الاحتلام.

نعم، يمكن أن يقال: إن المنوع هو ما إذا كان غير البالغ المميز طرف التأمين بنفسه، وأما إذا كان بإذن الولي فهذا الفعل بما هو منسوب إلى الولي لا يكون مشمولاً للأدلة المانعة، وبقيّة الكلام في محلّه.

٦ - عدم الإكراه: لما دل على لزوم طيب النفس في المعاملات، كموثقة سماعه حيث علل فيها بقوله ﷺ: «فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه»^(٢). وليعلم أن الإكراه مانع عن صحّة المعاملة بهد الفراغ عن جميع شرائط الصحّة عدا طيب النفس، فإذا وقع المكره عقداً بلا قصد كان خارجاً عن محلّ الكلام؛

(١) النساء: ٥.

(٢) الوسائل ٣: ٤٢٤، ب ٣، مكان المصلي، ح ١.

إذ لا قصد له، فلا تجمع فيه شرائط صحّة المعاملة. فحلّ الكلام هو ما إذا دهش المكره وقصد المعاملة من دون طيب نفس، فقتضى الأدلّة هو بطلان العقد.

لا يقال: إنّ بيع المضطرّ صحيح، مع أنّ الفرق بينه وبين المكره مشكل، حيث إنّ الجائع يرى أنّه يدور أمره بين الموت أو التأمّن من الجوع وبيع ثوبه، فيرضى بالثاني فراراً من أشدّ المهذورين، كما أنّ المتوعّد بالضرب مثلاً يدور أمره بين التأمّن بالضرب وبيع ماله، فيرضى بالثاني فراراً من الأشدّ إلى الأضعف.

لأنّا نقول: الحكم ببطلان العقد في صورة الاضطرار خلاف الضرورة والنصوص والامتنان، بل إنّ العقلاء يفرّقون بين الاضطرار والإكراه. وعليه فلو لم يكن فرق بينهما من جهة عدم الرضا وطيب النفس بعنوان أوّلي، فلا إشكال في تفاوت حكمها عند العقلاء والشرع قضاءً للامتنان والأدلّة التعمّدية.

فتحصّل: أنّ المعاملات الإكراهية باطلة، دون الاضطرارية، وإن لم يكن بينهما فرق من جهة عدم الطيب والرضائية، مع قطع النظر عن الاضطرار أو الإكراه. ثمّ يقع الكلام في صحّة التأمّن الإلزامي والإجباري؛ حيث إنّ مع الإلزام والإجبار لا طيب ولا رضا، فقتضى ما عرفت هو بطلان التأمّن الإلزامي والإجباري.

اللهمّ! إلّا أن يقال: إنّ نوع موارد التأمّن الإلزامي والإجباري يرجع إلى الاضطرار؛ فإنّ الإلزام والإجبار من جهة تمليق إعطاء الخدمات والامتيازات على التأمّن؛ إذ الدولة لا تحمي الخدمات والامتيازات والإمكانات إلّا لمن استأمن على سيارته تأمّن الشخص الثالث، أو على عمّاله في المعمل والمصنع، أو على ولده وأهله، فالمستأمن يرى أنّه لو لم يفعل ذلك لما تيسّرت له سبل المعيشة أو التجارة، فرضي بذلك وطابت نفسه كالمضطرّ.

نعم، لو أُوعد على التأمّن بمثل أخذ غرامة أو حبس أو نحو ذلك كان باطلاً؛

للإكراه، عدا ما إذا كان ذلك بعنوان تصرف الولي الفقيه، فله حكمه، كما قرّر في محله. ثم لا يخفى عليك أنّ الشروط المذكورة معتبرة في الأشخاص كما عرفت، وأنا إذا كان طرف العقد أو طرفاه شخصية حقوقية اعتبارية - كبعض الشركات التأمينية - فهل تكون الشروط العامة معتبرة فيها أو لا؟

الظاهر هو الثاني؛ لأنّه لا معنى لاعتبار العقل والبلوغ والاختيار فيما لا يتمكّن من الاتّصاف بها عدا اشتراط عدم المحجورية، فالشركات المذكورة خارجة عن اعتبار الأمور المذكورة خروجاً تخصّصياً.

نعم، تعتبر الأمور المذكورة فيمن يتصدّى لإدارة الشركة لا من جهة النيابة والقيام مقامها في تلك الأمور - لما عرفت من أنّ الشركات خارجة عن مقام الاشتراط تخصّصاً - بل لاعتبارها في المتصدّي، فهي من شرائط العاقد لا المعقود له. ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض من أنّه لا بدّ للشخصيات الاعتبارية المحقوقة من تعيين الهيئة الإدارية التي تديرها وتباشر أعمالها، فهي تقوم مقامها في تلك الأمور. والخلاصة: فكلّ ما لا يعقل اشتراطه في نفس الشركة يعتبر في القائم مقامها؛ وذلك باعتبار بناء العقلاء العملي في تلك الموارد على النيابة عنها^(١).

وذلك لما عرفت من أنّها من شرائط المتصدّي والعاقد لا المعقود له حتى يأتي فيها اعتبارها من باب النيابة، فلا تنفل.

المقام الرابع: في لزوم عقد التأمين

ولا يخفى عليك - بعد ما عرفت من كون عقد التأمين عقداً مستقلاً مؤثماً من إيجاب وقبول وشروط خاصة كسائر العقود المتعارفة - أن الظاهر كون العقد المذكور واجب الوفاء؛ للمعمومات والإطلاقات الدالة على نفوذ العقود والمهود:

فمنها: قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾^(١)؛ إذ العقد هو العهد الموثق والمشدد بالإظهار اللفظي أو الكتابي، وهو عام يشمل المقام، بناءً على أن ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ لا يكون مختصاً بالعقود المتعارفة الموجودة سابقاً، بل هو شامل لكل ما يتماقد عليه الطرفان ما لم يكن مشتملاً على أمور ممنوعة، كالربا ومخالفة الكتاب والسنة ونحوها مما منعه الشارع المطهر.

لا يقال: إن الألام في «العقود» للعهد، ومقتضاه هو اختصاصه بالعقود المتعارفة الموجودة في وقت نزول الآية الكريمة.

لأننا نقول: لا شاهد لكون الألام للعهد، بل الموضوع في الأحكام القانونية مأخوذ على نحو القضية الحقيقية لا القضية الخارجية والشخصية؛ لعدم تناسبها مع المقتن، كما أفاد أستاذنا الأراكي رحمته، وذهب إليه السيد الحكيم رحمته في المستمسك حيث

قال: «إنَّ التعارف لا يقيّد الإطلاق، ولو بني على ذلك لزم تأسيس فقه جديد» (١).
والشيخ حسين الحلبي رحمته الله في بحوث فقهية حيث قال: «لأنَّ القاعدة في كلِّ عقد لزومه ووجوب الوفاء به وإن لم يكن راجعاً إلى العقود الموجودة - إلى أن قال: - ولعلَّ هذا الوجه هو أصحُّ الوجوه المتقدّمة» (٢).

قال سيّدنا الإمام رحمته الله - على ما حكى عنه - «ولا أظنُّ أنّه يخلج بهال أحد من العارف باللسان، العاري الذهن عن الوسوس، أنَّ قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ - الوارد في مقام التقنين المستمرِّ إلى يوم القيامة - منحصر في العهود المعمول بها في ذلك الزمان؛ فإنَّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه، بل عن ريقة الدين نعوذ بالله من ذلك» (٣).

لا يقال: إنَّ مع إمكان إدراج عقد التأمين في سائر المعاملات لا ضرورة في جعل اللّام في «العقود» للجنس.

لأنّنا نقول - مع فرض تسليم ذلك - إنَّ جعل الموضوع بنحو القضية الحقيقية ممّا يقتضيه شأن المقنن، ومجرد إمكان إدراج بعض الموارد في المعاملات المتعارفة لا ينافي ذلك.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾ (٤).

بدعوى شمول المستثنى للمقام؛ فإنّه اكتساب عن تراضٍ، والآية الكريمة في صدد بيان المنع عن التصرف في الأموال بالأسباب الباطلة وجواز التصرف فيها

(١) المستمسك ١٣: ٣٨١.

(٢) بحوث فقهية: ٤٦.

(٣) مجلّة فقه أهل البيت - العدد الأوّل - مقالة التأمين: ٨.

(٤) النساء: ٢٩.

بالأسباب الصحيحة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاستثناء منقطعاً، كما هو الظاهر والموافق لكلمات المفسرين ولبعض الروايات الواردة في شأن نزول الآية، كصحيحة زياد بن عيسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ ؟ فقال: « كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك »^(١)؛ إذ الظاهر منها كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام كظاهر نفس الآية في أن النهي عن الأكل من جهة السبب الباطل، فالقيد احترازي لا توضيحي، والاستثناء منقطع، وتوهم أن الاستثناء المنقطع خلاف الفصاحة باطل جداً، بل قد تقتضي الفصاحة الانقطاع، وقد ورد في الكتاب العزيز في غير المقام، كقوله تعالى: ﴿ لا يسمعون فيها لغواً ولا تائيباً إلا قليلاً سلاماً سلاماً ﴾^(٢) (٣).

وبين أن يكون متصلاً مع ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر؛ بأن يكون قوله: ﴿ بالباطل ﴾ قيداً توضيحياً ذكر لبیان علّة الحكم، فكأنه قال: لا تأكلوا أموال الناس إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ، فإن كل أكل باطل، أو فكأنه قال: لا تأكلوا أموالكم بوجه من الوجوه إلا بوجه التجارة، فإن الأكل بغير هذا الوجه باطل.

وبين أن تكون كلمة ﴿ إلا ﴾ مركبة من « إن » الشرطية و « لا » النافية، ومحصّلتها: يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إن لا تكن تجارة عن تراضٍ، وعليه فقوله: « إن لا تكن » قضية شرطية تقدّم جوابها عليها، فتأمل.

وكيف كان، فالآية الكريمة تدلّ في جميع الصور على جواز التصرف بالتجارة عن تراضٍ، وهو يشمل العقود الحديثة كالعقود السابقة.

(١) الوسائل ١٢: ١١٩، ب ٣٥ مما يكتسب به، ح ١.

(٢) الواقعة: ٢٥ - ٢٦.

(٣) كتاب البيع ١: ١١٩.

لا يقال: إن قوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ﴾ حيث كان استثناء من السلب الكلي لا يفيد إلا الموجبة الجزئية كما أن الاستثناء من الموجبة الكلية لا يفيد إلا السالبة الجزئية، فلا إطلاق للمستثنى حتى يمكن التمسك به في المقام.

لأننا نقول: إن الاستفادة من مثل قوله: لا تكرم الناس إلا المؤمنين، أو قوله: أكرم العلماء إلا الفساق منهم، هو العموم في المستثنى منه والمستثنى.

نعم، تصح تلك الدعوى في المركبات التي يكون المتكلم في مقام بيان بعض أجزائها أو شرائطها في الجملة، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١)، أو «لا صلاة إلا بطهور»^(٢)، فإن المتكلم في مقام بيان جزئية الفاتحة أو شرطية الطهور. ولا يستفاد منه الإطلاق أو عدم دخالة شيء آخر؛ لأنه في مقام بيان أصل الجزئية والشرطية.

هذا مضافاً إلى أن مقتضى ما قرّر في الأصول هو عدم ترتب الاستثناء على جريان مقدمات الإطلاق في المستثنى منه حتى يقال: إن الاستثناء من السلب الكلي لا يفيد إلا الموجبة الجزئية، بل مقدمات الإطلاق جارية بالنسبة إلى المستثنى منه والمستثنى كليهما، ومع جريانها بالنسبة إليهما تفيد الإطلاق في كليهما لا الإطلاق في خصوص المستثنى منه، فلا تغفل.

ومنها: الروايات الدالة على نفوذ الشروط، منها:

١ - صحیحة علي بن رباب، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: سئل وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة على مئة دينار على أن تخرج معه إلى بلاده، فإن لم تخرج معه

(١) المستدرک ٤: ١٥٨، ب ١ من أبواب القراءه، ح ٥.

(٢) الوسائل ١: ٢٢٢، ب ٩، أحكام الغلوة، ح ١.

فإن مهرها خمسون ديناراً إن أبت أن تخرج معه إلى بلاده؟ قال: فقال: «إن أراد أن يخرج بها إلى بلاد الشرك فلا شرط له عليها في ذلك، ولها مئة دينار التي أصدقها إياها، وإن أراد أن يخرج بها إلى بلاد المسلمين ودار الإسلام فله ما اشترط عليها، والمسلمون عند شروطهم، وليس له أن يخرج بها إلى بلاده حتى يؤدي إليها صداقتها أو ترضى منه من ذلك بما رضيت، وهو جائز له»^(١).

٢ - موقفة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: «من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به؛ فإن المسلمين عند شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^(٢).

٣ - موقفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز وجل»^(٣).

٤ - موقفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز»^(٤).

٥ - موقفة منصور بزرج، عن العبد الصالح، قال: قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه، فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها ولا يتزوج عليها، فأعطاها ذلك، ثم بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: «بئس ما صنع! وما كان يدره ما يقع في قلبه بالليل والنهار! قل

(١) الوسائل ١٥: ٤٩، ب ٤٠ من أبواب المهور، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ح ٤.

(٣) المصدر السابق ١٢: ٣٥٣، ب ٦ من أبواب الخیار، ح ١.

(٤) المصدر السابق: ح ٢.

له: فليغِبِ للمرأة بشرطها، فَإِنَّ رسول الله ﷺ قال: المؤمنون عند شروطهم»^(١).
 يدعوى أَنَّ هذه الجملة - أعني «المؤمنون عند شروطهم» - إخبارية بداعي
 الإنشاء، ويرجع مفادها إلى أَنَّ المخبر يدعي أَنَّ المؤمن لا يتخلف عن قوله، ومن
 المعلوم أَنَّ هذا الادعاء لا يصحُّ إلا مع كون المؤمن ملتزماً بإيقاعه، والتعبير عن الإلزام
 بالجملة الخبرية المذكورة يدلُّ على لزوم الإيجاد بنحو أبلغ وأكد، نظير قولك للعبد:
 تذهب إلى السوق وتشتري كذا وكذا؛ إذ من المعلوم أَنَّ ذلك إخبار بداعي البعث بنحو
 أكد، ومبني على لزوم الذهاب إلى السوق والاشتراء.

وبالجملة، هذه العبارة تدلُّ على الإلزام بالعمل على طبق الشرط، والإلزام
 حاكٍ عن الصحة والنفوذ، فيستفاد منها الحكم التكليفي والوضعي، كما يدلُّ على كليهما
 النصوص المذكورة، كدلالة صحيحة علي بن رناب على نفوذ الشرط ولزومه، وموثقة
 إسحاق بن عمار على وجوب الوفاء، وغيرها من الأخبار.

والمحصل: إِنَّ هذه الأخبار تدلُّ على أَنَّ المؤمن ملزم بجملة وعهده، وهو شامل
 للمقام؛ لأنَّ المقام يحتوي الجمل والعهد.

ولكن يشكك ذلك؛ بأنَّ عنوان «الشرط» أو «الشروط» لا يشمل المقام؛
 لظهوره في الالتزام في ضمن الالتزام لا العقود المستقلة كالبيع والصلح ونحوهما، ولذا
 ذهب الأصحاب إلى عدم تمامية الاستدلال به لصحة البيع المعاطاتي.
 ويشهد له ما في القاموس^(٢) وتاج العروس^(٣) من أَنَّ «الشرط: إلزام الشيء،
 والتمامه في البيع ونحوه، والجمع: شروط».

(١) المصدر السابق ١٥: ٣٠، ب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٤.

(٢) القاموس المحيط: ٨٦٩.

(٣) تاج العروس ٥: ١٦٦.

ومن المعلوم أن الشرط لو كان عندهما مطلق الإلزام والالتزام، لكان قولها: «في البيع ونحوه» لفظاً.

ويشهد له كذلك ما عن معيار اللغة: «شَرَطَ عليه كذا في البيع ونحوه: أَلَزَمَهُ إِيَّاهُ، فالتزم هو لما اشترط عليه».

ويشهد له أيضاً غير ما ذكرناه من كتب اللغة.

نعم، في المنجد: «الشرط: إلزام الشيء والتزامه»^(١)، وهو ظاهر في الإطلاق، ولكن لا يرفع اليد به عما في القاموس وتاج العروس مع تفرد صاحب المنجد في ذلك وعدم إقامة الشواهد عليه، كما أنه لا وجه لرفع اليد عنه باستعماله في بعض الأخبار في الشرط الابتدائي؛ لأنه لم يحرز أنه مجرد عن القرينة.

قال سيدنا الإمام المجاهد الخميني رحمته الله: لا شبهة في أن الشرط ليس بمعنى مطلق الجعل والقرار، فلا يقال لجعل النصب والإشارات: الشرط، ولا مطلق الجعل المستيع للإلزام والضيق... فلا يقال لجعل الأمانة الشرعية المستبعدة للضيق والإلزام: الشرط، ولا بمعنى لزوم شيء لشيء، فلا يقال للحجبة المجعولة لخبر الواحد مثلاً باعتبار لزومها له: الشرط، ولا لجعل الوجوب للصلاة باعتبار لزومها. وإطلاق الشرط على الطهارة للصلاة ليس باعتبار اللزوم، بل باعتبار تعليقها عليها، وعدمها بعدمها.

- ثم قال: - الظاهر المتبادر من الشرط هو الضمني، ولا يطلق على الابتدائي بنحو الحقيقة، فإذا التزم إتيان شيء لا يقال: شرط إتيانه أو شرط عليه ذلك، ولا أقل من الشك في الشمول. ودعوى تبادل الأعمّ ضعيفة، واستعماله في الروايات أو غيرها في الابتدائي أعمّ من الحقيقة، مع إمكان التفصي عن الجمل أو الكل؛ أمّا مثل قوله رحمته الله:

« شرط الله قبل شرطكم »^(١) و « شرط الله أكد »^(٢) فقرينة مجاز المشاكلة فيه موجودة، وأما مثل قوله ﷺ: « الشرط في الحيوان ثلاثة أيام »^(٣) فإطلاق الشرط فيه على الخيار لا يبعد أن يكون باعتبار أن جواز العقد وعدم لزومه معلق عليه ومشروط به.

- تمّ قال: - نعم لا يبعد إلغاء الخصوصية عرفاً من الشروط الضمنية إلى الابتدائية، بل إلى مطلق القرار والجعل بمناسبة الحكم والموضوع، بأن يقال: إن العرف يفهمون من قوله ﷺ: « المؤمنون عند شروطهم » أن ما يكون المؤمن ملزماً به هو جملة وقراره من غير دخالة عنوان الشرط فيه، فالضمنية والابتدائية والشرط وسائر عهوده على السواء في ذلك، تأمل^(٤).

ولعلّ وجه التأمل عدم القطع بعدم الخصوصية.

فتحصل: أن مقتضى العمومات والإطلاقات هو لزوم عقد التأمين ووجوب الوفاء به على ما توافقا عليه.

(١) الوسائل ١٥: ٣٦، ب ٢٠ من أبواب المهور، ح ٦.

(٢) المستدرک ١٣: ٣٠٠، ب ٥ من أبواب الخيار، ح ٢.

(٣) الوسائل ١٢: ٣٥٠، ب ٤ من أبواب الخيار، ح ١.

(٤) كتاب البيع ١: ٨٧ - ٩٣.

المقام الخامس: في الموانع

لا يعني أنّ تأثير العقد بأركانه وشرائطه موقوف على عدم وجود موانع تحول دون ذلك، وقد ادّعي في المقام وجود عدد منها نشير إليها فيما يلي:

فمنها: إنّ عقد التأمين كضمان ما لم يجب، وقد ادّعي فيه الإجماع على بطلانه.

قال في الجواهر: الحقّ المضمون: «وهو كلّ مال ثابت في الذمّة، ومرجمه إلى ما في القواعد من أنّ شرطه المالية والثبوت في الذمّة وإن كان متزلزلاً، كالثمن في مدّة الخيار، والمهر قبل الدخول، بل قيل: إنّ على الأوّل الإجماع معلوم ومحكميّ في ظاهر الغنية وغيرها، بل فيها وغيرها أيضاً الإجماع صريحاً على الثاني. وفي محكميّ التذكرة: لو قال لغيره: مها أعطيت فلاناً فهو عليّ، لم يصحّ إجماعاً»^(١).

وفيه: أولاً: إنّ مورد الإجماع هو الضمان الشرعي الذي يكون عندنا هو نقل الذمّة إلى الذمّة، ومن المعلوم أنّه متقوم بثبوت شيء في الذمّة، فالقول بلزوم الثبوت في الذمّة في الضمان المصطلح الشرعي لا يلازم اعتباره في الضمانات العرفية التي تكون هي التمهّد بالمال وكون مسؤوليته على الضامن من دون انتقاله بالفعل إلى ذمته، كما هو الحال في موارد العارية المضمونة مع الشرط، أو كون العين المستعارة ذهباً أو فضة،

(١) جواهر الكلام ٢٦: ١٣٥.

وفي موارد ضمان اليد كقولهم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»^(١) وإن العاصب ضامن؛ فإنّ الضمان في أمثال هذه الموارد ليس إلّا بمعنى كون مسؤوليتها في عهده بحيث يكون هو المتعهد بردها ولو مثلاً أو قيمة عند تلفها من دون اشتغال ذمّة الضامن بالبدل فعلاً.

فليكن في المقام كذلك؛ فإنّ معنى عقد التأمين هو إنشاء مسؤولية المنسارات الواردة على النفس أو المال على المؤمن من دون اعتبار نقل ذمّة إلى ذمّة، ومثل هذا متعارف عند العقلاء، بل لا يتعد - كما أفاد السيّد الخوئي رحمته - دعوى تعارف هذا النوع من الضمان عندهم في الأمور الثابتة في الذمّة أيضاً، حيث قال: «فإذا صحّ مثل هذا الضمان في الأعيان الخارجية كموارد اليد والعارية فليكن ثابتاً في الأمور الثابتة في الذمّة أيضاً؛ فإنّه لا يبعد دعوى كونه متعارفاً كثيراً في الخارج؛ فإنّ أصحاب الجاه والشأن يضمنون المجاهيل من الناس من دون أن يقصد بذلك انتقال المال بالفعل إلى ذمهم، وإنّما يراد به تمهدهم به عند تخلف المضمون عنه عن أدائه. والحاصل أنّ الضمان في المقام غير مستعمل في معناه المصطلح، وعليه فلا مجال للإيراد عليه بأنّه يتضمّن التعليق الباطل، أو أنّه من ضمّ ذمّة إلى أخرى لا من نقل ما في ذمّة إلى ذمّة أخرى، وإنّما هو مستعمل في التمهّد والمسؤولية عن المال، وهو أمر متعارف عند العقلاء، فتشمله العمومات والإطلاقات؛ فإنّه عقد يجب الوفاء به»^(٢).

وبالجملة، إنّ عقد التأمين ليس عقد الضمان الاصطلاحي، فلا يشترط فيه ما اشترط في الضمان الاصطلاحي.

وثانياً: بأنّ الإجماع المذكور غير ثابت، بل يظهر من المحكي عن المبسوط

(١) المستدرک ١٧: ٨٨ ب ١ من أبواب النصب، ح ٤.

(٢) مباني العروة الوثقى: كتاب المساقاة والضمان: ١١٥ - ١١٦.

والتحرير والمختلف وجمع البرهان^(١) خلافه في مسألة ضمان مال الجعالة قبل فعل ما شرط وفي مسألة مال السبق والرماية؛ فإنهم ذهبوا إلى صحة الضمان مع عدم ثبوت شيء في الذمة، ولا مجال لدعوى أن العقد سبب ثبوت المال في الذمة؛ لأن العقد جزء السبب والجزء الآخر هو العمل، فالضمان قبل العمل ضمان ما لم يجب. قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله: إن دعوى الإجماع على بطلان ضمان ما لم يجب ممنوعة كما يظهر بالرجوع إلى مظانها؛ إذ أن الفقهاء قد أفتوا في موارد عديدة بصحته^(٢).

وثالثاً: إن دعوى الإجماع ينافي بعض الأخبار الدالة على صحة ضمان ما لم يجب، كموتقة حبيب الخثعمي عن أبي عبدالله رحمته الله، قال: «قلت له: الرجل يكون عنده المال وديعة، يأخذ منه بغير إذن؟ فقال: لا يأخذ إلا أن يكون له وفاء. قال: قلت: أ رأيت إن وجد من يضمنه ولم يكن له وفاء وأشهد على نفسه الذي يضمنه يأخذ منه؟ قال: نعم»^(٣).

لظهورها في صحة ضمان ما لم يجب؛ فإن ضمان الدين قبل الأخذ والصرف. اللهم إلا أن يقال: إن الرواية معرض عنها، فتأمل.

قال سيدنا الإمام المجاهد رحمته الله - على ما حكى عنه - بل في أخبارنا ما يدل على صحته. كما في رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله رحمته الله، قال: سألته عن الرجل يبيع للقوم بالأجر، عليه ضمان ما لهم؟ قال: «إذا طابت نفسه بذلك؛ إنما أخاف أن يفرموه أكثر مما يصيب عليهم، فإذا طابت نفسه فلا بأس»^(٤).

الهمم إلا أن يقال: إن دعوى الإجماع في ضمان الديون، والرواية واردة في ضمان

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٥: ١٩٩، ٢٨: ٢٢٤.

(٢) مجلة فقه أهل البيت رحمته الله - العدد الأول - مقالة التأمين: ١١.

(٣) الوسائل ١٣: ٢٣٢، ب ٨ أحكام الوديعة، ح ١.

(٤) الوسائل ١٢: ٣٩٣، ب ١٩، أحكام العقود، ح ٢.

الأعيان.

وربما يقال في الجواب عن الإشكال: إنَّ التأمين من مصاديق ضمان ما لم يجب إنَّ أنشأ المؤمن التمهّد الفعلي بالنسبة إلى تدارك الخسارة بعد الغرق أو السرقة ونحوها، وأما إذا لم يكن كذلك بل هو أنشأ تمهّد الخسارة لما بعد وقوعها بحيث تكون فعلية التمهّد بعد وقوع الخسارة فلا يرد حينئذٍ أن ذلك من مصاديق ضمان ما لم يجب، لأنَّ التمهّد الفعلي يقع بعد وقوع الخسارة^(١).

ولكن يرد عليه: أنَّ لازمه تفكيك الإنشاء عن المنشأ وتعليق التمهّد. اللهم إلاَّ أن يقال: إنَّ التفكيك ممنوع، لأنَّ المنشأ التعليقي لا ينفك عن الإنشاء، هذا مضافاً إلى أنَّه لا دليل على بطلان التعليق إلاَّ في البيع ونحوه خاصة.

وكيف كان، فقد ظهر أنَّ المقتضي للحكم بالصحة في عقد التأمين هو المومات، والمانع عنه غير موجود، فالواجب هو القول بالصحة. والمحكي عن الميرزا القمي^{رحمته} هو جواز ضمان ما لم يجب في مثل عين الدار أو منفعتها لو ظهر أنَّها مستحقة للغير، كما يجوز ذلك عند الضرورة في مثل «أنتي متاعك في البحر وضمانه علي»^(٢).

ومنها: إنَّ تأمين الحوادث الآتية مع كثرة خسارتها في قبال ما يؤخذ من المؤمن له معاملة سفهائية، والعقلاء لا يقدمون عليه.

وقيه: أولاً: إنَّنا نمنع الصغرى؛ لما نرى من إقدام العقلاء في جميع الأقطار والنواحي على ذلك، فلو كان ذلك أمراً سفهياً لما أقدموا عليه، وكثرة الخسارة في بعض الموارد تكون متداركة بدمها أو قلتها في كثير من الموارد الأخرى.

وثانياً: إنَّ الكبرى ممنوعة؛ لأنَّ الباطل هو معاملة السفهية، كما دلَّت عليه الآية

(١) انظر: كتاب تهذبات ناشى از قرارداد در حقوق اسلامى للكرجى: ١٤٥ بالفارسية.

(٢) انظر: جامع الشتات: ٢٠٧ - ٢٠٨.

الكرمية: ﴿ ولا توتروا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾ (١)، لا المعاملة السفهائية؛ إذ لا دليل على بطلانها.

ومنها: إن ما يؤخذ عليه من المال ربما لا يقابل في الأغلب بتدارك ما، فهكون المأخوذ من دون مقابل، ويندرج بهذا الاعتبار في الأكل بالباطل المنهي عنه في الكتاب العزيز: ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ (٢).

ويمكن أن يقال: إن المقابل هو التأمين، وهو أمر خطير، وما يؤدّيه المؤمن له قليل بالنسبة إليه. هذا مضافاً إلى أن شركة التأمين ترسل - في الغالب - مندوباً عنها لإرشاد المؤمن له وإطلاعه على كميّة الحفاظ على الأموال وصيانتها، وفي كثير من الحالات تقوم الشركة بإصدار كتراس خاصّ يحتوي على مجموعة من التعليقات والإرشادات في هذا الشأن.

اللهمّ إلا أن يقال: إن المقابل هو التأمين، وهذه الأمور من لوازم التأمين وليست بنفسها من المقابلات. هذا مضافاً إلى أنها كثيراً ما تكون بنفع الشركة؛ لكونها مسيّبة لتقليل الحوادث والخسارات، فتدبّر.

وأجاب سيّدنا الإمام المجهّد - على المحكيّ عنه - بأنّ حلّية العوض في المعاملات غير منوطة بالانتفاع من العوض؛ فإن من استأجر بيتاً للضيافة المشروطة عليه - بمعنى أنّه شرط على نفسه في ضمن عقد الإجارة أن لا ينتفع به إلا للضيافة - أو استأجر حانوتاً لاختزان القمح كذلك، فاتفق أنّه لم يرد عليه ضيف في مدّة الإجارة أو أجدبت السنة فلم ينتفع بالعين المستأجرة، فإنّه لا إشكال في صحّة الإجارة حينئذٍ، وأنّ ما يأخذه الموجر يكون من تجارة عن تراخٍ. هذا مع أنّ ما يؤخذ - فيما نحن فيه -

(١) النساء: ٥.

(٢) البقرة: ١٨٨.

في قبال هذا التمهّد الخطير قليل في الغاية ويسير إلى النهاية، والعقلاء يرغبون فيه ويرونه من أحكم طرق حفظ الأموال والنفوس، ولا يكاد يفرّق ذو مسكة بين هذا وبين استئجار الحراس لحفظ الأموال والنفوس في المحكم بالصحة مع قوّة الداعويّة في التأمين؛ لأجل التضمن المحقّق فيه دون الاستئجار، كما لا يخفى على أولي الأبصار^(١). ولا يخفى عليك أنّ المقابل في الإجارة هو تملك المنفعة لا الانتفاع، وهو لا يتخلّف وإن لم ينتفع بها.

ومنها: إنّ عقد التأمين عقد غرري، وقد نهى النبي ﷺ عن العقد الغرري، ومقتضى النهي في المعاملة فسادها؛ لأنّ النهي في المركّبات ظاهر في الإرشاد إلى الفساد؛ لعدم الحرمة التكليفية في مثل العقد إلا ما استثني، فهو ظهور ثانوي يقمّ على ظهور النهي في التكليف.

ويدلّ على النهي المذكور الخبر المشهور بين الفريقين من نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر، فقد روى الصدوق بالأسانيد الثلاثة عن الحسين بن عليّ بن أبي بصير قال: «خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: سيأتي على الناس زمان عضوض بعض المؤمن على ما في يده ولم يؤمن بذلك - إلى أن قال: - وسيأتي زمان تقدّم فيه الأشرار. وتبسّأ فيه الأخيار، ويباع المضطرّ، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر...»^(٢). ولعلّ المراد من المضطرّ هو المكره، كما يشهد له بعض الأخبار.

ونحوه في صحيفة الرضا عليه السلام^(٣).

ورواه العامة أيضاً في جوامعهم^(٤).

(١) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام - العدد الأوّل - مقالة التأمين: ١١.

(٢) جامع الأحاديث ١٨: ٦١.

(٣) صحيفة الرضا: ٧٠: ٢٧٠.

(٤) حكي الحديث عن صحيح الترمذي ٢: ٣٤٩، وكنز العمال ٤: ٧٤، وصحيح مسلم ٥: ٣.

وكيف كان، فالرواية مما اتفق عليها الفريقان، كما عن الرياض: «إن الرواية متفق عليها بين العلماء كافة»^(١)، وقال الفاضل التراقي رحمته: «هي قاعدة مقبولة مسلمة بين الجميع»^(٢)، وعمل بها الأصحاب في تضاعيف أبواب الفقه؛ منهم السيّد في الانتصار، وابن إدريس في السرائر، والعلامة في نهج الحقّ ومواضع عديدة من التذكرة، وفخر المحقّقين في شرح القواعد، والفاضل المقداد في التنقيح، والشهيد في قواعد، وغيرهم على ما حكى عنهم.

ثم إن الرواية تدلّ على فساد المعاملة بالفرر، وحيث إن عقد التأمين من جهة وقوع الخسارة وعدمه ومن جهة كمّيّتها وكيفيّيّتها غير معلوم، فيشمله النهي عن الفرر، ويحكم بطلانه من جهة الفرر.

ويشهد له أيضاً الأخبار الدالّة على عدم جواز الشراء بدينار غير درهم، مثل ما رواه حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام: «يكراه أن يشتري الثوب بدينار غير درهم؛ لأنّه لا يدري كم الدينار من الدرهم»^(٣).

= وسنن أبي داود ٢: ١١٩ و ١٢٠، وسنن النسائي ٧: ٢٦٢، وسنن ابن ماجة ٢: ٧٣٩، وسنن الدارقطني ٣: ١٥، والموطأ ٢: ٦٦٤، ومسند أحمد بن حنبل ١: ١١٦، والجوهري في الصحاح، وابن الأثير في النهاية، والحاجبي في مختصره. وعن الشوكاني في هامش نيل الأوطار ٥: ٢٣٧ أنّه قال: رواه الجماعة إلا البخاري.

(١) رياض المسائل ١: ٥٥٣ ط - حجري.

(٢) عوائد الأيام: ٢٨، انتشارات مكتبة بصيرتي.

(٣) الوسائل ١٢: ٣٩٨، ب ٢٣، أحكام العقود، ح ١.

قال المحقّق في المختبر ٢: ٥٢٩، والمعتبر كون الدرهم ستّة دوانيق بحيث يكون كلّ عشرة منها سبعة مثاقيل من ذهب. وفي المغرب: تكون العشرة وزن سبعة مثاقيل. وقال العلامة في التحرير ١: ٦٢؛ والدرهم في صدر الإسلام كانت صنفين: بقلية؛ وهي السود، وكل درهم

ويمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: إنَّ الحديث مخصوص بباب البيع، والتعميم غير ثابت، فلا مجال للتمسك به في المقام.

وأورد عليه: بأنَّ الظاهر عند العرف أنَّ المملول يتبع العلة في العموم والخصوص، وعليه فالتعليل بلفظة « لا يدري » تعميم للمورد الخاص بحيث لا يتأثر العرف في أنَّ الجهالة قادمة في المعاملة مطلقاً.

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله: بأنَّ حديث تعميم العلة وتخصيصها لمورد المملول مما لا مساع لإتكاره، إلاَّ أنَّ قدح الجهالة بلحاظ التعليل وإن كان عاماً يشمل شراء الثوب وغيره من الأمتعة والأعيان والأثمان غير النقدين، ولكن لا يخرج عن نطاق البيع والشراء ^(١).

وثانياً: إنَّ العوض في عقد التأمين معلوم، وهو التمهّد وقبول المسؤولية، ولا يضرّ بمعلومية التمهّد المذكور جهالة متلقّيه، كالحسارة من جهة الوقوع وعدمه أو من جهة الكمية والكيفية، كما لا يضرّ التردد في المنوي بتعيين النية، كما قرّر في صوم يوم الشك، فتأمل.

نعم، لو كان عقد التأمين معاوضة بين ما يدفعه المؤمن له وبين ما يدفعه المؤمن عند وقوع الحسارة كان عقداً غريباً، لعدم معلومية المقابل من جهة حدوده ومقداره وكيفيته.

اللهمَّ إلاَّ أن يقال بمعلومية المقابل بتقدير المقدّر والمخشن، كما أفاد أستاذنا

= ثمانية دوانيق، وطبرية: كلُّ درهم أربعة دوانيق، فجمعاً في صدر الإسلام وجعلوا درهماين متساويين وزن كلِّ درهم ستة دوانيق.

(١) انظر: مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام - العدد الأوّل - مقالة التأمين ٩ - ١٠.

الأراكي ﷺ، فتأمل.

وثالثاً: إنَّ الفرر - محرّكة - اسم مصدر، وهو الخطر؛ من غَرَّزَ بنفسه وكذلك بالمال تفريراً؛ أي عَرَضَهَا للهلكة من غير أن يعرف، كما في تاج العروس^(١). والظاهر من كون الفرر اسم مصدر من فعل التفرير - الذي قَبَّده بقوله: «من غير أن يعرف» - هو اعتبار الجهالة فيه في الجملة.

ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض الأعلام من أنه ليس في شيء من الكتب اللغوية تفسيره بالجهالة، كما في كتاب البيع لسيدنا الإمام ﷺ^(٢). اللهم إلا أن يكون مقصوده تفسير الفرر بالجهالة بالمطابقة، لا أن للجهالة مدخلية فيه. وكيف كان، فلا يصح الاستدلال بأنه ﷺ نهي عن بيع الفرر؛ لمبطلية مطلق الجهالة من دون صدق التعريض للهلكة، كما أن الفرر ليس هو مطلق الخطر ولو لم يكن عن جهل.

وعليه، فالتأمين ليس داخلاً في الفرر، لعدم جهل الشركة المؤتمنة بنوع الخسارة ومقدار تداركها، ولعدم جهل المؤمن له بالمدة والأقساط.

هذا، مضافاً إلى أنه لا يصدق عليه الإقدام على الخطر لا بالنسبة إلى المؤمن ولا بالنسبة إلى المؤمن له بعد كونه من المعاملات العقلانية؛ لأنَّ تحمّل دفع مبلغ يسير عند حلول كلِّ قسط لاكتساب تدارك الخسارات أمر عقلائي، وكذا تحمّل تدارك الخسارات في مقابل استلام مبالغ أقساط كثيرة من أشخاص عديدين يعدّ أمراً عقلياً.

وهكذا لا مجال للتمسك بالنبوي المذكور لبطلان التأمين بناءً على كون معنى الفرر هو الخدعة، كما ذهب إليه السيد الكوهنكري ﷺ، حيث قال في كتاب البيع: وأما

(١) تاج العروس ٣: ٤٤٣.

(٢) كتاب البيع ٣: ٢٠٥.

الكلام في دلالة الرواية فأهل اللغة وإن اختلفوا في تفسير النحر - فبعضهم جعله من الفترة من الغفلة، وبعضهم من التفرير بمعنى الخدعة والغفلة، وبعضهم بالخطر - إلا أن الصحيح أنه من الخدعة في جميع موارد استعماله... وكذا إطلاقها على الدنيا، فتكون هي الموضوع له، وأما الخطر فهو من لوازمه؛ لأن الخدعة تستلزم الوقوع في الخطر، فلو عبّر به في مورد يكون التعبير باللازم^(١).

وكما ذهب إليه السيد الحكيم في نهج الفقاهة حيث قال: «والمحصل مما ذكرنا أن المفهوم من مادة النحر لئمة وعرفاً أنه ليس هو الخطر ولا الجهل، بل هو توهم حسن ما هو قبيح في الواقع المناسب ذلك لتفسيره بالخديعة بمعنى اسم المصدر، وأن تفسيره بالجهل والغفلة والخطر تفسير باللازم»^(٢).

وذلك لعدم صدق الخدعة بالنسبة إلى عقد التأمين، ولصل وجهه هو اعتبار الجهالة في الخدعة والمفروض هو عدمها بالنسبة إلى المؤمن والمؤمن له، وهكذا لا يصدق توهم حسن ما هو قبيح في الواقع، إذا ما توافقا عليه هو ما وقع في الواقع لا خلافه. هذا مع الإغضاض عن اختصاص النحر بالخدعة مع تصريح أهل اللغة بكون معناه هو الخطر، بل قال الفاضل التراقي رحمته - بعد نقل كلمات اللغويين - «إن الموضوع من تلك المادة ألقاظ عديدة من المصادر المجرّدة كالفترة... وغير المجرّدة كالنحر... ومن الأسماء كالفترة - ثم قال: - ولكن كلّها متطابقة على أن النحر هو الاسم من النحر الذي معناه التعريض للتهلكة، وأن معنى النحر هو الخطر، والخطر المصدرى: الإشراف على الهلاك، والمخاطرة: ارتكاب ما فيه خطر وهلاك... ووضع ألقاظ أخر متعدّدة مادة مع هذا اللفظ لمانٍ أخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة وعدم

(١) كتاب البيع: ١٤٥.

(٢) نهج الفقاهة: ٣٩٦.

الاشتقاق»^(١).

فتحصل: أن الضرر لا يصدق على التأمين على أي تقدير من التقادير المذكورة. ومنها: أنه كما أن القهار هو عمل تصادفي يوجب تحصيل مال أو ذهابه من دون عوض، والمقامر يقدم على القهار متكثراً على الغلبة التصادفية، بحيث لو علم من أول الأمر أنه لا يظلب لم يقدم على القهار.

فكذلك المؤمن له والمؤمن شأنها شأن المقامر؛ فإن المؤمن له يقدم على التأمين من جهة تصور الانتفاع به، بحيث لو علم بأنه لا ينتفع به لا يقدم على ذلك، وهكذا المؤمن يقدم على ذلك برجاء أن يأخذ الأقساط وأن لا تقع حوادث، بحيث لو علم بوقوعها من أول الأمر لا يقدم على ذلك.

ولذا ذهب بعض إلى أن التأمين شبيه بالقهار ويكون محرماً^(٢).

وخصه بعض آخر بالتأمين على الحياة؛ لإمكان موت المؤمن له قبل دفع تمام الأقساط، فاللازم على المؤمن أن يعطي مبالغ أكثر بمرات مما أخذ، وحينئذٍ ألا يكون هذا قاراً؟ ولو لم يكن قاراً فالقهار أي شيء؟^(٣)

وفيه: أن حقيقة التأمين لا تشبه حقيقة القهار؛ لأنَّ التأمين معاوضة بين المؤمن والمؤمن له، ونوع عقد وتجارة، بخلاف القهار فإنه خال عن المعاوضة، بل هو الغلبة في اللعب، كما تشهد له اللغة، قال في تاج العروس: «قامره مقامرة وقاراً فقمرة - كنصره

(١) عوائد الأيام: ٣٠.

(٢) هاشم معروف الحسني في كتابه نظرية العقد في الفقه الجعفري: ١١٨ - ١٢٠.

(٣) ذهب إلى ذلك الشيخ رجب التميمي من علماء فلسطين، وعبد الله بن زياد آل محمود من علماء قطر، ومحمد بهيم المطيعي والشيخ أحمد إبراهيم من علماء مصر - انظر: مجلة كنفرانس اسلامي: ٥٥٧. وفتنه فقه اسلامي دمشق: ٤٥١، نقلاً عن مجلة شبان المسلمين: العدد الثالث - السنة الثالثة عشرة - ١٩٤١ م.

- يقره قرأً وتقره: راهنه فعليه، وهو التقامر^(١)، وفي الصحاح: «قرت الرجل أقره - بالكسر - قرأً: إذا لاعتبه فيه فغلته^(٢)».

ولا لعب ولا مغالبة في التأمين، وبمجرد وجود الشبه في بعض الأمور لا يوجب اندراجه في القمار، وإلا لزم اندراج البيع أيضاً فيه؛ لأنّ البائع لو علم بأنّ البيع يصير ضرراً عليه لا يقدم عليه، وهكذا المشتري، فالبيع شبيهه بالقمار من هذه الجهة، لكنه غير مندرج تحته.

هذا، مضافاً إلى ما قيل: من أنّ المقامر يجعل نفسه في مرض الخطر ويكون مضطرباً بخلاف المؤمن له فإنه بعقد التأمين يصير مطمئناً، كما أنّ المؤمن يقنع بالأقساط ولا اضطراب له من جهة انتفاعه بكثرة الأقساط من ناحية معاملته.

وكذا ما قيل: من أنّ القمار يوجب التضرّر نوعاً في أحد الطرفين، بخلاف التأمين؛ فإنّ الأقساط المؤداة تكون من مخارج المعيشة وليست بضرر على المؤمن له، كما أنّ المؤمن ليس متضرراً بأداء الخسارات؛ لأنّ الخسارات لا تكون عامة بالنسبة إلى جميع الأفراد الذين يدفعون الأقساط.

إلى غير ذلك من اللوازم.

وكيف كان، فلا إشكال ولا شبهة في أنّ عقد التأمين مغاير للقمار في الهوية والماهية، فلا تنقل.

ومنها: إنّ عقد التأمين لا يخلو من الربا؛ فإنّ في التأمين على الحياة ربماً يردّ المؤمن إلى المؤمن له أكثر مما أخذه، وهو ليس إلاّ الربا. بل يلزم الربا أيضاً في سائر التأمينات إذا أخذ المؤمن له من المؤمن عند وقوع الحادثة أكثر مما أعطاه للمؤمن،

(١) تاج العروس ٣: ٥٠٥.

(٢) الصحاح ٢: ٧٩٩. ط - دار العلم.

وهكذا ما يأخذه المؤمن في قبال تأخير الأقساط يكون من الربا^(١).

هذا، مضافاً إلى ما قيل: من أن شركة التأمين تتعامل بمعاملات ربوية بالوجوه المأخوذة. ومن المعلوم أن خلو العقد من الربا من شرائط الصحة، مضافاً إلى كون الربا عملاً محرماً بنفسه، بل الإعانة عليه في المعاملات الربوية محرمة.

وقد حكى عن الشيخ حسين الحلبي أن التأمين على الحياة في بعض أنواعه ربوي، كما إذا قامت الشركة بدفع فوائد سنوية أو شهرية إضافة إلى مبلغ التأمين المتفق على تسليمه إلى طالب التأمين عند حدوث الخطر؛ لأن هذا النوع من المعاملات منزّل على القرض الربوي، حيث يكون دفع المال من قبل المؤمن له - والذي هو طالب التأمين - قرضاً إلى الشركة، وتكون دفع الفوائد إنما هي في قبال المال الذي أقرضه إلى الشركة^(٢).

ولعل وجه توهم القرض أن مع حياة المؤمن له لا ترد خسارة حتى يعطيها المؤمن، فيرجع عقد التأمين إلى أن الأقساط تكون قروضاً في الحقيقة، فإعطاء الزائد عملاً أخذه يكون ربا في القرض، وهو محرّم.

يمكن أن يقال: إن حقّ التأمين ليس قرضاً أو ودعة في التأمينات مطلقاً، بل هو عوض تضمين المؤمن وتأمينه، وعليه فما زاد ليس ربا ولو كان ما يعطيه المؤمن أزيد ممّا أخذه، من دون فرق بين أن يشترط في ضمن العقد هذه الزيادة أو لا يشترط، ومن دون فرق بين أن يكون التأمين تأميناً على الحياة وغيره؛ لأن طرف العقد هو التمهّد لا إعطاء الخسارة، ومع وجود طرف العقد لا ترجع الأقساط إلى القروض، بل هي في مقابل التمهّد ولو لم تقع حادثة، كما إذا مضت مدة التأمين على الحياة ولم يمّت المؤمن له.

(١) انظر: كتاب التأمين على الحياة للسيد عبدالمطلب عبده: ٧٢.

(٢) بحوث فقهية: ٤٥ - ٤٦.

هذا مضافاً إلى عروض آثار التقدم في العمر - كضعف الحواس والقوى ونحوهما - مع بقاء الحياة، فالتدارك يقع بالنسبة إلى هذه الفوائد، فلا وجه لإرجاع الأقساط إلى القروض والإشكال فيه من جهة الربا.

قال سيّدنا الإمام الجهادي: «لو التزم المؤمن بدفع إضافة على مبلغ التأمين فالظاهر أنّه لا بأس به، كمن أمّن على حياته عند شركة التأمين لمُدّة معلومة على مبلغ معلوم، واستوفت الشركة أقساطاً شهرية مقدّرة في قبال التأمين، وتلتزم الشركة بدفع مبلغ إضافة على مبلغ التأمين ترغيباً لأهل التأمين، فإنّ تلك الزيادة ليست من الربا القرضي؛ لعدم كون أداء الأقساط قرضاً، بل التأمين معاملة مستقلة اشترط في ضمنها ذلك، والشرط سائغ نافذ لازم العمل»^(١).

هذا، مضافاً إلى ما قبل: من أنّه مع تسليم كونها قرضاً فالزيادة المأخوذة تكون في قبال كسر القوّة المالية في الأقساط المذكورة من جهة طول المدّة، كما حكى ذلك عن الشهيد المطهري وبعض الأعلام في عصرنا هذا.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الربا القرضي محرّم، ومجرّد كسر القوّة المالية لو كان موجِباً لتجويز أخذ الزيادة لذهبوا إليه في القرض، مع أنّهم لم يفرّقوا في حرمة الربا في القرض بين كسر القوّة المالية وعدمه، فتأمل.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان ذلك موجِباً لتجويز أخذ الزيادة لزم أن يقتصر فيه على مقدار الكسر لا أزيد منه.

ثم إنّ ما تأخذه الشركة في قبال تأخير الأقساط محرّم لو كان من جهة تأخير أداء الأقساط وملاحظة طول مدّة الأداء، وأمّا إذا اشترط في عقد لازم أن يعطي الغرامة عند تأخير الأداء فقد يقال بصحّة الشرط المذكور؛ لأنّ الغرامة ليست ربا،

فتدبر. وستأتي إن شاء الله تعالى بقیة الكلام في المقام السابع.

ومنها: إن التأمین معاوضة على المدوم؛ لعدم وجود المحوادث والخسارات عند عقد التأمین. والمعاوضة على المدوم باطلة، كما عن ابن تيمية.

وفیه: إن المعاوضة تقع بين الأقساط والتأمین وتحتمل مسؤولية الضمان، ومن المعلوم أن التعهد أمر موجود بالفعل في الذمة من حين انعقاد العقد نظیر وجود الكلي في الذمة، فكما أن الكلي في الذمة له وجود بالفعل ولذا كان معتبراً في المعاملات كذلك التعهد والتأمین له وجود في ذمة المؤمن أو الشركة حين المعاملة، فلا تكون المعاوضة على المدوم. ويشهد له أيضاً أن بيع الديون بالأعيان الخارجية بيع الموجود الذمي لا المدوم، ولو سلّمنا عدم فعليته باعتباره اشتاله على التدارك الآتي فهو ليس أدون من السلف، وهو لا يكون ممنوعاً، مع أنه عبارة عن بيع شيء موصوف في الذمة بشيء حاضر، ومن المعلوم أن الشيء الموصوف في الذمة لا يكون موجوداً في الخارج، ومع ذلك تصحّ المعاملة بشرط قبض رأس المال قبل التفريق.

وسبب هذا الاشتباه هو توهم أن المعاملة في التأمین واقعة بين الأقساط ونفس المحوادث، مع أنك عرفت مراراً أن المعاملة واقعة بين التعهد والأقساط، والتعهد موجود بالفعل في اعتبار الذمة.

ومنها: إن التأمین بيع الدين بالدين؛ لأن الأقساط كتدارك الخسارات ليست تقدماً وهو ممنوع، كما ورد في رواياتنا أن النبي ﷺ قال: «لا يباع الدين بالدين»^(١)، وكما ورد في روايات العامة من أن النبي ﷺ «نهى عن بيع الكالي بالكالي»^(٢)، وفيه: أولاً: إنه مخصوص بالبيع ولا يشمل المقام؛ لما عرفت من أنه عقد مستقل

(١) الوسائل ١٣: ٦٤، ب ٨ من أبواب السلف، ح ٢.

(٢) الجامع الصغير للسيوطي ٢: ٦٩٩، ط - دار الفكر.

وليس بيع.

وثانياً: إنَّ المعوض في المقام وهو تحمُّل المسؤولية للضمان لا يصدق عليه الدين، كما لا يصدق عليه الكافي؛ فإنه الدين المؤجل، والنسيئة والتعهد أمر فعلي غير مؤجل.

وثالثاً: إنَّ قوله عليه السلام: « لا يباع الدين بالدين » لا يشمل ما صار ديناً بالعقد؛ لظهوره فيما إذا كان العوضان ديناً قبل المعاملة كما هو مقتضى تعلق الباء؛ لظهوره في وجوده مع قطع النظر عن المعاوضة، والتأمين - على فرض تسليم كونه ديناً - يصير ديناً بنفس المعاوضة، وليس ديناً مع قطع للنظر عنها.

ورابعاً - كما قيل -: إنَّ حقَّ التأمين في بعض أنواعه - كتأمين الشخص الثالث أو تأمين الدية - يؤخذ تقدماً ولا يكون ديناً، فلا يشملها الحديث النبوي.

فتحصّل إلى حدِّ الآن: أنَّ عقد التأمين عقد مستقلّ تشمله الإطلاقات والعمومات، والموانع المذكورة لا تصلح لفساده.

ومقتضى القاعدة هو لزوم عقد التأمين بعد واجديته للأركان والشروط وخلوه عن الموانع، إلا إذا اشترط في متن العقد اختيار الفسخ، كما يظهر من بعض الكتب المختصة بهذا المجال أنَّ عقد التأمين من العقود اللازمة، إلا عقد التأمين على الحياة فإنه لازم بالنسبة إلى المؤمن وجائز بالنسبة إلى المؤمن له، فإنَّ له أن يمتنع من أداء أقساط التأمين متى شاء ويستدعي الفسخ^(١).

ثمَّ لا يذهب عليك أنَّ تعهّد المؤمن لا يختصّ بزمان خاصّ من أزمته التأمين، بل يعمّ جميعها بحيث يجب عليه تدارك الخسارة في كلّ لحظة، وترتب عليه أنَّ ما يدفعه المؤمن له يقع في قبال التعهّد في جميع مدّة عقد التأمين؛ بمعنى أنَّ كلّ قسط يقع

(١) انظر: كتاب كليات بيمة لآية الله كرمي: ٥١ - ٥٢ بالفارسية، انتشارات بيمة مركزي ايران.

في قبال تعهد المؤمن في ذلك الزمان كما هو المتعارف في التأمينات، بناءً على ما صرح به في بعض كتبهم^(١).

فترتب عليه أنه لو لم يدم التعهد - كما إذا فسخ كلاهما أو أحدهما العقد - لم يكن العقد باطلاً من ابتداء عقد التأمين، بل هو صحيح بالنسبة إلى ما مضى وفسخ بالنسبة إلى الباقي، وعليه فتقتطع الأقساط بحسب الأزمان عند فسخ العقد. نعم، لو كان عقد التأمين مقيداً لجميع المدّة فبان أنه لم يكن كذلك لعدم قدرته عليه فالعقد باطل من أول الأمر، واستحقّ أجره المثل بالنسبة إلى ما مضى، إلا أن يتفقا على عدم استحقاق شيء في هذه الصورة، فتدبر.

المقام السادس: في إدراج التأمين في المعاملات المتعارفة

قد عرفت قوّة كون عقد التأمين عقداً مستقلاً بحيث يكون التمهّد بالتدارك طرفاً للعقد والتمهّد بدفع الأقساط طرفاً آخر، كما يعترف به العرف ويشهد له بقاء صحّة العقد ولو مع عدم وقوع الخسارة والتدارك، وهو يشبه ضمان الجريرة من بعض الجهات.

ولكن يظهر من بعض عبائر الفقهاء إدراجه في المعاملات المتعارفة، وهي عديدة نذكر منها ما يلي:

إحداها: الهبة بشرط التدارك أو الهبة المعوّضة:

وهو الظاهر من كلام السيّد الخوني رحمته الله حيث قال في الجواب عن مسألة التزام بعض شركات للتأمين بدفع مبالغ إلى المؤمن له إضافة إلى مبلغ التأمين عند وفاة المستحقّ، هل هذه الفائدة ربويّة؟

«لما كان التأمين المتعارف مبنياً على دفع مبلغ مقرّر هبة من المستأمن إلى الشركة بشرط تدارك ما يحدث من خسارات للمستأمن، فإن دفعت الشركة فائدة لصاحب التأمين لم تحسب من ربا القرض المحرّم»^(١).

قال في بحوث فقهية: «فيقول طالب التأمين: وهبتك كذا مقداراً من المال

شهرياً على أن تتحمل كذا مقداراً من المال خسارة لمدة عشر سنوات مثلاً لو حدث حادث بمالي أو نفسي، ويأتي دور الشركة لتقبل بهذه الهبة وتسجل على نفسها ما اشترطه الواهب من تحتمل الخسارة المذكورة، فتكون الهبة من طالب التأمين إيجاباً منه، وموافقة الشركة تقريراً على نفسها بقبول هذه الهبة المشروطة. وليس هذا الشرط من الشرط المخالف ليبطل الشرط وتقع الهبة غير مشروطة، بل هو شرط سائق لا مانع فيه. ولو لاحظنا هذه الهبة المشروطة لرأيناها حاوية على نفس أركان التأمين؛ لاشتمالها على الإيجاب والقبول والمؤمن عليه وهو النفس أو المال ومقدار الخسارة، وهو مبلغ التأمين»^(١).

ولكن لا يخفى عليك أن إيقاع العقد المذكور بنحو الهبة المشروطة أو المعوضة وإن كان ممكناً ولكنه غير متعارف عند الناس.

واليه يشير ما في التحرير حيث قال: «الظاهر أن التأمين عقد مستقل، وما هو الرائج ليس صلحاً ولا هبة معوضة بلا شبهة»^(٢).

اللهم إلا أن يكون المقصود هو لزوم أن يكون كذلك بعد عدم ثبوت كون عقد التأمين عقداً مستقلاً، أو عدم وضوح ذلك عنده.

ثم إنه بناءً على إدراجه في الهبة بشرط التحتمل، لا فرق في العوض بين أن يكون مذكوراً في نفس العقد أو يلحق به بعد العقد بأن أطلق في العقد ثم يذل العوض بعد ذلك، كما في الجواهر^(٣)؛ لصدق قول أبي عبد الله عليه السلام في صحبة عبد الله بن سنان: «إذا عوض صاحب الهبة فليس له أن يرجع»^(٤) - في كلتا

(١) بحوث فقهية: ٣٩.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٦٠٩، المسألة ٦.

(٣) جواهر الكلام ٢٨: ١٨٤.

(٤) الوسائل ١٣: ٣٤١، ب ٩، أحكام الهبات، ح ١.

الصورتين.

نعم، صرح جماعة كما في الجواهر باعتبار بذله على أنه عوض وقبول الواهب له على ذلك؛ إذ هو حينئذ هبة جديدة ولا يجب عليه قبولها. ومال إليه في الجواهر حيث قال: «ولا بأس به اقتصاراً في الخروج عن أصل الجواز على المتيقن»^(١).

وعليه، فيجوز أن يهب طالب التأمين مقداراً من المال من دون عوض ثم يشترط في ضمن هذا العقد أن يتحمل الموهوب له الخسارة، كما يجوز له أن يهبه طالب التأمين في مقابل تحمّل الموهوب له الخسارة أو بشرط تحمّل الخسارة؛ لأنّ كلاً من هذه الصور موجب لصدق كون الهبة معوضة، فيشملة قوله ﷺ: «إذا عوض صاحب الهبة فليس له أن يرجع».

ومتأ ذكر يظهر أنه لا وجه للإيراد على الصورة الأولى: بأنّ الهبة بلا عوض جائزة، فالشرط الواقع في ضمنها لا يجب الوفاء به، بل حكمه حكم الشرط الابتدائي^(٢).

لما عرفت من أنّ الهبة وإن كانت ابتداءً بلا عوض ولكنها بعد ضمنية الاشتراط بعنوان العوض يصدق عليها المعوضة، فباعتبار أنّ الهبة ابتداءً ليست في مقابل شيء كانت غير معوضة، وباعتبار انضمام الاشتراط بعنوان العوض تصير معوضة.

وبالجملة، ففي كلتا صورتين تكون الهبة لازمة؛ لصدق المعوضة عليها،

(١) جواهر الكلام ٢٨: ١٨٥.

(٢) انظر: دراسات موسعة حول المسائل المستحدثة (للشيخ القزويني): ٢٥٣، ط -

فيشملها إطلاق دليل اللزوم.

ثم إنَّ اشتراط الإضافة كاشتراط التحمّل في صيرورة الهبة هبة معوضة وكونها مشمولة لقوله ﷺ: «إذا عوض صاحب الهبة فليس له أن يرجع»، فليزِم العقد ولا يجوز فسخها.

ومتما ذكر يظهر ما في كلام بعض حيث قال في مقام بيان الفرق بين عقد التأمين والهبة: بأنَّ في الهبة يكون المتّهب بعد القبض مخيراً بين ردّ الموهوب وبين دفع العوض، بخلاف عقد التأمين؛ لأنَّ الأقساط المؤدّاة تصير أموالاً للمؤمن فلا تكون قابلة للاسترداد^(١).

وذلك لأنَّ بعد كون الهبة معوضة من ابتداء الأمر أو بالحاق الاشتراط لا يجوز للمتّهب ولا للواهب أن يرّد الموهوب أو يستردّه، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنّه حيث كانت المعاوضة على المعدودات لا الموزونات لا يلزم من ذلك الربا المعاملي، كما لا يلزم من ذلك الربا القرضي؛ لأنَّ الأقساط التي وهبها الواهب لا تكون قرضاً.

ومتما ذكر ينقدح ما في صراط النجاة حيث قال: «ودفع الأقساط هبة بشرط الاشتراك في الربح غير جائز»^(٢).

لا يقال: إنَّ الهبة المعوضة متقوِّمة بالمعوض المعلوم، وليس العوض في عقد التأمين أمراً معلوماً، هذا مضافاً إلى أنّ العوض خطريّ وغرريّ، على أنّ الهبة المعوضة تابعة للبيع في الأحكام؛ فحيث إنّ بيع النقود بالنقود المؤجلّة غير جائز للربا فالهبة المعوضة أيضاً غير جائزة لذلك.

(١) انظر: كتاب حقوق بيمة در اسلام: ١٤٨ (بالفارسية).

(٢) صراط النجاة ٢: ٣٠٥.

لأننا نقول:

أولاً: إن الالتزام بتحمّل مسؤولية الأمر المحتمل في قبالة الهبة يكفي في صدق المعوضة، ألا ترى صدقتها على هبة شيء لشخص في مقابل إكرام ضيفه إن جاء، مع أن مجيء الضيف لا يكون أمراً مقطوعاً!

وثانياً: إن عدم العلم بحدوث ما اشترط لا يوجب صدق الغرر، وعلى فرض التسليم لا يضّر ذلك في غير البيع؛ لاختصاص دليله بالبيع.

وثالثاً: إن حرمة الربا المعاملي في التقدين والموزونات لا توجب حرمة التفاضل في المعدودات، فبيع الريالات بالريالات المؤجلة بأزيد لا إشكال فيه؛ لكونها من المعدودات، ولا يجري فيها حكم التقدين والموزونات. والقول بأن الريالات حاكيات عن التقدين غير مسموح؛ لكونها في نفسها معتبرة في المالية، فإذا لم يكن التفاضل في بيع المعدودات ربا محرماً ففي الهبة لا يكون كذلك بطريق أولى.

ورابعاً: إن الإشكال المذكور على فرض صحته وارد فيما إذا كانت الهبة معوضة من أول الأمر، وأما إذا كانت الهبة من دون عوض وانضمّ الاشتراط في ضمن الهبة كان الاشتراط تبعياً، فلا تكون الهبة المذكورة كالبيع في التقابل مع الموزون بالتفاضل، فتأمل.

ثانيتها: الصلح بشرط تحمّل الخسارة:

قال الشيخ حسين الحلبي رحمته الله: «ومن جملة ما نعرض عليه معاملة التأمين هو باب الصلح، حيث يتصالح الطرفان على أن يتحمّل أحدهما وهو الشركة الخسارة التي تحلّ بالطرف الآخر بشرط أن يدفع الطرف الآخر المقدار المعين من المال. ومن الممكن أن يكون الصلح واقعاً على أن يدفع طالب التأمين إلى الشركة

مقداراً معيناً من المال في كلِّ شهر مثلاً على أن تدفع الشركة خسارته لو حدثت حادث بماله، أو كذا مقداراً من المال لو حلَّ به موت أو تلف لمضو من أعضائه»^(١).
 والمحكي عن السيد اليزدي صاحب العروة ع هو تصحيح عقد التأمين في تأمين الحمل والنقل بالصلح بشرط تحمُّل الخسارة^(٢)، وأضاف شرط الفسخ، ولا يضرُّ ذلك.

وذهب السيد الكلبي الكلبي ع إلى صحَّة الصلح مع شرط إقدام المؤمن على تدارك الخسارات الواردة والتزامه بذلك^(٣).

(١) بعوت فقهية: ٣٩.

(٢) وإليك ترجمة نصِّ الاستفتاء المطروح إلى السيد صاحب العروة، وجوابه:
 الاستفتاء:

ما حكم التأمين على البضائع التي يجلبها التجار من الهند إلى إيران، حيث يتمهَّد المؤمن بإيصال البضائع سالمة إلى مقصدها إزاء خصم ٢٪ أو ٣٪ من قيمة البضاعة؟
 الجواب:

بسم الله الرحمن الرحيم

المعاملة المزبورة ليست شرعية، ولو أرادنا تصحيحها شرعاً لئانه يجب على صاحب المال (المؤمن له) أن يصالح صاحب التأمين (المؤمن) على ماله، ويشترط خيار الفسخ إلى وقت مميَّن؛ بأن يدفع له مئة ريةً مثلاً، فإن تلف المال دفع إليه قيمته، وإن وصل المال إلى مقصده سالماً أسترجع المئة ريةً وفتسخ المعاملة. وتصرف المؤمن له في المال الذي أخذه من صاحب التأمين (المؤمن) فيما لو تلف ماله، جائز في صورة رضا المؤمن حتى لو كانت المعاملة فاسدة، وكذا بالنسبة للمئة ريةً التي دفعها صاحب المال (المؤمن له) برضاه؛ فإنه لو فسخت المعاملة ووصلت البضاعة إلى مقصدها سالمة، ففي هذا المورد أيضاً يجوز لصاحب التأمين (المؤمن) التصرف في هذا المال.
 (تقلاً عن كتاب عقد التأمين: ١٤٧).

(٣) توضيح المسائل (فارسي): ٤٨٩، المسألة ٢٨٥٥، انتشارات دار القرآن الكريم.

وغيرهما من الأعلام.

لا يقال: إنَّ الصلح لقطع التجاذب والتنازع. وفي المقام لا تجاذب ولا تنازع. لآتاً نقول: نعم، المعروف أنَّ الصلح مشروع لقطع التجاذب والتنازع، ولكنه لا يشترط سبق ذلك فيه، لعموم الدليل، كما في موثقة حفص بن البختري: «الصلح جائز بين الناس»^(١). بل لا يشترط فيه توقع المنازعة؛ لأنَّ المراد بلفظ الصلح الواقع في إيجاب العقد إنشاء الرضا بما توافقا واصطلاحا وتسالما عليه فيما بينهما، لأنَّ المراد به خصوص الصلح المتعقب للخصومة. وتشريع العقد لقطع التنازع من الحكيم التي لا يجب أطرافها، مثل المشقة في حكمة القصر التي لا تقتضي تخصيصاً أو تقييداً لعموم الدليل أو إطلاقه، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار، كصحيفة محمد بن مسلم عن الباقر^{عليه السلام}، ومنصور بن حازم عن الصادق^{عليه السلام}؛ أنهما قالا في رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه ولا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه، فقال كل واحد منهما لصاحبه: لك ما عندك ولي ما عندي، فقال: «لا بأس بذلك إذا تراضيا وطابت به أنفسهما»^(٢).

وصحيفة الحلبي عن أبي عبدالله^{عليه السلام} في الرجل يكون عليه الشيء فيصالح، فقال: «إذا كان بطيبة نفس من صاحبه فلا بأس»^(٣).

وغيرهما من الأخبار.

إن قلت: إنَّ الصلح لا يكون مشروعاً، فكيف يصير التأمين الذي كان غير مشروعاً جائزاً بالصلح؟

(١) الوسائل ١٣: ١٦٤، ب ٣، أحكام الصلح، ح ١.

(٢) الكافي ٥: ٢٥٨، التهذيب ٦: ٢٠٦، ح ١.

(٣) التهذيب ٦: ٢٠٦.

قلت: نعم، ولكن موردنا وهو عقد التأمين لم يكن محزّماً، وإنما هو عند من أدرجه في ضمن سائر المعاملات ممّا لا دليل على مشروعيته، فبإدراجه تحت المعاملات الأخرى صار مشروعاً.

لا يقال: إنّ المصالحة فيما إذا كان في الطرفين شيء محقق وإن كان غير معلوم، وموردنا ليس كذلك؛ إذ لا شيء لطالب التأمين على ذمّة المؤمن حتى يصالحه بالأقساط ويشترط عليه تحمّل الخسارة.

لأنّنا نقول: لا يلزم في المصالحة أن تكون ذمّة المصالح بكسر اللام مشغولة للمصالح له، ولذا قال في جامع المدارك: «الصلح هو التسالم على أمر؛ من تملك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حقّ وغير ذلك، بعموض أو بلا عوض»^(١).

ففي المقام يملك المؤمن له المؤمن من دون عوض، ولكن يشترط عليه في ضمن المصالحة التي تكون من العقود اللازمة تحمّل الخسارة.

ثالثها: الضمان العقدي:

وذلك مبني على توسعة باب الضمان وعدم اختصاصه بباب الديون أو الأعيان المضمونة كالغصب والعقد الفاسد وشموله لكلّ فرد، سواء كان المضمون ديناً، أو عيناً بيد الغاصب، أو أمانة، أو عيناً شخصية خارجية بيد صاحبها، أو نفساً سواء كانت مملوكة أو غير مملوكة، قال الشيخ حسين الحلّي رحمه الله: «إنّ منطقة الضمان العقدي أوسع من الاقتصر على فرد دون آخر، فكما يجري في الديون كذلك يجري في الأعيان الخارجية؛ من الأموال، والعقارات، وغيرها من النفوس مملوكة وغير مملوكة، فيمكن للشركة حينئذٍ أن تضمن هذه الأشياء؛ لأنّ الضمان ليس إلّا التعهّد وإدخال الشيء في المهدة، وهو اعتبار بقوّه العقلاء، حيث يدخل الضامن المضمون

(١) جامع المدارك ٣: ٣٩٢.

في عهده وحيازته» (١).

وربما يمنع الضمان المقدي في مثل المقام من جهة تقوّم الضمان بالأركان الأربعة، وهي:

المضمون له، وهو الدائن.

والمضمون عنه، وهو المدين.

والمضمون، وهو الدين.

والضامن، وهو الشخص الجديد.

والركن الثاني غير موجود في عقد التأمين، فإنه لا يشتمل إلا على أركان ثلاثة، وهي:

مضمون له، وهو صاحب المال أو الشخص.

ومضمون، وهو نفس المال أو الشخص.

وضامن، وهو الشخص المؤتمن.

وأما المضمون عنه فليس موجود.

وأجيب عنه: بأن وجود الركن الرابع وهو المضمون عنه غير ضروري في حقيقة الضمان بل المدار في الضمان وتحققه هو وجود الأركان الثلاثة وهي الضامن والمضمون له والمضمون، وهو كافٍ في تحقق الضمان، كما اكتفى به السيد في ضمان الأمانات والأعيان غير المضمونة كمال المضاربة والرهن والوديعة قبل تحقق سبب ضمانها من تعدي أو تفریط، خلافاً لغيره من الفقهاء قدس الله أرواحهم، وعليه فالركن الرابع ليس بركن، بل هو من خصوصيات بعض مصاديق الضمان.

على أننا يمكننا القول بأن ضمان الأعيان المنصوبة لا يشتمل على وجود

المضمون عنه، لإمكان القول بأنَّ ضمان العين المغصوبة لا يكون ضماناً عن الفاسب، بل هو ضمان ابتدائي ليس عن الفاسب بل عن المالك، وما هو إلا من قبيل ضمانك للعين التي هي في قعر البحر لصاحبها بأن تتهدَّ بها إثمًا بإخراجها أو بأداء بدلها - في عدم الاحتياج إلى المضمون عنه، ولأجل ذلك لو أقدم شخص وغصب العين من يد الفاسب يكون ضامناً لنفس العين، لكنَّه ضمان ابتدائي منه لا عن الفاسب. وحينئذٍ يكون الحاصل: أنَّ ضمان العين مطلقاً لا يدخل في حقيقة الضمان عن ضامن، وأنَّ ذلك إنما هو في ضمان الدين فقط؛ فإنَّ الضامن يضمن الدين الذي في ذمَّة الدائن، بخلاف ضمان العين التي هي في ضمان الغصب؛ فإنَّ ضمانها لا يكون عن الفاسب، فلا يكون موجباً لانتقال الضمان من الفاسب إلى الضامن.

لا يقال: إنَّ الضمان المقدي منحصر في ضمان الديون، ولم يجز الضمان الإنشائي في غيرها من الأعيان والنفوس، كما يدلُّ عليه ما في الشرائع حيث قال: «الحقُّ المضمون: وهو كلُّ مال ثابت في الذمَّة»^(١).

لأنَّنا نقول: لا وجه للانحصار مع صدق الضمان، وهو تحمُّل المسؤولية، من غير فرق بين الديون والأعيان الخارجية والنفوس الحرة والمملوكة. ودعوى الإجماع في المسألة مع ما بأيدينا من الأدلَّة والقواعد لا تفيد؛ لعدم كشفه عن رأي المصوم مع كونه محتتمل المدرك.

هذا مضافاً إلى أنَّ كلام المحقِّق راجع إلى الضمان الاصطلاحي الذي هو نقل الذمَّة إلى الذمَّة، لا مجرد إنشاء تحمُّل المسؤولية وإدخال الشيء في حيازة الضامن، كما هو الشائع عند العرف والعقلاء.

(١) شرائع الإسلام ٢: ٩-١٠، ط - النجف الأشرف.

والمراد من الضمان العامّ ليس هو نقل الحقّ الثابت من ذمّة إلى ذمّة أخرى، بل هو الضمان العرفي من إنشاء تحمّل المسؤولية بالنسبة إلى المضمون، ومن المعلوم أنّه عقد ومشمول للمعمومات، كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وغيره، وهذه المعمومات كافية وإن لم يكن إطلاق أو عموم في أدلّة الضمان الإنشائي بالمعنى الاسمي؛ لورودها في ضمان ما في الذمّة، أو لكونها في مقام بيان أحكام أخرى. فالتأمين مندرج تحت الضمان العرفي؛ لأنّه إنشاء تحمّل المسؤولية بالنسبة إلى الأعيان والنفوس، ولا دليل على أنّه بمعنى نقل الذمّة إلى الذمّة إلا في الديون. لا يقال: إنّ الضمان عقد تبرّعي، فلا يمكن تطبيق عقد التأمين الذي هو عقد معاوضي عليه.

لأنّنا نقول: إنّ التبرّع وإن كان حاصلًا في كثير من الموارد ولكنّه لا يكون من مقومات الضمان، بل يجوز أن يكون للضمان معوض. وعليه فالضمان من جهة الموض هو لا بشرط وليس هو بشرط لا.

فتحصل: أنّ التأمين مندرج في الضمان العرفي الذي له سابقة في العقود، ولا حاجة لأن يجعل من العقود المستحدثة.

رابعها: الجعالة كما حكى عن بعض الأعلام :

ولا يخفى عليك أنّ بينهما فرقاً من جهات:

منها: أنّ المؤمن يستحقّ المال بالعقد من دون حاجة إلى العمل، بخلاف العامل في الجعالة فإنّه لا يستحقّ الجعل إلا بالعمل.

ومنها: لزوم تعيين المؤمن والمؤمن له في عقد التأمين، مع أنّ تعيين العامل لا يلزم في عقد الجعالة.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ العمل الذي يستحقّ به الجعل هو نفس تحمّل الخسارة، وهو حاصل بنفس البناء على التحمّل وإعلامه، وبه يستحقّ الجعل، ولزوم تعيين

المؤمن والمؤمن له مبني على كونه عقداً مستقلاً لا مصداقاً للجمالة كما هو المفروض، فتأمل.

ثم إنَّ المقصود من إدراجه في الجمالة هو التفصي عن كونه من العقود المستحدثة.

المقام السابع: في أحكام عقد التأمين

١- المذكور في المادة (٦) من قوانين التأمين المصوّب عليها في عام (١٣١٦ هـ. ش) والتي لا يزال العمل بها باقياً إلى زماننا هذا أنّ المستحقّ لما يتداركه المؤمن هو الذي يعطي الأقساط، إلا إذا توافقا في العقد بأن يعطيه غيره. نعم، المستحقّ في تأمين الحمل والنقل هو حامل الوثيقة.

ولا إشكال في جواز توافق الطرفين في كون التدارك لغير من يعطي الأقساط كما هو كذلك في المعامل والمصانع؛ إذ يعطي أصحابها الأقساط ويكون التدارك لغيرهم من العمّال بحسب ما يعرض لهم من الحوادث والأخطار.

وليس حقيقة عقد التأمين كالبيع الذي عُرّف بمبادلة مال بمال حتى يقال إنّ مقتضى المبادلة هو قيام العوض مقام العوض وبالعكس، بل هو حقيقة مستقلة، وهي لا تقتضي ما يقتضيه البيع على تقدير صحّة ذلك، بل تقتضي في المعامل ونحوها خلافه، وعنوان التدارك لا يقتضي أيضاً أن يكون ما يدفعه المؤمن واصلاً إلى من يعطي الأقساط بعنوان تدارك الخسارة؛ إذ المفروض أنّها وردت على العمّال لا على من يعطي الأقساط.

ومتأ ذكر يظهر حكم استحقاق حامل الوثيقة في تأمين الحمل والنقل؛ لأنّه إن كان من جهة انتقال الاستحقاق إلى الحامل فلا إشكال فيه كما عرفت، وإن كان من جهة كون الحامل وكيلاً في الوصول فلا نقل ولا انتقال، بل المستحقّ هو من

يعطي الأقساط، والحامل وكيله. وسيأتي بقية الكلام في بعض المواد الآتية إن شاء الله تعالى.

٢- المذكور في المادة (٧) منها أن للمرتهن أن يقدم على التأمين بالنسبة إلى ما عنده من الرهائن والوثائق، فإذا حدث حادث أعطي المرتهن بمقدار طلبه، وأما الزائد عليه فهو للمدين.

وفيه: إنه لا يخلو عن تأمل؛ لأن المرتهن أمين، والأمين مع عدم الإفراط والتفريط لا يضمن إلا إذا اشترط الضمان في العقد. وعليه فإذا أقدم المرتهن على التأمين فمقتضى القاعدة أن كل ما يدفعه المؤمن يكون له في مقابل الأقساط التي دفعها، فلا وجه لتقسيم التدارك وإعطاء قسم منه لصاحب المال.

اللهم إلا أن يتوافقا على ذلك من ابتداء التأمين فلا إشكال فيه؛ لأنه توافق في أن يكون قسم من التدارك للغير.

لا يقال: إن التأمين على مال الغير تصرف فيه، وهو ممنوع بإطلاق قوله بالتصريف: «الراهن والمرتهن كلاهما ممنوعان من التصرف»^(١)، وعليه فمقد التأمين من دون التوافق مع صاحب المال لا يصح.

لأننا نقول: التأمين على المال إحسان بالنسبة إلى صاحبه، فكما أن إجارة الأفراد لحفظ المال لا يكون تصرفاً فيه كذلك عقد التأمين، فتدبر جيداً.

٣- المذكور في المادة (٨) منها أنه لا يجوز تكرار التأمين بنفع المؤمن له بالنسبة إلى مال واحد من جهة واحدة.

وفيه: إنه كذلك إن كان المؤمن واحداً، لأنه تحصيل الحاصل، وأما إذا كان المؤمن متعدداً فهو يوجب ازدياد الاطمئنان، ولا يكون لتوأ.

(١) المستدرک ١٣: ٤٢٦، ب ١٧ من أبواب الرهن، ح ٦.

نعم، يشكل ذلك من جهة أنّ التدارك لا يكون قابلاً للتكرّر، فبعد تدارك الأول لا يبقى موضوع لتأمين الثاني.

٤- المذكور في المادة (٩) منها أنه إذا وقع عقد التأمين على مال ببعض قيمته جاز تجديد عقد التأمين بالنسبة إلى بقية القيمة، فعند تمدد التأمين والمؤمنين يكون كل مؤمن ضامناً بالنسبة إلى المقدار الذي أمته، ويجوز تأمين الباقي من المؤمن الأول بالعقد الجديد أيضاً، كما لا يخفى.

٥- المذكور في المادة (١٠) منها أنه إذا وقع عقد التأمين على مال بأقل من قيمته الواقعية كان المؤمن ضامناً للخسارة بنسبة المبلغ الذي عقد التأمين عليه مع قيمته الواقعية.

وفيه: إنّ غايته هو خيار الغبن، فللمؤمن الخيار في إدامة قبول تحمّل مسؤولية تدارك المال بقيمته الواقعية وفسخ العقد؛ لتغاير القيمة المذكورة للمال في العقد مع قيمته الواقعية؛ لمعوم أدلة خيار الغبن من حديث «لا ضرر»، وبناء العقلاء وعدم اختصاصهما بباب البيع.

لا يقال: إنّ العقد على القيمة المذكورة بعنوان أنّها قيمته الواقعية باطل؛ لتغايرهما.

لأننا نقول: تفاوتت القيمة المذكورة مع قيمته الواقعية بالأقل والأكثر لا بالتباين، وعليه وقع العقد على قيمته الواقعية بتخيّل أنّها كذا وكذا فبان الخلاف، ولا تكون المغايرة بينهما في حدّ التباين بحيث لا يصدق العقد عليها، وإنما التخلف في الزيادة والنقصان، وهو يوجب الخيار بين إدامة تحمّل المسؤولية والفسخ، وأما أخذ التفاوت فلا دليل له، نعم، لو أعطى المؤمن له التفاوت لإسقاط المؤمن خياره فلا بأس به.

فحصل: أنّ الضمان للخسارة بالنسبة لا دليل له. اللهم إلا أن يشترط في ضمن عقد التأمين الضمان بالنحو المذكور مع التفات الطرفين إليه ولو بالارتكاز

والإجمال، فيجب العمل بما اشترط في العقد.

٦- المذكور في المادة (١١) منها أنّ المؤمن له لو زاد في قيمة المال عند العقد خدعةً كان عقد التأمين باطلاً، والأقساط المأخوذة لا تكون قابلة للاسترداد. وفيه ما لا يخفى؛ فإنّه لا وجه للبطلان بعد كون الاختلاف بينهما بالقلّة والكثرة لا بالتباين، بل غايته هو ثبوت الخيار للمؤمن.

كما لا وجه لعدم استرداد الأقساط على فرض البطلان. والقول بأنّه مشروط في ضمن عقد التأمين منافي لدعوى بطلان العقد.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ نفس تحمّل المسؤولية للخسارة بأمر صاحب المال عمل محترم عند العقلاء، وهو يوجب استحقاق أجره المثل، ولكنها لا تساق الأقساط؛ لإمكان كونها أكثر أو أقلّ.

واحتمال أن يكون المقصود من البطلان هو الإبطال مع فرض صحّة العقد مع الخيار خلاف الظاهر من العبارة.

٧- المذكور في المادة (١٢) و (١٣) منها أنّه لو لم يذكر صاحب المال أوصاف المال التي لها دخل في موضوع الخطر ومقدار أهميته وعدمها عند المؤمن؛ فإن كان عدم الذكر من جهة العمد أو كذب في أوصاف المال ثمّ بان الخلاف فعقد التأمين باطل ولو لم تكن الأوصاف المذكورة مؤثّرة في وقوع الحادثة، ولكن الأقساط المأخوذة لا تكون قابلة للاسترداد، بل للمؤمن أن يقدم على أخذ الأقساط التي لم يؤدّها إلى هذا التاريخ.

وإن لم يكن عدم الذكر من جهة العمد ولم يكسب في الأوصاف فالعقد صحيح. فلو علم بالأوصاف المذكورة قبل وقوع الحادثة فالمؤمن بالخيار بين الإبقاء مع ازدياد الأقساط أو الفسخ، ولو لم يعلم بها إلا بعد وقوع الحادثة وجب على المؤمن إعطاء الخسارة مع ملاحظة النسبة بين ما ذكر في العقد وما ظهر بعد

وقوع الحادثة.

وفيه:

أولاً: إنه لا فرق بين العمد وغيره؛ فإنَّ العقد صحيح في كليهما، وإنما للمؤمن خيار الفسخ؛ لمعوم أدلّة خيار تخلف الوصف أو التدليس أو الغبن.

وثانياً: إنَّ الحكم بعدم قابلية الاسترداد وجواز أخذ بقيّة الأقساط لا يتلاءم مع الحكم بالبطلان؛ إذ مع بطلان العقد لا وجه لذلك، والقول بأنّه مشروط في ضمن العقد لا يفيد؛ لأنَّ الشرط الابتدائي لا حكم له مع فرض كون العقد باطلاً.

نعم، يجوز أخذ أجره المثل في مقابل تحمّل المسؤولية إلى زمان ظهور تخلف الأوصاف، ولكنّه لا يساوق الأقساط.

وثالثاً: إنَّ الإلزام بإعطاء الزيادة في صورة اختيار الإبقاء فيما إذا لم يكن عدم الذكر من جهة العمد لا دليل له؛ إذ مع ظهور تخلف الوصف يكون للمؤمن الخيار بين الإبقاء والفسخ، وأمّا الإلزام بإعطاء الزيادة في صورة اختيار الإبقاء فهو محتاج إلى الدليل، وهو مفقود في مثل المقام، بخلاف خيار العيب في باب البيع فإنَّ الدليل يدلُّ على الأرض.

نعم، يجوز للمؤمن له أن يعطي الزيادة لتلا يفسخ المؤمن، ولكن ليس للمؤمن إلزامه بها.

ورابعاً: إنَّ الحكم بتقليل الخسارة بالنسبة عند العلم بالصفات التي لم تذكر بعد وقوع الحادثة محتاج أيضاً إلى الدليل؛ إذ مع صحّة العقد واختيار الإبقاء يلزم على المؤمن العمل بالعقد، والتقليل خلاف الوفاء بالعقد.

نعم، له الفسخ ورة الأقساط، كما يجوز للمؤمن له أن يعطي الزيادة لتلا يفسخ المؤمن، فتدبر.

٨- المذكور في المادة (١٤) منها أنه لا يضمن المؤمن الخسارات التي أوردتها

المؤمن له أو وكلاؤه عمداً أو تقصيراً.

ولا بأس بذلك؛ لانصراف عقد التأمين عن ضمانها.

٩- المذكور في المادة (١٥) منها هو وجوب محافظة صاحب المال على ماله المؤمن عليه، وحيلولة بما تقتضيه العادة دون وقوع حادثة فيه أو ازديادها. وهو كذلك؛ لأن ذلك مبني عليه عقد التأمين. بل يجب عليه إطلاع المؤمن على قرب وقوع الحادثة أو ازديادها وغير ذلك في المدة التي توافق فيها إن اشترط ذلك في عقد التأمين.

فلو كان تحتل الخسارة مشروطاً بالمحافظة على المال والإطلاع، وتسامح المؤمن له في تلك الأمور، فلا ضمان على المؤمن.

ولو تحتل المؤمن له إنفاق شيءٍ للحيلولة دون حدوث الخسارة أو كثرتها، فله أخذه من المؤمن إن كان مشروطاً في العقد أو كان مبنياً عليه، وإن اختلفا في لزوم الإنفاق أو مقداره فاللازم هو الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

١٠- المذكور في المادة (١٦) منها أنه لو كان المؤمن له باعثاً بسبب عمله على تشديد الخطر أو تغيير كميته موضوع التأمين بحيث لو كان كذلك من أول الأمر لما أقدم المؤمن على عقد التأمين بالنسبة إليه، يجب عليه أن يُعلم المؤمن بذلك، وهكذا يجب عليه إعلامه فيما إذا لم يكن سبباً في ذلك.

وفي كلا الموردين للمؤمن أن يطالب المؤمن له بأن يزيد في حق الأقساط، ولو لم يقبل المؤمن له ذلك فله أن يفسخ عقد التأمين. وإن أدى المؤمن الخسارة الحاصلة بسبب فعل المؤمن له فله مطالبة بها؛ لأنه السبب في حصول الخسارة.

ولو اختار المؤمن بقاء العقد ولو يقبل الأقساط بعد الإطلاع على كونه سبباً في تشديد الخطر، أو أداء الخسارة بعد وقوع الحادثة وتشديد الأمر بسببه فليس له فسخ العقد؛ إذ وصول الأقساط بعد الإطلاع على تشديد الخطر أو أداء الخسارة بعد

وقوع العادة دليل على رضا المؤمن ببقاء عقد التأمين. انتهى.
 أما وجوب الإعلام فهو لاشرطه في ضمن العقد، مضافاً إلى أن عدم الإعلام
 تفرير، فتدبر.

وأما مطالبة المؤمن بأن يزيد المؤمن له في حق الأقساط فلا مانع منها إذا لم
 يكن فيها إلزام؛ إذ مع تخلف الشرط وظهور تغيير كفيّة موضوع عقد التأمين ليس له
 إلا خيار الفسخ أو الإبقاء. وأما أخذ التفاوت فلا دليل له.
 وأما جواز المطالبة بالخسارات المؤداة فلأن المؤمن له هو السبب فيها، كما
 هو المفروض.

١١- لو مات المؤمن له وانتقل المال إلى الورثة، أو نقل المؤمن له المال إلى
 الغير، ففي المادة (١٧) من قوانين التأمين أن الورثة أو الذي انتقل المال إليه إن
 التزموا بكليّة القرارات المذكورة في عقد التأمين وعملوا بها، فالعقد باقٍ على ما هو
 عليه. ولكن لكل من المؤمن والورثة ومن انتقل إليه المال حق بأن تستبدل الوثيقة
 باسمه.

والناقل مسؤول بالنسبة إلى الأقساط حتى يُعلم المؤمن بالانتقال بصورة
 قانونية بواسطة سند قانوني ونحوه.

ولو كان الورثة أو المنتقل إليه المال متعدداً، كان كل واحد منهم مسؤولاً تجاه
 المؤمن بالنسبة إلى تمام الأقساط المعيّنة للتأمين. انتهى.

ولا يخفى عليك:

أولاً: إن بقاء عقد التأمين لا يتوقف على العمل بالقرارات المذكورة في عقد
 التأمين، فلا وجه لتعليق البقاء على الالتزام والعمل بها، بل هو باقٍ ويجب العمل بها.
 وثانياً: إنه إن اشترط في عقد التأمين حق الفسخ لكل من المؤمن والورثة
 ومن انتقل إليه المال فلا مانع منه، وأما إذا لم يشترط ذلك فمقتضى القاعدة هو بقاء

عقد التأمين على اللزوم في الإرث بل في النقل الاختياري إذا كان المشتري عالماً بكون العين مورداً لعقد التأمين. نعم لو لم يعلم بذلك ثمّ علم فله الخيار؛ للفرق بين ما اشتراه وما ظهر له بعد ذلك من الخصوصيات.

ثمّ إنّ مدّة الفسخ تابعة للشرط إن كان الخيار بالشرط، كما هو كذلك. وثالثاً: إنّ مسؤولية الناقل بالنسبة إلى الأقساط إلى أن يعلن عن الانتقال إن كانت مشروطة في المقد فلا بأس، وغايته هو التزام تأديّة بعض الأقساط مع عدم كونه مالكاً، ولا مانع من ذلك مع اشتراطه في العقد، لمصوم «المؤمنون عند شروطهم». وأما لو لم تكن مشروطة في العقد فالمسؤول هو المالك للمعين، فإذا انتقلت عنه فلا مسؤولية له بالنسبة إليها بعد الانتقال، سواء أعلن أم لم يعلن. وإذا اختلفا في زمان الانتقال فاللازم هو الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

ورابعاً: إنّ مسؤولية كلّ واحد من الورثة أو من انتقل إليه المال بالنسبة إلى تأديّة تمام الأقساط المعيّنة للتأمين غير واضحة لو لم تُشترط في عقد التأمين؛ لأنّ مسؤولية تأديّة الأقساط تابعة لمقدار مالكيّة الوارث أو من انتقل إليه المال، فإن صار مالكاً لجميع المال فعليه تلك المسؤولية، وأما إذا كان المفروض هو تعدّد الوارث أو من انتقل إليه المال فلم يصر مالكاً لجميع المال، ومعه كيف يكون ملزماً بتأديّة جميع الأقساط؟

والظاهر من النبوي «من ترك مالاً فلورثته»^(١) هو ثبوت الواحد الشخصي لمجموع الورثة، ولو سلّم عدم ظهور ذلك من النبوي فلا أقلّ من أنّه هو القدر المتيقّن. فحقّ التأمين للمجموع، وهم المسؤولون في قبالة المؤمن في تأديّة الأقساط، كما أنّ ذلك هو القدر المتيقّن من انتقال حقّ الخيار في باب البيع إلى

(١) الكافي ١: ٤٠٦.

الورثة. ولذلك قال في جامع المدارك: وعلى فرض عدم جواز التبعض في الخيار وشمول أدلة الإرث للحقوق لا بدّ من الاختصار على القدر المتيقن وهو المجموع للمجموع^(١).

بل مسؤولية تأدية تمام الأقساط لكل واحد من الورثة أو من انتقل إليه المال بالاشتراط في العقد أيضاً غير واضحة؛ لأنّ الشرط في ضمن العقد نافذ في حقّ الشارط لا غيره.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الاشتراط المذكور يوجب اتّصاف العين بخصوصية خاصّة، فمع انتقال العين بالإرث أو بغيره من الشراء ونحوه تنتقل مع خصوصياتها، ولكن مرجع ذلك في النهاية هو أن يكون الاشتراط في العقد من الشارط نافذاً في حقّ الغير، فتأمل.

١٢- المذكور في المادة (١٨) منها أنّه لو ظهر أنّ الخطر الذي لأجله جرى عقد التأمين كان واقعاً قبل عقد التأمين، فعقد التأمين باطل، ولا أثر له، فلو أخذ المؤمن من المؤمن له شيئاً فعليه ردّه إلى المؤمن له بعد كسر عشر منه. انتهى. وفيه: أنّ أخذ العشر لا دليل له بعد فرض كون العقد باطلاً، فالاشتراط في ضمنه لا أثر له؛ إذ يكون الشرط حينئذٍ شرطاً ابتدائياً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ للمؤمن أجره المثل؛ لأنّ تحمّل المسؤولية بأمر المؤمن له والإتيان بلوازمه عمل محترم، فيستحقّ أجره المثل.

١٣- المذكور في المادة (١٩) منها أنّ المؤمن مسؤول لتأدية تفاوت قيمة المال قبل وقوع الحادثة بلا فصل مع قيمته بعد حدوث الحادثة بلا فصل نقداً. وأما التصمير أو إعطاء البديل والمثل فلا يكفي، إلا إذا اشترط ذلك في متن عقد التأمين،

فيجب عليه الإقدام على ذلك فوراً، انتهى.

ولا بأس بذلك بناءً على أن الشائع في التأمين هو تحمّل الخسارة نقداً، كما هو كذلك.

ثم إن المقرّر في هذه المادة هو أن الحدّ الأكثر من المسؤولية المذكورة في الخسارة التقديرية هو عدم تجاوز التفاوت عن القيمة التي كانت مذكورة في عقد التأمين، وإلا فلا مسؤولية للمؤمن بالنسبة إلى الزائد عليها وإن كانت قيمتها مرتفعة عند وقوع الحادثة.

١٤- إن المؤمن كما قرّر في المادة (٢٠) منها لا يكون مشمولاً للخسارة الناشئة من العيوب الذاتية للشيء إلا إذا اشترط مسؤولية تلك الخسارة أيضاً، انتهى. أو كان العقد من أول الأمر على تصميم المسؤولية.

١٥- الخسارة الواردة في مثل الحريق على أقسام:

أحدها: نفوذ الحريق إلى الشيء، ولو كان الحريق من مكان آخر قريب منه.

ثانيها: الخسارة الواردة من ناحية إطفاء الحريق بالماء ونحوه.

ثالثها: الخسارة الواردة من ناحية إخراج الشيء من الحريق.

رابعها: الخسارة الواردة من ناحية تخریب البناء دفعاً للسراية أو توسعتها.

وقد صرح في المادة (٢١) منها بأن المؤمن مسؤول لتأدية الخسارة في جميع الأقسام المذكورة، وهو كذلك قضاءً لإطلاق تحمّل الخسارة. نعم لو استثنى منها قسماً خاصاً فلا مسؤولية له بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

١٦- تعيين الخسارة في تأمين الأموال يكون كما عرفت بملاحظة التفاوت

بين القيمة قبل الحادثة بلا فصل وبعدها بلا فصل. وتعيينها في تأمين الحمل والنقل يكون - كما في المادة (٢٢) منها بملاحظة قيمة المال في المقصد وقيمه بعد وقوع الحادثة بلا فصل. وتعيينها في تأمين المنافع المتوقّفة على أمر خاصّ يكون

بملاحظة قيمتها عند وقوع ذلك الأمر الخاص. وتعيينها في تأمين المحصول الزراعي يكون بملاحظة قيمته عند أخذ المحصول.

نعم، تنقص المخارج وأجور الأتماب والجهود المبذولة من القيم المذكورة لو لم تقع الحوادث. ولعلم أن القيم المذكورة لو كانت زائدة عن القيم المذكورة في متن عقد التأمين فلا تكون مشمولة بالنسبة إلى المقدار الزائد لعقد التأمين، كما لا يخفى. ١٧- المذكور في المادة (٢٣) منها أن المبلغ الذي يؤديه المؤمن في التأمين على الحياة أو نقص الأعضاء يلزم أن يكون متممياً جزءاً في عقد التأمين بين الطرفين.

ثم إن التأمين على الحياة أو التأمين على نقص الأعضاء بالنسبة إلى الغير يكون باطلاً في صورة عدم إحراز موافقة خطية مسبقة منه، انتهى.

وما ذكره من البطلان إن كان المقصود منه ما إذا كان الغير طرف المقدم فهو واضح؛ لأن العقد متقوم بالطرفين. وهكذا الأمر إن كان المقصود إجراء عقد التأمين بين المؤمن والمؤمن له بالنسبة إلى شخص آخر بحيث يجب أداء مقدار من الأقساط على الآخر؛ إذ لا يجب على الغير شيء من دون رضاه به. وأما إن كان المقصود هو إجراء عقد التأمين بينهما بالنسبة إلى شخص آخر بحيث يجب أداء جميع مقدار الأقساط على المؤمن له دون الآخر فهو صحيح فيما إذا كان الغير ممن يعوله، ولا حاجة إلى رضاه بذلك. نعم إذا لم يكن ممن يعوله كان ذلك تصرفاً في شؤونه، ومقتضى استقلال الحر في أموره هو عدم جواز ذلك من دون رضاه.

هذا مضافاً إلى أن حقيقة التأمين غير موجودة في المورد؛ إذ الغير لم يطلع على ذلك حتى يكون تأميناً في حقه، وطرف العقد لا اضطراب له بالنسبة إلى الأجنبي حتى يوجب عقد التأمين تأميناً له. وهذا بخلاف من يعوله؛ فإن حقيقة التأمين فيه موجودة، كما لا يخفى.

١٨- المذكور في المادة (٢٤) منها أنّ حقّ التأمين على الحياة يعطى إلى الورثة بعد الموت، إلاّ أن يذكر غيرهم في الوثيقة حين العقد أو بعده، فالحقّ يكون لذلك الغير.

وفيه: أنّ ذلك صحيح إذا كان الانتقال في زمان الحياة بنحو التنجيز، وأمّا إذا كان بنحو الوصية لما تركه من الحقّ فنفوذه في الزائد على الثلث محتاج إلى رضا الورثة.

ومثلاً ذكر يظهر ما في المحكي عن أستاذنا الأراكي رحمته من أنّ حقّ التأمين الذي أداه المؤمن ليس إرثاً ولا وصيةً، بل هو أمر مستقل تابع للعقد، فيجوز أن يجعله المؤمن له لغير الورثة ولو زاد عن الثلث، أو يجوز له أن يوصي بأن يعطى إلى الورثة بالسوية^(١).

وذلك لأنّ الملكية بالنسبة إلى حقّ التأمين وإن كانت غير حاصلة حال الحياة - لتوقّفها على بقائه في مدّة التأمين، وهو غير حاصل، لأنّ المفروض هو موته في تلك المدّة - ولكن حقّ التأمين من حقوقه بسبب عقد التأمين، فهو بعد موته مندرج تحت عموم «من ترك مالا فلورثته»^(٢).

اللهمّ إلاّ أن يكون المفروض على نحو يكون الانتقال إلى الغير فعلياً وإن كان المنتقل استقبالياً بحيث لا يندرج تحت عنوان التركة، فتأمل.

١٩- المذكور في المادة (٢٥) منها أنّ للمؤمن له أن يغير ذا النفع في الوثيقة في التأمين على الحياة، إلاّ إذا نقله إلى الغير قبلاً وأعطاه الوثيقة.

والظاهر منه أنّ النقل من دون إعطاء الوثيقة لا أثر له، مع أنّ النقل إن كان

(١) أنظر: كتاب استفتاءات: ١٤٠ (بالفارسية).

(٢) الكافي: ١: ٤٠٦.

بمثل المصالحة فهو عقد لازم يتحقق بالإيجاب والقبول، ولا يحتاج إلى القبض، فضلاً عن قبض الوثيقة. فإعطاء الوثيقة لا أثر له في تأثير الانتقال.

نعم، لو كان النقل بمثل الهبة فتأثيرها منوط بالقبض، وحيث إن الحق لا يكون قابلاً للقبض يكفي فيه التخلية عنه واستيلاء الغير عليه، وهو يحصل بإعطاء الوثيقة، فما دام لم يعط الوثيقة كانت الهبة غير مؤثرة، فله أن ينقله إلى غير المنقول إليه أولاً، فلا تنفل.

٢٠- يجوز للمؤمن له أن ينقل إلى الغير في مدة التأمين المبلغ المعين له في العقد للتأمين على الحياة المذكور في الوثيقة، ولكن النقل المزبور يلزم أن يكون بتوقيع الناقل والمؤمن. هكذا جاء في المادة (٢٦) منها.

أقول: إن اعتبار توقيع الناقل واضح؛ إذ بدونه لا يتمكّن المنقول إليه من إثبات أنّ المال نُقل إليه، ولذا يكون التوقيع كالشرط المذكور في المعاملات. وأما اعتبار توقيع المؤمن فلا وجه له؛ لأنّه ليس بناقل.

نعم، لو كان المنقول هو الأقساط كان رضا المؤمن وتوقيعه شرطاً، لأنّ النقل حينئذٍ يكون كالحوالة، واللازم فيها هو رضا الثلاثة: المحيل والمحتال والمحال عليه، ولكن الحوالة خلاف الظاهر من العبارة.

اللهم! إلا أن يقال: إن اعتبار توقيع المؤمن من باب اعتبار توقيع الناقل لا من باب أنّ له حقاً في ذلك.

٢١- آثار الانتقال القانونية في انتقال المبلغ المعين للمؤمن له في التأمين على الحياة تترتب من حين الموت لا من حين العلم بالموت؛ لأنّ الموضوعات ظاهرة في واقعها ولا دخل للعلم والاطلاع فيها. إلا إذا كان المؤمن له قد أخذ من الشركة شيئاً من المبلغ المعين له حال حياته، أو صالحها على شيء، فلا إشكال في اعتباره، كما هو المستفاد من المادة (٢٧) منها.

٢٢- تحمّل الخسارة تابع لما توافق عليه المؤمن والمؤمن له، فإن كان مطلقاً فهو يشمل كلّ خسارة إلا الخسارة المتمتدة؛ للاصراف. ولكن الظاهر من المادة (٢٨) منها هو عدم التوافق بالنسبة إلى الخسارة الواردة بسبب الحرب.

٢٣- لا إشكال في أن عقد التأمين بالنسبة إلى المال المنقول يوجب مسؤولية المؤمن بالنسبة إلى حامل المال المنقول أو حافظه في الخزائن؛ لأنه هو الذي أجرى عقد التأمين مع المؤمن. فإذا وقع أمر وحصلت الخسارة وأداها المؤمن إلى طرفه الذي هو الحامل والحافظ فلا مسؤولية له بالنسبة إلى أرباب الأموال المنقولة؛ إذ لا عقد بينهما، كما لا يخفى.

ولعلّ هذا هو المقصود من المادة (٢٩) منها حيث نصّت في مورد تأمين المال المنقول عند وقوع الحادثة وأداء المؤمن الخسارة إلى الذي استأمنه على أن المؤمن يبرأ من المسؤولية في مقابل الشخص الثالث، انتهى.

وحمل المنقول على المنتقل إلى الغير وإرادة أن المؤمن مسؤول بالنسبة إلى الناقل لا المنقول إليه لكون عقد التأمين بينهما وإن كان ممكناً، ولكنّه خلاف الظاهر من العبارة؛ لظهور عنوان (المال المنقول) في الأموال القابلة للانتقال من مكان إلى مكان آخر، في قبال الأموال غير المنقولة، كالدار والأرض ونحوهما، فلا تغفل.

٢٤- لو اشترط المؤمن على المؤمن له في عقد التأمين أن يقوم مقامه في استيفاء حقّه متى اعتدى على ماله، جاز ذلك، ويكون المأخوذ له إن كان بمقدار ما أذاه المؤمن من الخسارة أو تقبل تأديته إلى المؤمن له. ولا يجوز أن يفعل المؤمن له ما ينافي الاشرط المذكور، كما يظهر من المادة (٣٠) منها.

ووجهه ظاهر؛ لأنه اشترط والتزام في ضمن عقد لازم، ومقتضى قوله بالتزام:

«المؤمنون عند شروطهم» هو وجوب الوفاء به.

٢٥- لو توقفت شركة التأمين عن القيام بأعمالها أو أفلست فقد نصت المادة (٣١) على أن للمؤمن له حق الفسخ.

يمكن أن يقال: إن حق الفسخ متفرع على أمرين:
أحدهما: إمكان أن تقوم الشركة بأعمالها.

وثانيهما: هو اشتراط حق الفسخ في متن عقد التأمين.

إذ مع عدم إمكانها القيام بأعمالها لا معنى لبقاء العقد حتى يتصور فيه حق الفسخ؛ لبطالته بعد عدم إمكان إدامة التأمين وتقسيط أقساط التأمين بالنسبة إلى ما مضى وما بقي، فتأمل.

كما أنه مع إمكان القيام بأعمالها وعدم الاشتراط، لا مجال لحق الفسخ.

٢٦- لو أفلس المؤمن فلا وجه لتقدم حق المؤمن له على حق سائر الغرماء بل هو غريم من الغرماء، فمع حكم الحاكم بالصبر تقسم أموال المفلس بين الغرماء بنسبة حقهم، ولا يجوز تقديم أحد على أحد بالنص والإجماع، إلا إذا كانت عين مال أحد موجودة عند المفلس.

ومما ذكر يظهر ما جاء في المادة (٣٢) حيث نصت على تقدم حق المؤمن على سائر الغرماء. بل لا يجوز اشتراط ذلك في عقد التأمين؛ لأنه شرط مخالف للكتاب والسنة، نعم يجوز اشتراط تقديم حق التأمين على الحياة على سائر التأمينات؛ بمعنى اشتراط المؤمن على المستأمين أن لا يقدموا على المطالبة بحقهم عند وجود مستأمن على حياته؛ لأن شرط عدم إعمال الحق مع المستحقين لا مانع منه، وهذا بخلاف سائر الغرماء؛ فإنهم لا يكونون في زمرة المشتريين.

ومن ذلك ينقدح أيضاً عدم الوجه في تقديم حق المؤمن على سائر الغرماء لو أفلس المؤمن له. ولذلك يظهر أيضاً ما في المادة (٣٣) منها حيث نصت على تقديمه عليهم، مع أنه يخالف النص والإجماع.

٢٧- لو كانت أشياء مختلفة موضوعة للتأمين في عقد واحد، فلو ثبت أنّ المؤمن له حدّد في واحد منها من جهة من الجهات لم يكن العقد باطلاً، لا بالنسبة إلى المخدوع فيه ولا بالنسبة إلى غيره، بل غايته هو أن يكون للمؤمن خيار التدليس أو الغبن، ولو سلّم البطلان بالنسبة إلى المخدوع فيه فلا وجه للبطلان في غيره، غايته هو خيار تبعض التأمين. اللهمّ إلا أن يشترط في ضمن عقد التأمين أن يكون للمؤمن حقّ الإبطال في الفرض المزبور، ولكنّه - بعد التي واللتّي يؤكّد صحّة العقد؛ إذ الإبطال مسبوق بالصحة.

وكيف كان، يظهر ممّا ذكر ما في المادة (٣٤) حيث نصّت على بطلان المخدوع فيه وسراية البطلان إلى الباقي بمجرد كون العقد واحداً.

٢٨- ولا يخفى عليك أنّ الحقّ لذيّه، ولا يبطل بمرور الزمان، بل هو قابل للطرح والمطالبة به في المحاكم الشرعية في أي وقت من الأوقات. وممّا ذكر يظهر ما في المادة (٣٦) منها حيث نصّت على أنّ مبدأ الشروع بطرح الحق والمطالبة به يكون بعد مضيّ سنتين من ابتداء وقوع الحادثة التي تكون منشأً للدعوى.

نعم، يمكن للمحاكم الشرعية أن تجعل غير ما مضى عليه سنتان في الأولوية من جهة طرحه والمطالبة به، فتأمل.

٢٩- قد عرفت أنّ من أنواع التأمين التأمين على الحياة بشرط الموت ولا إشكال فيه إذا كان ذلك بين الشركة والمؤمن له باعتبار حياته هو، فإنّ التأمين فيه حاصل؛ لأنّ اضطراب الورثة بعد موته يعدّ من اضطرابه عند العقلاء، فيقدّم المورث على تأمين الحياة بشرط الموت؛ ليحصل التأمين بالنسبة إلى ما بعد موته.

وأما إذا كان التأمين على الحياة بشرط الموت باعتبار حياة شخص آخر، فقد أورد عليه الأستاذ الشهيد المطهري رحمه الله بأنّه مضافاً إلى كونه أمراً مكروهاً؛ لأنّ

المؤمن له يطعم في موت الغير ليصل إلى ما تمهدت به شركة التأمين. وهو مذموم في الإسلام - لا يصح؛ لخلوّه عن التأمين؛ إذ موت الغير لا يوجب اضطراباً بالنسبة إليه حتى يقدم على عقد التأمين لرفع اضطرابه.

فهذا النوع من أنواع التأمين وإن أجازته مؤسسات التأمين ولكنه كما عرفت غير صحيح؛ لعدم وجود حقيقة التأمين فيه، وليس هو إلا كالمشاركة.

يمكن أن يقال: إنَّ الغير إن كان من الأقارب أو الأزواج فالمؤمن يضطرب بفقدانهم من جهة مخارج الموت، أو تكفّل من تكفلوه، أو من جهة قطع ما استفاده من عطاياهم، أو غير ذلك، فيقدم على تأمين حياة الغير المذكور لرفع اضطرابه، فتتحقق حقيقة التأمين في هذه الصورة أيضاً. بل يحصل التأمين أيضاً إن كان الأجنبي ممن بينه وبين المؤمن علاقة ورابطة قويّة بحيث يوجب فقدانه اضطراباً فيه من بعض النواحي المذكورة.

نعم، لو لم تكن قرابة أو علاقة بينهما لما صحَّ عقد التأمين بالنسبة إلى الغير؛ لعدم تحقق حقيقة التأمين فيه، كما لا يخفى.

٣٠- قد عرفت سابقاً أنَّ من أنواع التأمين هو التأمين على الحياة بشرط البقاء، ولا إشكال فيه بعد إمكان عروض الحوادث أو الأمراض أو الكهولة أو ضعف الأعضاء أو الإفلاس ونحوها؛ فإنَّ العقد المذكور يوجب التأمين في أمثالها.

ومما ذكر يظهر ما في إنكار مثل هذا النوع من التأمين، كما يظهر من المحكي عن الأستاذ الشهيد المطهري رحمته في جواب السائل القائل بنفي حقيقة التأمين في التأمين على الحياة بشرط البقاء بأنَّ هذا إشكال وارد ^(١).

إذ لا مانع من إجراء عقد التأمين بين الشركة والمؤمن له؛ بأنَّه لو لم يمت

(١) انظر: كتاب بررسی فقهی مسئله بیمه: ٣٤ - ٣٥ (بالفارسية).

المؤمن له في المدّة المعيّنة كان على المؤمن أن يعطيه مبلغاً معيّناً حتى يتمكن من تدبير بعض ما يمكن أن يتفق له في تلك المدّة. ولا يلزم في ذلك العلم بوقوع الأمور المذكورة، بل يكفي مجرد إمكان وقوعها في الاضطراب وتحقق التأمين فيه بمثل عقد التأمين، كما لا يخفى.

٣١- لو أدى المؤمن له الأقساط دفعة واحدة في التأمين على الحياة بشرط البقاء، فلا إشكال فيه، إلاّ ما يحكى عن الأستاذ الشهيد المظهري ١ حيث قال: فيه إشكال من جهة أنّ ماهيته ماهية ربوية، إذ في هذه الصورة يرجع ما أذاه المؤمن له إليه بعد مضي المدّة مع زيادة الربح، ومسألة التأمين فيه تكون تبعاً لتلك المعاملة الربوية^(١).

يمكن أن يقال: إنّ الأقساط لم تقع في عقد التأمين في قبال المأخوذ زائداً عليه بعد مضي المدّة المعيّنة، بل هي في قبال التأمين في المدّة المذكورة، فلا وجه لشبهة الربا ولو سلّم المعاوضة بين الأقساط والمأخوذ زائداً.

فلا فرق في مجيء الشبهة في جميع الصور؛ إذ أداء الأقساط دفعة أو مرّات لا يوجب تفاوتاً في وجود هذه الشبهة وعدمها، فإن كانت المعاملة ربوية ففي جميع الصور تكون كذلك، وإن قلنا بعدم كونها ربوية لأنّها من المعدودات لا الموزونات فلا إشكال في جميع الصور. وأيضاً لا تكون الأقساط قرصاً حتى تكون الزيادة موجبة للربا، لأنّها كما عرفت وقعت في قبال التأمين أو في قبال المأخوذ زائداً، فلا تنفعل.

٣٢- عرفت أنّ التأمين على الحياة بشرط البقاء في مدّة معيّنة لا إشكال فيه؛ فيجب على المستأمن أداء الأقساط، كما يجب على المؤمن إعطاء ما توافقا عليه

(١) المصدر السابق: ٣١-٣٢.

بعد مضي المدة المذكورة وبقاء حياة المؤمن له.

وأما إذا مات المؤمن له في المدة المذكورة فلا شيء على المؤمن بالنسبة إلى ما توافقا عليه؛ فإنه مشروط ببقاء المؤمن له إلى تمام المدة، وهو غير حاصل. وإنما يقع الكلام في أنه هل يجب أداء الأقساط الباقية بعد الموت إلى آخر المدة أم لا يجب؟

يمكن أن يقال بوجوب أداء الأقساط الباقية؛ إذ لا يبطل عقد التأمين بموت المؤمن له، ومع عدم بطلانه لا وجه لعدم وجوبه، كما أن الإجارة لا تبطل بموت المستأجر أو بموت المؤجر بناءً على المشهور بين المتأخرين.

اللهم إلا أن يقال ببطلان عقد التأمين بموت المؤمن له بتوهم أنه لا يبقى موضوع للتأمين مع موته، فمع بطلان عقد التأمين من حين الموت لا وجه لبقاء وجوب الأقساط الباقية.

ولكن يمكن الذب عنه: بأن موضوع العقد هو الحياة بشرط البقاء، وعروض الموت لا يوجب تخلف الموضوع؛ لأنه من أول الأمر يكون مشروطاً بالبقاء، ومعنى اشتراطه بالبقاء هو إمكان عدم بقاء الحياة قبل تمام المدة، فلا تخلف في الموضوع. نعم، لو جعل نفس العقد مشروطاً ببقاء الحياة في تمام المدة، بطل العقد بعروض الموت، ومع بطلانه لا وجه لوجوب أداء الأقساط الباقية.

ولا مجال لما حكي عن الأستاذ الشهيد المظهري رحمته من أن جعل العقد مشروطاً ببقاء الحياة لا يصح؛ للزوم التعليق فيه، مع أن التنجيز من شرائط صحة المعاملات، والتعليق ينتهي إلى الجهل في الأقساط؛ لعدم العلم بمدة البقاء على قيد الحياة.

وهكذا لا تصح هبة الأقساط الباقية بشرط الموت؛ فإن التعليق في جميع المعاملات حتى الهبة والقرض باطل. نعم، يصح أن يهب الأقساط الباقية بعد

الموت تنجيزاً^(١).

لأنّ تعليق العقد لا دليل على بطلانه إلاّ فيما قام الإجماع عليه كالبيع، بل العقد التعليقي واقع؛ كالوصية والنذر والعهد.

ثمّ إنّ إشكال التعليق ليس من ناحية استلزامه للجهل كما يظهر من كلام الشهيد المظهري رحمته، بل إشكاله من ناحية قيام الإجماع، وهو دليل لبي يقتصر على مورده.

هذا مضافاً إلى أنّ الجهل المذكور في غير البيع كعقد التأمين لا دليل على بطلانه. نعم لا تعليق في نفس العقد حتى يبطل بعروض الموت.

وسمّا ذكر يظهر أيضاً أنّ المنع عن الهبة التلقينية أو القرض التعليقي لا دليل له.

فتحصّل: أنّ عقد التأمين على الحياة لا يبطل بعروض الموت، ولا إشكال في هبة الأقساط الباقية بعد الموت بشرط حدوث الموت قبل مضي المدّة المعيّنة في عقد التأمين، كما لا إشكال في هبة الأقساط الباقية بعد عروض الموت، فلا تغفل.

٣٣- وقد تقرّر في تأمين الشخص الثالث أنّه لو تصادمت سيارة المؤمن له مع سيارة أخرى، وكان التصادم المذكور موجباً للضمان شرعاً، كان على المؤمن تحمّل الخسارة الواردة على الغير بحسب ما توافقا عليه.

ولا إشكال فيه، وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن التصادم موجباً للضمان شرعاً وإنّما يحكم العرف بأخذ الضمان؛ فإنّ هنا شبهة كما أفاد الأستاذ الشهيد المظهري رحمته - وهي أنّه هل يصحّ عقد الضمان في هذه الموارد التي يكون أخذ الضمان ظلماً، أو لا يصحّ؟ فاللازم أن يبحث عن الصحّة وحدودها، وكم نظيراً له في

(١) المصدر السابق: ٣٧ - ٣٦.

(١) الفقه

وفيه:

أولاً: إنَّ عقد التأمين لا ينحصر في ذلك، بل يعمّ الضمان الشرعي والعرفي.
 وثانياً: إنَّه إعانة للمظلوم في عدم ابتلائه بأفسد من هذا، وليس ذلك إعانة
 للظالم، فهل يكون إقراض المستقرض لدفع الظلم إعانةً على الظلم؟! والمقام يشبه
 القرض المذكور، فكما أنَّ الإقراض لنجاة المبتلى بالظلم إحساناً إلى المظلوم لا
 إعانة للظالم، فكذلك تأمين المظلوم لتلايقع في الشدة والمحنة ليس إلا الإحسان.
 نعم، تأمين الظالم فيما يريد من الظلم إعانةً للظالم وحرام، وأخذ الأقساط
 فيه أكل المال بالباطل؛ لعدم صلاحية تأمين الظالم للمقابلة والمعاوضة شرعاً.
 ومما ذكر يظهر حكم نظائر المقام وأشباهه، فلا تغفل.

المسألة الثانية في التجسس والتفتيش

ويقع البحث في مقامات:

المقام الأول: في معناه:

لا يخفى عليك أنّ التجسس لغة وعرفاً هو التفتيش عن مواطن الأمور، قال في لسان العرب قال اللحياني: تجسست فلاناً ومن فلان بجمت عنه كتجسست^(١)، انتهى. ظاهره أنه لا فرق بين التجسس بالجيم والتجسس بالحاء.

قال في المصباح المنير: جسّه بيده جسّاً من باب قتل، واجتسه ليعرفه، وجسّ الأخبار وتجسسها تتبها، ومنه الجاسوس لأنه يتبع الأخبار ويفحص عن مواطن الأمور^(٢).

وظاهره أنّ التجسس لا يختصّ بالتفحص عن القبائح المستورة، قال في مقاييس اللغة في معنى جسّ بالجيم والسين: هو تعرّف الشيء بمسّ لطيف.

(١) لسان العرب ٢: ٢٨٣، مادة «جسس».

(٢) المصباح المنير ١: ١٢٥، مادة «جسس».

والجاسوس فاعول من هذا لأنه يتخبر ما يريد به بخفاء ولطف^(١).
وقال الجوهرى في الصحاح: وجسست الأخبار وتجسستها، أي تفحصت
عنها، ومنه الجاسوس.

وحكى عن الخليل: الجواس: الجواس (٢).
وقال في أقرب الموارد: تجسس الخبر تفحص عنه، وبواطن الأمور بحث عنها
... الجاسوس والجسيس صاحب سرّ الثر، وهو العين الذي يتجسس الأخبار ثم
يأتي بها^(٣).

وقال فيه أيضاً: تحسس استمع لحديث القوم وطلب خيرهم في الخير ...
وبالجيم في الشر^(٤).

وقال في لسان العرب: الجاسوس الذي يتحسس الأخبار مثل الجاسوس
بالجيم أو هو في الخير وبالجيم في الشر، وقيل: التجسس بالجيم أن يطلبه لغيره
وبالحاء أن يطلبه لنفسه، وقيل: بالجيم البحث عن العورات، وبالحاء الاستماع، وقيل:
معناها واحد في تطلب محرمة الأخبار^(٥).

وعن الأخفش: ليس تبعد التجسس بالجيم عن التحسس بالحاء؛ لأن
التجسس البحث عما يكتم عنك، والتحسس بالحاء طلب الأخبار والبحث عنها.
وهنا قول ثانٍ في الفرق أنه بالحاء تطلبه لنفسه، وبالجيم أن يكون رسولا لغيره، قاله
ثعلب.

(١) معجم مقاييس اللغة ١: ٤١٤، مادة «جس».

(٢) الصحاح ٣: ٩١٣، مادة «جسس».

(٣) أقرب الموارد ١: ١٢٣، مادة «جسس».

(٤) المصدر السابق: ١٩١، مادة «جسس».

(٥) لسان العرب ٢: ٢٨٣، مادة «جسس» و ٣: ١٧٠، مادة «جسس».

قال في تفسير القرطبي بعد نقل الكلام المحكي عن الأخفش والأول أعرف^(١). وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التجسس لغة وعرفاً لا يختصّ بما إذا كان التتبع للخبر، بل هو أعمّ كما يشعر به التعبير عن هذا القول بلفظ: قيل في لسان العرب: نعم لا يبعد ذلك في لفظ الجاسوس. كما أنّ الظاهر عدم اختصاص التجسس بالعيوب والشور والتجسس بخبرها، وهو المستفاد من عبارة المصباح المنير، والمحكي عن الأخفش، بل لسان العرب بناءً على تخصيص الفرق في كلامه بلفظ الجاسوس. نعم ظاهر أقرب الموارد هو الفرق بين التجسس بالحماة والتجسس بالجيم، فتأمل؛ لأنّ العبرة بمصادره لا بمنفرداته، والمصادر لا تفيد اعتبار القيود المذكورة.

هذا مضافاً إلى استعمال التجسس في بعض الأخبار فيما لا يعني، وسيأتي الخبر إن شاء الله تعالى.

ويشهد على ما ذكرناه، صحّة إطلاق الجاسوس على جاسوس المخالفين بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية مع أنّه تتبع الإيجابيات والكالات الموجودة في تلك المجتمعات. اللهمّ إلا أن يكتفى في ذلك بتوهم الشور من المخالفين بالنسبة إليها. وكيف كان فما يظهر من الكلمات المذكورة، أنّ التجسس هو تتبع الأخبار، ولا دخل للعرض من التتبع في صدق مفهوم التجسس.

وعليه فلا فرق في صدقه بين ما إذا كان الفرض هو الخير أو الشر، وغرض الخير إن كان له مدخلة فهو في نفي الحكم لا في صدق الموضوع.

ومما ذكر يظهر ما في المحكي عن تفسير ابن كثير: أنّ التجسس طلب الخبر للشر^(٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٣٣.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٤: ٢١٤.

انقدح من ذلك أنّ ما مال إليه العلامة المياحجي (مدّ ظلّه) من اختصاص التجسّس بما إذا كان الداعي هو الشرّ واستشهد له بقول بعض اللغويين من أنّ الجاسوس صاحب سرّ الشرّ أو قولهم تجسّس أي استمع وطلب الخبر في الخير وبالجميم في الشرّ^(١)، لا يخلو عن الإشكال. غاية ما دلّ عليه هذا القول هو أنّ طلب العترات والقبائح مما يكون مستوراً هو التجسّس كما أنّ طلب الخير والمحسنات هو التجسّس، ولا ارتباط لهذا القول بدواعي الطالب من أنّه تفحص لفرض الخير أو الشرّ.

وبالجملة فإنّ منشأ الفرق في المطلوب لا في داعي الطلب.

فتحصّل أنّ التجسّس هو التتبع والتفحص عن بواطن الأمور، سواء كان لنفسه أو لغيره، وسواء كان لداعي الشرّ أو لداعي الخير، وسواء كانت الأمور خيراً أو شرّاً.

المقام الثاني: في اختلاف موارد التجسس:

إنَّ موارد التجسس تختلف من جهة اشتغالها على المصالح وعدمها. وهي على أقسام:

أحدها: أن يكون لمجرد الاطلاع عن أحوال الأشخاص من دون غرض وداع عقلائي عليه.

وثانيها: أن يكون ذلك لغرض فاسد، كاهتك وإذاعة الفحشاء وإيذاء المؤمنين. وثالثها: أن يكون ذلك لغرض صحيح ولكنه ينقسم إلى:

١- غرض لازم كحفظ الحكومة من إخلال الكفار أو المنافقين، أو لدفع نشر الفساد الاجتماعي، سواء كان أخلاقياً أو حالياً أو مالياً، أو لدفع الاضلال والانحراف عن المجتمعات الإسلامية، أو للاطلاع على كميّة إتيان العمال بوظائفهم، أو للإطلاع على الارتشاء والاختلاس، أو الاطلاع على قوّات الأعداء وإعداداتهم وغير ذلك من الأغراض اللازمة.

٢- غرض راجح كالاطلاع عن الأفراد الكاملين لاعطائهم المناصب المناسبة لهم، أو الاطلاع بالنسبة إلى العلوم الحديثة أو للكشف عن رضى الصائمة وعدمه بالنسبة إلى تمشية الأمور، أو لكشف الحاجات الاجتماعية، وغير ذلك من الأمور الراجحة.

المقام الثالث: في حكم الأقسام المذكورة:

لا يخفى عليك أنه لا إشكال في حرمة القسم الأول والثاني، فإذا كان مورد التجسس هو العيوب؛ لدلالة الكتاب والسنة عليها.

أ) أما من الكتاب فقد استدلل له بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا...﴾^(١)؛ إذ مقتضى إطلاق النهي حرمة كلا القسمين.

قال المحقق الأردبيلي^(٢): قوله: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ ولا تبحثوا عن عورات المسلمين، والنهي عن تتبع عورات المسلمين في الأخبار كثير... إلخ^(٣).

وقال في تفسير القرطبي: «ومعنى الآية خذوا ما ظهر ولا تتبعوا عورات المسلمين، أي لا يبحث أحدكم عن عيب أخيه حتى يطلع عليه بعد أن ستره الله»^(٤). ومقتضى عدم التقييد في كلامهم هو عدم الفرق في الحرمة بين القسم الأول والثاني.

واستدل له أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ

(١) الصجرات: ١٢.

(٢) زبدة البيان: ٤١٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٣٣.

أَمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^(١) بدعوى أَنَّ التَّجَسُّسَ هُوَ بِنَفْسِهِ إِشَاعَةُ الْفَاحِشَةِ^(٢).

وفيه: أَنَّهُ لَيْسَ التَّجَسُّسُ بِنَفْسِهِ إِشَاعَةُ لِلْفَاحِشَةِ مَا لَمْ يَمُتَّحَ عَلَى الْإِذَاعَةِ، فَالْنَهْيُ عَنِ إِشَاعَةِ الْفَحْشَاءِ وَإِذَاعَتِهَا نَهْيٌ عَنِ الْمُرْتَبَةِ الْمَتَأَخَّرَةِ، وَلَا نَظَرَ لَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ التَّجَسُّسِ وَالْمَرْحَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَيْهِ. قَالَ الْحَقِّقُ الْأُرْدُبِيلِيُّ فِي ذَيْلِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: يَعْنِي الَّذِينَ يَرِيدُونَ شِمُوعَ الْفَاحِشَةِ وَظَهُورَهَا وَيَقْصِدُونَ إِشَاعَتَهَا وَنَسْبَتَهَا إِلَى الْمُؤْمِنِينَ تَفْضِيحاً لَهُمْ^(٣).

ب) وَأَمَّا الرِّوَايَاتُ فَهِيَ مُتَعَدِّدَةٌ تَتَجَاوَزُ حَدَّ التَّنَظَّافِرِ:

مِنْهَا: مَا رَوَاهُ فِي الْفَقِيهِ وَالتَّهْذِيبِ وَالِاسْتِبْصَارِ بِأَسْنَادٍ مَعْتَبَرَةٍ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ فِي مَعْنَى الْعَدَالَةِ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كَلَّهُ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عِيُوبِهِ حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثْرَاتِهِ وَعِيُوبِهِ وَتَفْتِيشِ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»^(٤).

إِلَّا أَنَّهُا دَلَّتْ كَمَا أَفَادَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ عليه السلام عَلَى تَرْتِّبِ حَرَمَةِ التَّفْتِيشِ عَلَى كَوْنِ الرَّجُلِ سَاتِراً فَيَنْتَفِي عِنْدَ انْتِفَائِهِ^(٥).

وَمِنْهَا: مَا رَوَاهُ فِي الْكَافِي بِسُنْدٍ مَعْتَبَرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يُوَاطِي الرَّجُلَ وَهُوَ يَحْفَظُ عَلَيْهِ زَلَّاتَهُ لِيُعَيَّرَهُ بِهَا

(١) للنور: ١٩.

(٢) مجلة نور علم، السنة الثانية، العدد الخامس، ص ٢٨.

(٣) زبدة البيان: ٣٨٧.

(٤) جامع الأحاديث ٢٥: ٢١٢، ح ٥٠٣.

(٥) المكاسب المحرمة: ٤٤، ط - جماعة المدرسين.

يوماً ما»^(١).

وهو لا يشمل القسم الأول؛ لتقيده بالداعي الفاسد، هذا مضافاً إلى أن حفظ ما يواجهه من الزلات من جهة المواخاة ليس هو التجسس المبحوث عنه، اللهم إلا أن يدل عليه بالأولية.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند موثق عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله ﷺ: «يا معشر من أسلم بلسانه ولم يخلص (أي لم يصل) الإيمان إلى قلبه، لا تدموا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في بيته»^(٢).

وهو بإطلاقه يشمل القسمين، والنهي يدل على حرمة تتبع العورات.

ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال عن ابن عباس، عن رسول الله ﷺ في آخر خطبة خطبها بالمدينة: «ومن مشى في عيب أخيه وكشف عورته كان أول خطوة خطاها ووضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق»^(٣).

ومنها: ما رواه في السرائر عن أبي عبد الله السماري، عن محمد بن إسماعيل، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا رأيتم العبد متفقداً لذنوب الناس ناسياً لذنوبه فاعلموا أنه قد مكبر به»^(٤).

ومن المعلوم أن العاصي مستحق لمكر الله تعالى.

ومنها: ما رواه في ميزان الحكمة: «إني لم أؤمر أن أشقّ عن قلوب الناس ولا

(١) جامع الأحاديث ١٦: ٣١٤.

(٢) المصدر السابق: ٣١٥.

(٣) المصدر السابق: ٣١٧.

(٤) السرائر ٣: ٥٦٩.

أشَقَّ بطونهم»^(١).

ولكن دلالاته على حرمة التفتيش غير واضحة؛ لأنَّ عدم المأمورية أعمَّ من الحرمة.

ومنها: ما رواه في تحف العقول عن الصادق عليه السلام: «الجهل في ثلاث: في تبدل الإخوان، والمنايذة بغير بيان، والتجسس عمَّا لا يعني»^(٢).

إلا أنَّ الخبر يناسب الحكم التنزيهي؛ إذ تبدل الإخوان أو المفارقة من دون الإعلام والتجسس عمَّا لا يفيد لا يكون محرماً.

ومنها: ما في نهج البلاغة، قال عليه السلام لمالك: «وليكن أبعد رعيك منك وأشنأهم عندك أطلبهم لمعائب الناس، فإنَّ في الناس عيوباً الوالي أحقَّ مَنْ سَتَرَهَا، فلا تكشفنَّ عمَّا غاب عنك منها، فإنَّما عليك تطهير ما ظهر لك، والله يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت يستر الله منك ما تحبَّ ستره من رعيك»^(٣).
والنهي يدلُّ على الحرمة.

ومنها: ما رواه القرطبي عن النبي صلى الله عليه وآله: «إياكم والظنَّ فإنَّ الظنَّ أكذب الحديث، ولا تحمستوا، ولا تجسسوا، ولا تاجشوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً»^(٤).

والنهي يدلُّ على الحرمة، إلا أنَّ يقال: إنَّ اقترانه بسائر الفقرات مع عدم كون جميع مواردها محرمة يمنع عن الدلالة على الحرمة، فافهم.

ومنها: ما رواه القرطبي أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنَّك إن اتَّيمعت عورات

(١) ميزان الحكمة ٢: ٤٢.

(٢) تحف العقول: ٢٣٤، ط - منشورات الشريف الرضي.

(٣) نهج البلاغة: ٤٢٩، الكتاب ٥٣، الدكتور صبحي الصالح.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٦: ٣٣١، ط - دار إحياء التراث.

الناس أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم»^(١).

ومن المعلوم أن إفساد المجتمع الإسلامي من أشنع المحرمات.

ومنها: ما رواه في مستدرک الوسائل عن النبي ﷺ: «شرُّ الناس الظَّانُّونَ، وشرُّ الظَّانِّينَ المتجسِّسونَ، وشرُّ المتجسِّسينَ القوَالونَ، وشرُّ القوَالينَ الهتَاكونَ»^(٢).

ودلالة الرواية على الحرمة غير واضحة، اللهم إلا أن يقال: بمعونة الآية المباركة الدالة على وجوب الاجتناب عن ظنِّ السوء يستفاد أن التجسس أشدُّ من ظنِّ السوء المحرم، فتأمل.

ومنها: ما رواه في ثواب الأعمال عن ابن المتوكل، عن محمد بن يحيى، عن سهل، عن يحيى بن المبارك، عن ابن جبلة، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك، الرجل من اخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقة، فقال لي: «يا محمد، كذب سمك وبصرك عن أخيك وإن شهد عندك خمسون قسامة، وقال لك قولاً فصدقه وكذبهم» الحديث^(٣). فإن الظاهر من الخبر عدم جواز التجسس عن حاله وإن كانت شواهد وجود القبائح موجودة كشهادة خمسين، فإن جواز التجسس لا يجتمع مع لزوم تكذيب السمع والبصر.

ثم إن ما استظهرناه لا ينافي عدم إمكان الاستدلال به لأصالة الصحة في فعل الخير بقرينة. جمع الإمام بين تكذيب خمسين وتصديق الأخ المؤمن؛ إذ تصديق واحد من المؤمنين وتكذيب خمسين بمعنى الحمل على الصحة، والحمل على الفساد لا يكفي، بل اللازم هو تصديق خمسين في الفساد، كما إذا أخبروا ببيع الراهن بعد رجوع المرتهن

(١) المصدر السابق: ٣٣٣.

(٢) مستدرک الوسائل ٩: ١٤٧، ب ١٤١، أحكام المشرة، ح ١٥.

(٣) ثواب الأعمال: ٢٤٧.

عن الإذن، وأخبر المؤمن الواحد ببيع الراهن قبل رجوع المرتهن، فإنّ المتبع حينئذٍ هو شهادة خمسين، ولكن يمكن حمل الرواية على تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة قوله الواقع المستلزم تكذيب القسامة، بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم بصدقهم واعتقادهم.

ومنها: الروايات الواردة في المنع عن التفتيش فيما إذا ادّعت المرأة أنّها خلية كخبر عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني تزوّجت امرأة فسألت عنها، فقيل فيها، فقال: «وأنت لمِ سألت أيضاً، ليس عليكم التفتيش»^(١).
ولكن دلالة هذه للطائفة لا تخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر منها هو رفع لزوم التفتيش لا حرمة.

ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله: «ومن أطلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل أو شعر امرأة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يبتغون عورات الناس في الدنيا» الحديث^(٢).

بدعوى دلالاته على أنّ تتبّع عورات الناس من أوصاف المنافقين التي توجب دخول النار.

وكيف كان، فهذه الأخبار تكفي للدلالة على حرمة التفتيش في القسم الأول والثاني، بل مقتضى ما عرفت من صدق التجسس ولو مع الغرض الصحيح هو شمول الأدلة المذكورة للقسم الثالث والرابع أيضاً.

لا يقال: سياق الآية الدالّة على حرمة التجسس يدلّ على اختصاص الحرمة

(١) الوسائل ١٤: ٢٢٧، ب ٢٥، عقد النكاح، ح ١.

(٢) ثواب الأعمال: ٢٨٢.

بما إذا كانت الأغراض فاسدة؛ لأنه قبل حرمة التجسس دلت الآية على حرمة السخرية والظن ودعت إلى مناينة الألقاب وسوء الظن.

لأننا نقول: العبارة بإطلاق الوارد لا بخصوصية المورد، هذا مضافاً إلى أن الأدلة لا تختص بالآية الكريمة، فعدم إطلاقها لا يضر بعد إطلاق سائر الأدلة، وعليه فالتجسس حرام في نفسه مطلقاً.

نعم، ربما تراحم الأمور الأخرى كحفظ النظام والنفوس والمعالجة ونحوها من الأمور التي تكون أهم بالنسبة إلى حرمة التفتيش، فمع التراحم المذكور تسقط حرمة عن الفعلية كسائر موارد التراحم. ولذا قال الشيخ الأعظم رحمته في أحكام الغيبة: فاعلم أن الاستفادة من الأخبار المتقدمة وغيرها أن حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المقتاب سبالكسر، أو بالفتح، أو ثالث دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كل معصية من حقوق الله وحقوق الناس، وقد نبه عليه غير واحد.

قال في جامع المقاصد بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة: إن ضابط الغيبة المحرمة: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه، وأما ما كان لفرض صحيح فلا يجرم، كمنصح المستشير، والتظلم وسباعه، والجرح والتعديل، وردّ من ادعى نسباً ليس له، والقدح في مقالة باطله خصوصاً في الدين^(١).
ظاهر كلام الشيخ والمحقق هو رفع الحكم لا رفع الموضوع ولكن لا يخلو كلام المحقق عن التأمل، فإن مجرد كون الفرض صحيحاً لا يكفي في رفع الحرمة، بل اللازم هو إحراز التراحم والأهنية.

(١) المكاسب ١٤: ٣٤٢، ترات الشيخ الأعظم.

هذا مضافاً إلى أن جملة من الموارد التي يصدق عليها التجسس لا تكون من موارد تتبع العيوب كالأطلاع على العلوم الحديثة، أو كشف رضى عامة الناس عن الأمور وعدمه، أو كشف الحاجات الاجتماعية، أو كشف الأفراد الكاملين لإعطاء المناصب، وغير ذلك. بل لا يصدق على أن المنهي هو التجسس عن مواطن الأمور من المسلمين، فلا تشمل الأدلة غيرهم من الكفار والمنافقين جمعاً بين الأدلة، بل مقتضى ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل سائراً في صحبة ابن أبي يعفور هو عدم حرمة ذلك في المرهب والمتجاهر بالذنوب، فبتقيّد إطلاق سائر الأخبار بمثل هذه الصحيحة.

اللهم إلا أن يقال كما أفاد سيّدنا الإمام المصطفى: إن الالتزام بمجواز تفتيش عثرات المتجاهر في غاية الإشكال^(١)، ولعل وجه الإشكال هو عدم ثبوت الإطلاق للمفهوم؛ لأن الرواية في مقام بيان حكم آخر، وهو بيان أمارات العدالة، وعليه فالمستفاد من الرواية أن غير السائر لجميع عيوبه يجوز التفتيش في عيوبه في الجملة؛ لاعتبار الستر في حرمة التفتيش، فتأمل.

المقام الرابع: في أهمية حفظ النظام:

يدل على أهمية ذلك مضافاً إلى البدهة والضرورة ودلالة آيات الدفاع أمور:
 منها: وجوب الدفاع عن بيضة الإسلام ولو تحت لواء المخالفين كما يشهد له
 موثقة يونس عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك إن رجلاً من
 مواليك بلغه أن رجلاً يمطي سيفاً وقوساً في سبيل الله فأتاه فأخذهما منه وهو جاهل
 بوجه السبيل، ثم لقيه أصحابه فأخبروه أن السبيل مع هؤلاء لا يجوز وأمره بردهما،
 قال: «فليفعل»، قال: قد طلب (شخص) الرجل فلم يجده، وقيل له: قد قضى (مضى
 خ) الرجل، قال: «فليربط ولا يقاتل» قال: مثل قزوين وعسقلان^(١) وما أشبه هذه
 الثغور، فقال: «نعم»، قال: يجاهد، قال: «لا، إلا أن يخاف على ذراري المسلمين»
 (فقال): أرأيتك لو أن الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم أن يمنعوهم، قال: «يرابط
 ولا يقاتل، وإن خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل، فيكون قتاله لنفسه ليس
 للسلطان» قال: قلت: فإن جاء العدو إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع؟
 قال: «يقاتل عن بيضة الإسلام لا عن هؤلاء؛ لأن في دروس الإسلام دروس دين
 محمد صلى الله عليه وآله وسلم»^(٢).

(١) عسقلان: بلد بساحل الشام.

(٢) الوسائل ١١: ١٩، ب٦، جهاد العدو وما يناسبه، ح ٢.

ودلالته على وجوب حفظ بيضة الإسلام والمسلمين بالمقاتلة ولو تحت لواء المخالفين واضحة، وهي حاكية عن أهمية حفظ النظام، ولذا صرح الشيخ في المبسوط^(١) والعلامة في المنتهى^(٢) والشهيد في الدروس^(٣) وغيرهم من الأعلام بوجوب الدفاع عن بيضة الإسلام تحت لواء غير منصوب الإمام عند الخوف على بيضة الإسلام.

والحاصل: أن ولاية الغاصبين ليست مقبولة، ولكن إذا دار الأمر بين وجود النظام ولو بولايتهم وبين عدم وجود النظام الإسلامي فالأول مقدم، ولا يمنع ذلك عن السعي لخلع الغاصبين عن مقامهم فيما إذا لم يلزم منه عدم حفظ النظام.

ومنها: عدم جواز تحمّل المخالفين فيما إذا أدت مخالفتهم إلى الخوف على المجتمع الإسلامي كما يشهد له كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام عند مسير أصحاب الجمل إلى البصرة: «... إن هؤلاء قد تمالؤوا على سخطة إمارتي^(٤) وسأصبر ما لم أخف على جماعتكم فإنهم إن تمموا على قبالة^(٥) هذا الرأي انقطع نظام المسلمين»^(٦).

وواضح أنه عليه السلام علّق القيام عليهم بالخوف العقلائي على النظام فهو يدلّ على جواز المقاتلة مع المخالفين عند الخوف على المجتمع الإسلامي.

ومنها: وجوب الاجتناب عن كلّ فعل و عمل يوجب الخوف على النظام،

(١) المبسوط ٢: ٨.

(٢) منتهى المطلب ٢: ٩٠٠.

(٣) الدروس الشرعية ٢: ٣٠.

(٤) تمالؤوا: أي اتفقوا وتماونوا. والسخطة بالفتح: الكراهة، والمراد من هؤلاء من انقضت عليه من ملحة والزيبر والمنضمتين إليهما.

(٥) قال: قبالة رأيه يغبل بالفتح خطأ وضعف.

(٦) نهج البلاغه: ٢٤٤، الخطبة ١٦٩، الدكتور صبيحي الصالح.

كما يدلّ عليه نهي أمير المؤمنين عليه السلام عمر بن الخطاب عن الذهاب نحو إيران للحرب ممللاً باحتيال عروض النظر بالنسبة إلى النظام.

قال عليه السلام لعمر بن الخطاب وقد استشاره في غزوة الفرس بنفسه: «وكان القيم بالأمر مكان النظام من الحُرز يجمعه ويضمُّه، فإذا انقطع النظام تفرق الحرز وذهب، ثم لم يجمع بحذافيره أبداً»^(١).

وقاله عليه السلام في مقام نهي عمر عن الذهاب نحو إيران لوجود احتمال النظر من جهة تفرق العرب وتقضى ببعثهم ومهاجمة الأعداء. ولا خفاء في أن المراد من الرواية ليس المنع من الذهاب إلى الحرب في جميع الأحوال والأزمان، بل في زمان عمر منعه عن ذلك لعدم مساعدة الظروف، فليس حكماً كلياً، ولذا ذهب النبي صلى الله عليه وآله مع الجيش الإسلامي في أكثر الغزوات، بل علي عليه السلام في صفين والجمل.

ومنها: ضرورة الإمارة لإقامة النظام وحفظه، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام في الخوارج لما سمع قولهم لا حكم إلا لله: «كلمة حق يراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله، وأنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به النية، ويقاتل به العدو، وتأمّن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي؛ حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر»^(٢).

والخبر ليس في مقام تصحيح حكومة الفاجر، بل هو في مقام بيان أن الحكومة ولو عن الفاجر خير من عدمها.

ومنها: وجوب الاستعانة بالأعراب إذا خيف على الإسلام كما تدلّ عليه

(١) المصدر السابق: ٢٠٣، الخطبة ١٤٦، والقيم: هو القائم به، يريد الخليفة، والنظام: السلك ينظم فيه الحرز. وتقول: أخذته كله بحذافيره، أي بأصله.

(٢) المصدر السابق: ٨٢، الخطبة ٤٠.

الروايات، ومن جملتها موقعة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الأعراب عليهم جهاد؟ قال: «لا، إلا أن يخاف على الإسلام فيستعان على الإسلام بهم» الحديث (١).

ومنها: تشريع الإمامة ووجوب إطاعة الإمام لحكم، منها: إقامة النظام، كما يدل عليه: ما ورد عن سيدتنا فاطمة الزهراء عليها السلام أنها قالت في خطبتها التي أوردتها في مسجد النبي صلى الله عليه وآله: «.. فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك... والمدل تنسيقاً للقلوب وطاعتنا نظاماً للملّة وإمامتنا أماناً للفرقة» (٢).

ومن المعلوم أن تشريع الإمامة للنظام حاكٍ عن أهمية النظام.

وما ورد عن مولانا الرضا عليه السلام في حكمة جعل الإمامة حيث قال: «... إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين» (٣).

وكذلك ما ورد عنه عليه السلام: «اسمعوا وأطيعوا لمن ولّاه الله الأمر فبأنه نظام الإسلام» (٤).

ومنها: التوصية في حفظ النظم والنظام وأمور المسلمين، كقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أوصيكما وجميع ولدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم أمركم وصلاح ذات بينكم» (٥).

وكقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أصبغ لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم» (٦).

(١) جامع الأحاديث ١٣: ٤٤، ح ١١١.

(٢) الاحتجاج للطبرسي ١: ١٣٤، منشورات دار النعمان - النجف.

(٣) الكافي ١: ٢٠٠، كتاب الحجّة، ح ١.

(٤) ميزان الحكمة ١: ١٦٦، أمالي المفيد: ١٤، المجلس الثاني، ح ٢.

(٥) نهج البلاغة: ٤٢١.

(٦) الوسائل ١١: ٥٥٩، ب ١٨، فعل المعروف، ح ١، الكافي ٢: ١٦٣، ح ١.

ومنها: إيجاب الحذر والاحتياط والمراقبة بالنسبة إلى النظام كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّكُمْ خُشْبٌ مُسْنَدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَسَىٰ يُوَفِّكُمُونَهُ﴾^(١)، والحذر فيها عن المنافقين لحفظ النظام.

وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذىٌ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾^(٢) الآية.

بناءً على أن المراد من حذرهم غير الأخذ بالأسلحة، خصوصاً في قوله: ﴿أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ بدعوى أن الوضع والأخذ لا يجتمعان في شيء واحد.

وكقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته للبيش: «واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال ومناكب الهضاب لتلا يأتبكم العدو من مكان مخافة أو أمن، واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم، وإبائكم والتفرق»^(٣).

وكقوله عليه السلام أيضاً لزيد بن النظر حين أنفذه على مقدمته إلى صفين: «اعلم أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم، فإذا أنت خرجت من بلادك ودنوت عدوك فلا تسأم من توجيه الطلائع في كل ناحية وفي بعض الشجاب والشجر والحمر

(١)المنافقون: ٤.

(٢)النساء: ١-٢.

(٣)نهج البلاغة: ٣٧١، الكتاب ١١.

وفي كلِّ جانب»^(١).

إلى غير ذلك من الأمور الدالة على أهمية النظام بالعموم أو المنصوص.
ولعلَّ أصحابنا الإمامية استفادوا من هذه الأخبار وجوب حفظ النظام عن
الهرج والمرج، وأفتوا بوجوب الصناعات الدخيلة في حفظ النظام كفاية.
قال الشيخ الأعظم^(٢) في وجه وجوب الصناعات: إنَّ وجوب الصناعات ليس
مشروطاً ببذل العوض، لأنَّه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة^(٣).
وقال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة في المتاجر: لسنه واجب: «كان
عليه أن يدرج أيضاً مطلق التجارة التي بها يتحقَّق نظام النوع، فإنَّ ذلك من الواجبات
الكفائية»^(٤).

وقال في الرياض في حرمة أخذ الأجرة على ما يجب على الأجير وجوباً ذاتياً:
وأخرج بالذاتي التوصلّي كأكثر الصناعات الواجبة كفاية توصلّاً إلى ما هو المقصود
من الأمر بها، وهو انتظام أمر المعاش والمعاد، فإنَّه كما يوجب الأمر بها كذا يوجب
جواز أخذ الأجرة عليها؛ لظهور عدم انتظام المقصود بدونه مع أنه عليه الإجماع نصّاً
وفتوى^(٤).

فتحصَّل أنَّ الاستفادة من مجموع الروايات والفتاوى هو أهمية حفظ النظام
الإسلامي، وعليه في مقام التزاحم مع بعض المحرّمات يقدم وجوب حفظ النظام
عليه، ويسقط المحرّم عن الفعلية بالتزاحم المذكور.

(١) تحف العقول: ١٣٠، ط - منشورات الرضي.

(٢) المكاسب المحرّمة: ٦٤، مسألة أخذ الأجرة على الواجبات.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٦.

(٤) رياض المسائل ٥: ٣٧، ط دار الهادي.

المقام الخامس: في اتخاذ العيون أو الإقدام على التجسس:

- ١- روي في قرب الاسناد عن الربان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «كان رسول الله ﷺ إذا وجه جيشاً فأتمهم أمير بعث معه من ثقاته من يتجسس له خبره». فالتج (١) تنس فيه لكيفية عمل الأمير والاستخبارات الحربية.
 - ٢- روي في تهذيب تاريخ ابن عساكر عن بريدة أن النبي ﷺ بعث سرية وبعث معها رجلاً يكتب إليه بالأخبار (٢).
 - ٣- كان النبي ﷺ يسأل عن المتخلفين عنه في غزوته.
 - ٤- قال رسول الله ﷺ: «لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام فأنظر من لم يشهد المسجد فأحرق عليه بيته» (٣).
- ولكنه يصدد التفتيش عن المنافقين في جماعة المؤمنين، ومحمول على ما إذا كان عدم شركتهم في إقامة الصلاة موجباً للإخلال.
- ٥- لما حتم قضاء الله بفتح مكة واستوسقت له، أمر ﷺ عليهم عتاب بن أسيد ... فلما وصل إليهم عتاب وقرأ عهده...، وقال لهم: ... فمن وجدته قد لزم الجماعة التزمت له حق المؤمن على المؤمن، ومن وجدته قد بعد عنها فتشتته فإن وجدت له

(١) قرب الاسناد: ١٤٨، اصدار مكتبة نينوى.

(٢) تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٦: ٣٨٢.

(٣) أخبار القضاة لابن وكيع ٣: ١٢.

عذراً عذرتة، وإن لم أجد له عذراً ضربت عنقه حكماً من الله مقضياً على كافتكم لأطهر حرم الله من المنافقين^(١). وقد أسند التفتيش إلى الله والرسول ﷺ بقوله حكماً من الله مقضياً على كافتكم، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أنه منصوب خاص للنبي ﷺ فإذا فعل ذلك ولم يردعه النبي ﷺ فهو في حكم التقرير.

ولكنه وارد في خصوص التفتيش عن المنافقين في جماعة المؤمنين.

٦- وكان من سيرته ﷺ أن يتفقد أصحابه ويسأل الناس عما في الناس ويحسن الحسن ويقويه ويقبح القبيح ويؤهته^(٢).

وفيه: أن السؤال عما يظهر في جماعة المسلمين لا عما يكون مستوراً فيهم فلا يرتبط بالمقام.

٧- مر النبي ﷺ في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه: «ما أرى طعامك إلا طيباً»، وسأله عن سيفره، فأوحى الله عز وجل إليه أن يدش [يدير] يده في الطعام، ففعل فأخرج طعاماً ردياً، فقال لصاحبه: «ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين»^(٣).

لا يقال: إنه لا اختيار المتاع ولا يكون من موارد التجسس.

لأننا نقول: إن ذلك من النبي ﷺ تجسس عن وضع النشاط الاقتصادي في النظام الإسلامي.

٨- كان النبي ﷺ يحبس على التهمة^(٤).

(١) بحار الأنوار ٢١: ١٢٢ - ١٢٤.

(٢) بحار الأنوار ١٦: ١٥١.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٠٩ - ٢١٠، ب ٨٦، ما يكتسب به، ح ٨.

(٤) عيون الأخبار لابن قتيبة ١: ١٧٢.

٩- تكلم طلحة والزبير بعد البيعة، فبلغ ذلك علياً فدعا بهما، فأنكرا فلم يجعل عليهما واستأذناه إلى مكة فلم يجسهما وكان يعمل المراقبة في أمرهما ولا يمضي على التهمة حتى ينكشف الغطاء^(١).

ولعل عدم المضي على التهمة مما اقتضته المصلحة الخاصة، وإلا فقد مرَّ أنَّ النبي ﷺ كان يجس على التهمة.

١٠- موثقة زرارة عن أبي جعفر^(٢) قال: دخل رجل على علي بن الحسين^(٣) فقال: إنَّ امرأتك الشيبانية خارجة تشتتم علياً^(٤) فيان سرك أن أسمعك ذلك منها أسمعتك، قال^(٥): «نعم»، قال: فإذا كان حين تريد أن تخرج كما كنت تخرج فعد فاكمن في جانب الدار، قال: فلما كان من الغد كتمن في جانب الدار وجاء الرجل فكلما فتبين منها ذلك فخلت سبيلها وكانت تصببه^(٦).

تدلُّ هذه الموثقة على جواز إعمال المقدمات في الاستخبارات.

١١- قال علي^(٧) للنبي ﷺ بعد استشارته صلوات الله عليه إياه في قضية الإفك: «يا رسول الله النساء عليك كثيرة، سل عن الخبر بريرة خادمتها أي عائشة واجت عن سرِّ خبرها منها»، فقال له رسول الله ﷺ: «فتول أنت يا علي تقريرها»، فقطع لها علي^(٨) خشباً من النخل، وخلاها يسألها ويتهدها ويرهبها^(٩).

ظاهر هذا النقل أنَّ قضية الإفك مربوطة بما نسب إلى عائشة، وعليه فقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ» الآية^(٤)، نزل في

(١) الجمل: ٤٣٧، ط - مؤتمر المسفيد، وراجع: النصره لسيد المرتضى، والمذكور فيهما

مضمون العبارة.

(٢) الوسائل ١٤: ٤٢٥، ب ١٠، ما يحرم بالكفر، ح ٧.

(٣) الجمل: ٨٢ و ٢٢٦، الإفك للعلامة جعفر مرتضى: ١٨٠.

(٤) النور: ١١.

حقها.

ولكن هناك رواية من طرقنا أنها نزلت في مارية القبطية وما رمتها به عائشة من أن إبراهيم ما هو إلا ابن جريج، فبعث النبي ﷺ علياً في تعقيب ابن جريج، ولما رأى ابن جريج أن علياً ﷺ في تعقبه هرب وصعد في نخلة فبذت عورته فإذا ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء^(١).

وكيف كان، فقد أورد العلامة الطباطبائي إشكالات على روايات الإفك، سواء كانت من طرقنا أو من طرق العامة، فراجع^(٢).

١٢- أحمد بن محمد، عن الحسين بن موسى بن جعفر ﷺ، عن أمته قالت: كنت اغمر قدم أبي الحسن ﷺ وهو نائم مستقبلاً في السطح، فقام مبادراً بجزء إزاره مسرعاً، فنبعته فإذا غلامان له يكلمان جاريتين له وبينهما حائط لا يصلان إليهما، فنتسمع عليهما ثم التفت إلي فقال: «متى جئت هاهنا؟ فقلت: حيث قتت من نومك مسرعاً فزعت فتبعتك، قال: «ألم تسمي الكلام؟ قلت: بلى، جعلت فداك، فلما أصبح بعث الغلامين إلى بلد، وبعث بالجاريتين إلى بلد آخر فباعهم^(٣).

والخبر يدل على جواز التجسس في مقام حفظ الأهل عن المفاسد وردعهم عنها.

١٣- كان الخزيم بن راشد الناجي أحد بني ناجية قد شهد مع علي ﷺ صفين فجاء إلى علي ﷺ بعد انقضاء صفين وبعد تحكيم الحكيمين في ثلاثين من أصحابه يمشي بينهم حتى قام بين يديه، فقال: والله لا أطيع أمرك ولا أصلي خلفك وإني غداً لمفارق لك.

(١) تفسير القمي ٢: ٩٩.

(٢) تفسير الميزان ١٥: ١٠٤.

(٣) قرب الاسناد: ٣٣١، ح ١٢٣٠، ط - مؤسسة آل البيت.

فقال له: «ثكلتك أمك إذا تنقض عهدك وتعصي ربك ولا تضمر إلا نفسك، أخبرني لم تفعل ذلك؟» قال: لأنك حكمت في الكتاب ...

فقال له عليؑ: «ومحك هلم إلي أدارسك وأناظرك في السنن وأفاتحك أموراً من الحق أنا أعلم بها منك، فلعلك تعرف ما أنت الآن له منكر وتبصر ما أنت الآن عنه عم وبه جاهل»، فقال الحرثيث فإني غاد عليك غداً. فقال عليؑ: «أغد ولا يستهوينك الشيطان...».

فخرج الحرثيث من عنده منصرفاً إلى أهله ...

قال عبدالله بن قتيبن: فجعلت في أثره مسرعاً ... إلى أن قال: فقلت: يا أمير المؤمنين فلم لا تأخذه الآن فتستوثق منه؟ فقال: «إننا لو فعلنا هذا بكل من يثم من الناس ملأنا النسجون منهم، ولا أراني يسعني الوثوب بالناس والحبس لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لي الخلاف»، قال: فسكت عنه وتتحيت فجلست مع أصحابي هنيئة، فقال لي عليؑ: «ادن مني»، فدنوت فقال لي مسرراً: «أذهب إلى منزل الرجل فاعلم ما فعل، فإنه قل يوم لم يكن يأتيني فيه قبل هذه الساعة»، فأتيت إلى منزله فإذا ليس في منزله منهم دينار ... فأقبلت إلى أمير المؤمنينؑ، فقال لي حين رأي: «أعطيتوا فأقاموا أم جئيتوا فظعنوا؟» قلت: لا، بل ظعنوا، فقال: «أبعدهم الله كما بعدت عمود ... وسأكتب إلى من حولي من عمالي فيهم»، فكتب نسخة واحدة وأخرجها إلى العمال:

من عبدالله علي أمير المؤمنين إلى من قرئ عليه كتابي هذا من العمال:

«أما بعد فإن رجالاً لنا عندهم تبعه خرجوا هزأباً نظهم خرجوا نحو بلاد البصرة، فاسأل عنهم أهل بلادك واجعل عليهم العيون في كل ناحية من أرضك ثم اكتب إلي بما ينتهي إليك عنهم والسلام»^(١).

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٣: ١٢٨ - ١٣٠، ط - دار الكتب العلمية.

١٤- وكتب عليؑ إلى كعب بن مالك: «أما بعد فاستخلف على عملك واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض كورة السواد فتسأل عن عمالي وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والمذيب، ثم ارجع إلى البهقباذات فتؤل مصونتها واعمل بطاعة الله فيما وُلاك منها إلى أن قال:- وأعلمني الصدق فيما صنعت»^(١).
يدل الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى العمال.

١٥- قال في مصنف ابن أبي شيبة: إن أبا الجهم القرشي نقل عن أبيه. قال: بلغ علماً مني شيء فضربني أسواطاً، ثم بلغه بعد ذلك أن معاوية كتب إليه، فأرسل رجلين يفتشان منزله فوجدا الكتاب في منزله، فقال (أبي) لأحد الرجلين وهو من العشيّة: إنك من العشيّة فاستر عليّ، قال: فأتينا عليّاً فأخبراه، فركب علي، فقال لأبي: «أما أنا فتشناه عليك ذلك فوجدناه باطلاً»^(٢).

يدل الخبر على أن مجرد احتمال الارتباط مع الأعداء والمخالفين للأدلة الحقة يكفي في جواز التجسس.

١٦- كتب حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكة يخبرهم بعزيمة رسول الله ﷺ على فتحها، وأعطى الكتاب امرأة سوداء كانت وردت المدينة تستميع بها الناس وتستبرهم، وجعل لها جُفلاً على أن توصله إلى قوم سبأهم لها من أهل مكة وأمرها أن تأخذ على غير الطريق.

فزل الوحي على رسول الله ﷺ بذلك فاستدعى أمير المؤمنينؑ وقال له: «إن بعض أصحابي قد كتب إلى أهل مكة يخبرهم بخبرنا، وقد كنت سألت الله أن يمتي أخبارنا عليهم، والكتاب مع امرأة سوداء قد أخذت على غير الطريق فخذ

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٠٤ - ٢٠٥، ط - دار صادر.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ١١: ١٣١ - ١٣٢.

سيفك والحقها وانتزع الكتاب منها وخلها، وصير به إلي»، ثم استدعى الزبير بن العوام فقال له: «امض مع علي بن أبي طالب في هذه الوجه»، فضا وأخذ على غير الطريق، فأدركا المرأة، فسبق إليها الزبير فسألها عن الكتاب الذي معها، فأنكرته وحلفت أنه لا شيء معها وبكت، فقال الزبير: ما أرى يا أبا الحسن معها كتاباً فارجع بنا إلى رسول الله ﷺ لنخبره ببراءة ساحتها، فقال أمير المؤمنين ﷺ: «يخبرني رسول الله ﷺ أن معها كتاباً وأمرني بأخذه منها، وتقول أنت أنه لا كتاب معها»، ثم اخترط السيف وتقدم إليها فقال: «أما والله لئن لم تُخرجي الكتاب لا كشفناك»، ثم لأضربن عنقك»، فقالت له: إذا كان لا بد من ذلك فاعرض يابن أبي طالب بوجهك عني، فأعرض ﷺ بوجهه عنها فكشفت قناعها وأخرجت الكتاب من عقبتها، فأخذه أمير المؤمنين ﷺ وصار به إلى رسول الله ﷺ^(١).

وفي نقل البيهقي^(٢) أن رسول الله ﷺ قال حين بعث علياً والزبير بن العوام: «فتشوها فإن معها كتاباً إلى أهل مكة»^(٣).

وكيف كان، يكفي في صدق التفتيش والتجسس خفاء ذلك عند غير النبي والوصي عليهما الصلاة والسلام.

١٧- ويدل على اتخاذ العيون أيضاً التوبيخات والتهديدات التي صدرت عن مولانا أمير المؤمنين ﷺ بالنسبة إلى عماله. فإنه حاك عن الاستخبارات التي تصل إليه من ناحية عيونهم. ومن أمثلة ذلك:

(أ) كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: أما بعد يابن حنيف، فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان

(١) الإرشاد للمفيد ١: ٥٦ - ٥٧، ط - مؤسسة آل البيت:.

(٢) كما ثبت على ذلك العلامة الميانجي.

(٣) سنن البيهقي ٩: ١٤٧، ط - دار الفكر.

وتنقل إليك الجفان. وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعو^(١).

ب) كتب إلى بعض عمّاله: أما بعد فقد بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك وعصيت إمامك وأخزيت أمانتك، بلغني أنك جرّدت الأرض^(٢)، فأخذت ما تحت قدميك، وأكلت ما تحت يديك، فأرفع إليّ حسابك واعلم أنّ حساب الله أعظم من حساب الناس، والسلام^(٣).

ج) كتب إلى مصقلة بن هبيرة عامله على أردشير خرّة^(٤): أما بعد فقد بلغني عنك أمر أكبرت أن أصدّقه، إنك تقسّم فيء المسلمين في قومك ومن اعتراك من السألة والأحزاب وأهل الكذب من الشعراء كما تقسّم الجوز، فولذي فلق الحبّة ويرأ النسمة لا فتشّن عن ذلك تفتيشاً شافياً فإن وجدته حقاً لتجدن بنفسك عليّ هواناً فلا تكوننّ من الخاسرين أعمالاً^(٥).

د) كتب إلى زياد بن أبيه لما كتب إليه معاوية يريد خديمته باستلحاقه: وقد عرفت أنّ معاوية كتب إليك يستزلّ لبيك^(٦)، ويستغلّ غربك^(٧)، فاحذره فإنما هو الشيطان^(٨).

هـ) كتب إلى أبي موسى الأشعري عامله على الكوفة وقد بلغه عنه تشبيطه

(١) نهج البلاغة: ٤١٦، الكتاب ٤٥.

(٢) جرّدت الأرض: أخذت المحصول الزراعي.

(٣) نهج البلاغة: ٤١٢، الكتاب ٤٠.

(٤) أردشير خرّة: بلدة من بلاد المجمع.

(٥) تاريخ الحقوقي ٢: ٢٠١ - ٢٠٢.

(٦) يستزلّ: يطلب به الزلل وهو الخطأ، واللّب: القلب.

(٧) الغرب: الحدة والنشاط، ويستغلّ غربك: يطلب إطفاء حدّتك.

(٨) نهج البلاغة: ٤١٥، الكتاب ٤٤.

الناس عن الخروج إليه لما ندمهم لحرب أصحاب الجمل: أما بعد، فقد بلغني عنك قول هو لك وعليك^(١).

التشبيط: أي الترفع في القعود والتخلف، ولعل المراد من هو لك وعليك: أن ترغيبك الناس على القعود يكون بنفعك بحسب الظاهر، ولكنك يضرب بك بحسب الواقع، ولعل الأشعري أخفى ذلك عن علي^{عليه السلام}، وبهذا الاعتبار يصدق على الاطلاع عليه التفتيش والتجسس.

(و) كتب إلى المنذر بن جارود العبدي وقد خان في بعض ما وآه: أما بعد، فإن صلاح أهلك غزني منك، وظننت أنك تتبع هديه^(٢)، وتسلك سبيله، فإذا أنت فيما زُقي إلي^(٣) عنك لا تدع لهواك اقتياداً^(٤)، ولا تبق لي آخرتك عتاداً^(٥).

ولعل قوله^{عليه السلام}: فإذا أنت فيما زُقي إلي عنك يدل على استخبار العيون.

(ز) كتب إلى محمد بن أبي بكر عامله على مصر لما بلغه توجده من عزله بالأشتر عن مصر:

أما بعد، فقد بلغني مؤجّدتك من تسريح الأشتر إلى عملك، وإني لم أفعل ذلك استبطاءً لك في الجهد، ولا ازدياداً لك في الجدّ، ولو نزع ما تحت يدك من سلطانك لوليتك ما هو أيسر عليك مؤونة وأعجب إليك ولاية^(٦).

ولا يعني أن النفيظ ليس في العلن، إذ هو لا يناسب محمد بن أبي بكر، وعليه

(١) المصدر السابق: ٤٥٣، الكتاب ٦٣.

(٢) هديه: طريقته.

(٣) زُقي إلي: أي رفع وأُتِيَ إلي.

(٤) لا تدع لهواك اقتياداً: أي لا تدع الاقتياد لهواك.

(٥) نهج البلاغة: ٤٦١، الكتاب ٧١.

(٦) المصدر السابق: ٤٠٧، الكتاب ٣٤.

فلاستخبار عن أمر مستور في الجملة.

(ح) كتب أبو الأسود الدؤلي وكان خليفة عبد الله بن عباس بالبصرة إلى علي بن أبي طالب يعلمه أن عبد الله أخذ من بيت المال عشرة آلاف درهم، فكتب إليه يأمره بردها فامتنع، فكتب يقسم له بالله لتردنها، فلما ردها عبد الله بن عباس، أو رد أكثرها، كتب إليه علي بن أبي طالب: أما بعد، فإن المرء يسره درك ما لم يكن ليفوته، ويسوؤه فوت ما لم يكن ليدركه، فما أتاك من الدنيا فلا تكثر به فرحاً، وما فاتك منها فلا تكثر عليه جزعاً، واجعل همك لما بعد الموت، والسلام.

فكان ابن عباس يقول: ما امتظت بكلام قط أتعاطي بكلام أمير المؤمنين^(١). وقد نقل^(٢) أنه كتب في جواب أبي الأسود الدؤلي: فثلك نصح الإمام والأمة، وأدى الأمانة، ووالى (ودل) على الحق... فلا تدع إعلامي بما يكون بحضرتك مما النظر فيه للأمة صلاح فإنك بذلك جدير، وهو حق واجب الله عليك^(٣).

هذا الخبر يدل على قبول ورضى أمير المؤمنين عن استخبار خليفة عبد الله بن عباس، ورغبته في ذلك، بل جعله أمراً لازماً، فعلى نواب المسؤولين أن يراقبوا أعمال المسؤولين ويخبروا بما أخطأوا.

(ط) كتب علي بن أبي طالب إلى قثم بن العباس عامله على مكة: أما بعد فإن عيني بالمغرب كتب إلي يعلمني أنه وجه إلى الموسم أناس من أهل الشام العمي القلوب، الصم الأسماع، الكه الأَبصار، الذين يلبسون الحق بالباطل... فأقم على ما في يدك

(١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٠٥.

(٢) كما تبه على ذلك العلامة الماننجي.

(٣) جمهرة رسائل العرب ١: ٥٨٨. نهج السعادة ٥: ٣٢٤. العقد للفريد ٤: ٣٥٥. ط - دار

الكتاب. فتوح ابن أحمم ٤: ٧٤.

قيام الحازم الصليب^(١).

ي) روى ابن أبي الحديد عن كتاب الفارات: أن معاوية اختلق كتاباً نسبة إلى قيس بن سعد وقرأه على أهل الشام، فشاع في الشام كلها أن قيساً صالح معاوية، وأنت عيون علي بن أبي طالب إليه بذلك فأعظمه وأكبره وتعجب له...^(٢).

١٨- ويدل على اتخاذ العيون أيضاً ما ورد في بحث النبي ﷺ أفراداً لاستخبار حال الأعداء في خارج البلاد الإسلامية ورصد تحركاتهم العسكرية وأسراهم، وهو كثير.

منها: ما رواه ابن هشام في سيرة عبدالله بن جحش: أن رسول الله ﷺ بعث معه ثمانية رهط من المهاجرين ليس فيهم من الأنصار أحد، وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً... فلما سار عبدالله بن جحش يومين فتح الكتاب فنظر فيه فإذا فيه: «إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف فترصد بها قريشاً وتعلم الناس أخبارهم»، فلما نظر عبدالله بن جحش في الكتاب قال: سمعاً وطاعة، ثم قال لأصحابه: قد أمرني رسول الله ﷺ أن أمضي إلى نخلة أرصد بها قريشاً حتى آتية منهم بخبر...^(٣).

يدل الخبر على اتخاذ العيون بالنسبة إلى تحركات الأعداء.

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة بدر الكبرى ما ملخصه: لما تحين رسول الله ﷺ انصراف العير من الشام ندب أصحابه للبير وبعث رسول الله ﷺ طلحة

(١) نهج البلاغة: ٤٠٦ - ٤٠٧، الكتاب ٣٣.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ٦٢.

(٣) سيرة ابن هشام ٢: ٢٥٢، ط - دار إحياء التراث العربي. وروى نحوه الواقدي في المغازي

بن عبيد الله وسعيد بن زيد قبل خروجه من المدينة بعشر ليال يتحسّسان خبر العير حتى نزلا على كشد الجهني بالنخبار، فأجارهما وأنزلهما، ولم يزالا مقيمين عنده في خباء حتى مرّت العير، ... فنظرا إلى القوم وإلى ما تحمل العير، وجعل أهل العير يقولون: يا كشد هل رأيت أحداً من عيون محمد؟ فيقول: أعوذ بالله، وأنى عيون محمد بالنخبار؟ فلما راحت العير باتا حتى أصبحا، ثم خرجا وخرج معها كشد خفياً ... فخرجا يعترضان النبي ﷺ فلقيا به بتربان ... وقدم كشد بعد ذلك فأخبر النبي ﷺ بإجارته إيتاهما، فحيّاه رسول الله ﷺ، الخبر^(١).

يدلّ الخبر على العامل النفوذي بين الأعداء، وعلى اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحركات الأعداء ولو في أمورهم الاقتصادية.

ومنها: ما في صحيح مسلم عن أنس بن مالك، قال: بعث رسول الله ﷺ بسيسة عينا ينظر ما صنعت عير أبي سفيان^(٢).

كذلك يدلّ الخبر على اتّخاذ العيون بالنسبة إلى تحركات الأعداء ولو كانت في الأمور الاقتصادية.

ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة أحد: وبث النبي ﷺ عينين له أنساً ومونساً ابني فضالة ليلة الخميس، فاعترضا لقريش بالعقيق، فسارا معهم حتى نزلوا بالوطاء فأتيا رسول الله ﷺ فأخبراه^(٣).

ومنها: ما رواه في المغازي أيضاً في غزوة أحد: فلما نزلوا وحلّوا العقد واطمأنوا، بعث رسول الله ﷺ الحباب بن المنذر بن الجموح إلى القوم، فدخل فيهم وحزر (قدّر وختمن) ونظر إلى جميع ما يريد، وبعثه سرّاً، وقال للحباب: لا تخبرني بين

(١) المغازي ١: ١٩ - ٢٠.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٥٨، كتاب الامارة، ب ٤١، ح ١٩٠١، ط - مؤسسة عز الدين.

(٣) المغازي ١: ٢٠٦ - ٢٠٧.

أحد من المسلمين إلا أن ترى في القوم قلة، فرجع إليه فأخبره خالياً^(١).

قوله: إلا أن ترى في القوم قلة: أي إلا أن ترى في العدو قلة.

ومنها: ما رواه ابن هشام في غزوة أحد بعدما انصرف قريش: ثم بعث رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب، فقال: اخرج في آثار القوم فانظر ماذا يصنعون وما يريدون فإن كان قد جنبوا الخيل وامتطوا الإبل فإنتهم يريدون مكة، وإن ركبوا الخيل وساقوا الإبل فإنتهم يريدون المدينة، والذي نفسي بيده لئن أرادوها لأسيرن إليهم فيها ثم لأنجزتهم، قال علي رضي الله عنه: فخرجت في آثارهم أنظر ماذا يصنعون فجنبوا الخيل وامتطوا الإبل ووجهوا إلى مكة^(٢).

ومنها: ما رواه في التراتيب الإدارية عن الاستيلاء في أخبار العباس بن عبد المطلب عم رسول الله ﷺ قال: أسلم العباس قبل فتح خيبر وكان يكتم إسلامه، وكان يكتب بأخبار المشركين إلى رسول الله ﷺ فكتب إليه: إن مقامك بمكة خير^(٣).

ومنها: ما رواه ابن هشام في غزوة الخندق: فلما انتهى إلى رسول الله ﷺ ما اختلف من أمرهم، وما فرق الله من جماعتهم دعا حذيفة بن اليمان فبعثه إليهم لينظر ما فعل القوم ليلاً... قال حذيفة: ثم التفت إلينا - رسول الله ﷺ فقال: من رجل يقوم فينظر لنا ما فعل القوم ثم يرجع؟ فما قام رجل من القوم من شدة الخوف وشدة الجوع وشدة البرد، فلما لم يتم أحد دعائي رسول الله ﷺ، فلم يكن لي بد من القيام حين دعائي، فقال: يا حذيفة اذهب فادخل في القوم فانظر ماذا يصنعون، ولا تحدثن شيئاً

(١) المصدر السابق ١: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) سيرة ابن هشام ٣: ١٠٠.

(٣) التراتيب الإدارية ١: ٣٦٣. ينقل كتاب ولاية النقيه ٢: ٥٥٩.

حتى تأتينا... الخبر^(١).

وحاصله أنه ذهب حذيفة واطلع على ما اطلع وأخبر به النبي ﷺ.
ومنها: ما رواه الواقدي في غزوة الخندق من أن النبي ﷺ دعا خوات ابن
جبير، وقال: انطلق إلى بني قريظة، فانظر هل ترى لهم غيرة^(٢) أو خلاً من موضع
فتخبرني؟^(٣)

ومنها: ما رواه الواقدي أيضاً من أن النبي ﷺ بعث بريدة بن الحصيب
الأسلمي إلى بني المصطلق ليخبره بخبر القوم^(٤).

ومنها: ما رواه في مجمع البيان في غزوة الحديبية من أن النبي ﷺ بعث بين
يديه عيناً له من خزاعة يخبره عن قريش، وسار رسول الله ﷺ حتى إذا كان بغدير
الأنشطاط قريباً من عسفان أتاه عنده المزاعي، فقال: إني تركت كعب بن لؤي وعامر
بن لؤي قد جمعوا لك الأحابيش، وجمعوا جمعاً، وهم قاتلوك أو مقاتلوك وصادوك
عن البيت، فقال ﷺ: روحوا^(٥)، فراحوا^(٦).

ومنها: ما رواه في تفسير نورالتقلين عن أمالي الشيخ بسنده عن الحلبي، عن
أبي عبد الله ﷺ في تفسير قوله عز وجل: «والعاديات ضحبا»^(٧): وجّه رسول
الله ﷺ عمر بن الخطاب في سرية، فرجع منهزماً يجهن أصحابه ويحبسونه أصحابه.

(١)سيرة ابن هشام ٣: ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٢)الغزوة (بالكسر): الفعلة.

(٣)المغازي ٢: ٤٦٠.

(٤)المصدر السابق ١: ٤٠٤.

(٥)راح خلاف غدا، أي جاء وذهب في الرواح أي المشي. وقد يستعمل لمطلق المضي
والذهاب.

(٦)مجمع البيان ٥: ١١٧.

(٧)العاديات: ١.

فلما انتهى إلى النبي ﷺ قال لعليّ عليه السلام: أنت صاحب القوم، فتهيأ أنت ومن تريد من فرسان المهاجرين والأنصار، فوجهه رسول الله ﷺ، وقال له: اكمن النهار وسر الليل، ولا تفارقك العين، قال: فانتهى عليّ عليه السلام إلى ما أمره رسول الله ﷺ فصار إليهم، فلما كان عند وجه الصبح أغار عليهم، فأنزل الله على نبيّه: ﴿والعاديات ضبحاء﴾ إلى آخرها (١).

ومنها: ما رواه ابن سعد في طبقاته، من أنّ النبي ﷺ أمر الناس بالتهيؤ لغزو الروم، فلما كان من الغد دعا أسامة بن زيد فقال: سر إلى موضع مقتل أبيك فأوطنهم الخيل، فقد ولّيتك هذا الجيش إلى أن قال: - وخذ معك الأدلاء، وقدم العميون والطلائع (٢) أمامك (٣).

إلى غير ذلك ممّن أرسله رسول الله ﷺ كعاصم بن ثابت، وبشر بن سفيان، وأمّية بن خويلد إلى مكّة ليتجسّس له أخبار قريش (٤).

هذه جملة من الآثار والنصوص الكثيرة الدالّة على مطلوبة اتخاذ الجواسيس والتجسس.

(١) نور الثقلين ٥: ٦٥٢.

(٢) الطلائع: جمع طليعة الجيش، مقدّمة الجيش، ومن يبعث قدّامه ليطلع أخبار العدو ويترجمه.

(٣) طبقات ابن سعد ٢: ١٩٠.

(٤) راجع: الترتيب الإداري ١: ٣٦١ - ٣٦٣، ينقل كتاب ولاية الفقيه ٢: ٥٦٤.

المقام السادس: في النقباء والعرفاء:

ولا يخفى عليك أن النقيب على ما صرح به أهل اللغة: هو شاهد القوم وضمينهم ومن يطلع عن أحوالهم.

قال في الصحاح: والنقيب العريف، وهو شاهد القوم وضمينهم^(١)، والعريف: النقيب، وهو دون الرئيس^(٢).

قال ابن الأثير: النقباء: جمع نقيب، وهو كالعريف على القوم المقدم عليهم الذي يترصد أخبارهم وينقب عن أحوالهم، أي يفتش^(٣).

والمحصّل من العباير المذكورة أنّ شأن النقيب والعريف وإن كان لا يختص بالتفتيش، ولكنّه كما صرح في النهاية لا يخلو منه.

وعليه فما ورد في الترغيب نحو جعل النقيب والعريف يدبّ على الترغيب نحو التفتيش في الجملة، والروايات الواردة في هذا المقام كثيرة، نذكر نبذة منها كما يلي:

١- روى ابن هشام أنّ رسول الله ﷺ حين بايعه أهل المدينة في العقبة الثانية قال لهم: أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيباً، ليكونوا على قومهم بما فيهم، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيباً، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. ثمّ إن رسول الله ﷺ قال

(١) صحاح اللغة ١: ٢٢٧، مادة «نقب».

(٢) المصدر السابق ٤: ١٤٠٢، مادة «عريف».

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ١٠١، مادة «نقب».

للنقباء: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحوارتين لعيسى بن مريم وأنا كفيل على قومي» يعني المسلمين، قالوا: نعم (١).

٢- روى أبو داود عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن العرافة حق، ولا بد للناس من العرافاء، ولكن العرافاء في النار» (٢).

٣- روى في الوسائل عن الصدوق بسنده عن الصادق ﷺ عن آبائه ﷺ في حديث المناهي، قال: «قال رسول الله ﷺ: من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة ويده مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله عز وجل أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم وئس المصير» (٣).

٤- روى في الدعائم عن أمير المؤمنين ﷺ أنه قال: «لا بد من إسارة ورزق للأمير، ولا بد من عريف ورزق للعريف...» (٤).

وإلى غير ذلك من الأخبار المختلفة المرعبة والمخدرة. فباعتبار ضرورتها في إدارة المجتمع الإسلامي على الوجه الصحيح أمر مطلوب ومرغوب فيه، وباعتبار ممرضيتها للخطر والتعمدي محذور فيه، ولكن ذلك لا يختص بالعرافة، بل الأمر كذلك في جميع المناصب العامة، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى عليك أن مصلحة نصب النقباء والعرافاء واضحة، لأن الارتباط بين الناس وولايتهم ورئيس الحكومة يصير قريباً، بحيث يتمكن الرئيس من الاطلاع عن رؤوسيه ويتمكن الرؤوسون من الارتباط مع رئيسهم، فلا تغفل.

(١) سيرة ابن هشام ٢: ٨٥ و ٨٨

(٢) سنن أبي داود ٢: ١٣٢، كتاب الخراج والامارة والفيء، باب: في العرافة.

(٣) الوسائل ١٢: ١٣٦، ب ٤٥، ما يكسب به، ح ٦.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ٥٢٨.

المقام السابع: الترغيبات العامة:

وهي كثيرة:

منها: ما في نهج البلاغة من أن أمير المؤمنين عليه السلام وصى جيشاً بعثه إلى العدو: «واجعلوا لكم رقباء في صياصي الجبال، ومناكب الهضاب؛ لئلا يأتيكم العدو من مكان مخافة أو أمن. واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم، وإياكم والتفرق»^(١).

ومنها: ما رواه في تحف العقول من وصية أمير المؤمنين عليه السلام لزهاد بن النظر حين أنفذه على مقدمته إلى صفين:

«اعلم أن مقدمة القوم عيونهم، وعيون المقدمة طلائعهم، فإذا أنت خرجت من بلادك ودنوت من عدوك فلا تسأم من توجيه الطلائع في كل ناحية وفي بعض الشُعاب^(٢) والشجر والحَمَر^(٣)، وفي كل جانب حتى لا يغيركم عدوكم ويكون لكم

(١) نهج البلاغة: ٣٧١، الكتاب ١١، والرقيب: العمارس الحافظ. الصياصي: الأعالي. المناكب: المرتضات. والهضاب: جمع الهضبة، وهو الجبل الذي لا يرتفع عن الأرض كثيراً مع انبساط في أعلاه.

(٢) الشُعاب: طريق الجبل، انفرج بين الجبلين.

(٣) الحَمَر: (يفتحن) ما وارك من شجر وغيره، تقول: تواري الصيد عني في حَمَر الوادي، جاءنا على حَمَر، أي: في سرّ وغفلة وخفية.

كمن إلى أن قال ﷺ: واجعلوا رقباءكم في صياصي الجبال وأعلى الأشراف وبمناكب الأنهار يريثون لكم لثلاً يأتيكم عدو من مكان مخافة أو أمن»^(١).

ومنها: ما رواه في (المعيار والموازنة) عن أمير المؤمنين ﷺ فيما أمر به عبدالله بن بديل في وقعة صفين: «وأذكِ العيون نحوهم»^(٢)، وليكن مع عيونك من السلاح ما يباشرون به القتال، وتكن عيونك الشجعان من جنك فإن الجبان لا يأتيك بصحة الأمر، وافته إلى أمري ومن قبلك بإذن الله، والسلام»^(٣).

ومنها: ما رواه الطوسي في الأمالي عن أبي عبدالله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ فيما أوصى به علي بن أبي طالب ﷺ حين وجهه في سرية: اكمن النهار وسر الليل، ولا تفارقك العين»^(٤).

ومنها: ما رواه الواقدي في المغازي، عن النبي ﷺ أنه أوصى أسامة بن زيد حين بعثه على رأس الجيش لغزو الروم: «وخذ معك الأدلاء، وقدم العيون أمامك والطلائع»^(٥).

ومنها: ما رواه القاضي النعمان بن محمد في الدعائم عن علي ﷺ: أنه رأى بعثة العيون والطلائع بين أيدي الجيوش، وقال: إن رسول الله ﷺ بعث عام الحديدية بين يديه عيناً له من خزاعة»^(٦).

ومنها: ما رواه ابن أعمر في فتوحه عن الإمام الحسين ﷺ من كلام له لأخيه

(١) تحف العقول: ١٣١.

(٢) أذكى عليه العيون: أرسل عليه الطلائع والجيوش.

(٣) المعيار والموازنة: ١٣٠ - ١٣١.

(٤) بحار الأنوار ٢١: ٧٥. السيرة الحلبية ٣: ١٨٣.

(٥) المغازي ٣: ١١١٧.

(٦) دعائم الإسلام ١: ٣٦٩. جامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٣١.

ابن الحنفية: «وأما أنت يا أخي فلا عليك أن تقيم بالمدينة فتكون لي عيناً عليهم، ولا تحفب علي شيئاً من أمورهم»^(١).

ومنها: ما رواه الآمدي في الفرر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أقم الناس على سنتهم ودينهم، وليأمنك برئتهم، وليخفك مريبهم، وتعاهد شغورهم وأطرافهم»^(٢).

ومنها: ما رواه في البحار عن علي عليه السلام في كتابه إلى حذيفة حينما ولّاه المدائن: بسم الله الرحمن الرحيم... وقد وليت أموركم حذيفة بن اليمان وهو ممن ارتضي بهتدي وأرجو صلاحه، وقد أمرته بالإحسان إلى محسنكم، والشدة على مريبكم^(٣).

ومنها: ما رواه البلاذري في أنساب الأشراف أنه كتب علي عليه السلام إلى أبي الأسود الدؤلي بعد ما أخبره بخيانة عامله: أما بعد فقد فهمت كتابك ومثلك نصح الإمام والأمة، ووالى على الحق، وفارق الجور، وقد كتبت إلى صاحبك فيما كتبت إلي فيه من أمره، ولم أعلمه بكتابك إلي فيه، فلا تدع إعلامي ما يكون بمحضرتك مما للنظر فيه للأمة صلاح، فإنك بذلك محقوق، وهو عليك واجب، والسلام^(٤).

ومنها: ما في نهج البلاغة من عهده للأشتر: وابعث العيون من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السرّ لأموارهم حدوة لهم على استعمال الأمانة، والرفق بالرعية^(٥).

ومنها: ما رواه في الدعائم، حيث قال: وعن علي عليه السلام أنه ذكر عهداً، فقال

(١) الفتح لابن أعمش ٥: ٣٢. وقريب منه بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩.

(٢) تصنيف غرر الحكم: ٣٤١، ط - مكتب الإعلام الإسلامي.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٨٧.

(٤) أنساب الأشراف ٢: ١٧٠، ط - مؤسسة الأعلمي.

(٥) نهج البلاغة: ٤٣٥، الكتاب ٥٣.

الذي حدّثناه: أحسبه كلام علي عليه السلام إلا أنا روينا عنه أنه رفعه فقال: عهد رسول الله ﷺ عهداً كان فيه بعد كلام ذكره، قال عليه السلام: فيما ينهي للوالي أن ينظر فيه من أمر كتابه، (وكلامه ونوابه ووزرائه): ثم لا تدع مع ذلك أن تتفقّد أمورهم، وتنظر في أعماهم، وتتلفّ بمسألة ما غاب عنك من حالهم، حتى تعلم كيف حال معاملتهم للناس فيما وليتهم، فإن في كثير من الكتاب شعبة من عزّ ونخوات وإعجاب، ويسرع كثير إلى التبرّم بالناس، والضجر عن المنازعة، والضيق عند المراجعة، ولا بدّ للناس من طلب حاجاتهم، فتى جمعوا عليهم الإبطاء بها والغلظة أزموك عيب ذلك، فأدخلوا مؤوته عليك، وفي ذلك من صلاح أمورك مع مالك فيه عند الله من الجزاء حظاً عظيم إن شاء الله^(١).

ومنها: ما في تحف العقول من عهده عليه السلام إلى الأشرع فيما ينهي للوالي أن ينظر فيه من أمر جنوده: «ثم لا تدع أن يكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة والقول بالحق عند الناس فيثبتون بلاء كل ذي بلاء منهم ليثق أولئك بعلمك ببلاتهم»^(٢).

ومنها: ما رواه في الدعائم عن النبي ﷺ في عهده لأمر المؤمنين عليه السلام فيما ينهي للوالي أن ينظر فيه من أمر جنوده، قال: واخصص أهل الشجاعة والنجدة بكل عارفة^(٣)، وامتد لهم أعينهم إلى صور عميقات ما عندهم بالبذل في حسن الشناء وكثرة المسألة عنهم رجلاً رجلاً وما أبلى في كل مشهد، وإظهار ذلك منك عنه، فإن ذلك يهزّ الشجاع ويحزّض غيره.

ثم لا تدع مع ذلك أن تكون لك عليهم عيون من أهل الأمانة والصدق يحضرونهم عند اللقاء ويكتبون بلاء كل منهم حتى كأنك شهادته.

(١) دعائم الإسلام ١: ٣٥٠ و٣٦٥.

(٢) تحف العقول: ٨٩.

(٣) العارفة: الطيبة، المعروف.

ثم اعرف لكل امرئ منهم ما كان منه. ولا تجعلن بلاء امرئ منهم لغيره، ولا تقصرن به دون بلائه، وكاف كل امرئ منهم بقدر ما كان منه، واخصمه بكتاب منك تهزئه به، وتبته بما بلغك عنه، ولا يحملنك شرف امرئ على أن تعظم من بلائه صغيراً، ولا ضمة امرئ أن تستخف ببلائه إن كان جسيماً^(١).

المقام الثامن: في دائرة التجسس:

ولا يخفى عليك أن النظام الإسلامي يتكوّن من أركان:

منها: القوة المقتنة.

ومنها: القوة القضائية.

ومنها: القوة العاملة (التنفيذية).

ومنها: القوة الدفاعية والحربية بالنسبة إلى الكفار والمنافقين والناكثين.

ومنها: المراكز الشقافية من الجامعات والحوزات العلمية والمؤسسات

الاقتصادية.

فعل رئيس الحكومة أن يراقب مراقبة تامة بالنسبة إلى جميع الأركان بنفسه أو بواسطة، حفظاً للنظام الإسلامي الذي قد عرفت أنه من أوجب الواجبات، وأهم الأمور.

وهذا أمر يحكم به العقل؛ إذ النظام الإسلامي لا يحفظ إلا بالمراقبة، وكل ما لا يتم النظام إلا به فهو واجب بالضرورة العقلية، فالمراقبة التامة واجبة على رئيس الحكومة.

وهذا هو الواجب الذي لم يدعه النبي ﷺ وهكذا وصّته أمير المؤمنين عليه السلام كما يشهد له ما مضى من الآثار.

وقد عرفت أنّهاذه عليه السلام العيون في السرايا والغزوات كالبسيصة في بدر الكبرى، وأنساً ومؤنساً، والحجاب بن المنذر في غزوة أحد، وحذيفة في غزوة الخندق، وبريدة بن الحصيب الأسلمي في غزوة المريسيم، وسر بن سفبان في غزوة الحديبية، وغيرهم في غيرها من الغزوات والسرايا.

كما عرفت أيضاً أنّهاذه عليه السلام ذلك بالنسبة إلى مخالفيه ممن نقض عهده وحرب معه، ولذا كتب إلى قثم بن العباس عامله على مكة: أتا بعد فإن عيني بالمغرب كتب إلي يعلمني أنه وجه إلى الموسم أناس من أهل الشام إلى أن قال: فأقم على ما في يديك قيام الحازم الصليب ^(١).

وكتب إلى عمّاله بعد هرب خزيمت أحد بني ناجية نحو البصرة: أتا بعد فإن رجالاتنا عندهم تبة خرجوا هراباً ونظّمهم خرجوا نحو بلاد البصرة، فاسأل عنهم أهل بلادك واجعل عليهم العيون في كل ناحية من أرضك ثم اكتب إلي بما ينتهي إليك عنهم، والسلام ^(٢).

وهكذا تشهد الآثار على أنّ القوّة التنفيذية العمّال كانوا مورد المراقبة، ولذا كتب عليه السلام إلى عمّاله بالتهديد والنصيحة بعد ما أخبرته العيون.

وقد مضى ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى عبدالله بن عباس والمنذر بن جارود وأبي موسى الأشعري وزيد بن أبيه وعثمان بن حنيف ومصقلة بن هبيرة وكعب بن مالك، وغير ذلك.

وأيضاً تشهد الآثار أنّ القضاة والشهود كانوا مورد المراقبة.

منها: ما ورد في شريح من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لما رأى انحرافه في الحكم قال

(١) نهج البلاغة: ٤٠٧، الكتاب ٣٣.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣: ١٢٨ - ١٣٠.

له: «هيات يا شريح هكذا تحكم في مثل هذا»^(١)؟

ومنهما: ما ورد عن النبي ﷺ أنه إذا جاءه المدعي بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود: أين قباتلكا؟ فيصفان، أين سوقكا؟ فيصفان، أين منزلكما؟ فيصفان، ثم يقيم المخصوم والشهود بين يديه، ثم يأمر فيكتب أسامي المدعي والمدعى عليه والشهود، ويصف ما شهدوا به، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه، ثم يقول: ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قباتلها وأسواقها ومحالها والربض الذي ينزلانه فيسأل عنها، فيذهبان ويسألان...^(٢) الخبر.

وأيضاً تدل الآثار المرغبة نحو النقابة والعرافة على جواز اطلاع النقيب عن الأحوال الشخصية ليخبر من فوقه بها عند الحاجة، وهو أيضاً يرتبط بمصلحة النظام دون المصلحة الفردية.

وأيضاً كسان النبي ﷺ والأئمة الطاهرين ﷺ مترصدون بالنسبة إلى الإشكالات والشبهات التي ترد من ناحية الكفار والمنافقين حتى يدفعونها بالحكمة والموعظة الحسنة. وكذلك كانوا مراقبين بالنسبة إلى إفساد المفسدين.

وبالجملة: يجب مراقبة كل شأن من شؤون المجتمع الإسلامي الذي يكون له دخل تام في حفظ النظام الإسلامي والدولة الإسلامية، وتلك المراقبة تتوقف على مقدمات، منها التجسس، وعليه فالتجسس لازم بلا كلام في النظام الإسلامي كما يشهد له سيرة النبي ﷺ وعمل الوصي ﷺ وما أوصيا به من رعاية ذلك، كما لا يخفى. ثم لا يخفى عليك عدم اختصاص موارد جواز التجسس بالأمر المربوطة

(١) الكافي ٧: ٣٧١، ح ٨.

(٢) الوسائل ١٨: ١٧٥، ب ٦، كيفية الحكم، ح ١.

بالنظام، بل يمكن التعمد عن تلك الموارد إلى موارد آخر مما يكون المصلحة فيها أهم من مفسدة التجسس، كما إذا توقّف حفظ نفس محترمة على التجسس عن أحوال شخص آخر.

فالضابط هو تقديم الأهم عند تزامم حرمة التجسس مع مصلحة أخرى، وعلى هذا فوارد الاستثناء لا تنحصر في عدد معين. كما ذكر الفقهاء بعض تلك الموارد في باب القيبة كدفع الضرر عن النفوس، وتهذيب الروايات عن روايات الفساق والفجور، وحسم مادة الفساد كفساد المبتدعين الذين يخاف من إيصالهم الناس، وردّ من ادعى نسباً ليس له، وحفظ الأعراس والأموال الخطيرة، ونجاة المظلوم، وتربية الأهل والولد، كما يشهد له خبر الحسين بن موسى بن جعفر عليه السلام (١).

(١) راجع: قرب الاستناد: ٣٣١، ح ١٢٣٠.

المقام التاسع: في ارتكاب مقدمات الحرام لغرض التجسس:

لا يخفى عليك أنّ حرمة التجسس تصير شأنيّة لا فعلية عند تراحمها مع الأهم، فيجوز حينئذٍ التجسس إذا كان للتجسس مقدمات محلّلة، والأفلا يجوز التجسس بارتكاب مقدمات المحرام.

نعم، لو توقّف التجسس المتوقّف عليه الأهم، على ارتكاب المقدمات المحرمة، فحرمتها أيضاً تصير شأنيّة، فيجوز ارتكابها حفظاً للأهم بحكم العقل.

ويؤيد ذلك ما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في مخاطبته مع المرأة التي أخفت كتاب حاطب بن أبي بلتعة إلى أهل مكّة في عقيصتها: «أما والله لئن لم تُخرجي الكتاب لأكشفتك ثم لأضربن عنقك»^(١).

بناءً على انحصار المقدّمة في كشف المرأة بوسيلة الأجنبي، وبناءً على أنّ كشف المعلوم الإجمالي أيضاً تجسس؛ لعلمه عليه السلام بالكتاب.

وما روي عنه عليه السلام في أم أنكرت بنوّة ولدها لتمنعه عن الإرث، أنّه قال: أين قنبر؟ فأجابته: لبيك يا مولاي، فقال له: امض وأحضر المرأة إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فضى قنبر وأحضرها بين يدي الإمام، فقال لها: ويلك لم جعلت ولدك؟ فقالت: يا أمير المؤمنين، أنا بكر ليس لي ولد، ولم يمسنني بشر. قال لها: لا

تطيلي الكلام أنا ابن عمّ البدر التمام، وأنا مصباح الظلام، وأنّ جبرئيل أخبرني بقصّتك، فقالت: يا مولاي أحضر قابلة تنظري، أنا بكر عاتق أم لا، فأحضروا قابلة أهل الكوفة، فلما دخلت بها أعطتها سواراً كان في عضدها، وقالت لها: اشهدي بأنّي بكر، فلما خرجت من عندها، قالت له: يا مولاي إنّها بكر، فقال ﷺ: كذبت العجوز، يا قنبر فتش العجوز وخذ منها السوار، قال قنبر: فأخرجته من كتفها^(١).

ومن المعلوم أنّ نظر القابلة إلى عورة المرأة المنكرة أو مسّها محرّم، وكذلك تفتيش قنبر بدن العجوز مع المسّ والنظر حرام، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التفتيش لا ينحصر في نظر قنبر ومسّه بل يمكن بوسيلة المرأة الأخرى، وأيضاً قوله: فأخرجته من كتفها لا يدلّ على أنّ قنبر أخرجه، بل يحتمل أن يكون المخرج نفس القابلة.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ تحليل المحرّمات لا يجوز بمجرد توقّف كلّ مقصود عليه كما شاع القول بأنّ الهدف يبرّر الوسائل، وبني عليه المستكبرون من الكفّار، بل يختصّ التحليل بما إذا توقّف الأهمّ الذي لا يرضى الشارع بتركه كحفظ النظام الإسلامي أو الدين ونحوهما على ارتكاب بعض المحرّمات، لا كلّ مقصود ومطلوب ولو لم يكن بحيث لا يرضى الشارع بتركه، أو كان من الأغراض الباطلة، فيأطلاق القول المذكور أعني الهدف يبرّر الوسائل ممنوع جداً.

ولو كان ارتكاب بعض المحرّمات في صورة انحصار المقدمات في المحرمة موجباً لضعف دين المرتكب، فلا يجوز له ارتكاب ذلك، بل اللازم هو أن يحوّل ذلك إلى غيره من العيون.

ولو توقّف الغرض الأهمّ على التجسّس بالمقدّمة المحرّمة، فاللازم هو الاقتصار على مقدار الضرورة، فلا يجوز ارتكاب الزائد عليه؛ لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها.

(١) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٩٢ - ٣٩٤، ب ١٧، كهيئة الحكم، ح ٧.

ولو توقّف الغرض الأهمّ على التجسس بالمقدّمة المحرّمة، فأقدم على ارتكابها ثمّ بان عدم المحصار المقدّمة في المحرّمة، فلا يجوز له إدامة الارتكاب.

ولو علم بأنّ ارتكاب المقدّمة يوجب ضعفاً في دينه، ولكن أمره به من فوقه رئيسه فلا يجوز له ارتكاب ذلك؛ لأنّ علمه حجّة عليه، بل لا يجوز لمن فوقه أمره بذلك؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ثمّ إنّه لا يجوز للمؤمن أن يخبروا الكفّار بما علموا من أسرار النظام الإسلاميّ إذا أكرهوا، فيجوز مع الإكراه ما لم يخف من إفشاء الأسرار على الإسلام والمسلمين، وإلا فلا يجوز لأهبيّة حفظ الإسلام والمسلمين.

وإذا علم العين الأسير أنّه لا يتحمّل الضغط وأذية الكفّار فيغشي الأسرار التي خيف مع إفشائها على الإسلام والمسلمين فهل يجوز له الانتحار في تلك الصورة سأعني صورة تعرّض الإسلام والمسلمين للخطر، أو صورة الخوف على نفس النبيّ والوصي ﷺ أو لا يجوز؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنّه يجوز دفعاً للخطر الأهمّ.

وثانيهما: أنّه لا يجوز؛ لمحرمة قتل النفس، فعليه أن لا يفش ولا يقتل نفسه، نعم إذا كان التكليف بعدم الإفشاء تكليفاً لا يطاق فلا حسن لمخاطب لا تفش، ومع سقوط خطابه يقدّم جانب الأهمّ الذي لا يرضى الشارع بتركه، وهو في الحقيقة يصير من مصاديق الدفاع عن الإسلام، فافهم.

المقام العاشر: في اختيارات العيون ودائرة عملهم:

ولا يخفى عليك أنّ الجواسيس مأمورون من ناحية المحاكم الشرعية أو القضاة، فلا يجوز لهم أن يتمدّوا عن موارد الرخصة، فإذا تمعدّوا صاروا فاسقين.

فلا يجوز لهم الدخول في دار بلا مجوّز شرعي، كما لا يجوز لهم التّدخّل في أمور خارجة عن حدود اختياراتهم، فإذا كانوا مأمورين للاستخبارات الحربية فلا يجوز لهم التّدخّل في الأمور الاقتصادية ونحو ذلك.

وبالجملة، شأنهم هو الاستخبار في دائرة المأذون فيه ولا يجوز التجاوز عنها، كما لا يجوز لهم تعزير المسلم المتّهم من دون مجوّز شرعي من القاضي أو المحاكم الشرعية؛ لأنّه ظلم وتجاوز.

نعم، إذا توقّف حفظ النظام الإسلامي ودفع الفتنة على التعزير يجب على المحاكم أن يرخص فيه، كما يجب على المتّهم إعلام ما عنده ممّا له مدخلية في دفع الفتنة وحفظ النظام الإسلامي.

ولا ينافي ذلك ما ورد من منع الضرب كخبر الوشاء، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «قال رسول الله ﷺ: لمن الله من قتل غير قاتله، أو ضرب غير ضاربه»^(١).

وكصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إن أعتى

(١) الوسائل ١٩: ١١، ب ٤، قصاص النفس، ح ٣.

الناس على الله عز وجل من قتل غير قاتله، ومن ضرب من لم يضربه»^(١).
لأن هذه الروايات منصرفة عن صورة التزاحم وعروض الصاوين الثانوية كحفظ النظام.

ويؤيده ما رواه في المغازي: أنه بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام في مئة رجل إلى حبي سعد بفدك، وبلغ رسول الله ﷺ أن لهم جمعاً يريدون أن يُدّوا يهود خيبر، فسار الليل وكمن النهار حتى انتهى إلى المَتَجِ ماء بين خيبر وفدك، فأصاب عيناً، فقال: ما أنت؟ هل لك علم بما وراءك من جمع بني سعد؟ قال: لا علم لي به، فشدوا عليه، فأقر أنه عين لهم يبعثوه إلى خيبر يعرض على يهود خيبر نصرهم على أن يجعلوا لهم من تمرهم كما جعلوا لغيرهم ويقدمون عليهم، فقالوا له: فأين القوم؟ قال: تركتهم، وقد تجتمع منهم مئتا رجل ورأسهم وير بن عُلَيْم.

قالوا: فسر بنا حتى تدلنا، قال: على أن تؤمنوني، قالوا: إن دللتنا عليهم وعلى سرحهم أمانك، وإلا فلا أمان لك، قال: فذاك، الحديث^(٢).

والقضية في واقعة ولم يعلم أن الشدة من الضرر أو التهديد والتضييق. ثم لا يخفى عليك أن سنخ عملية المراقبة يختلف بحسب اختلاف الأقسام والأفراد، فمراقبة الكفار مقرونة بالشدة والغلظة والحشونة بمكس مراقبة العمال والقضاة وأفراد الأمة الإسلامية، فإنها مقترنة باللطف والكرامة كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾^(٣).

فلا يجوز إعمال سنخ المراقبة للكفار مع العمال والقضاة وأفراد الأمة الإسلامية إلا عند الضرورة، فيجوز مع حكم الحاكم الإسلامي أو القاضي، كما عرفت.

(١) المصدر السابق: ح ١.

(٢) المغازي ٢: ٥٦٢. الاستخبارات والأمن ٣: ٣٤٤.

(٣) الفتح: ٢٩.

ولذلك يلزم النظر إلى أعمال المراقبين من قبل جمع آخر، حتى لا يتجاوزوا عن حدود ودائرة اختياراتهم. وهكذا يلزم أن يعين لهم حدود عملية المراقبة وكيفيةها من المحاكم أو القاضي؛ لتلا يدخل أحد منهم فيما لا يجوز له. ومع محدودية العملية بالحدود الشرعية فلا يجوز تفويض الأمر إليه ولا ترخيصه المراقب فيما يراه كما هو المرسوم في استخبارات الحكومات الاستكبارية والاستبدادية.

ثم اعلم أنه لا حجية في الإقرار والاعتراف الحاصل بالتميز فيما لا يفيد العلم، كما هو ظاهر الأصحاب، ويشهد له الأخبار:

منها: صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب، فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال: «نعم، ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقه لم تقطع يده. لأنه اعترف على العذاب»^(١).

ولعل مفروض الرواية هو صورة عدم احتمال كون المال في يده من غير جهة السرقة، ولذلك عمل بالرواية جماعة بخلاف الحلبي والمتأخرين من جهة احتمال كون المال في يده من غير جهة السرقة^(٢).

وكيف كان، فالرواية تدل على عدم اعتبار اعتراف من اعترف بالتميز.

ومنها: خبر أبي البخترى عن أبي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أقر عند تجريد أو تخوف أو حبس أو تهديد فلا حدّ عليه»^(٣).

لا يقال: إن مورد الأخبار المذكورة هو الحدود، فلا تدل على عدم حجية الإقرار والاعتراف في غيرها.

لأننا نقول: عموم التعليل المستفاد من قوله «لأنه اعترف على العذاب» يكفي

(١) الوسائل ١٨: ٤٩٧، ب٧، حدّ السرقة، ح ١.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٥٢٥.

(٣) الوسائل ١٨: ٤٩٧، ب٧، حدّ السرقة، ح ٢.

للتعدي عن مورد الحدود.

هذا مضافاً إلى عموم قوله ﷺ: «رفع ... وما استكرهوا عليه»^(١) بناءً على عدم اختصاصه بالأحكام التكليفية.

ثم لا يذهب عليك أن موارد تجوز الحاكم للتعزير تختص بحفظ النظام ورفع الفتنة أو إحقاق حق من حقوق عامة الناس.

وأما التعزير للإقرار بالزنى أو اللواط أو شرب الخمر ونحوها من المعاصي التي تكون من حقوق الله تعالى المحضة فلا يجوز، ولا يكون اعترافه موضوعاً للأثر، بل اللازم على المسؤولين هو ستر المعاصي فيما إذا لم يلزم منه الإفساد والإخلال بالنظام. ثم إن دائرة استخبارات العيون في الإسلام كما تدل عليه بعض الأخبار لا تنحصر في الجوانب السلبية، بل اللازم هو أن يخبروا بحسن عمل العمال والولاء والمجاهدين وغيرهم، حتى يجوزوا بأحسن الجزاء. بل اللازم في زماننا هذا الإشراف على المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، حتى لا يضعف النظام الإسلامي في قبال الأنظمة الاستكبارية، ولا يتأخر عن سائر الدول في المجالات المختلفة.

وعليه فقد اتضحت سعة دائرة أعمال واختيارات العيون وعدم اختصاصها بالسلبيات، فالتفتيش له معنى خاص، وهو التفتيش عن الموارد السلبية والمحرمات، ومعنى عام بحيث يشمل التفتيش عن الإيجابيات والمحسنات، وما سبقت إليه يد الأعداء من الاكتشافات والتحقيقات والمنتجات ونحوها، ومقتضى وجوب حفظ النظام هو التفتيش عن كليهما؛ لدخلهما في حفظ النظام واستحكامه.

لا يقال: التفتيش عن حسنات الأشخاص مع كراهتهم عن كشفها محرّم؛

(١) مستدرک الوسائل ٦: ٤٢٣، ب ٢٦، ح ١.

لكونه غيبة.

لأننا نقول: التفتيش عن المحسنات لا حرمة له وإشاعتها ليست غيبة؛ لأن الغيبة منصرفة إلى الميوب، ولا تشمل الكالات والمعتنات.

نعم، لو كانت الإشاعة موجبة لا إيذاء صاحبها المسلم فلا يجوز من جهة حرمة الإيذاء.

لا يقال: إن التفتيش عن التحقيقات والاكتشافات ينافي حقوق أصحابها؛ لاختصاصها بهم.

لأننا نقول: بناءً على تعلق الحق بها لا يجوز ذلك فيما إذا كان له احترام كالمسلم، وأما الكفار المريبين وغير المعاهدين فلا حرمة لهم.

نعم، لو امتنع المسلم عن بذل التحقيقات والاكتشافات، وكان رفع ضرورة النظام أو المخرج النوعي موقوفاً على الاطلاع عليها جاز للحاكم أو القاضي الترخيص في كشفها، فلا تغفل.

المقام الحادي عشر: في مواصفات العيون:

وقد عرفت دلالة الأخبار على أوصافهم، كالشجاعة والأمانة والقول بالحق والصدق والوثوق والوفاء وغيرها.

ومن المعلوم أنّ هذه الأوصاف تكون من الأوصاف المقومة في العيون الإسلامية؛ إذ لا يتمكّن الجهان من الإتيان بالأخبار الصحيحة، كما لا اعتماد على صدق من لم يكن من أهل الصدق والقول بالحق، ولا اطمئنان بغير الأمين في حفظ الأسرار وعدم إشاعتها وعدم التعاون مع الأعداء والمخالفين.

فاللازم هو انتخاب أشخاص يتصفون بالأوصاف المذكورة ونحوها، وإلا لا يتمكّنون من النهوض بأعباء هذه المسؤولية، ولا يمكن الاعتماد والركون إليهم.

قال النبي ﷺ: «استمعنوا على كلّ صنعة بصالح أهلها»^(١).

نعم، الدرجات الزائدة على حدّ النصاب اللازم تكون من الشروط الكسالية، والنصاب اللازم يعرف بما لو لم يكن للزم الاخلال بالمسؤولية.

وبالجملة: عمل العيون عمل خطير وله مساس بالأعراض والنفوس، فلا يجوز استخدام من لا يكون واجداً للشرائط المذكورة، بل اللازم أن يكونوا ذوي فراسة ومهارة وحدة حتى يصلوا إلى أعماق الأمور ويواطنها.

(١) الأنصاف: ١٤٨. نهاية المرتبة: ١٢. الاستخبارات والأمن ٣: ٢١٧.

كما ينبغي أن يبذل الجهد في استخدام من كان مهذباً من المحقد والمسد والبقضاء والعداوة ومن الرذائل الأخلاقية ليكون في عمله ناصحاً للإسلام والمسلمين.

ثم إن من كان أفضل في الصفات المذكورة يجب ترجيحه على غيره، ومن لم تجتمع فيه الصفات المذكورة فهو متأخر عن غيره ممن تجتمع فيه الصفات. ولو لم يكن غير من لم تجتمع فيه الصفات، فيقتصر على من كان قوله أقرب للواقع، فثلاً الشقة مقدم على الشجاع ونحوه، فإن الموثق يرشد إلى الواقع، والشجاع الذي يكذب لا يرشد غالباً إلى الواقع، فقول الموثق أقرب إلى الواقع، اللهم إلا أن تكون قرينة في بعض الموارد تدل على أن الشجاع قوله أقرب إليه، لكنه تابع لوجود القرينة المذكورة. لا يقال: إن الأخبار التي تأتي بها العيون تقع في النهاية مورد التحقيق عند من هم أعلى رتبة منهم، فلا حاجة إلى كون العيون موثقين وواجدين للصفات المذكورة، ولذا كثيراً ما يستفاد من استخبارات الأعداء من الكفار والدول الأجنبية مع أنهم كفار وغير موثقين.

لأننا نقول: المعتبر هو الوثوق الخبري لا الخبري، وإذا لم يكن وثوق خبري كانت مظان الاشتباه كثيرة حتى فيمن كانوا فوق العيون. والاشتباهاً الكثيرة في هذه المسؤولية الخطيرة مضرّة بالنظام الإسلامي. هذا مضافاً إلى أن عمل العيون له مساس بالأعراض والنفوس، ومقتضى الاحتياط فيها اعتبار الصفات المذكورة، ولا ينافي ذلك استفادة من كان فوقهم رتبة من أخبار غير الشقات والتشكيلات الاستخبارية مع أنهم غير وواجدين للصفات المذكورة.

المقام الثاني عشر: في كيفية الإخبار:

لا معنى عليك أن كيفية الإخبار تكون مشروطة بأمر:
منها: أن لا يخبر العين بما أطلع عليه إلا لمن كان مأذوناً؛ إذ الإخبار لغيره ربما
يوجب الضعف والوهن أو إشاعة الفحشاء، فيحرم التخلف عن مورد الإذن.
وقد أمر النبي ﷺ الحبيب بن المنذر قائلاً: «لا تخبرني بين أحد من المسلمين
إلا أن ترى في القوم قلة»^(١).
وليس ذلك إلا لكون الإخبار في العلن يوجب ضعفاً ووهناً في المجتمع
الإسلامي. وهكذا أمر النبي ﷺ خوات بأن يخبره دون غيره؛ حيث قال ﷺ:
«فانظر هل ترى لهم غرة أو خللاً من موضع فتخبرني»^(٢).
فالواجب على العيون هو التحفظ عن غير المأذون في إخبارهم وإلا كانوا آثمين
وفاسقين في إيجاد الوهن والضعف وإشاعة الفحشاء والغيبة؛ لأنهم خرجوا بذلك عن
دائرة المشروع وابتلوا بجرمة الغيبة وإشاعة الفحشاء.
ومنها: أن يكمل الإخبار بجميع ما رآه لاحتمال دخله في تصميم الوالي أو
المسؤول، فلو أخل به كان مسؤولاً.

(١) المغازي ١: ٧-٢.

(٢) المصدر السابق ٢: ٤٦٠.

ومنها: أن لا يزيد فيما رآه، بل يخبر بما رآه على ما هو عليه.
ومنها: أن لا يحمل ما رآه من جهة القرابة أو المودة أو غير ذلك.
ومنها: أن يميّن المرئيات والمسموعات ولا يخبر بالمسموعات
كالمرئيات، وهكذا يعيّن اليقينيات والظنيات ولا يخلطها.

المقام الثالث عشر: في استخبار المسلم للأعداء:

ولا إشكال في كون ذلك خيانة وعمل محرّم، كما دلّت عليه الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١). هذا مضافاً إلى أن اتّخاذ الكفار أولياء ويطانة حرام كما يشهد له قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ فِيهِمْ بِالطَّوَدَدَةِ﴾^(٢).

ربّما يقال: إنّ التجسس للأعداء ارتداد. ولكنّه ممنوع؛ لأنّ التجسس للأعداء أعمّ من الارتداد، ويؤثّده إطلاق المؤمن على حاطب في الآية الثانية مع أنّه تجسس لقومه الكفار. وعلى أبي لبابة في الآية الأولى مع أنّه حين استفسر منه بنو قريظة ماذا يصنع رسول الله بهم؟ أشار بيده إلى عنقه، أي أنّه سيضرب أعناقهم.

فالتجسس المذكور لا يوجب خروج الجاسوس عن الإسلام والإيمان، لإمكان أن يقصد بذلك الثيل من مال ونحوه، لا الإعراض عن الإسلام، نعم هو حرام ويوجب استحقاق التعزير وهو الظاهر من عبارات الأصحاب.

قال الشيخ في الميسوط: «وإذا تجسس مسلم لأهل الحرب وكتب إليهم فأطلّمهم على أخبار المسلمين لم يحمل بذلك قتله؛ لأنّ حاطب بن أبي بلتعة كتب إلى

(١) الأُنْمَال: ٢٧.

(٢) الممتحنة: ١.

أهل مكة كتاباً يخبرهم بخبر المسلمين فلم يستحلّ النبيّ قتله، وللإمام أن ينفو عنه وله أن يعزّره؛ لأنّ النبيّ ﷺ عفا عن حاطب»^(١).

قال العلامة في القواعد: «ولو تجسّس مسلم لأهل الحرب وأطلعهم على عورات المسلمين لم يحلّ قتله، بل يعزّر إن شاء الإمام»^(٢).
ومثله في إيضاح الفوائد^(٣)، وجامع المقاصد^(٤).

ربّما يستدلّ لجواز القتل بتقرير النبيّ ﷺ لعمر بن الخطّاب حيث قال: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فأجاب رسول الله ﷺ بوجود المانع، فإنّ هذا الجواب يشير إلى أنّه لولا المانع لاستحقّق القتل، وحيث إنّ تحقيق ذلك يحتاج إلى ملاحظة القصة نذكرها ملخّصاً كما يلي:

... فرجعوا بالكتاب إلى رسول الله ﷺ فأرسل إلى حاطب فاتاه، فقال له:

هل تعرف الكتاب؟ قال: نعم، قال: فما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رسول الله، والله ما كفرت منذ أسلمت ولا غششتك منذ نصحتك ولا أحببتهم منذ فارقتهم، ولكن لم يكن أحد من المهاجرين إلّا وله بمكة من يئمن عشيرته وكنيت عريراً (غريباً) فيهم، وكان أهلي بين ظهرانيهم فخشيت على أهلي فأردت أن أتخذ عندهم يداً، وقد علمت أنّ الله ينزل بهم بأسه وأنّ كتابي لا يغني عنهم شيئاً، فصدّقه رسول الله ﷺ وعذّره، فقام عمر بن الخطّاب وقال: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فقال رسول الله ﷺ: وما يدريك يا عمر لعلّ الله أطلع على أهل بدر فففرّهم، فقال لهم: اعملوا ما

(١) المبسوط ٢: ١٥. ومثله في جواهر الفقه: ٥١.

(٢) قواعد الأحكام ١: ١١١.

(٣) إيضاح الفوائد ١: ٣٧٩.

(٤) جامع المقاصد ٣: ٤٣٧.

شتم فقد غفرت لكم^(١).

وغير ذلك من المصادر والمراجع الكثيرة التي استدَلَّ بها في (الاستخبارات والأمن) على جواز القتل بدعوى أن عفوه ﷺ عنه بسبب سابقته ومشاركته في بدر، وعدم اعتراضه ﷺ على عمر في إرادة القتل، مما يوحي بأن النبي ﷺ قد أقرَّ عمر على إرادة القتل لولا وجود المانع وهو المشاركة في بدر^(٢).

وهكذا استدَلَّ بها عليه في (الاستخبارات العسكرية) بأنَّ النبي ﷺ قد أقرَّ عمر على إرادة القتل لولا وجود المانع وهو شهود غزوة بدر، فهذه العلة هي المانعة من قتل حاطب، فإذا لم تتوفر هذه العلة في غيره كان قتل الجاسوس مشروعاً لا مانع منه، وهذه العلة وهي شهود بدر لا تتوفر في غير عصر النبوة، ولذا فإنَّ الجاسوس المسلم الذي يفشي أسرار المسلمين للأعداء يقتل لإضرارهم بالمسلمين وسعيه بالفساد في الأرض، وربما كان بعمله هذا أضرَّ على المسلمين من الحاربيين أنفسهم^(٣).

ويشكل ذلك بأنَّ تصديق النبي ﷺ حاطب بن أبي بلتعة وقبول عذره قبل قول عمر، مما يشهد على أنه لا يستحقُّ القتل، فلا مورد للاستجاسة في القتل ممن له أدنى معرفة، وعليه فقوله ﷺ: وما يدريك... إلخ ردع لعمر.

أما دعوى النفاق لحاطب، فإنَّ سابقته في بدر واعتذاره بما صدَّقه النبي ﷺ ينافي كونه من المنافقين.

لا يقال: إنَّ نبي الصغرى لا ينافي تقرير الكبرى المطوية، فإنَّ قول عمر مركَّب من صغرى مذكورة وهي أنَّ حاطب منافق، وكبرى مطوية وهي أنَّ المنافق يقتل، والرسول العظيم ردعه في الصغرى لا الكبرى، فهي تكفي في إثبات جواز قتل

(١) مجمع البيان ٩: ٢٦٩ - ٢٧٠، ط. المكتبة العلمية، الإرشاد ١: ٥٦ - ٥٩.

(٢) الاستخبارات والأمن ٣: ٣٧٣ - ٣٧٥.

(٣) الاستخبارات العسكرية: ٢٣٠.

المسلم الجاسوس.

لأننا نقول: الكبرى المطوية ليس أن الجاسوس المسلم يكون منافقاً، بل هي أن المنافق يقتل، ولا تنافي تلك الكبرى مع عدم صيرورة الجاسوس بنفس التجسس من المنافقين، إذا كان له دواعٍ أخر كدواعي حاطب بن أبي بلتعة.

هذا مضافاً إلى أن النبي ﷺ لم يكن في مقام بيان الكبرى المطوية حتى يؤخذ بإطلاق بيانه.

وكيف كان، فالقصة المذكورة لا تدل على جواز قتل الجاسوس المسلم بمجرد اختياره للأعداء، كما لا تدل على عدم جواز قتله حتى فيما إذا كان معنوياً بعنوان المفسد في الأرض ونحوه مما يجوز قتله، بناءً على كون الفساد موضوعاً لجواز القتل كما يظهر من بعض الأصحاب في بعض الموارد كاعتقاد المولى قتل عبيده، وعليه بناء العقلاء.

ومما ذكر يظهر ما في تمسك الشيخ ومن تبعه عليه السلام بقصة حاطب على عدم جواز قتل الجاسوس المسلم من دون تفصيل فلا تغفل.

ثم لا فرق في حرمة التجسس للأعداء بدون واسطة أو بواسطة حكومة تابعة للكفار كالحكومات الراجعة الإسلامية في غير بلدنا.

المقام الرابع عشر:

في الجاسوس الكافر الغير الذمي ومن يلحق به:

ولا يخفى عليك أن الجاسوس الكافر سواء اختق في جماعة المسلمين أو استأمن ثم تخلف وتجنس للكفار محكوم بالقتل لأنه حرّبي، ولا أمان له بعد التخلف وصورته جاسوساً، بل يجب قتله فيما إذا خيف على النظام الإسلامي من جهة إفساء الأسرار وعورات المسلمين.

ويؤيد ذلك:

١- ما رواه البيهاري، عن ايباس بن سلمة بن الأكوع، عن أبيه، قال: أتى النبي ﷺ عين من المشركين وهو في سفر، فجلس عند أصحابه يتحدث ثم انفتل، فقال النبي ﷺ: «اطلبوه واقتلوه» فقتله (أبي) فنقله النبي ﷺ سلبه^(١).

٢- وما رواه أبو داود من أن رسول الله ﷺ أمر بقتل فرات وكان عنياً لأبي سفيان، وكان حليفاً لرجل من الأنصار فرز بحلقة من الأنصار، فقال: إني مسلم، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله، إنه يقول: إني مسلم، فقال رسول الله ﷺ: «إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان»^(٢).

(١) صحيح البيهاري ٤: ٣١، ط - دار الفكر. الاستخبارات والأمن ٣: ٣٦٩.

(٢) سنن أبي داود ٣: ٤٨، ط - دار إحياء التراث. الاستخبارات والأمن ٣: ٣٧٠ - ٣٧١.

٣- وخبر الدعائم، عن أبي جعفر عليه السلام، عن رسول الله ﷺ في حديث أنه قال: «والجاسوس والعين إذا ظفر بها قتلا» كذلك روينا عن أهل البيت عليهم السلام (١).

٤- وما رواه الواقدي في غزوة المريسيع لما نزل رسول الله ﷺ يتبعه أصاب عيناً للمشركين، فقالوا له: ما وراءك؟ أين الناس؟ قال: لا علم لي بهم إلى أن قال: قال عمر بن الخطاب: لتصدقن أو لأضربن عنقك، قال: فأنا رجل من بني المصطلق تركت الحارث بن أبي ضرار قد جمع الجموع وتجلب إليه ناس كثير وبهتني إليكم لأتية بجزيركم وهل تحركتم من المدينة؟ فأتى عمر بذلك رسول الله ﷺ فأخبره الخبر فدعاه رسول الله إلى الإسلام وعرضه عليه، فأبى وقال: لست بمتبع دينكم حتى أنظر ما يصنع قومي، إن دخلوا في دينكم كنت كأحدهم وإن ثبتوا على دينهم فأنا رجل منهم، فقال عمر: يا رسول الله، أضرب عنقه؟ فقدمه رسول الله ﷺ فضرب عنقه (٢).

٥- وما رواه في السيرة الحلبية من أن النبي ﷺ أصاب عيناً للمشركين فسأله رسول الله ﷺ عنهم فلم يذكر من شأنهم شيئاً، فعرض عليه الإسلام فأبى، فأمر رسول الله ﷺ عمر بن الخطاب أن يضرب عنقه، فضرب عنقه (٣).

ثم لا يخفى عليك أنه لو أسلم الجاسوس الكافر لا يجوز قتله لأن الإسلام يجب ما قبله، ولكن لا يرسل إن خيف عليه من إنشاء أسرار النظام الإسلامي حفظاً للنظام حتى يزول الخوف المذكور.

ويلحق بالجاسوس الكافر من كان جاسوساً من قبل البغاة الذين كانوا

(١) دعائم الإسلام : ١ : ٣٩٨. مستدرک الوسائل ١١ : ٩٨، ب ٣٩، جهاد العدو، ح ٢.

(٢) المغازي : ١ : ٤٠٦. السيرة الحلبية ٢ : ٩٢، ط - دار إحياء التراث. الاستخبارات والأمن ٣ :

٢٧١ - ٢٧٢، وغيرها من المصادر.

(٣) السيرة الحلبية ٢ : ٩٢. الاستخبارات والأمن ٣ : ٤٣٦.

كالكفار في جواز مقاتلتهم، لأنه من فئة البغاة.

٦- وذكر المؤرخون أنه لما بلغ معاوية بن أبي سفيان وفاة أمير المؤمنين عليه السلام وبمئة الناس ابنه الحسن عليه السلام دس رجلاً من جهير إلى الكوفة ورجلاً من بني القين إلى البصرة ليكتبا إليه بالأخبار وينسدا على الحسن عليه السلام الأمور. فعرف ذلك الحسن عليه السلام. فأمر باستخراج الحميري من عند لحام بالكوفة، فأخرج وأمر بضرب عنقه، وكتب إلى البصرة باستخراج القيني من بني سليم، فأخرج وضربت عنقه ^(١).

٧- ويؤيد ذلك أيضاً ما رواه البلاذري من أن نعيم بن هبيرة أخو مصقلة من شيعة علي عليه السلام ... كتب إليه أخوه مصقلة: أن صر إليّ فقد كلمت معاوية في تأميرك واختصاصك ووطأت لك عنده ما تحب، وبعث بالكتاب مع نصراني من نصاري بني تغلب يقال له جلوان، فظهر علي عليه السلام عليه وعلى الكتاب، ورفع إليه أيضاً أنه يتجسس، فأمر به فقطعت يده فمات ^(٢).

ولعل التشديد المذكور لدفع الاخلال بالنظام.

(١) بحار الأنوار ٤٤: ٤٥. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٦: ٣٦. الإرشاد ٢: ٩. وغيرها من المصادر.

(٢) أنساب الأشراف ٢: ٤١٨. تاريخ الطبري ٥: ١٣٠. بحار الأنوار ٣٣: ٤١٧.

المقام الخامس عشر: في الجاسوس الذمي:

ولا يخفى عليك أنّ الجاسوس الذمي يخرج بفعل ما ينافي الأمان عن الذمة، كإمداد المشركين في الحرب والعزم على حرب المسلمين، سواء شرط ذلك في عقد الذمة أو لا، كما هو الظاهر من كلمات الأصحاب:

منها: ما في المنتهى حيث قال: «الثاني: ما لا يجب شرطه، لكنّ الإطلاق يقتضيه، وهو أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان من العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين بالمعاونة لهم على حرب المسلمين، لأنّ إطلاق الأمان يقتضي ذلك فإذا فعلوه نقضوا الأمان؛ لأنهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم، وهو ضدّ الأمان، وهذان القسمان ينتقض العهد بمخالفتها، سواء شرط ذلك في العقد أو لم يشترط»^(١).

ومنها: ما في الرياض: «وزاد جماعة سادساً: وهو أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين، وإنما لم يذكره الماتن هنا وكثير لأنه من مقتضيات العقد، ولذا لم يجب اشتراطه فيه كما في المنتهى وينتقض بالإخلال به ولو لم يشترط فيه»^(٢).

ومنها: ما قاله في الجواهر في ذيل عبارة صاحب الشرائع: «ويخرجون عن

(١) المنتهى المطلب ٢: ٩٦٩، ط - حجري.

(٢) رياض المسائل ٧: ٤٨١، ط - جماعة المدرّسين.

الذمة بمخالفة هذين الشرطين أي قبول الجزية، وأن لا يفعلوا ما ينافي الأمان مثل العزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين بلا خلاف أجده فيها، واستدلالاً للأول بقوله تعالى: «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ»^(١)، وللثاني بأنه مقتضى الأمان، ولعله لذا لم يذكره كثير منهم^(٢).

وإذا عرفت ذلك.

فإن قلنا بأن التجسس للمشركين مما ينافي الأمان فهو كالعزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين، فبمجرد ثبوت كون الذمي عيناً للمشركين صار خارجاً عن الذمة ويترتب عليه حكم الحرب كما هو المحكي عن الشهيدين في الدروس واللمعة، فإنها ذهبا إلى انتقاض العهد بذلك وإن لم يشترط في العقد.

وأما إن قلنا بأن التجسس للمشركين مثل إيذاء المشركين للمسلمين كالزنى بنسائهم واللواط بصبيانهم والسرقة لأموالهم، فالتجسس مثلها في أنه لو كان تركه مشروطاً في عقد الذمة كان فعله نقضاً، وإلا فهم على عهدهم ويفعل بهم ما تقتضيه جنائهم من حد أو تعزير، كما هو ظاهر الشرائع. ونسبه في الجواهر إلى غير واحد. والظاهر هو الأول كما أفاده الشهيدان عليها الرحمة؛ لأنه ينافي الأمان.

ولكن أورد عليه في الجواهر: بأنه ليس في شيء من الأدلة اعتبار ذلك في عقد الذمة، بل مقتضى الإطلاق خلافه، نعم لو اشترط فيه نقض بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، بل في بعض الكتب دعواه. وهو إن تم الحجة، لا ما قبل من كونه مقتضى الشرطية التي لم يقع التراضي إلا عليها، إذ قد يقال: إن مقتضى الشرطية إلزامهم به إن لم يفوا به كما في غيره من العقود لا انتقاض العهد به، إلا أن الظاهر كون

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٦٧.

عقد الذمة ليس كغيره من العقود التي لا تقبل التعليق، بل هو ضرب من العهد، فيجوز حينئذٍ تعليق الأمان والذمة على ذلك كالوصية المهدية والامارة ونحوهما، وحينئذٍ يتجه الحكم بالنقض مع فرض وقوع العقد على هذا الوجه^(١).

ولا يخفى عليك أن التجسس للمشركين أو إيواء المشركين مما ينافي الأمان، وليس مثل الشروط الخارجية، بل هما داخلان في مفهوم الذمة، إذ معنى الذمة هو أن يلتزم بكونه في ظل الدولة الإسلامية ولم يكن ممدداً للكفار الحربيين. والتجسس أو الإيواء للعيون من مصاديق الإمداد للكفار الحربيين، كما لا يخفى.

وعليه فلا حاجة في إثباتها إلى دليل آخر. فإذهب إليه الشهيدان من انتقاض عقد الذمة به هو الأقوى، وإن لم تقل بذلك في غيره من الأمور كالإيذاء والسرقة، فتدبر جيداً.

ربما استدلت لذلك بما رواه أبو داود في سننه من أن رسول الله ﷺ أمر بقتل فرات باعتباره عيناً لأبي سفيان وكان يعيش في كنف المسلمين ويعتبر من رعايا الدولة الإسلامية وكان يعمل جاسوساً لعدوهم، فلما عرف الرسول ﷺ أنه ينقل أخبار المسلمين إلى عدوهم أمر بقتله بسبب تجسسه على المسلمين، ولكن عندما أعلن إسلامه أمر رسول الله (عليه الصلاة والسلام) برفع القتل عنه، فهذا يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي. وهذا يدل بوضوح على أن التجسس ينقض العهد ويستوجب القتل؛ إذ لم يرفع حكم القتل عن فرات إلا بإعلانه الإسلام^(٢).

ولكن لم يعلم أنه ممن شرط عليه في عقد الذمة بأن لا يفعل ذلك أو لم يشرط عليه، فالخبر ساكت عنه، فالأولى هو الاعتداد على ما ذكرناه من أن مثل التجسس أو

(١) المصدر السابق: ٢٦٨.

(٢) الاستخبارات العسكرية: ٢٣٧ - ٢٣٨.

الايواء ينافي عقد الذمة والأمان عرفاً، ولا حاجة إلى دليل خاص، فلا تفعل.
تمّ إنَّ التجسس يتحقّق بكشف بواطن الأمور ولو من ملاحظة الجرائد
الداخلية ونحوها وإخبارها إلى أعداء الإسلام.

المقام السادس عشر: في إعطاء الأمان للجاسوس:

فهل يجوز إعطاء الأمان للجاسوس في مقابل إخباره عن أمور الأعداء، أولاً

يجوز؟

إن لم يترتب على الأمان مفسدة فلا إشكال في ذلك، بل يجب ذلك في بعض

الموارد لأهمية ما عنده من الأخبار.

ويؤيده ما رواه الواقدي عن رسول الله ﷺ أنه قال لليهودي: ما وراءك؟

ومن أنت؟ فقال اليهودي: تؤمني يا أبا القاسم وأصدقك؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم،

قال اليهودي: خرجت من حصن النطاة من عند قوم ليس لهم نظام إلى أن قال

اليهودي: يا أبا القاسم، احقن دمي، قال: أنت آمن، قال ولي زوجة في حصن التزار

فهبها لي، قال: هي لك^(١).

ويؤيده أيضاً ما رواه الواقدي أنه بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام في مئة رجل

إلى حبي سعد بفدك... فأصاب عيناً، فقال: ما أنت، هل لك علم بما وراءك من جمع بني

سعد قال: لا علم لي به، فشدوا عليه، فأقر أنه عين لهم بعثوه إلى خيبر يعرض على

يهود خيبر نصرهم على أن يجعلوا لهم من قرهم كما جعلوا لغيرهم ويقدمون عليهم،

فقالوا له: فأين القوم؟ قال: تركتهم وقد تجتمع منهم مئتا رجل ورأسهم ويرين عليهم.

(١) المشاوي ٢: ٦٤٧ - ٦٤٨. الاستخبارات والأمن ٣: ٢٨.

قالوا: فسر بنا حتى تدلنا، قال: على أن تؤمنوني، قالوا: إن دللتنا عليهم وعلى سرهم أمنك وإلا فلا أمان لك، قال: فذاك^(١).

ثم لا يخفى عليك أنه لا فرق فيما ذكر بين جاسوس الكفار وبين جاسوس البغاة ممن يستحقّ القتل، بل يجوز في الجاسوس المسلم الذي لا يستحقّ القتل إعطاء الأمان من التعزير أو الحبس أو التبعاد ونحو ذلك في مقابل إخباره عن أمور الأعداء.

(١) للمغازي ٢: ٥٦٢ - ٥٦٣. الاستخبارات والأمن ٣: ٣٤٤.

المقام السابع عشر: في تبادل الاطلاعات:

فهل يجوز إعطاء اطلاع وأخذ اطلاع آخر؟

إن كان المتبادل أمر كالإكتشافات والتحقيقات والصناعات ونحوها فلا إشكال في تبادلها، وإن كان من أسرار النظام وعورات المسلمين فلا يجوز إفشاؤها للغير، ولو كانت في مقابل أخذ الاطلاعات، اللهم إلا أن يكون المأخوذ في حد من الأهمية تسقط معه حرمة الإفشاء، ولكن يقتصر في الإفشاء على مقدار الضرورة، فلا يجوز الأزيد من ذلك.

ثم إنه هل يجوز مبادلة الاطلاعات بالمال كأن تعطي الدولة الإسلامية مالاً في قبال أخبار أسرار العدو أم لا يجوز؟ والظاهر أنه يجوز من دون فرق بين كون المبادلة صلحاً أو جمالة وإجارة وغير ذلك، لجواز الصلح والإجارة والجمالة في مثلها.

نعم ربما يناقش في صحة البيع بأن المعتبر في البيع عند العقلاء هو كون البيع عيناً، فلا يعمّ المنافع، ولذا عرفوه بتمليك عين بعوض، والإجارة بأنها تمليك منفعة بعوض، ومن المعلوم أن الاطلاع والاخبار عمل، فلا يعتبر المبادلة عليه بالبيع، نعم يجوز بمثل الإجارة ونحوها.

هذا إذا كان مورد المعاملة نفس العمل الخبري، وأما إذا كتب ما أطلع عليه وصار كالاسناد وباعه فلا إشكال في صحة البيع أيضاً، لأن المكتوب عين كسائر الكتب.

وعلى ما ذكر يجوز شراء الاطلاعات من الأعداء بالنسبة إلى أعدائهم، كالدول الاوربية بالنسبة إلى دولة أمريكا وبالعكس. كما يجوز سرقتها واستنقاذها من الحربيين وغيرهم ممن لا معاهدة بينهم وبيننا، لعدم حرمة أموالهم وحقوقهم، نعم مع وقوع المعاملة معهم في ذلك يكون مقتضى عموم أدلة وجوب الوفاء عدم جواز الإخلال بالمعاملة.

المقام الثامن عشر: في الضمان:

وهنا مسائل:

الأولى: إذا أخبر شخص من العميون من دون تحقيق أنّ الشخص الفلاني قال كذا وكذا مع أنّه لم يقل إلاّ هزلاً، فإن اعتمد عليه المقام المسؤول من دون تحقيق وإحراز سوء النية في موارد يحتاج فيها إلى إحراز ذلك، فأورد على ذلك الشخص خسارات مالية أو بدنية، فلا إشكال في معصية العين؛ للتساع في الاستخبار، ومعصية المقام المسؤول في الإقدام من دون إحراز سوء النية، وأمّا الضمان فهو على المباشر العامد لا على العين لعدم التقرير، بل على المباشر؛ لقوّته على السبب، ولكونه عامداً ومختاراً.

الثانية: لو كذب العين وخدع في إخباره عمداً، فاعتمد عليه القاضي لو توفقه به وأورد على المتهم خسارات مالية أو بدنية، فالعين عصى في كذبه وخداعه وتقريره والقاضي لم يمس، ولا غرامة عليه؛ لأنّه لم يتساع بل عمل بالضوابط، بل العين غارّ وهو ضامن؛ لأنّ المغرور يرجع إلى من غرّه كما هو المشهور، وعليه بناء العقلاء في معاملاتهم وسائر أفعالهم إذا تضرّروا بواسطة تقرير الغير إياهم، فإنّهم يرجعون إلى الغارّ فيما تضرّروا وبأخذون منه مقدار الضرر الذي صار سبباً لوقوع المغرور فيه^(١).

(١) راجع: القواعد الفقهية للشيخ مكارم الشيرازي ٢: ٢٩٢.

ويشهد له في الجملة الأخبار الواردة في موارد خاصة، منها: الروايات الواردة في رجوع المحكوم عليه إلى شاهد الزور لو رجع عن شهادته وكذب نفسه.

كصحيح جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام في شاهد الزور، قال عليه السلام: «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أئلف من مال الرجل»^(١).

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في شاهد الزور ما توته؟ قال: «يؤدّي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله إن كان النصف أو الثلث إن كان شهد هذا وآخر معه»^(٢).

وصحيح جميل بن درّاج عن أخبره، عن أحدهما عليهما السلام، قال في الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل: «ضمنوا ما شهدوا به وغرموا، وإن لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئاً»^(٣).

ثم إن الظاهر من المختصر النافع هو وجوب شهرة شاهد الزور وتعزيره بما يراه الإمام حسماً للجرأة^(٤)، ويدلّ عليه موثّق ساعة وخبر عبد الله بن سنان أن: «شهود الزور يجلدون جلدأ (حدأ)، وليس له وقت، وذلك إلى الإمام، ويطاق بهم حتى يعرفهم الناس...»^(٥).

بل لو شهدوا بالزور بما يوجب القتل أو القطع، ثمّ بعد إجراء القتل أو القطع ثبت أنهم شهدوا زوراً كان القود على الشهود من غير خلاف، ولا ضمان على المحاكم

(١) الوسائل ١٨: ٢٣٩، ب ١١، الشهادات، ح ٢ و ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٣٨، ح ١.

(٣) المصدر السابق: ب ١٠، الشهادات، ح ١.

(٤) راجع: المختصر النافع: ٤١٩، ط - مؤسسة البعثة.

(٥) الوسائل ١٨: ٢٤٣ و ٢٤٤، ب ١٥، الشهادات، ح ١ و ٢.

الآمر ولا حدّ على المباشر للقتل. نعم، لو علم مباشر القتل بأنّ الشهادة شهادة زور كان عليه القود دون الشهود؛ لأنّ المباشر للقتل حينئذٍ يكون قاصداً للقتل عدواناً وظلماً فثبتت عليه القود^(١).

ويدلّ عليه روايات، منها: معتبرة مسمع كردين عن أبي عبد الله عليه السلام، في أربعة شهدوا على رجل بالزنى فرجم ثم رجع أحدهم، فقال: شككت في شهادتي، قال: «عليه الدية»، قال: قلت: فإنه قال: شهدت عليه متعمداً، قال عليه السلام: «يقتل»^(٢).
وقيمة الكلام في محله.

الثالثة: لو أخطأ العين في إخباره من دون عمد وتسامح، واعتمد عليه القاضي لو ثوقه به من دون مسامحة، فأورد على المتهم خسارات بدنية أو مالية، يقع الكلام في أنّ الضمان على العين أو على القاضي أو على بيت المال؟

والظاهر من كلمات الأصحاب هو ضمان العيون كما أشير إليه في المختصر النافع حيث قال في رجوع الشهود: «ولو قالوا: أخطأنا؛ لزمتهم الدية»^(٣).

ويدلّ عليه: حسنة محمد بن قيس، عن الياقري عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل شهد عليه رجلان بأنه سرق، فقطع يده، حتى إذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر فقالا: هذا السارق وليس الذي قطع يده، إنما شهبنا ذلك بهذا، فحضى عليهما أن غرّمهما نصف الدية، ولم يجز شهادتهما على الآخر»^(٤).

هذا مضافاً إلى دعوى صدق الفارّ على الجاهل كالعامد، فتأمل؛ لعدم ثبوت صدق الفارّ على الجاهل، ولا أقلّ من الشكّ، فلا يصحّ التمسك به في مورد المشكوك.

(١) مبانى تكملة المنهاج ٢: ١٩، المسألة ٢٣ و ١: ١٥٧، المسألة ١٢٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٢٤٠، ب ١٢، الشهادات، ح ٣.

(٣) المختصر النافع: ٤١٩، ط - مؤسسة البعثة.

(٤) الوسائل ١٨: ٢٤٢، ب ١٤، الشهادات، ح ١، جامع المدارك ٦: ١٥٧.

وأما القاضي الجامع للشرائط فليس عليه شيء، لأنه محسن ولم يكن مقصراً في الاجتهاد. وأيضاً ليس الضمان في عهدة بيت المال؛ لاختصاص الدليل بالخطأ في الحكم كما صرح في الجواهر: «بأنه لو أخطأ فأتلف بأن حكم لأحد بمال أو على أحد بقصاص أو نحو ذلك، ثم ظهر أن الخطأ في الحكم ولم يكن مقصراً في الاجتهاد لم يضمن؛ لأنه محسن، وكان على بيت المال بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى».

قال أمير المؤمنين عليه السلام في خبر الأصمغ (المروي في الفقيه): «ما أخطأه القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»^(١).

فلا إطلاق لدليل كونه في عهدة بيت المال، ولو سلم الإطلاق فيكفي في تقييده حسنة محمد بن قيس ونحوها. كما لا يخفى، فهدل على ضمان الشهود.

نعم، يختص الضمان بما إذا استند القاضي إلى الشهادة المخطئة، وإلا إذا لم يكن كذلك بل استند إلى غيرها من القرائن فالنصوص منصرفة عنه؛ لاختصاصها بصورة الاستناد، ولا استناد في هذا الغرض إلى العيون، بل يشمله دليل كون خطأ القاضي في عهدة بيت المال.

بل يمكن أن يقال: إن اخبار العيون ليست في جميع الموارد من باب الشهادة الاصطلاحية؛ إذ لا تنحصر في المحسوسات أو المدسيات القريبة إليها حتى تكون من الشهادة، بل ربما تكون من المدسيات البعيدة أو التخمينيات أو المحتملات ونحوها من الأمور التي تكون خارجة عن الشهادة الاصطلاحية.

وعليه فلا يمكن الحكم بالضمان في إخبار العيون عند الخطأ في جميع الموارد، لا من جهة الشهادة لما عرفت، ولا من جهة التفرير لعدم وضوح صدقه في مثل المفروض، بل لعدم جهل من إليه ينتهي الخبر بما إذا علم بأن الخبر من المحتملات أو

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٧٩. الوسائل ١٨: ١٦٥، ب ١٠، آداب القاضي، ح ١.

التخمينيات ونحوها.

لا يقال: ربّما يكون الخبر كالجزم الأخير للعلّة التامة، فيصدق السبب على العين حينئذٍ.

لأنّنا نقول: المباشر الملتفت هو السبب لكونه عالماً ومريداً لا العين، وحيث إنّ الضمان بالتسبب خلاف القاعدة ويحتاج إلى إقامة الدليل فبعد عدم صحّة إسناد الفعل إلى السبب وإسناده إلى المباشر لا وجه لضمان العين^(١).

وعليه فينحصر الأمر في ضمان المباشر، فإن كان هو القاضي وأخطأ في الحكم ففي عهدة بيت المال، وإلا فلا دليل على كونه في بيت المال لاختصاص الدليل بالقاضي، بل هو في عهدة المباشر.

نعم، إن رأى الحاكم مصلحة في جعل ضمان المباشر في بيت المال فلا مانع منه. ولكن يمكن أن يقال: إنّ الضمان فيما إذا أخطأ المتصدّي الجواز في عهدة بيت المال، لأنّه خطأ الحكومة وخطأها يتدارك من بيت المال، وعليه فلا فرق بين المتصدّي والقاضي في كون الخطأ في عهدة بيت المال، فتدبر.

الرابعة: إذا أخبر العين بما رأى، وكان مراعيّاً للشرائط فأرسل القاضي أو المتصدّي جمعاً من المأمورين للتحقيق، فخاف شخص من ذلك ومات، فهل هناك ضمان أم لا؟ وعلى الأوّل هل الضامن هو العين؛ أو القاضي أو المباشر أو بيت المال؟ لا إشكال في عدم ضمان العين؛ إذ لا تفرير ولا خدعة ولا كذب في إخباره ولا تسبب لكون المباشر مريداً ومختاراً.

وأما القاضي أو المتصدّي فإن احتمل موت أحد في سبيل التحقيق وجب عليه الأمر بالإقدام على وجه لا يملزم منه ذلك، فلو لم يقدم المباشر كذلك كان

(١) انظر: مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٥٧.

مقتضراً وضامناً.

نعم، لو لم يمكن التحقيق إلا بالإقدام مع الاحتمال المذكور دار الأمر بين المتزاممين فاللازم هو تقديم الأهم، ومع وقوع الموت أو السقوط أو خسارة أخرى يحتمل أن يكون الضمان في بيت المال بدعوى أن ذلك مستند إلى الحكومة وخسارات الحكومة قابلة للجبران من بيت المال، وأنه لم يشمل المقام ما دلّ على أن خطأ القاضي في بيت المال، لمدم خطأه في الحكم حسب الفرض أو لعدم كونه قاضياً.

لا يقال: إن مقتضى صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَتَلَهُ الْحَدُّ أَوْ الْقَصَاصُ فَلَا دِيَّةَ لَهُ»^(١) وغيرها من الأخبار هو عدم الضمان أصلاً بناءً على إلغاء الخصوصية وأن المراد هو اتفاق الموت بالعمل الحكومي.

لأننا نقول: إن مورد الرواية هو ما إذا ثبت استحقاقه للحدّ والقصاص، فلا يشمل المقام الذي لا يثبت فيه استحقاق شيء، خصوصاً إذا كان الموت عارضاً على غير المتهم.

هذا مضافاً إلى أن موجب القتل هو نفس القصاص أو الحدّ لا فعل المباشر، وإلغاء الخصوصية مشكل.

لا يقال: إن مقتضى صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أَيُّمَا رَجُلٍ فَرَعَ رَجُلًا مِنَ الْجِدَارِ أَوْ نَفَرَ بِهِ عَن دَابَّتِهِ فَفَرَّ فَمَاتَ فَهُوَ ضَامِنٌ لِدَيْتِهِ، وَإِنْ انْكَسَرَ فَهُوَ ضَامِنٌ لِدَيْتِهِ مَا يَنْكَسِرُ مِنْهُ»^(٢) هو الحكم بضمان المباشر.

لأننا نقول: مورد الصحيحة هو ما إذا كان العمل بقصد الإخافة مع عدم كونه موجباً للقتل عادة، فهو أجنبي عن المقام الذي لم يقصد المباشر ذلك فاتفق

(١) الوسائل ١٩: ٤٧، ب ٢٤، قصاص النفس، ح ٩.

(٢) المصدر السابق: ١٨٨، ب ١٥، موجبات الضمان، ح ٢.

موته بذلك.

وبالجملة: فالضمان يكون على عهدة بيت المال فيما إذا كان الإقدام لازماً، ولو مع احتمال موت أحد أو فيما إذا لم يحتمل ذلك واتفق موت أحد، فضلاً عما إذا كانت الإخافة لازمة بنظر الحاكم أو القاضي.

ويؤيده عموم قوله ﷺ: «فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم» كما في صحيحة أبي بصير، في رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم يقدر عليه، قال ﷺ: «إن كان له مال أخذت الدية من ماله وإلا فن الأقرب فالأقرب، وإن لم يكن له قرابة أذاه الإمام، فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»^(١). وصحيحة ابن سنان الدالة على عدم بطلان دم امرئ مسلم، معللاً بأن ميراثه للإمام فكذلك تكون ديته على الإمام، كما ورد في قضاء أمير المؤمنين ﷺ «في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله»^(٢). وغير ذلك من الأخبار.

نعم، لو تقابل المتهم ومتعلقوه مع المأمورين، فيما جاز لأفراد الحكومة التحقيق، وحدثت خسارة مالية أو بدنية أو موت أو سقط من جهة المقابلة، فلا ضمان له؛ لأنهم أقدموا على ذلك، فتدبر.

ولو جاوز المباشر عن دائرة الجواز، فلا إشكال في ضمانه وإن كان العمل مما يوافق المتصدّي أو القاضي لو استجازه؛ لأنه فعل ما ليس بمأذون فيه وإن كان موافقاً لرأيه، وبمجرد الموافقة لا يكفي في رفع الضمان، ألا ترى أن قتل القاتل من دون إذن من الحاكم يوجب القصاص، فلا تغفل.

الخامسة: لو تعدى المأمورون عن حدود أمر المتصدّي أو الحاكم وحدثت

(١) المصدر السابق: ٣٠٢، ب ٤، العاقلة، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ١٠٩، ب ٦، دعوى القتل وما يشبه به، ح ١.

بسبب فعلهم خسارات مالية أو بدنية، كانوا ضامين لها ولو لم يقصدوا تلك الخسارات. كذلك إذا تصدى شخص لأمر خاص يعلم أنه لا يليق لذلك فحصلت الحسارة أو الجنابة بسببه؛ لأنه متعمدٌ بقبول المسؤولية مع علمه بعدم اللياقة، فالخسارات والجنابات مستندة إليه لا إلى الحكومة، ومجرد الإذن من الحاكم له ليس إذناً مطلقاً، لأنه إذن لمن يكون لا تقاً به ولو بحسب الضوابط الظاهرية. والمفروض أنه ليس كذلك، واللياقة ولو كانت ظاهرة فهي حيثية تقييدية لا تعليلية، فالأول لا يصدر إلا للاتق وهو ليس بالاتق، وإنما كذب أو خدع في إدراج نفسه في اللاتقين. وعليه ففعله لا يستند إلى الحكومة؛ لعدم شمول الإذن له.

نعم، لو كان جاهلاً مركباً بعدم لياقته وأحرز المتصدي أنه لائق وأذن له في الفعل ففعل، فحصل بسببه خسارات مالية أو بدنية، ثم انكشف أنه ليس واجداً للشرائط أمكن القول بأن الخسارات مستندة إلى الحكومة، لأنه منصوب القاضي أو المتصدي في الفرض المذكور؛ إذ لا يتقيد النصب بالواجدية الواقعية، بل تكفي الواجدية الظاهرية، فمع كشف الخلاف لا يرفع النصب السابق في حال إيراد الخسارات.

نعم، يرتفع النصب من حين كشف الخلاف، وعليه فالخسارات في عهدة بيت المال، اللهم إلا أن يقال: إن الضمان على الجاهل المركب بدعوى أن جهله المركب لا يرفع الضمان وإن كان موجباً لعدم المصيان، فتأمل.

السادسة: لو وردت عمل الميرون في طريق الاستخبار أو العمليات الاستطلاعية خسارات مالية أو بدنية فهل تكون تلك الخسارات على عهدة بيت المال أم لا؟

يمكن أن يقال: إن هذا الشغل من الواجبات التي تكون بطبعمها في بعض أقسامها ضرورة كالجهاد والدفاع، ولا معنى للضمان في مثلها، فكما أن الخسارات الواردة في

الجهاد والدفاع والمرابطة ليست على عهدة بيت المال فكذاك فيها.

نعم، لو تسامح المتصدّي في عدم تجهيزهم بجهاز لازم فأورد عليهم الخسارات كان ضامناً في ماله؛ لاستنادها إلى تسامحه، بخلاف ما إذا لم يتمكن من التجهيز من دون مسامحة.

وهكذا لو اشترط مع المتصدّي في عقد الاستخدام والإجارة ضمان الخسارات، فلا إشكال في كونها على عهدة بيت المال فيما إذا لم يكن هناك إفراط أو تفريط منهم، وإلا فلا يكون الضمان على عهدة بيت المال؛ لاستناد الخسارات إليهم.

كما إذا كان سبب الخسارات بعضهم بالنسبة إلى بعض فهو ضامن لا غير؛ لاستناد الخسارات إليه كما لا يخفى.

هذا كلّ في الخسارات التي تكون لازمة لهذا الشغل، وأمّا الخسارات التي لا ترتبط بهذا الشغل، بل تمرض أحياناً واتفاقاً ببعض الأمراض والآفات العامة التي تمرض للجميع الأفراد، فهل يوجب عروضها في حال المأمورية كونها على عهدة بيت المال أم لا؟ والذي ينبغي أن يقال: إنها لا تستند إلى الحكومة ومع عدم استنادها إليها لا وجه لكون ضمانها على بيت المال.

نعم، لو اشترط ضمانها مع المتصدّي في عقد الإجارة والاستخدام فلا إشكال في كون ضمانها على الحكومة أيضاً.

السابعة: لو أخطأ العين في إخباره بالنسبة إلى أحد من المؤمنين ثم بان له ذلك، وجب عليه الدفاع عنه والسعي في استخلافه عما أوقعه فيه إخباره، وإعادة حيثه الاجتماعية في المجتمع إن هتكت قضاءً لوجوب أداء حقوق الناس، ويجب عليه الاسترضاء والاستغفار إن كان ذلك أي الخطأ ناشئاً عن المسامحة.

المقام التاسع عشر: إمداد العيون وإعانتهم:

لا إشكال في حسن إمداد العيون وإعانتهم في طريق تحكيم النظام الإسلامي والدفاع عن حریم الإسلام، بل يجب ذلك كفاية إن كانوا محتاجين إلى اطلاع الأفراد والأشخاص من عامة الناس، أو كان المورد مما لن يطلع عليه العيون لو لم يخبرهم أحد من عامة الناس وكان مما يهتم به.

ثم إنه تختلف أنواع الإمداد والإعانة باختلاف الموارد والأشخاص، ثم لا يذهب عليك أنه لا إشكال في جواز أخذ الأجرة على الإمداد والإعانة، وإن لم يميز ترك الإمداد لو لم يعط الأجرة؛ لأنّ الوجوب الكفائي لا ينافي أخذ الأجرة، كما أن أخذ الأجرة على الإخبار والاستخبار لا إشكال فيه ولو كان من الواجبات الكفائية؛ إذ لا يكون مشروطاً بقصد القرية والاتبان به مجاناً، فلا تغفل.

المقام العشرون: المحافظة على المستندات الاطلاعية:

لا خفاء في وجوب المحافظة على مستندات الاطلاعات إذا كانت من شؤون حفظ النظام ولزوم الدفاع عنها ولو بالوقوع في الخطر وبذل النفس، لأهمية حفظ النظام الإسلامي، ولا ضمان للخسارات الواردة على المحافظين؛ لأنّ المحافظة من الواجبات كالجهاد والدفاع.

نعم، لا بأس بجعل الحاكم الشرعي شيئاً لهم أو لورثتهم من بيت المال إذا رأى مصلحة في ذلك، هذا إذا لم يشترطوا الضمان في عقد الإجارة والاستخدام، وإلا فالضمان على عهدة بيت المال بلا كلام.

المقام الواحد والعشرون: في أخذ الاعترافات:

هل يجوز الإقدام على أخذ الاعتراف من المغمى عليه أو النائم، أو لا يجوز؟
وعلى تقدير أخذ الاعتراف هل يكون حجة أو لا يكون؟
يمكن أن يقال: يجوز ذلك إن لم يستلزم ضرراً أو إيذاءً أو تصرفاً عرفياً في بدنه،
وأما مع الاستلزام المذكور فلا يجوز؛ لحرمة الإضرار والإيذاء والتصرف في بدن الغير
من دون رضاه.

نعم، إذا تراحم مع الأهم، أو حكم الحاكم بذلك جاز.
ثم على تقدير الاعتراف في حال الاغشاء أو النوم، فلا حجة فيه؛ لأنه لم يكن
مع الإرادة والاختيار، نعم يمكن أن تفيد بعض الاعترافات من جهة الإشارات التي
فيها، لإمكان تعقيب بعض الأمور حينئذ حتى تتكشف الحقيقة.
ومما ذكر يظهر حكم الاعترافات التي تصدر أحياناً عن الأفراد والأشخاص
حال تنويمهم، وهكذا ما رُجى يوضع على بدن المنكر مما يعين على اضطرابه الداخلي
ويجعل ذلك قرينة على كذبه لا يكون حجة شرعية؛ لاحتمال تداخل الأمور، ومجرد
الاضطراب لا يكون شاهداً على كذبه.

المقام الثاني والعشرون: في كتمان الأسرار:

لو وقع بعض العميون أسيراً بيد الأعداء وكان حاملاً للأخبار التي لو ظهرت وقع النظام في خطر السقوط فهل يجوز لنا قتله، أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: إنه لو خيف على الإسلام والمسلمين من ذلك، فإن أمكنه كتم الأسرار فيجب عليه، وإن لم يقدر بحيث يكون التكليف به خارجاً عن طاقته، فإن أمكن إيراد النقص على نفسه بحيث لا يقدر على التكلّم والإفشاء فهو، وإلا فإن أمكن المقاتلة معهم حتى يقتل فهو، وإلا فيجوز له الانتحار دفعاً للخطر المتوجّه إلى الإسلام والمسلمين، ومع إمكان إقدامه على ذلك لا يجوز لميره قتله.

نعم، لو لم يقدم عليه، فإن أمكن إيراد النقص عليه بحيث لا يتمكن من البقاء جاز ذلك بإذن الحاكم، وإلا فع توقّف حفظ الإسلام على قتله لا يسعد أن يكون للحاكم الأمر بقتله؛ لأنّ الأمر يدور حينئذٍ بين المذورين، وحيث إنّ حفظ الإسلام أهمّ فهو مقدّم عليه، كما يجوز قتل بعض المسلمين عند التترّس بهم، نعم هذا الفرض فيما إذا علم الخطر مع انحصار رفعه على ذلك، وإلا فلو لم يعلم أو لم ينحصر طريقه عليه فلا يجوز، ولم أجد من تعرّض لهذه المسألة، فليتأمل.

المقام الثالث والعشرون: في سرقة المستندات والإطلاعات من الكفار:

هل يجوز سرقة المستندات والوثائق من الكفار في الداخل أو الخارج لاستفادة الاستخبارات منها أم لا؟

يمكن أن يقال: إن كان الكفار من الذميين أو المعاهدين فلا يجوز ذلك، لأنّ أموالهم كأنفسهم مأمونة بعقد الذمة وعقد المعاهدة، والمستندات والوثائق من أموالهم، فلا يجوز ذلك ما داموا ثابتين في عقد الذمة والمعاهدة.

نعم، إذا نقضوا الذمة أو المعاهدة فلا حرمة لمالهم كأنفسهم، وإذا لم ينقضوا العهد والذمة والمعاهدة ولكن عُلِمَ أنّهم استخبروا الأمور بسرقة المستندات والمعلومات في الخفاء كبعض السفارات الاوربية والأمريكية فيجوز ذلك بعاملة المثل معهم قضاء لقوله تعالى: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^(١)، إن لم تقل حصل النقض بذلك.

هذا كلّه فيما إذا لم يستلزم الصناوين الثانوية، وإلا فلا يجوز كما لا يخفى.

المقام الرابع والعشرون: في نشر المستندات الاطلاعاتية وإفشائها:

لا يجوز لمسؤولي الاطلاعات وضع المستندات والوثائق تحت اختيار غيرهم
 ممن لا ربط له بها، لآته مضافاً إلى كونه إفشاءً لعورات المسلمين يكون إشاعة
 للفحشاء في بعض الأحيان وتضعيفاً للنظام تارة أخرى، بل يجب سترها وحفظها فيما
 إذا كان إقارؤها واجباً، وفيما إذا لم يجب إقارؤها يتخير بين الإبقاء والستر وبين إفنائها.
 ومما ذكر يظهر أن نشر المستندات المربوطة بالاطلاعات لا يجوز إلا إذا كانت
 مصلحة أهم تقتضي ذلك، والله العالم.

المسألة الثالثة تحديد النسل والتعقيم

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول

إنّ التناسل والتكاثر في الأولاد مطلوب في نفسه، ويشهد له طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: الأخبار التي تدلّ على اختيار الولود وهي كثيرة الولد: منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «تزوِّجوا بكراً ولوداً، ولا تزوّجوا حسناء جميلة عاقراً، فإنّي أباهي^(١) بكم الأسم يوم القيامة»^(٢).

ومن المعلوم أنّ الترغيب في التزوُّج بالولود مضافاً إلى التعليل بالمباهاة - يدلّ على مطلوبة إكثار الولد.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا نبيّ الله، إنّ لي ابنة عمّ قد رضيت جمالها وحسنها ودينها، ولكنّها عاقرة، فقال: «لا تزوّجها؛ إنّ يوسف بن يعقوب لقي أخاه فقال: يا أخي، كيف

(١) المباهاة: المفارقة.

(٢) جامع الأحاديث ٢٠: ٥٨.

استطعت أن تزوج النساء بعدي؟ فقال: إن أبي أمرني، وقال: إن استطعت أن تكون لك ذرية تنقل الأرض بالتسيب فافعل. قال: فجاء رجل من الغد إلى النبي ﷺ فقال له مثل ذلك، فقال له: تزوج سؤءاً ولوداً؛ فإنني مكائر بكم الأمم يوم القيامة. قال: فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما السؤء؟ قال: القبيحة»^(١).

وهذه الصحيحة تدل على مطلوية الإكثار من الولد من نواح مختلفة: كالترغيب في التزويج بالولود، ومحبوية تثقيل الأرض بالمسيحين، وتعليل ذلك بمكائرة الأمم بهم يوم القيامة.

الطائفة الثانية: الأخبار التي تدل على الترغيب في التزويج معللة ذلك بمحبوية الإكثار من الأولاد:

منها: صحيحة ابن رثاب، عن محمد بن مسلم أو غيره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «تزوجوا فإنني مكائر^(٢) بكم الأمم غداً في القيامة، حتى أن السقط ليجيء مُحْتَبِطاً على باب الجنة، فيقال له: ادخل الجنة، فيقول: لا، حتى يدخل أبواي قبلي»^(٣).

قال في معاني الأخبار: قال أبو عبيدة: المحبتطي بغير همز: المتغضب المستبتطي للشيء، والمحبتطن بالهمز: العظيم البطن المنتفع... إلخ^(٤)؛ إذ التعليل يدل على مطلوية التكاثر، وهكذا في الخبر التالي.

ومنها: ما رواه في الخصال في حديث الأرمئة عن علي عليه السلام: «تزوجوا فإن

(١) جامع الأحاديث ٢٠: ٥٩ - ٦٠.

(٢) كائره: أي غالبه في الكثرة وفاخره بكثرة المال أو العدد (المنجد في اللغة: ٦٧٤، مادة «كثر»).

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٣.

(٤) معاني الأخبار: ٢٩١.

رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يقول: من كان يحب أن يتبع سنتي فليتزوج؛ فإن من سنتي التزويج، واطلبوا الولد، فإنني أكاثر بكم الأمم غداً»^(١).

والإطلاق في قوله: «واطلبوا الولد» يشمل محبوبة الإكثار من الولد. هذا، مضافاً إلى دلالة التمليل على مطلوبية الإكثار.

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تدلّ على محبوبة الإكثار من الأولاد:

منها: ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «أكثرُوا الولد أكاثر بكم الأمم غداً»^(٢).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن ابن مسكان، عن بعض أصحابه أنّه قال: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: «من سعادة الرجل أن يكون له ولد يستعين بهم»^(٣).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بكر بن صالح، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: إنّي اجتنبت طلب الولد منذ خمس سنين؛ وذلك أنّ أهلي كرهت ذلك وقالت: إنّه يشتدّ عليّ تربيتهم لقلّة الشيء، فما ترى؟ فكتب عليه السلام إليّ: «اطلب الولد فإنّ الله يرزقهم»^(٤).

ولكنّه ضعيف؛ لجهالة بكر بن صالح.

الطائفة الرابعة: الأخبار التي تدلّ على مرجوحية العزل:

منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام أنّه سئل عن العزل فقال:

(١) جامع الأحاديث ٢٠: ٨.

(٢) الكافي ٦: ٢، ح ٣.

(٣) المصدر السابق: ح ٢.

(٤) المصدر السابق: ح ٧.

«أما الأمة فلا بأس، وأما الحرّة فبإني أكره ذلك، إلا أن يشترط عليها حين يتزوّجها»^(١).

اللهمّ إلا أن يقال: إن من المحتمل أنّ الكراهة من جهة رعاية حقوق المرأة، كما يؤيّد ارتفاعها بالاشتراط عليها حين العقد، وعليه فلا تدلّ الكراهة على مرجوحية العزل من ناحية عدم إكثار الولد.

نعم، لو قلنا بأنّ حقّ المرأة الإكثار من الولد فتدلّ كراهة العزل في النهاية على مطلوبة الإكثار.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في كتب العامة والخاصة الدالّة على مطلوبة الإكثار من الولد.

لا يقال: تنافيا الروايات الدالّة على أنّ قلّة العيال أحد اليسارين والتي منها: ما رواه في النخصل عن أبيه، عن سعد، عن اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «حدّثني أبي عن جدّي عن آبائه عليهم السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب مما يصلح للمؤمن في دينه ودنياه - إلى أن قال -: «قلّة العيال أحد اليسارين»^(٢).

والقاسم بن يحيى مجهول.

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن ابن طريف، عن ابن علوان، عن الصادق، عن أبيه عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قلّة العيال أحد اليسارين»^(٣).

وابن طريف وابن علوان مجهولان.

(١) جامع الأحاديث ٢٠: ٢١٣.

(٢) بحار الأنوار ١٠: ٩٩.

(٣) المصدر السابق ١٠٤: ٧١.

ومنها: ما رواه في العيون والأمالى عن علي بن أحمد بن موسى، عن محمد بن هارون الصوفي، عن عبيد الله موسى الروياني، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني، عن أبي جعفر الثاني، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قلّة العيال أحد اليسارين»^(١).

ومحمد بن هارون الصوفي وعبيد الله موسى الروياني مجهولان. وكيف كان، فوجه المناقاة هو أنّ هذه الروايات ترغّب في تقليل العيال، فتنافي ما مرّ من الترغيب في تكثير الأولاد. هذا، مضافاً إلى ما ذكر في صدر الرواية الأولى من أنّ الإمام عليه السلام علّم أصحابه أربعئة باب مما يصلح للمؤمن في دينه ودنياه. وفيه:

أولاً: إنّ هذه الأخبار ضعيفة، ولا تقاوم الروايات الدالة على محبوبة الإكثار. وثانياً: إنّ العيال أعظم من الأولاد، فيعتد إطلاقه بما مرّ من الأخبار الدالة على محبوبة إكثار الولد.

وثالثاً: إنّ الاستفادة منها ليس هو الترغيب في التقليل، بل هو إرشاد إلى عسر كثرة العيال، ولا ينافي ذلك استحباب ذلك بمجاهدة وتحمل مشاكلهم، كما أنّ إنفاق المحبوب أو إيثار المال مع الخصاصة مشكل وعسر ومع ذلك يكون مستحباً ومرغوباً فيه.

وبالمجمل، تحمّل المشاكل في سبيل نفقة العيال مرغوب فيه في الأخبار، كقوله عليه السلام: «والكادّ على عياله من حلّ كالمجاهد في سبيل الله»^(٢). إن قلت: إن كانت كثرة الولد مطلوبة فلمّ جعلت في بعض الأدعية - دعاء على

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ٧٢.

الأعداء، كما جاء في الحديث النبوي ﷺ: «اللهم ارزق محمداً وآل محمداً ومن أحب محمداً وآل محمد العفاف والكفاف، وارزق من أبغض محمداً وآل محمد كثرة المال والولد» (١)

قال في الحياة: ويستفاد من هذا التعليم أمور:

منها: أن من يتبع سيرة النبي ﷺ عليه أن لا يستكثر من الأولاد، حتى يتوفق لتأمتهم وتربيتهم وتعليمهم وتنشئتهم وتدريبهم وتماهدهم وحفظ سلامتهم الجسمية واعتدالهم الروحي بإرواء روحهم من المحبة والعطف والحنان، فيقدمهم إلى المجتمع أعضاء سالمين نشيطين مفيدین بتأئين مطورين.

ومنها: طلب النبي ﷺ من الله تعالى أن يتلي مبغضيه ومبغضيه آله بكثرة

المال والولد.

ولعل هذا إشارة إلى تبعات النظام التكاثري المبيد الذي لو توفق أهله لحل

مشاكله يقومون في شبكات استغلال من هو فوقهم من المتكاثرين ثم قال:-

تبيه: روى شيخنا الكليني الحديث المذكور بإسناده في الكافي وجاء فيه:

«وارزق من أبغض محمداً وآل محمد المال والولد» بدون كلمة «كثرة»، لكن المراد

معلوم؛ إذ أصل المال والولد غير مذموم، فالمقصود كثرتها لا بحالة (٢).

قلت: إن كثرة المال أو الولد في أيدي الكفار وزر ووبال عليهم؛ فإنهم لكفرهم

وإعراضهم عن طريق الحق يستخدمون كل ما يجودونه من الأموال والأولاد في طريق

أهدافهم، وصارت في النتيجة موجبة لاستدراجهم نحو الضلالة والانحراف. فهذا

الدعاء لا ينافي محبوبية كثرة الولد للمسلمين؛ لأنها موجبة لمباهاة النبي ﷺ وتقوية

(١) المصدر السابق ٧٢: ٦٧.

(٢) الحياة ٤: ٢٧٦ - ٢٧٧.

المسلمين، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة الصحيحة المتفق عليها. نعم، لو كان وضع المسلمين على نحو كانت الكثرة موجبة لاختلال أمرهم أو عروض مفسد فلا يبق رجحان الكثرة على الفعلية مادام الوضع المذكور باقياً.

هذا، مضافاً إلى ما في دعوى صاحب الحماية من أنّ سيرة النبي ﷺ كانت على التقليل، كيف؟ وقد أكد ﷺ تمام التأكيد على الإكثار، ولعلّ عدم إكثاره من الولد ممّا يقتضيه التقدير الإلهي، وأيضاً كانت سيرة بعض الأئمة ﷺ على الإكثار، فكيف لا يؤخذ بها ويؤخذ بنبرها؟!

على أنّ ما ذهب إليه من أنّ النظام التكاثري يوجب الوقوع في شبكات الاستغلال، فيه: أنّ المطلوب هو ما إذا لم يكن كذلك، ولا ملازمة بين النظام التكاثري والوقوع في شبكات الاستغلال إذا تدبّر أولياء الأمور وجهّزوا الأسباب واستخرجوا ما عندهم من الإمكانيات التكوينية وغيرها.

وعليه، فالدعاء عليهم بكثرة الولد لا يستلزم عدم مرغوبة نفس كثرة الولد عند النبي ﷺ، بل هو من جهة أنّ الكثرة في حقّ الأعداء تكون وزراً ووبالاً عليهم. وربّما جاء في بعض الأدعية الدعاء عليهم بالعقم لكي يسلم المسلمون من تجاوزهم وأذيتهم كما جاء في الصحيفة السجادية: «اللهم أقلل بذلك عدوّهم (أي أعداء آل محمد ﷺ) إلى أن قال ﷺ: - اللهم عقم أرحام نسايتهم وبتس أصلاب رجالهم، واقطع نسل ذوائبهم وأنعامهم»^(١).

ومما ذكر يظهر الجواب عمّا روي عن مولانا الرضا ﷺ، عن أبيه، عن جدّه ﷺ قال: مرّ جعفر ﷺ بصيّاد فقال: «يا صياد، أي شيء أكثر ما يقع في شبكتك؟ قال: الطير الزّان، قال: فرّ وهو يقول: هلك صاحب العيال، هلك صاحب

(١) الصحيفة السجادية الكاملة: من دعائه ٧ لأهل الثغور: ٢٧.

العيال^(١). والزَّاق: هو الطائر الذي له فرخ يطعمه بمنقاره، وإِنَّمَا صار صيداً لكونه يصدد جمع الأشياء لفرخه.

إذ أَنَّهُ ﷺ بقوله: «هلك صاحب العيال، هلك صاحب العيال» يكون في مقام إبراز رفته وترحمه على صاحب العيال، وليس في مقام مذمة كثرة العيال أو كثرة الولد.

لا يقال: ينافي ذلك الآيات الكريمة الدالة على مذمة حبّ النسوان والولدان والشهوات والتفاخر بكثرة الأولاد.

لأننا نقول: المذمة في هذه الآيات على الحب الإفراطى والتفاخر الجاهلي الرائجين بين أهل الدنيا، ولا ينافي ذلك مطلوبة الإكثار من الولد لأُمور دينية ومعنوية، كالمباهاة بهم يوم القيامة، أو الغلبة بهم على الكفار، أو تثقيل الأرض بالمسيحين.

لا يقال: إنَّ القرآن الكريم عبّر عن الأولاد بالفتنة والعدو، فكيف يكون الإكثار من الأولاد أمراً مرغوباً فيه؟

لأننا نقول: إنَّ الأولاد في أنفسهم مما منَّ الله تعالى بهم على العباد، كما يدلُّ عليه مثل قوله تعالى: ﴿وَيُعِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَتِينَ﴾^(٢)، ولكنَّ الوالدين في معرض الامتحان بهم، والآيات تدلُّ على الأمرين: امتنانه تعالى بإعطائهم، وتحذير الناس من الجاذبة العمياء الموجودة فيهم الموجبة لخروج الوالدين عن الطريق الحقِّ. ولا منافاة بين الأمرين.

وهكذا الأمر في مثل الآيات الدالة على النهي عن الإلهاء بالأولاد، فإنَّ مثل

(١) بحار الأنوار ١٠٤: ٧٢.

(٢) نوح: ١٢.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(١) لا ينافي مطلوبة الإكثار من الأولاد في نفسه.

فحصل إلى حد الآن: أن الإكثار من الأولاد أمر مرغوب فيه من حيث ذاته، ولا يُعدل عن ذلك إلا بعروض العناوين الثانوية، كما إذا كان الزمان على نحو يضطر الإنسان في تحصيل المعيشة إلى المعصية، فإنَّ في هذا الزمان حلَّت العزوبة وسقطت كثرة الأولاد عن الرجحان، كما روي أنه يأتي على الناس زمان لا تتال المعيشة فيه إلا بالمعصية، فإذا كان ذلك الزمان حلَّت العزوبة^(٢).

ولذا قال في المستند: «والظاهر نقص الرجحان بما إذا ضيقت معه المعيشة»^(٣).

وهكذا لو كانت الكثرة موجبة للمرض أو اختلال أمر الوالدين أو أمر الأولاد أو اختلال أمر المجتمع سقطت الكثرة عن الرجحان ما دام كذلك.

(١) المنافقون: ٩.

(٢) انظر: مستدرك الوسائل ١١: ٣٨٧، ب ٥١ من جهاد النفس، ح ١٩.

(٣) المستند للتراقي ٢: ٤٦٦.

المقام الثاني

إن مفاد الروايات السابقة هو استحباب التوالد والتناسل والتكثُر لا وجوبها، كما يشهد له تعليقه عليه السلام بأنِّي أباهي أو أكاثر يوم القيامة، أو تعليقه عليه السلام بأنه موجب لثقل الأرض بالتسبيح، ونحوهما مما لا يستفاد منه إلا المهيوية.

هذا، مضافاً إلى جواز العزل كما تدلّ عليه النصوص الصحيحة:

منها: صحيحة محمد بن مسلم أيضاً قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العزل، فقال: «ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء»^(١).

ومنها: موثقة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العزل، فقال: «ذاك إلى الرجل»^(٢). وغير ذلك من الأخبار.

فهاتان الروايتان وغيرهما تشمل بإطلاقها ما إذا انجرت إلى ترك الإيلاد رأساً فضلاً عما إذا انجرت إلى عدم الإكثار، غايتها هو كراهة ذلك جمعاً بينها وبين صحيحة محمد بن مسلم حيث قال عليه السلام فيها: «... فأما الحرمة فإنِّي أكره ذلك»^(٣). ويؤيد الكراهة الاصطلاحية رفعها بالاشتراط عليها حين التزويج معها، إذ لو كان المراد من الكراهة هو الحرمة لا يجوز اشتراطه في ضمن العقد، لأنّه شرط يخالف الكتاب

(١) الكافي ٥: ٥٠٤.

(٢) الكافي ٥: ٥٠٤ ح ١.

(٣) الوسائل ١٤: ١٠٦، ب ٧٦ من مقدمات النكاح، ح ١.

والسنة، ولذلك ذهب المشهور إلى جواز العزل على كراهة. على أنه لو سلمنا حرمة العزل فلا إشكال في جوازه بالاتفاق مع رضاية الزوجة أو الاشتراط معها في العقد، ومن المعلوم أنه شاهد عدم وجوب التوالد والتناسل؛ فإنه يشمل ما إذا انجبر إلى ترك الإيلاء فضلاً عما إذا انجبر إلى عدم الإكثار.

هذا، مضافاً إلى أن ترك التزويج ليس بمحرام ولو انجبر إلى عدم الإكثار كما لا يخفى.

فتحصل: أن الإكثار من الأولاد ليس بواجب كما لا يكون أصل طلب الأولاد واجباً، بل هو أمر راجع مؤكّد مرغوب فيه. نعم ينبغي أن لا يرغب عنه بمجرد بعض الأمور الواهية، وعلى الدولة الإسلامية أن تسوق الناس نحو مساق إلىه النبي الأعظم ﷺ. نعم لو عرض الاضطرار أو الضرورة فلا مانع حينئذٍ من المنع المؤقت، ولكن فلتطلب الدولة الحيلة لرفع الاضطرار والضرورة عند الإمكان، وأن تعود إلى الحث على الترغيب في الإكثار كما رغب النبي ﷺ إليه.

ثم إن مقتضى الإطلاقات هو شمول الترغيبات المذكورة لجميع طوائف المسلمين من دون اختصاص بقوم دون قوم؛ إذ الاستفادة من الروايات هو الترغيب في الإكثار حتى تحصل كثرة الأمة الإسلامية وغلبتها على سائر الأمم، وحملها على فرقة محقة من الأمة الإسلامية غير ظاهر. نعم تنصرف عن مثل النواصب وأعداء آل محمد ﷺ؛ إذ لا مباحاة ولا فخر بإكثارهم.

تبييه: وهو أنه عند عروض العوارض الموجبة للمنع عن الإكثار فلتكن الدولة الإسلامية ناظرة إلى أن المنع عن الإكثار في منطقة في صورة ما لو لم يوجب تقليل المحققين وتكثير المخالفين للإسلام في تلك المنطقة، وإلا فالواجب هو الإكثار في تلك المناطق لتلاً يقلب الباطل على الحق وإن لم يكن ذلك خالياً عن العوارض؛ لأفسدية غلبة الباطل على الحق بالنسبة إلى سائر العوارض، فلا تغفل.

المقام الثالث

إنَّ المنع عن انعقاد النطفة لا مانع منه ما لم يوجب ارتكاب حرام؛ لما عرفت من عدم وجوب التوالد والتناسل والتكثُر. ولا فرق فيه بين كون المنع المذكور بالعزل خارج الرحم، أو بالإفراغ في مثل كيس عادم المنافذ، أو بشرب دواء يمنع أصل الانعقاد، أو بنصب وسيلة تمنع وصول مني الزوج إلى بيضة المرأة، أو بسدِّ الأنايب موقتاً بحيث يمكن الإعادة.

نعم، لو احتاج نصب الوسيلة إلى لمس غير الزوج أو نظره فلا يجوز ذلك لحرمتها، كما تدلُّ عليه النصوص، كصحيحه أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألت عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمَّا كسر وإمَّا جرح في مكان لا يصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له النظر إليها؟ قال: «إذا اضطرت إليه فليعالجها إن شاءت»^(١).

ومؤقَّة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة، قال: «لا يحلُّ للرجل أن يصافح المرأة إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها؛ أخت أو بنت أو عمَّة أو خالة أو بنت أخت أو نحوها، وأمَّا المرأة التي يحلُّ له أن يتزوجها فلا

(١) المصدر السابق: ١٧٢، ب ١٣٠ من مقدّمات النكاح، ح ١.

يضافها إلا من وراء الثوب، ولا يغمز كَفَّها»^(١).

نعم، إذا كان انمقاد النطفة موجباً لمرض المرض أو شدته وكانت مضطرة إلى علاج الرجل جاز الرجوع إليه ولو كان مستلزماً للنظر أو اللمس؛ لأنها مضطرة إلى العلاج في هذه الصورة، فيجوز اللمس والنظر عند الاضطرار.

(١) المصدر السابق: ١٥١، ب ١١٥ من مقدمات النكاح، ح ٢.

المقام الرابع: في تعقيم المرأة أو الرجل

إن كانت العملية الطبية بنحو توجب العمم الدائم فيها فلا إشكال في كون ذلك نقصاً في البدن، والنقص ضرر، والإضرار بالبدن كالإضرار بالغير محرم بالنص المتفق عليه المروي عن النبي ﷺ حيث قال في تعليل ممانعته من إضرار سمرة على الغير: «فإنه لا ضرر ولا ضرار»^(١).

وتخصيص ذلك بنفي الضرر في حدود القوانين الشرعية كوجوب الوضوء والصوم الضرري، لا شاهد له.

كما أن دعوى انصرافه إلى خصوص ما كان وارداً على الغير بقريئة مورد حديث سمرة الذي كان يورد الضرر على الرجل الأنصاري.

مندفعة؛ بأن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

وأيضاً دعوى الانصراف من جهة أن الإنسان بطبيعته يدفع الضرر عن نفسه،

فيختص نفي الضرر بنفي التسبب إلى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له، كما عن بعض الأعلام.

ممنوعة؛ لأن الإنسان كثيراً ما يقدم على الضرر على نفسه.

هذا، مضافاً إلى أن نفي الحكم الشرعي يشمل بإطلاقه نفي إطلاق سلطنة

(١) الكافي ٥: ٢٩٢، ج ٢.

الإنسان على نفسه؛ لأنه أيضاً من الأحكام.

وأما الاستشهاد بقوله ﷺ في مكاتبة محمد بن الحسين المروية بسند صحيح إلى أبي محمد ﷺ في رجل كانت له رحى على نهر قرية، والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى، أله ذلك أم لا؟ فوقع ﷺ: «يتقي الله، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضمر أخاه المؤمن»^(١)؛ لتقييد إطلاق قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» بالإضرار بالغير.

ففيه: أنه لا وقع له؛ لأن قوله ﷺ: «ولا يضمر أخاه المؤمن» مصداق من مصاديق قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، والمصداق لا يقيد المطلق.

هذا، مضافاً إلى أنها مثبتان، والتقييد بين المثبت والنافي.

وربما يؤيد التقييد بما رواه في الكافي عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال له الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفاجئتنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي.

قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فأرسل إليه رسول الله ﷺ، فأتاه فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله ﷺ: خل عنك ذلك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنتان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعداق، فقال: لا، قال: فلك

(١) الوسائل ١٧: ٣٤٣، ب ١٥ من إحياء الموات، ح ١.

عشرة في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد.

فقال له رسول الله ﷺ: إنك رجل مضاّر، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن.
قال: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت، ثم رمى بها إليه، وقال له رسول
الله ﷺ: انطلق فاغرسها حين شئت»^(١).

بتقريب: أن الرواية حاكية عما أفاده النبي ﷺ في قصة سمرة، وحيث كانت
القضية واحدة فقوله ﷺ: «على مؤمن» يعيّد إطلاق ما رواه في الكافي عن زرارة:
«فإنه لا ضرر ولا ضرار»، وعليه فلا يبقى إطلاق.

ويمكن أن يقال: إن الرواية ضعيفة لجهالة بعض أصحابنا، فلا تصلح للتقيد،
مضافاً إلى أن القضية طبيعية، ومقتضاها هو عموميتها حتى للإضرار بالنفس؛ فإنه
أيضاً إضرار وضرر على المؤمن كما أن الإضرار بالغير ضرر على المؤمن.
اللهم إلا أن يقال بالانصراف، فتأمل.

لا يقال: إن الالتزام بإطلاق «لا ضرر ولا ضرار» حتى بالنسبة إلى الإضرار
بالنفس مشكل؛ إذ لا يمكن الالتزام بجرمة إضرار الإنسان بماله، فإذا لم يكن الإضرار
بالمال محرماً فالإضرار بالنفس أيضاً كذلك.

لأننا نقول: أولاً: إن الإضرار بالمال كالإضرار بالنفس محرّم؛ قضاءً لإطلاق
دليل الضرر، مضافاً إلى حرمة تضييع المال وحرمة الإسراف.

وثانياً: إن تخصيص العام في مورد لا يوجب الإشكال في حجّية مدلوله في
البواقي، وقياس الإضرار بالنفس على الإضرار بالمال لا وجه له، بل هو باطل؛ لأنه

(١) الكافي ٥: ٢٩٤. ورواه في الوسائل ١٧: ٣٤١، ب ١٢ من إحياء السموات، ح ٣، مع

إسراء حكم من موضوع إلى آخر من دون دليل.

ويؤيد حرمة الإضرار بالنفس تسليم الأصحاب بجرمة الإضرار بالنفس ووجوب دفعه.

قال شيخنا الأنصاري رحمته على المحكي - في رسالة «لا ضرر» ما لفظه: نعم قد استفيد من الأدلة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس^(١).

واستدل شيخ الطائفة على المحكي - بوجوب دفع المضار عن النفس في موارد مختلفة:

منها: الخوف من عروض المرض عند ترك أكل الميتة^(٢).

والظاهر من المحكي عن أصول «الغنية» في مسألة أن الأصل في الأشياء المظهر أو الإباحة - هو وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، ويكون الإقدام عليه قبيحاً محظوراً عليه^(٣).

إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أن حرمة الإضرار بالنفس من المسلمات عند الأصحاب. نعم لا تكشف هذه الكلمات عن غير المستندات الموجودة في المقام، كالأدلة العقلية والنقلية.

مفاد «لا ضرر ولا ضرار»:

وحاصل الكلام فيه: أن قوله ﷺ: «فإنه لا ضرر ولا ضرار» تعليل، فيمّم ولا يختص بمورد دون مورد، ومقتضى التعميم هو نفي كل سبب من أسباب الضرر، بتقريب: أن الضرر اسم مصدر واسم جنس، والنبي متعلق بالجنس، ومقتضاه هو نفي جنس الضرر شرعاً، ومن المعلوم أن الضرر معلول لعلل وعوامل مختلفة، وعليه

(١) رسالة «لا ضرر» ضمن رسائل فقهية: ١١٦.

(٢) المبسوط ٦: ٢٨٥.

(٣) نظير: الغنية ٢: ٤١٦.

ففي المعلوم نفي لجميع أنحاء علله وأسبابه، سواء كانت تلك العلة هي الأحكام الشرعية التكليفية، أو الوضعية الثبوتية أو العدمية، كعدم جعل حق كحق الشفعة أو حق الخيار أو غيرها من العوامل، فبدلاً لإطلاق نفي المعلوم شرعاً في حوزة الإسلام بدلالة الاقتضاء على نفي العلة والعوامل وسد جميع موجبات الضرر، فيرجع نفي الضرر إلى محكومة الإطلاقات والعمومات الضررية، وإلى النهي عن إيراد الضرر على النفس وعلى الغير، وإلى تدارك الضرر بجعل الخيار فيما إذا كان اللزوم ضرورياً. وبالجملة، فني الضرر شرعاً ينتهي في المآل إلى النفي والنهي والتدارك والمحكم السلطاني وغير ذلك بحسب اختلاف الموارد، كما أن قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾^(١) يدل على نفي جعل السلطة في الأحكام الإسلامية وعلى النهي عن إيجاد السلطة.

وكيف كان، فهذا المعنى في حديث «لا ضرر» أولى مما ذهب إليه شيخنا الأعظم من أن المراد هو نفي المحكم؛ لأن استعمال عنوان الضرر وإرادة المحكم منه يحتاج إلى عناية؛ إذ عنوان الضرر غير عنوان المضر، والمنفي هو عنوان الضرر لا عنوان المضر أي المحكم.

كما أن هذا المعنى أيضاً أولى مما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن المراد هو نفي المحكم بنفي الموضوع الضرري كالوضوء الضرري، فإنه أيضاً خلاف الظاهر؛ لأن الضرر عنوان غير عنوان المضر والضار والضائر، فالمنفي هو نفس الضرر الذي هو النقص لا المضر الذي هو المنتقص كالوضوء الضرري.

هذا كله بالنسبة إلى كبرى حرمة الضرر والإضرار، فلا وجه للخدشة فيها بعد وضوح ما عرفت.

كما لا وجه للمناقشة في صفرها بدعوى: «أن الإقدام على التعقيم إذا كان عن دأع عقلائي كما إذا كان لها أو لها غرض أهمّ عندهما من مسألة توليد النسل بكثير، مثل أن يكون الزوجان ممن يحملان السلاح ويقومان في صفّ الحرب النظامي أمام أعداء الإسلام والمسلمين والمستضعفين، أو أن يكونا من أقدم علماء العلوم الطبيعية الذين وقفوا أنفسهم على خدمة أبناء البشر أو خصوص الأُمَّة الإسلامية، ولا سيّما إذا كانت هذه العملية بعد تولّد عدد من الأولاد وقضاء وطهرهم من هذه الناحية إلى غير ذلك - فالظاهر أن الإقدام إلى عملية التعقيم الدائم أيضاً لا يعدّ من مصاديق الإضرار». انتهى.

وذلك لأنّ الدواعي العقلائية لا تخرج التنقيص عن كونه ضرراً، ألا ترى أنّ كسر باب الغير لإنتقاذ الفریق ونحوه أمر عقلائي بل واجب شرعي ومع ذلك لا يوجب ذلك خروجه عن كونه ضرراً على صاحب البيت؟! ولذا يجب ضمانه، بل يكون بابه من باب التزام بين الأهمّ والمهمّ، فيقدّم الأهمّ وهو حفظ النفس على حرمة الإضرار بالغير^(١). وفي المقام أيضاً إن كانت المشاركة في الحرب لازمة ومتوقّفة على التعقيم بحيث لا يحيص عنه فهو أهمّ، ومع أهميته يجوز الإقدام على ذلك، بل ربّما يكون واجباً فيتحمّل النقص والضرر من جهة الأهمّ، وليس معنى ذلك

(١) وهكذا يصدق الضرر في المعاملات التي ينفق لأجلها للسفر وغيره لتحصيل النفع ولم يحصل الانتفاع، مع أنّ الإلتفاق للسفر وقع لدأع عقلائي وهو التجارة. بل يمكن أن يقال: إنّ مع النفع أيضاً يصدق الضرر على ما ينقص بالإلتفاق في تحصيله، ولكنّه يجبر بالنفع ويتدارك به. فالباب باب التزام، فالذي يدعو إلى تحمّل الضرر إن كان أهمّ كان هو المقدم، وإلا فلا مجال لتقدمه، فالتجارة والكسب أمر يتقدّم على تحمّل نفقات التجارة ولو لم تكن فائدة؛ إذ لولا التجارة لاختلّت الأمور. وهذا الأمر يترجّح بالنسبة إلى الضرر المالي في بعض الأحيان قبيل النفقات اللازمة مع عدم الفائدة.

عدم وجود النقص والضرر بمجرد وجود الأهم، وعليه فلا يجوز الإضرار بالنفس بمجرد بعض الدواعي العقلية مع عدم أهميتها بالنسبة إلى الإضرار بالنفس.

هذا، مع الفرض عن إمكان منع توقّف المشاركة في الحرب ونحوها على التقييم، إذ يمكن المنع من انعقاد النطفة بالطرق المختلفة الأخرى.

وبالجمل، لا ينتفي الضرر بوجود دواعٍ عقلية، بل هو متحقّق وكائن، فإن كان الضرر منهيّاً عنه فلا يجوز ارتكابه إلا بمروء الأهم، كعمالة المرض مع انحصارها في ذلك، أو كالوقاية من حدوث المرض الذي يكون أضرّاً على الحامل، وغير ذلك من الضرورات والمصالح التي تكون لازمة الاستيفاء عند الشارع.

ثمّ إنّهُ ربّما استدلّ للمنع عن التقييم بمثل ما ورد في النهي عن الإخصاء كخبر سعيد بن المسيّب يقول: سمعت سمدة بن أبي وقاص يقول: ردّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن له لاختصينا^(١).

وكخبر ابن مسعود قال: كنّا نغزو مع النبيّ ﷺ وليس لنا نساء فقلنا: يا رسول الله، ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك^(٢).

وكخبر ابن عباس قال: شكّا رجل إلى رسول الله ﷺ المزوية فقال: ألا أختصي؟ فقال له النبيّ ﷺ: «ليس منّا من خصى واختصى»^(٣).

وكخبر عبدالله بن جابر عن عثمان بن مظعون قال: «قلت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، أردت أن أسألك عن أشياء، فقال: وما هي يا عثمان؟ قال: قلت: إنّي أردت أن أترهب، قال: لا تفعل يا عثمان، فإنّ ترهب أمّتي القعود في المساجد وانتظار

(١) الإسلام وتنظيم الأسرة ٢: ٤٥٦. صحيح البخاري ٦: ١١٨ - ١١٩، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل والخصاء، ط - دار الفكر.

(٢) صحيح البخاري ٦: ١١٨، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل والخصاء.

(٣) مجمع الزوائد ٤: ٢٥٤.

الصلاة بعد الصلاة، قال: فإني أردت يا رسول الله أن أختصي، قال: لا تفعل يا عثمان، فإن اختصاء أمتي الصيام» الحديث^(١).

بدعوى أنه لا وجه للمنع إلا لكونه موجباً للتعقيم.

ولكنه مدفوع: بأن الإخصاء يوجب إزالة الشهوة أصلاً بحيث لا يقدر على الجماع وسائر الاستمتاع الأخرى. وهذا بخلاف التعقيم؛ فإنه لا يوجب إلا سلب القابلية عن الاستيلاد، فالمنع عن الأشد لا يكون مستلزماً للمنع عن الأخف، كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على ممنوعية التعقيم الدائم لا فرق فيه بين أن يكون مستلزماً لإجراء عملية جراحية أو لا يكون، كما إذا أمكن ذلك بشرب دواء أو توجيه أشعة كهربائية أو غير ذلك؛ لأن كل هذه الصور تعقيم وضرر على البدن.

ثم إنه قد عرفت أنه عند تراحم ضرر أقوى مع ضرر التعقيم تسقط حرمة التعقيم، ولكن اللازم في هذا التقديم هو أن يكون رفع الضرر الأقوى أو دفعه متوقفاً على التعقيم، وإلا فلا تسقط حرمة التعقيم، كما لا يخفى.

وإذا كان العمل موجباً لنقص الجنين، فهل يجوز التعقيم فيما إذا لم يمكن المنع عن انعقاد النطفة إلا بذلك أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: لا يجوز ذلك لأن الضرر لا يصدق إلا فيما إذا كان الموجود كاملاً، وأما إذا وجد من أول الأمر ناقصاً بطبع خلقته فلا يصدق عنوان الضرر عليه؛ إذ الضرر هو النقص الوارد على الكامل، ولذا لا يقاس المورد بما إذا كان حفر البئر في دار موجباً لإضرار الجار في ملكه وكان عدم الحفر موجباً لضرر صاحب الدار؛ فإن الضرر صادق في الطرفين فيقدم الأقوى على الأضعف، بخلاف المقام إذ الضرر لا

(١) التهذيب ٤: ١٩٠، ب ٤٦٦ من ثواب الصيام.

يصدق بالنسبة إلى الجنين، لما عرفت، ومع عدم صدق الضرر على الطرف الآخر لا يتزاحم الضرران. ومقتضى القاعدة هو تحريم التعقيم في هذه الصورة.

نعم، لقائل أن يقول: إن نفي الضرر في مثله إما معارض بنفي المخرج فيما إذا كان الولد الناقص الخلقة حرجاً عليه، فمع التعارض يستساقتان ويرجع إلى أصالة الإباحة. وإما مزاحم بنفي المخرج فالحكم هو التخيير لو لم يكن راجح بينهما. ومع ترجيح أحدهما فالمقدم هو الراجح.

بل يمكن أن يقال: إن الضرر مزاحم بالضرر المالي فيما إذا كان الولد السليل مستلزماً للمخارج الكثيرة. اللهم إلا أن يقال: إن الضرر البدني أهم من الضرر المالي، فتأمل.

وكيف كان، يتم ذلك لو أحرز وجود المخرج أو الضرر بقيام العلم أو العلمي على وجوده. وأما مع عدم العلم بذلك فلا وجه لرفع اليد عن التكليف المعلوم باحتمال المعارض أو المزاحم.

ثم إنه بناءً على حرمة التعقيم من جهة كونه ضرراً بدنياً، هل يجوز إغلاق أنابيب الحمل مع احتمال عوده بالعملية الجراحية كما احتمله الأخصائيون في هذا المجال بنسب مئوية معينة - أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: إن كان احتمال العود غير معتنى به فلا يجوز؛ لأنه حينئذٍ مطمئن بالضرر، وإلا فمقتضى الأصل هو الجواز؛ لأن مع الشك في صدق الضرر لا يجوز التمسك بعموم نفي الضرر؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية، ومقتضى الأصل هو الجواز، ولا دليل في المقام على اجتناب الظن بالضرر أو خوفه؛ إذ لزوم اجتناب خوف الضرر أو الظن به محتاج إلى الدليل. اللهم إلا أن يقال: إن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يكفي.

ولكن يمكن أن يقال: إن حكم العقل فيما إذا كان المحتمل مهماً لا في كل مورد،

إلا أن يقال: إنَّ العقم من تلك الموارد.

نعم، لا يبرز الحكم العقلي في مثله إذا كان له من الولد بمقدار الكفاية وكان الزائد غير مرغوب فيه؛ فإنَّ الحكم العقلي يختلف باختلاف القيود والأوصاف، ألا ترى أنَّ العقل يحكم بقبح الكذب لكن إذا انضمَّ إلى ذلك مصلحة من المصالح العقلانية لا يحكم بقبحه بل يحكم بحسنه؟! اللهمَّ إلا أن يصطاد من الموارد المختلفة التي يسقط الوجوب فيها باحتمال الضرر - كالصوم والوضوء وغيرها - حكم كلي تمبدي، فتأمل.

ثمَّ إنه هل يجوز التعقيم مع كونه ضرراً بالفعل - باحتمال كون الحمل موجباً للضرر البدني بالنسبة إلى الأمَّ أو لا يجوز؟

الظاهر أنَّه لا يجوز ذلك؛ لأنَّ ضرر التعقيم فعلي، ولا يرتكب الضرر الفعلي لدفع الضرر الاحتمالي. اللهمَّ إلا أن يكون المحتمل ضرراً على النفس فيجب ارتكاب التعقيم دفحاً للهلاك، كما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١).

ثمَّ إنَّ في كلِّ مورد جاز التعقيم لا يجوز الإقدام عليه من دون رضاية من يريد التعقيم؛ لأنَّه تصرف في بدن الغير من دون رضاه وإذنه وهو محرم.

المقام الخامس

هل يجوز الإقدام على إعدام النطفة المتقدمة أو لا؟
استدل للحرمة بروايات:

منها: ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن رفاعة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشترى الجارية، فرجماً احتبس طمثها من فساد دم أو ریح في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمت من يومها، ألميجوز لي ذلك وأنا لا أدري من حبل هو أو غيره؟ فقال (لي): لا تفعل ذلك. فقلت له: إنه إنما ارتفع طمثها منها شهراً، ولو كان ذلك من حبل إنما كان نطفة كمنطفة الرجل الذي يعزل، فقال لي: إنَّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله. وإنَّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء، فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمثها شهراً وجاز وقتها الذي كانت تطمت فيه»^(١).

وقوله عليه السلام: «لا تفعل» في جواب السؤال عن جوازه وهكذا قوله في الذيل: «فلا تسقها...» يدلان على حرمة ذلك في صورة احتمال الحمل فضلاً عن العلم به، وأكد ذلك ببيان الفرق بين النطفة الواقعة في الرحم وبين النطفة المعزولة في خارج الرحم؛ بأنَّ الأولى مبدأ الخلق وصورورتها علقة ثم مضغة ثم إلى ما شاء الله، بخلاف الثانية.

(١) الوسائل ٢: ٥٨٢، ب ٣٣ من الحيض، ح ١.

ومنها: ما رواه في الفقيه بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة وحسين الرواسي جميعاً، عن إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأة تخاف الحمل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها، قال: لا. فقلت: إنما هو نطفة. فقال: إنَّ أوَّل ما يخلق نطفة»^(١).

يدلُّ الخبر على حرمة إسقاط النطفة بشرب مثل الدواء، وأكدّه في الذيل بقوله عليه السلام: «إنَّ أوَّل ما يخلق نطفة»، حيث بيّن الفرق بين النطفة الواقعة في الرحم والواقعة في غيره بكون الأولى مهدأً للخلق. ولعلَّ الاستفادة من التعليل المذكور هو عدم جواز إعدام النطفة التي ركبت في خارج الرحم ووضعت في ما يسمى بالرحم الاصطناعي وشرعت في التكامل؛ لعموم التعليل، وإذا ركبت النطفة ولم توضع في الرحم الطبيعي أو الاصطناعي جاز إعدامها؛ لأنها متوقّفة عن السير والتكامل، والذي يستفاد من التعليل هو ممنوعية إسقاط النطفة السائرة والآخذة نحو التكامل. وكيف كان، فمقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أن تكون النطفة المستقرّة عن حلال أو حرام، وبين أن يكون إقرار النطفة حلالاً أو لم يكن؛ فإنَّ ما بعد الإقرار يشمل إطلاق الدليل، كما لا يخفى.

(١) المصدر السابق ١٩: ١٥، ب ٧ من أبواب القصاص، ح ١.

المقام السادس

إنه لا يجوز إسقاط الجنين في أي مرحلة كان؛ بدليل الأخبار الدالة على حرمة إسقاط النطفة الواقعة في الرحم، فإنها تدل على حرمة إسقاط الجنين بطريق أولى.

هذا مضافاً إلى صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام في امرأة شربت دواء وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، فقال: «إن كان عظماً قد نبت عليه اللحم وشق له السمع والبصر فإن عليها دية تسلمها إلى أبيه، وإن كان جنيناً علقه أو مضغة فإن عليها أربعين ديناراً أو غزوة (أي العبد والأمة) تسلمها إلى أبيه. قلت: فهي لا ترث من ولدها من دية؟ قال: لا؛ لأنها قتلتها»^(١).

وهذه الرواية بضميمة الأخبار الدالة على أن القتل من الكبائر - تدل على حرمة إسقاط الجنين من حين كونه علقه وحتى بلوغه المراتب الأخرى. لا يقال: إن بعض فقراتها ليس معمولاً به.

لأننا نقول: لا يضر ذلك بسائر فقراتها، فقوله عليه السلام: لا ترث معللاً بأنها قتلتها معمول به، وهو كافٍ للاستدلال.

ويشكل ذلك: بأن صدق القتل بنحو الحقيقة منوط بولوج الروح، فلا بد من

(١) الكافي ٧: ٣٤٤، ح ٦.

التخصيص لصورة ولوج الروح .

ويمكن الجواب عنه : بأن تطبيق القتل على مثل العلقه والمضغة في الرواية - مع أن المعلوم عدم ولوج الروح فيها - دليل على أن المراد من القتل معنى يعم مورد السؤال .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ : إِنَّ الْقَتْلَ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا يَكُونُ مِنَ الْكِبَائِرِ . وَعَلَيْهِ فِدَالَةُ الرَّوَايَةِ عَلَى الْحَرْمَةِ التَّكْلِيفِيَّةِ فِي جَمِيعِ مَوَارِدِ الْإِسْقَاطِ غَيْرِ وَاضِحَةٍ .
ولقائل أن يقول : إنَّ تنزيل سائر الموارد من الإسقاط بمنزلة القتل يكفي للدلالة على أن الإسقاط ذنب عظيم .

ورمّا يستدلّ بالأخبار الدالّة على وجوب تأخير رجم الزانية الحامل إلى أن تضع ما في بطنها ؛ لظهور تلك الأخبار في أن الوجه في التأخير هو لزوم حفظ الجنين . مع أن المعلوم هو لزوم المبادرة إلى إجراء الحدود ، كما ورد عنهم عليهم السلام بأنه : « ليس في الحدود نظر ساعة »^(١) .

ومن جملة تلك الأخبار موثقة عمّار الساباطي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن محصنة زنت وهي حبلى ، قال : « تقرّ حتى تضع ما في بطنها وترضع ولدها ، ثمّ ترجم »^(٢) .

ومرسلة المفيد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لعمر وقد أتى بحامل قد زنت فأمر برجمها ، فقال له علي عليه السلام : « هب لك سبيل عليها ، أي سبيل لك على ما في بطنها والله يقول : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ ؟ » فقال عمر : لا عشت لمعضلة لا يكون لها أبو الحسن ، ثمّ قال : فما أصنع بها يا أبا الحسن ؟ قال : « احتط عليها حتى تلد ، فإذا

(١) الوسائل : ١٨ : ٣٣٦ ، ب ٢٥ ، الحدود والتعزيرات ، ح ١ .

(٢) المصدر السابق : ٣٨٠ ، ب ١٦ ، حدّ الزنا ، ح ٤ .

ولدت ووجدت لولدها من يكفله فأقم الحدّ عليها»^(١).

هذا كلّه مضافاً إلى إشعار أدلّة جعل الدية على إسقاط النطفة وما بعدها بالحرمة التكليفية وإن أمكن انفكاك الدية عن الحرمة كالكفارة.

ثمّ إنّ مقتضى الإطلاق في الروايات هو عدم الفرق في الحرمة بين رضاية الزوجين بالإسقاط وعدمه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المحرّم هو الإسقاط، وأمّا تقوية الجنين أو إيجاد تشهير فيه من جهة الذكورة والأنوثة أو غيرها فلا دليل على حرمتها ما لم يؤدّ إلى الإضرار بالحمل أو الحامل.

(١) المصدر السابق: ب ١٦، حدّ الزنا، ح ٧.

المقام السابع: في فروع الحمل والإسقاط

الأوّل: إذا كان الحمل موجهاً لخوف موت الحامل فلا يجوز الحمل وإن أمر به زوجها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١).

الثاني: إذا حملت المرأة ثم خافت من الموت من جهة إدامة الحمل، فإن كان قبل ولوج الروح جاز لها الإسقاط؛ لتزاحم وجوب حفظ النفس مع حرمة الإسقاط، وأهميّة وجوب حفظ النفس بالنسبة إلى حرمة الإسقاط.

وإن كان ذلك بعد ولوج الروح في المسألة قولان:

أحدهما: إنه لا يجوز الإسقاط بوجه؛ لأنّ حفظ النفس لا يجوز بقتل نفس أخرى، والمفروض أنّ الجنين نفس إنسانية ولا فرق في ذلك بين الكبير والصغير والجنين وغيره، كما هو مقتضى الروايات المانعة عن قتل الغير بالتقيّة والضرورة والاضطرار، كقوله ﷺ: «يُنْمَا جَمَلَتِ التَّقِيَّةُ لِيَحْقَنَ بِهَا الدَّم، فِإِذَا بَلَغَتِ التَّقِيَّةُ الدَّم فَلَا تَقِيَّةَ...»^(٢)، إذ لا خصوصية للتقيّة في ذلك.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون المراد من التقيّة هو معناها الأعمّ، وهو حفظ النفس من كلّ شرٍّ ومكروه فتأمل - كما قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: إِنَّ التَّقِيَّةَ أَعَمّ

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) الوسائل ١١: ٤٨٣، ب ٣١، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٢.

لغة؛ فإنها بمعنى التجنّب والتحدّر والخافة، فصدقت على التعمّز من كلّ مكروه وشتر - ثم قال: - فلا وجه لتقييد عمومات التقيّة بخصوص ما ذكر (من تقيّة المخالفين) بمجرد كون مورد بعض الأخبار ذلك مع إمكان حملها على التفسير بالمصدق كما هو شائع ثم قال: - ومضافاً إلى روايات فيها صحاح قال: التقيّة في كل ضرورة^(١).

فع شمول أخبار التقيّة للمقام بالإطلاق أو إلقاء الخصوصية لا مجال للرجوع إلى قاعدة التزام أو بناء العقلاء، بل لا مورد لها مع أخبار التقيّة؛ إذ القاعدة تصلح للرجوع إليها إذا لم يرد دليل في موردها، وهكذا لا يصحّ الرجوع إلى بناء العقلاء على فرض تسليم وجوده؛ لأنّ البناء مردود بالأخبار الدالّة على المنع عن حفظ النفس بقتل نفس محترمة، فتدبّر جيّداً.

وثانیهما: إنّه يجوز الإسقاط. واستدلّ له بوجوه:

منها: إنّ المسألة تكون من باب الدفاع، فيجوز للأّمّ الدفاع عن نفسها بالإقدام على إسقاط جنينها كما يجوز لها الدفاع عن نفسها إذا خافت من هجوم الغير؛ لعدم الفرق بين هجوم العامل الخارجي وهجوم العامل الداخلي.

ويشكل ذلك: بأنّ فرض الهجوم في الحمل مع عدم حركة إرادية من الجنين كما ترى، فلا يقاس المقام بباب الدفاع.

هذا مضافاً إلى أنّ دفاع الأمّ معارض بدفاع الحمل؛ إذ لوّله أن يدافع عنه بمنع الأمّ من الإسقاط، فافهم.

ومنها: إنّ المسألة من باب التزام؛ إذ دار الأمر بين ارتكاب محرّم وهو قتل النفس وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تريضه للهلاك، فقتضى حكم العقل عند التزام ودوران الأمر بين المهدورين وعدم ترجيح أحدهما على الآخر هو

التخوير، وعليه فالحامل تتغير بين حفظ نفسها بإسقاط الولد وإعطاء الدية، وبين الكف عن الإسقاط وتحتمل الموت^(١).

ويشكل ذلك: بما عرفت من حكومة أدلة التقية على دليل حفظ وجوب النفس، فالتزام فرع وجود الملاك في الطرفين، ومع حكومة تلك الأدلة فلا ملاك لوجوب حفظ نفسها في هذه الصورة حتى يلزم التزام^(٢).

(١) راجع مباني تكملة المنهاج ٢: ١٣. صراط النجاة ١: ٣٣٢.

(٢) هذا مضافاً إلى إمكان منع حرمة ترك حفظ النفس لحفظ الغير مستدلاً عليه بما حكى عن بعض التواريخ (انظر: المستطرف من كل فنٍ مستطرف، لشهاب الدين محمد بن أحمد بن أبي الفتح، المولود سنة ٧٩٠هـ، والمتوفى سنة ٨٥٠هـ، الباب الثالث والثلاثون) «عن حذيفة المدوي أنه قال: انطلقت يوم اليرموك أطلب ابن عمّ لي في القتلى ومعي شيء من الماء وأنا أقول: إن كان به رمق سقيته، فإذا أنا به بين القتلى، فقلت له: أسقيك؟ فأشار إليّ أن نعم، فإذا برجل يقول: آه، فأشار إليّ ابن عمي أن اطلق إليه واسقه، فإذا هو هشام بن العاص، فقلت: أسقيك؟ فأشار إليّ أن نعم، فسمع آخر يقول: آه، فأشار إليّ أن اطلق إليه، فجمتته فإذا هو قد مات، فرجعت إلى هشام فإذا هو قد مات، فرجعت إلى ابن عمي فإذا هو قد مات. ولكن يرد عليه:

أولاً: إنّ هذه القصة لا تصلح للاستناد؛ لأنها وقعت ـ على الظاهر ـ بعد النبي ﷺ في حوالي سنة ١٣ من الهجرة؛ لأنّ قصة اليرموك واقعة في تلك السنة على ما يستفاد من الكامل في التاريخ لابن الأثير ٢: ٤١٠، والبداية والنهاية لابن كثير ٧: ٤. وتاريخ الطبري ٢: ٣٣٥، فلا استناد لها إلى النبي ﷺ.

وثانياً: إنّها ضعيفة السند، فلا تكون مورد الاعتماد.

وثالثاً: إنّ خصوصيات أحوالهم من جهة أنهم عالمون بموتهم أو بحياتهم أو غير ذلك غير واضحة.

ورابعاً: إنّها لا تنهض لتخصيص الآية الكريمة «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»، فتأمل جيداً. ولو سلّمنا صحتها ودالاتها على جواز ترك حفظ النفس لحفظ الغير فهو لا ينافي دعوى التخوير

والقول بأن دليل نفي المخرج حاكم على دليل عدم التقيّة في الدم وإن كانت النسبة بينها هي العموم من وجه؛ لأنّ عدم التقيّة في الدم أعمّ من أن يلزم المخرج في تركه^(١).

لا ترجيح له من دعوى العكس؛ فإنّ قوله ﷺ: «وإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»^(٢) من العناوين الحاكمة. هذا مضافاً إلى أنّ نفي المخرج يدلّ على جواز ارتكاب الدم أو تقديم نفي المخرج على حرمة ارتكاب الدم فيما إذا كان الشرّ والضرر متوجّهين إلى الغير بالطبع، لا في مثل المقام الذي وقع الطرفان في الشرّ والضرر بطبيعتها ويكون الضرر متوجّهاً إليها معاً؛ فإنّ الرفع في مثله بالنسبة إلى أحد الطرفين خلاف الامتنان على الأمة، وأيضاً نفي المخرج كني الضرر، فلا يشمل الأحكام الواردة مورد الضرر والمخرج كالجهاد.

وفي المقام يكون تحمّل الضرر بعدم إراقة دم الغير حكماً وارداً مورد الضرر، فلا تشمله أدلّة نفي المخرج. وأيضاً لو قدّم نفي المخرج على نفي التقيّة فيما إذا بلغت الدم لا يبقى مورد لنفي التقيّة وصار قوله ﷺ: «إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» لفظاً، فلا تنقل.

وعليه، فع حكومة أدلّة التقيّة لا ملاك في وجوب حفظ النفس حتى يرجع الأمر إلى الدوران بين المحذورين.

ومنها: إنّ مقتضى الأدلّة الدالّة على الحلّية عند الاضطرار كقوله تعالى:

عند دوران الأمر بين المحذورين، فلا يصلح للإشكال على دعوى دوران الأمر في المقام بين المحذورين لو أغمضنا عن سائر الإشكالات.

(١) كما في المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد ﷺ ٢: ١٥٥.

(٢) الوسائل ١١: ٤٨٣، ب ٣١، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٢.

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)،
 وقوله ﷺ: «رفع عن أمّتي ... وما اضطرّوا إليه...»^(٢) - هو رفع المحرمة عن
 الإسقاط من باب الاضطرار، والأصحاب عملوا بأدلة الاضطرار في مثل أكل الميتة،
 فلم لا يجوز التمسك بها في مثل المقام ١؟

هذا مضافاً إلى تأييد ذلك بوجود أكل الأب الغذاء المختصّ به دون أهله وولده
 فيما إذا توقّف حفظ حياتهم على أكل الغذاء المذكور.

ويشكل ذلك: بأنّ جواز قتل النفس بأدلة الاضطرار ممّا لا يلتزم به أحد،
 ولذلك لا يفتي أحد بجواز قتل إنسان عند الاضطرار إلى أكل لحمه.

هذا مضافاً إلى أنّ الاضطرار كما يكون للأُم كذلك يكون للولد، فلوليته أن يمنع
 الأُم من الإسقاط حتى يحفظ حياة الولد، ولو سلّم إطلاق أدلة الاضطرار يقيد بما ورد
 في التقيّة من أنّها ما دامت لم تبلغ الدم.

وأما التأييد بالمثال المذكور ففيه: أنّه أجنبيّ عن المقام، لأنّ عامل الموت في
 المثال ليس هو الأب بل مات الأهل والولد بسبب الجوع الوارد بالموامل الطبيعية،
 وهذا غير إسقاط الجنين، فإنّ موت الجنين حصل بسبب مباشرة الأُم أو تسببها.

ومنها: إنّ بناء العقلاء في أمثال المقام على التخيير، ألا ترى أنّ الأُم إذا ألقيت
 في البحر وتعلّق بها ولدها ودار أمرها: بين نجاة نفسها بفرق ولدها، وبين نجاة ولدها
 بفرق نفسها، وبين غرقها، فهي ملومة إن اختارت الأخير، كما لا إشكال في عدم
 كونها ملومة إذا اختارت أحد الأولين من نجاة نفسها بفرق ولدها أو بالعكس؟
 وهذا يكشف عن التخيير العقلائي في مثل تلك الموارد.

(١) المائدة: ٣.

(٢) الوسائل ١١: ٢٩٥، ب ٥٦، جهاد النفس، ح ١.

وفيّه :

أولاً: إنّ فرض تملّق الغير بها يوجب دخول المسألة في باب الدفاع، فإنّ من تملّق به الغير له أن يدافع عن نفسه، والمقام كما عرفت - لا يكون من باب الدفاع، لعدم تملّق اختياريّ فيه، فالأنسب هو التمثيل بما إذا أقيمت أمّ مع وجود ولدها الرضيع في صدرها في البحر.

وثانياً: إنّ لو سلّم اتّصال البناء المذكور إلى زمان المصوم فلا اعتبار به بعد ردع الشارع عنه، والمفروض أنّ حفظ النفس يقتل نفس أخرى ممنوع شرعاً بمثل أدلّة التقيّة؛ لتحديد وجوب حفظ النفس فيها بما إذا لم تبلغ الدم، فجاوز إهلاك الأمّ ولدها للتخلّص من الهلاك في غاية الإشكال.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ تلك الأدلّة منصرفه عمّا إذا دار الأمر بين حفظ أحدهما وهلاك كليهما.

ولكن يدفعه: أنّ هذه الصورة أيضاً حفظ نفس يقتل نفس أخرى، فيشمّلها الردع الشرعي، ولا يمنع عن الشمول انطباق عنوان آخر وهو الحفاظ على النفسين من الهلاك.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى حكم الحامل.

وأما حكم الطيب فهو أشكل، لأنّ الاضطراب والدوران للحامل لا للطيب، وجواز المعالجة لا يوجب جواز قتل النفس لحفظ النفس؛ لانصراف أدلّة جواز المعالجة عن مثله.

نعم، لو قلنا بجواز الإسقاط للأمّ حفظاً لنفسها وكان الطيب أيضاً مقلداً لمن يقول بجواز ذلك جاز له الإسقاط، كموارد القصاص؛ فإنّ القصاص كثيراً ما لا يجري بيد أولياء الدم بل يأتي به الجلاد بإذن الحاكم، فالقتل وإهدار النفس إذا كان حقاً جاز للغير الذي يراه جائزاً أيضاً بشرائطه.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه للتفصيل بين الأم والمعالج كما يظهر من بعض أجوبة الاستفتاءات للسيد الخوئي رحمته الله (١).

وهكذا لا حاجة إلى الحمللة بأن تهلك الأم ولدها ثم يخرج المعالج، مع أن ذلك لا يمكن في جميع الموارد.

ثم إنَّ للدوران بين حفظ نفس الأم وبين حفظ نفس ولدها صوراً:

أحدها: ما إذا علمت الأم بموت نفسها أو موت ولدها.

وثانيها: ما إذا خافت الموت على نفسها وعلى ولدها.

وثالثها: ما إذا علمت موت نفسها وخافته على ولدها.

ورابعها: ما إذا خافت الموت على نفسها وعلمت موت ولدها.

وحينئذ نقول: إنه إن قلنا بأنَّ المقام من موارد التزاحم فلا إشكال في الأولى والثانية؛ لأنَّ الأمر فيها يدور بين المهدورين ولا ترجيح.

وأما بالنسبة إلى الثالثة فجواز الإسقاط أوضح؛ لأنَّ الأمر يدور بين الموت القطعي والموت الاحتمالي، ولا إشكال في تقديم القطعي على الاحتمالي.

وأما بالنسبة إلى الرابعة فالأمر بالعكس، فلا يجوز الإقدام على الإسقاط.

وأما إن قلنا بحكومة أدلة التقية لمثل المقام بناءً على إطلاقتها أو إلقاء الخصوصية - فالصورتان الأولى والرابعة واضحتان؛ لأنَّهما تحفظان النفس بقتل النفس فلا يجوز.

وأما الثانية والثالثة فتكونان من موارد الشبهة الموضوعية؛ لصوم المنع عن إراقة دم الغير. نعم، حيث كانت الشبهة في الدماء والنفوس محكومة بوجوب الاحتياط فيها كانتا ملحقين بالموارد المعلومة، وعليه فلا فرق بين الصور الأربعة.

ثم لا يخفى عليك أنه إذا قلنا بالتزام وإقامة التغيير للأُم فلو زاحم الأُم وليّ الجنين فاللازم هو الترافع إلى المحاكم، وهو ينظر فإن رجع عنده طرف بالنسبة إلى الآخر فهو، وإلا فقتضى القاعدة عند التشاح وعدم الترجيح هو القرعة؛ لأنها لكل أمر مشكل.

ثم لا يذهب عليك أنه إذا دار الأمر بين حفظ نفس الأُم وهلاك التوأمين أو أزيد وقلنا بالتزام فلا يبعد القول بعدم جواز الإسقاط للأُم؛ لأنه حفظ نفس واحدة بإهلاك النفسين، وهو مرجوح.

ثم إنه إذا دار الأمر بين نجاة شخص من الموت وتأخير موت آخر كما إذا كانت معيتها موجبة لموتها، فإذا انفصل أحدهما عن الآخر نجا أحدهما وأخر موت الآخر. فإن لم يكن موته مسبباً عن الانفصال فلا إشكال في الجواز، وأما مع كونه مسبباً عن الانفصال فحكمه حكم ما مر، وبمجرد التأخير لا يوجب تفاوتاً في الحكم.

الثالث: إذا اقتضت ضرورة المعالجة إسقاط الجنين، فإن أمكن تأخير المعالجة فاللازم هو التأخير، وإلا فع عدم ولوج الروح في الجنين يجوز الإسقاط عند الاضطرار إلى المعالجة؛ لمثل قوله ﷺ: «رفع... وما اضطروا إليه»^(١)، وأما مع ولوج الروح فلا يجوز؛ لما عرفت مفصلاً.

الرابع: إن علمت الحامل أن الجنين لو بقي مات بمجرد الولادة، فهل يجوز إسقاطه قبل ولوج الروح أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: مقتضى إطلاق أدلة حرمة إسقاط الجنين هو عدم الجواز في هذه الصورة، فضلاً عما إذا ولجت الروح فيه.

هذا مضافاً إلى أن إسقاط الجنين خوفاً عليه من الموت إسراع في إعدامه.

(١) الوسائل ١١: ٢٩٥، ب ٥٦، جهاد النفس، ح ١.

الخامس: إن علمت أن الجنين صار معلولاً وناقص الخلق فلا يجوز لها إسقاطه؛ لإطلاق أدلة حرمة إسقاط الجنين. هذا مضافاً إلى أنه قتل نفس محترمة إن كان الإسقاط بعد ولوج الروح.

والاستدلال بنفي المخرج اللازم من إبقاء الجنين وتوكله مع ما فيه من المعلولية المتقتضية للمعالجة الصعبة والاتفاقات الكثيرة - ممنوع:

أولاً مضافاً إلى منع المخرج في أكثر الموارد: بأن أدلة نفي المخرج لا تشمل المخرج المتوجه إليه بالطبع كما أن أدلة نفي الضرر لا تشمل الضرر المتوجه إليه بالطبع، فلا يجوز لمن توجه إليه المخرج أو الضرر بالطبع الأولي أن يسوق الضرر أو المخرج إلى الغير؛ لأن القاعدتين للامتنان على الأمة، وإيراد الضرر أو المخرج المتوجهين إليه على الغير خلاف الامتنان على الأمة.

وثانياً: إن المخرج التقديرى والاستقبالي لا يمنع الحرمة الفعلية، اللهم إلا أن يقال: إن المخرج يحرز بوجود العلم أو العلمي في المستقبل، وهو كافٍ، بل الضرر غالباً يكون متوجهاً إليه في الاستقبال، نعم يلزم أن لا يطول الزمان.

ويمكن أن يقال: إن المخرج الاستقبالي وإن صار في حكم الفعلي بعد العلم بوجوده في الآتي إلا أنه لا فاعلية له بالنسبة إلى رفع الحكم الفعلي.

وثالثاً: إن المخرج لا يجوز القتل. ألا ترى أن الآباء والأهتات وغيرهم ربما بلغوا من الكبر إلى حد يلزم منه المخرج والضرر، فهل يلتزم أحد بمجواز قتلهم؟! ولعلّ تقديم حرمة إسقاط الجنين على حرمة تأخير إجراء الحدود مع أهميته شاهد على أهمية حفظ نفس الجنين، فلا ترفع اليد عن وجوب حفظ نفس الجنين بمثل المخرج والضرر والاضطرار.

السادس: لو كان الجنين معتلاً بعلة بحيث لا يمكن له أن يتطور ويبلغ مرحلة ولوج الروح فيه، فلنائل أن يقول: بأن تعليل حرمة إسقاط النطفة في صحيحة رفاعه

-بأن النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى ما شاء الله...
 إلخ- يدل على أن حرمة الإسقاط إنما هي في النطفة التي تقع في مسير التكامل إلى حد
 الإنسانية لا النطفة التي تكون كالتعدد ولا تصل إلى ذلك الحد. وعليه فإسقاط ما لا
 يمكن أن يقع في مسير التكامل إلى حد الإنسانية وولوج الروح فيه لا بأس به؛ كما إذا
 كان الجنين بصورة حيوان، أو كما إذا لم يكن للجنين رأس، ونحو ذلك.
 نعم، إذا أحرز وولوج الروح في المعلول فلا يجوز إسقاطه ولو بلغ في المعلولية ما
 بلغ وكان حرجاً على أمه وأبيه.

المقام الثامن: في أحكام الدية

وهنا فروع:

الأول: إنه إذا أفرغ شخص غيره في حال الجماع بحيث يعزل وجب عليه عشرة دنائير، بلا خلاف ظاهر.

كما يشهد له معتبرة ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه أفتى: «في مني الرجل يفرغ (يفرغ) عن عرسه فيعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصفُ خمس المئة؛ عشرة دنائير» الحديث^(١).

وظاهر الكلمات أن دية تضييع النطفة على من أفرغ مجامعاً تختص بصورة العمد والانتفات، وأما إذا حصل الفرغ بفعل الغير من دون عمد والانتفات فلا.

ولكنه محل تأمل؛ لأن قوله: «يفرغ» بصيغة المجهول أعم من صورة العمد والانتفات، فالحكم الوضعي ثابت بالإطلاق وإن لم يفعل حراماً.

ثم إنه يقع الكلام في أن الرواية هل تشمل الزوجة إذا أفرغت الرجل بحيث صار موجباً للعزل أم لا؟

ربما يقال: بأنها منصرفة عن هذه الصورة؛ لأن قوله: «عن عرسه» ظاهر في أن المفزع هو شخص ثالث. اللهم إلا أن يتعدى عن موردها بتنقيح المناط القطعي.

(١) المصدر السابق ١٩: ٢٣٨، ب ١٩. ديات الأعضاء، ح ١.

ولو أفرع رجل من يريد العزل فلا تكون الرواية شاملة له؛ لتقيدها بقوله: «ولم يرد ذلك»؛ إذ ظاهره أنّ المشار إليه بقوله: «ذلك» هو العزل، وعليه فمن أراد العزل لا يكون داخلاً في الرواية.

الثاني: إنه إذا عزل الزوج عن زوجته اختياراً بلا إذن منها، قيل: يلزمه عشرة دنانير مستدلاً بأنه مفوت كغيره. ولكنّه كما ترى؛ إذ لا دليل لذلك، والرواية الواردة في الإفزاع لا تشمل المورد المذكور، وكراهة الزوجة لذلك لا توجب الدية، كما لعلة يدلّ عليه موقوف بمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالعزل عن المرأة المحرمة إن أحبّ صاحبها، وإن كرهت ليس لها من الأمر شيء»^(١).

والاستيلاد حقّ الزوج، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿نَسَاءُكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ فَاَتُوا حَزَنَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(٢)؛ فإنّ الاستفادة منه هو أنّ زوجة كلّ رجل حرث ومزرعة له، وأمر الزرع والحراث فيها بيده، فإن شاء الاستيلاد فليس للزوجة الممانعة، وإن شاء العزل فليس للزوجة أيضاً الممانعة، ولا دليل على ثبوت هذا الحقّ للزوجة، كما لا يخفى.

الثالث: إن إسقاط النطفة المستقرّة في الرحم يوجب عشرين ديناراً، وإسقاط العلقه يوجب أربعين ديناراً، وإسقاط المضمّة يوجب ستين ديناراً، وإسقاط العظم يوجب ثمانين ديناراً، وإسقاط الجنين الكامل قبل ولوج الروح يوجب مئة دينار، وإسقاط الجنين بعد ولوج الروح يوجب ألف دينار.

وقد دلّت الروايات^(٣) على ذلك، والتي منها: ما رواه في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه جعل دية الجنين مئة دينار، وجعل مئتي الرجل إلى أن يكون جنيناً

(١) المصدر السابق ١٤: ١٠٥، ب ٧٥، مقدمات النكاح، ح ٤.

(٢) البقرة: ٢٢٣.

(٣) انظر: الوسائل ١٩: ٢٣٧، ب ١٩، ديات الأعضاء.

خمسة أجزاء، فإذا كان جنيناً قبل أن تلجه الروح مئة دينار؛ وذلك إن الله عزَّ وجلَّ خلق الإنسان من سلالة وهي النطفة فهذا جزء، ثم علقته فهو جزءان، ثم مضغته فهو ثلاثة أجزاء، ثم عظماً فهو أربعة أجزاء، ثم يكسى لحماً فحينئذٍ تمَّ جنيناً فكلت له خمسة أجزاء، مئة دينار. والمئة دينار خمسة أجزاء، فجعل للنطفة خمس المئة عشرين ديناراً، وللعلقة خمسي المئة أربعين ديناراً، وللمضغته ثلاثة أخماس المئة ستين ديناراً، وللعظم أربعة أخماس المئة ثمانين ديناراً. فإذا كسى اللحم كانت له مئة دينار كاملة، فإذا نشأ فيه خلق آخر وهو الروح فهو حينئذٍ نفس، فيه ألف دينار دية كاملة إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمئة دينار... الحديث^(١).

ولا كلام فيه بالنسبة إلى ولد الحلال، وإنما الكلام في دية ولد الزنا؛ فإن قلنا بنفي النسب شرعاً في الزنا فلا يوجب إسقاط جنين الزنا دية جنين ولد الحلال وإن كان الإسقاط حراماً؛ لعدم تبعيته للمسلم، نعم لو بلغ وأظهر الإسلام فلا خلاف في كون ديته دية مسلم.

وإن قلنا بعدم نفي النسب شرعاً في الزنا فمقتضى القاعدة أن ولد الزنا ولد لها شرعاً ولغة وعرفاً؛ فإنَّ الولد كما في التنقيح - ليس له اصطلاح حادث في الشرع وإنما هو على معناه اللغوي، ولم يرد في شيء من رواياتنا نفي ولدية ولد الزنا^(٢)، فيترتب عليه ما يترتب على ولد الحلال.

والتحقيق: هو عدم ثبوت دليل على نفي النسب شرعاً وإن كان ظاهر المحكي من كلمات القدماء هو نفي النسب شرعاً؛ وذلك لأنَّ ما استدللَّ له غير تام؛ إذ قوله عنه: «الولد للفراس وللعاهر الحجر» بقرينة الروايات المتعددة - حكم

(١) الكافي ٧: ٣٤٢، ح ١.

(٢) التنقيح ٣: ٧٠.

ظاهري لاحكم واقمي، فلا يصح الاستدلال به على نفي ولدية ولد الزنا. وإليك جملة من هذه الروايات:

منها: ما رواه في الوسائل عن التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي، عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يتزوج المرأة ليست بأموثة تدعي الحمل، قال: «ليصبر؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(١).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الكافي عن أحمد، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: وسئل عن رجل اشترى جارية ثم وقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها، قال: «بئس ما صنع! يستغفر الله ولا يعود. قلت: فإنه باعها من آخر ولم يستبرئ رحمها، ثم باعها الثاني من رجل آخر ولم يستبرئ رحمها فاستبان حملها عند الثالث، فقال أبو عبد الله عليه السلام: الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(٢).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الكافي بإسناده، عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار، وعن حميد بن زياد عن ابن سماعة جميعاً، عن صفوان، عن سعيد الأعرج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن رجلين وقعا على جارية في طهر واحد، لمن يكون الولد؟ قال: «للذي عنده؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار.

فالمستفاد من هذه الروايات أنّ عند الشك في نسب الولد يكتفى بالفراش في

(١) الوسائل ١٤: ٥٦٥، ب ٥٦٦، نكاح العيب والإماء، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٥٦٨، ب ٥٨٠، نكاح العيب والإماء، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ح ٤.

لحقوق الولد بصاحب الفراش لا بالعاهر، وهذا لا يدلّ على أنّ مع العلم بكون الولد من الزاني ليس الولد ولدأله شرعاً؛ فهو حكم ظاهري لا واقعي.

وقد يستدلّ على نفي النسب شرعاً بصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ثم اشتراها فادّعى ولدها فإنه لا يورث منه؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلا رجل يدّعي ابن وليدته»^(١).

بدعوى: أنّ قوله عليه السلام: «ولا يورث ولد الزنا» يشير إلى الحكم الواقعي من نفي النسب عن العاهر؛ فإنه كالصريح في ولد الزنا الواقعي^(٢).

وعليه، فتطبيق قوله عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» على ولد الزنا الواقعي دليل على أنّ المراد من هذا القول هو الحكم الواقعي، فإذا كان حكماً واقعياً فهو يدلّ على سلب وليدته ولد الزنا عن العاهر شرعاً.

وفيه:

أولاً: إنّ نفي الإرث عن ولد الزنا أعمّ من أن يكون الولد ولد زنا واقعاً أو ولد زنا باعتراف العاهر، وعليه فقوله عليه السلام: «ولا يورث ولد الزنا» ليس بصريح في ولد الزنا الواقعي.

وثانياً: إنّ الظاهر من الصدر والذيل من الرواية هو أنّ ولد الوليدة مورد النزاع بين المشتري وصاحب الوليدة، فادّعى المشتري بأنّه الذي تكوّن من وقوعه عليها قبل الشراء، وادّعى صاحبها أنّه ابن وليدته، فالولد محكوم بقاعدة «الولد للفراش» لصاحب الوليدة، والوارث منه هو هو لا العاهر؛ لأنّه لا فراش للعاهر قبل الشراء.

(١) المصدر السابق: ٥٨٣، ب ٧٤، نكاح العهيد والإماء، ح ١.

(٢) المستمسك ١٤: ٢٥٩، ط - دار إحياء التراث.

فهو حكم ظاهري لا واقعي .

وثالثاً: إن حمل الصدر على الحكم الواقعي والذيل على الحكم الظاهري يوجب الجمع بين إرادة الحكم الواقعي والظاهري في قوله بِإِذْنِهِ : «الولد للفراس وللماهر المجر» . وهو محال ؛ لأنّ الشكّ موضوعاً أو مورداً - مأخوذ في الحكم الظاهري بخلاف الحكم الواقعي ، والجمع بين أخذ الشكّ وعدمه مستحيل .

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ القضية واقعية حتى في الموارد المشكوكة ؛ فإنه بعد وجود الفراس كان الحكم الواقعي هو ثبوت الولد للفراس ، وهذا الحكم جارٍ في الموارد المشكوكة لا من باب أخذ الشكّ في موضوعه أو مورده حتى يكون أصلاً أو أمارة ، بل من باب جريان الحكم الواقعي وسريانه حتى في حال الشكّ ، فتأمل .

فانقدح أنّ دعوى نفي ولدية ولد الزنا واقصاً غير ثابتة ، ونفي الإرث لا يلازم نفي الولدية شرعاً ، ولذا يقوى حرمة النكاح بين ولد الزنا والمهّارم ، ولا يجوز الجمع بين الأختين اللتين كلتاها أو إحداهما من الزنا ، وغير ذلك من الأحكام المترتبة على الولادة ، وليس الوجه في ذلك إلا الولادة العرفية والشرعية .

وأما ما ذهب إليه في المستمسك من الجمع بين نفي الولادة شرعاً وبقاء حرمة النكاح مدّعياً بأنّ المستفاد من بعض الروايات ومن مذاق الشرع الأقدس إنّ حرمة النكاح تابعة للنسب العرفي ؛ بدليل استنكار أن يكون أولاد آدم عليه السلام قد تزوّجوا أخواتهم ، وأنّ تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية لا من الأحكام الشرعية تعبداً^(١) - فكما ترى .

وعليه ، ففتضى القاعدة هو أنّ دية ولد الزنا دية ولد الحلال من دون فرق بين حال كونه جنيناً وغيرها ؛ فإنه ملحق بأبيه ، فإذا كان أبوه مسلماً فهو محكوم بحكمه في

الدية وإن كان من الزنا .

نعم، يمكن رفع اليد عن القاعدة المذكورة بدليل خاص، وهو ما رواه في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبدالرحمان بن حماد، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن جعفر رضي الله عنه، قال: قال «دية ولد الزنا دية الذمي ثمانئة درهم»^(١).

ودعوى ضعف السند كما صرح به المحقق الحلبي في الشرائع^(٢) - لعدم توثيق عبدالرحمان بن حماد في كتب الرجال .

مندفعة بأنه ممن روى عنه ابن أبي عمير، وهو كافٍ في الوثاقة؛ لأنه لا يروي إلا عن الثقة، هذا مضافاً إلى ما قبل من وروده في أسناد كامل الزيارات، فتأمل .
ولكن ثبوت الإسلام بإظهار الإسلام بعد البلوغ كما في الجواهر - من ضرورة المذهب بل الدين، ومعه يندرج بذلك في المسلمين والمؤمنين في الدييات وغيرها، وعليه فرفع اليد يمثل المعبرة عن ذلك مشكل، كما أنّ إثبات دية الذمي له قبل البلوغ مع كونه ملحقاً بأبيه بمقتضى ما عرفت من ولديّة ولد الزنا لوالده وعدم ثبوت نفيه عنه شرعاً مع عدم عمل الأصحاب به أيضاً لا قبل البلوغ ولا بعده - في غاية الإشكال، فالأحوط التصالح، وبقية الكلام في محله^(٣).

ثم إن دية ولد الزنا تدفع إلى الحاكم الشرعي فيما إذا كان الزنا من الطرفين؛ لأنّ ولد الزنا لا يورث مطلقاً لا من طرف الزاني ولا من طرف المزني بها، ولا من طرف من يتقرّب بالزاني ولا من طرف من يتقرّب بالمزني بها، كما يقتضيه نفي

(١) الوسائل ١٩: ١٦٤، ب ١٥، ديات النفس، ح ٣.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ٢٤٧، ط - النجف.

(٣) راجع مظان البحث في الجواهر ٤٣: ٢٣ و ٤٢: ١٥٨، التنقيح ٣: ٧٠، جامع المدارك ٦:

التوارث عنه مطلقاً بقوله ﷺ: « لا يورث ولد الزنا »، فيختص إرثه بالإمام ﷺ، فإنه وارث من لا وارث له.

نعم، لو كان الزنا من طرف واحد تُدفع الدية إلى من لم يزن إن كان حياً، وإلا فإلى من يتقرب به.

ثم إن إسقاط الجنين إن كان بمباشرة الأب فلا يوجب إلا الدية ولو كان بعد ولوج الروح؛ للنصوص الدالة على أنه: « لا يقاد والد بولده » الحديث^(١).

(١) الوسائل ١٩: ٢٥٦، ب ٣٢، القصاص في النفس، ح ١.

المقام التاسع

إنَّ المشهور ذهبوا إلى أنَّ من ضرب حاملاً فأسقطت حملها مات حين سقوطه فالضارب قاتل، وعليه القود إنَّ تعمد وقصد ذلك.

قال في الجواهر: «يقتل الضارب إن كان عمداً؛ لتحقق موضوع القصاص فيه وهو إزهاق الروح المحترمة، سواء كانت مستقرّة أو لا، خلافاً لبعض العامة حيث حكم بأنه إذا لم يتوقّع أن يعيش لا تكفل فيه الدية، (و) عن آخر فأوجب فيه الغرّة. وهو كما ترى منافٍ لإطلاق الأدلّة التي مقتضاها القصاص مع تيقّن حياته وإزهاقها بالجناية»^(١).

هذا مضافاً إلى مرسله ابن فضال، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلُّ من قتل شيئاً صغيراً أو كبيراً بعد أن يتعمّد فعله القود»^(٢).

وذهب في مباني تكملة المنهاج إلى أنَّ الأقرب عدم القصاص وعليه الدية، من جهة عدم ثبوت القصاص والقود على من قتل صغيراً بل عليه الدية^(٣).

وأجاب عن العمومات والمطلقات بأنها قابلة للتخصيص بصحيفة أبي بصير -يعني المرادي- قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل رجلاً مجنوناً، فقال: «إن كان المجنون أراد فدفعه عن نفسه (فقتله) فلا شيء عليه من قود ولا دية، ويحطى ورثته ديته من بيت مال المسلمين. قال: وإن كان قتله من غير أن يكون المجنون أراد»

(١) الجواهر ٤٣: ٣٨١.

(٢) الوسائل ١٩: ٥٦، ب ٣٦، القصاص في النفس، ح ٤.

(٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ٧١، ١٦٧، ٤١٧.

فلا قود لمن لا يقاد منه، وإنّ على قاتله الدية في ماله يدفعها إلى ورثة المجنون ويستغفر الله ويتوب إليه»^(١).

بتقريب: أنّ الصحيحة وإن كان موردها المجنون إلا أنّ قوله ﷺ «فلا قود لمن لا يقاد منه» تطبيق للكبرى على الصغرى، فتدلّ على عدم القود على الصغير أيضاً. وأمّا المرسل فهو وإن كان لا بأس بدلالته إلا أنّه ضعيف سنداً من جهة الإرسال.

نعم، رواه الصدوق بسنده الصحيح عن ابن بكير عن أبي عبد الله ﷺ، إلا أنّه قال: «كلّ من قتل بشيء صغر أو كبر»^(٢). ولكنّه ضعيف دلالة؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من قوله ﷺ: «صغر أو كبر» هو أنّ الصغر والكبر صفة للشيء الذي يقع به القتل، وعليه فالرواية أجنبية عن كون المقتول صغيراً أو كبيراً^(٣). وفيه:

أولاً كما في جامع المدارك -: إنّ هذا مبنيّ على إطلاق «من لا يقاد به»، ومن يقول بأنّ وجود قدر المتيقّن في مقام التخاطب مانع من الإطلاق يمنع الإطلاق^(٤). ولقائل أن يقول: إنّ هذا إشكال مبناي، فلا يرد على من يقول إنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يمنع عن الإطلاق.

وثانياً كما في جامع المدارك أيضاً -: إنّ لازم ما ذكر عدم القود لو قتل النائم؛ لأنّ النائم مع كونه نائماً لو قتل أحداً في حال النوم لا قود عليه، ولا أظنّ أن يلتزم به، وهذه الصحيحة تدلّ على أنّ العاقل لا يقتل بالمجنون^(٥).

(١) اللوسائل ١٩: ٥١، ب ٢٨، القصاص في النفس، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ٥٦، ب ٣١، القصاص في النفس، ح ٤.

(٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ٧١.

(٤) جامع المدارك ٧: ٢٣٦.

(٥) المصدر السابق.

أضف إلى ذلك المصروع أو المغمى عليه أو الوالد فإنهم لا يقادون. اللهم إلا أن يقال: بأن الإطلاق منصرف عن هذه الموارد، ولكنّه لا وجه له ولا دليل على التخصيص في جميع هذه الموارد، فعدم التزامهم بالإطلاق مع عدم وجه للتصرف وعدم إقامة دليل على التخصيص في جميع الموارد شاهد صدق على عدم الإطلاق.

وثالثاً كما أفاد أستاذنا الأراكي رحمته: «إنّ العلية في مثل المقام ليست على نحو العلية المستفادة من اللام؛ ففرق بين قولنا: الخمر حرام لأنّه مسكر، وقولنا: الخمر حرام إذا كان مسكراً؛ إذ مفاد الأوّل أنّ ميزان الحرمة هو الإسكار في أيّ موضوع كان، ومفاد الثاني أنّ وصف الإسكار متى تحقّق في موضوع الخمر يوجب ترتّب الحرمة عليه، ومتى لم يتحقّق فيه يوجب انتفاءها عنه من دون تعرّض لحال غير الخمر، وفي المقام تكون العلية للحكم بالنسبة إلى الموضوع المذكور في نفس القضية الشرطية وهو قتل الجنون عمداً من دون تهاجم على القاتل - بمعنى أنّ وجود تالي الأداة علّة لترتّب الحكم على هذا الموضوع، وعدمه علّة لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع، من غير تعرّض بحال موضوع آخر أصلاً^(١)».

وعليه فعدم القود بمن لا يقاد منه راجع إلى الموضوع المذكور في القضية الشرطية وهو الجنون، فلا يتعدّى عنه إلى غيره، فلا تغفل.

الّهمّ إلا أن يقال: إنّ لسان قوله عليه: «فلا قود لمن لا يقاد منه» لسان كليّ. فالجواب: هو عدم الالتزام بمقتضى الإطلاق.

وكيف كان، فلا وجه لرفع اليد عن العمومات بعد الشكّ في إطلاق المخصّص، فلا تغفل.

(١) راجع: كتاب الطهارة ١: ٩ - ١٠.

المقام العاشر

إنّ الحاكم الإسلامي له ولاية الأمور، فإذا رأى لزوم تحديد النسل وأمر به يجب على الناس إطاعته؛ فإنّ قوام الولاية بالإطاعة بناءً على تماميّة أدلّة النيابة والولاية، ولا ينافي ذلك ما عرفت من مطلوبيّة كثرة التوالد والتناسل من حيث هي، بل لو رأى أنّ اللازم هو إغلاق أنابيب الحمل وجبت أيضاً إطاعته إذا أمر وحكم بذلك، ولا ينافي ذلك حرمة الإغلاق؛ إذ الحرمة مع القطع بالعناوين الطارئة وترجيحها عليها تسقط عن الفعلية.

نعم، يدور حكم الحاكم مدار المصالح والمفاسد الملزمة العارضة، فإذا تبدّلت عاد التحديد والتسديد إلى حكمها، فيحكم الحاكم بنقض حكمه كما لا يخفى. وبالجملّة، مقتضى أدلّة النيابة العامّة هو ولاية الحاكم على الناس؛ قياماً للملّة وحفظاً للمسلمين ودفعاً للضرر المنقّي في حوزة الإسلام، فيجب أن يحكم بحسب تشخيصه في الموارد اللازمة، كما يجب على الناس إطاعته والالتقياد له، فافهم واغتنم.

المسألة الرابعة تدليس الماشطة

تدليس الماشطة: المرأة التي يراد تزويجها أو الامة التي يراد بيعها بستر عيبها
واظهار ما يحسنها مما لم يكن فيها يقع الكلام في امور:

الاول: في كلمات الاصحاب: قال في المقنعة وكسب المواشط حلال اذا لم
يفشش ويدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعور غيرهن من الناس ويوشمن
الحدود ويستعملن في ذلك ما حرّمه الله فان فعلن شيئاً من ذلك كان كسبهن
حراماً^(١).

قال في المقنع ولاباس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل
شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل بشعر المرأة^(٢).

وقال في النهاية وكسب المواشط حلال اذا لم يفشش ولا يدلسن في عملهن
فصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن ما لا يجوز في
شريعة الاسلام فان وصلن شعورهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك باس^(٣).

قال في السرائر في عداد المحرمات وعمل المواشط بالتدليس بان يشمن الحدود

(١) المقنعة: ص ٥٨٨ ط جديد.

(٢) المقنعة: ص ٢٢ على المحكى.

(٣) النهاية: ص ٣٦٦.

ومُحمرنها وينقشن الايدي والارجل ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن وما جرى
بجرى ذلك مما يلتبس به على الرجال في ذلك^(١).

قال في الكافي لابي الصلاح الحلبي في عداد المحرمات ووشم وجوه النساء
وتدليسهن بزخرفة الأفعال^(٢).

قال في المهذب في عداد المحرمات عمل المواشط بالتدليس بان يشمن الحدود
ويصلن شعر النساء بشعر غيرهن من النساء وما جرى بجرى ذلك مما يلتبس به على
الرجال في ذلك^(٣).

قال في المراسم في عداد المحرمات فاما كسب المواشط اذا لم يفششن... فحلال
طلق^(٤).

قال في الدروس في عداد المحرمات والنقش الحفي كشوب اللبن بالماء وتدليس
الماشطة لتزين الحد وتحميره والنقش في اليد والرجل قاله ابن ادريس ووصل شعرها
بشعر غيرها^(٥).

وقال العلامة في الارشاد في عداد المحرمات وتدليس الماشطة.

وقال الاردبيلي في شرح الارشاد المراد تدليس المرأة التي تريد تزويج امرأة
برجل أو بيع امة بان يستر عيها ويظهر ما يحسنها من تحمير وجهها ووصل شعرها
مع عدم علم الزوج والمشتري بذلك والظاهر انه غير مخصوص بالماشطة بل لو فعلت
المرأة بنفسها ذلك كذلك بل لو فعلت أولاً لا للتدليس ثم حصل في هذا الوقت
المشتري أو الزوج فاخفاؤه مثل فعله ودليل التحريم كانه الاجماع وانه غش وهو

(١) السرائر: ص ٢٠٧.

(٢) ص ٢٨١.

(٣) المهذب ١: ٣٤٥.

(٤) جوامع الفقهية: ص ٦٤٧.

(٥) ص ٣٢٧.

حرام^(١).

قال في التذكرة الغش والتدليس محرمان كشوب اللبن بالماء وتدليس الماشطة وتزيين الرجل بالمحرام.

قال الصادق عليه السلام: ليس منّا من غشنا وقال رسول الله ﷺ لرجل يبيع التمر يافلان اما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم ونهى رسول الله ﷺ ان يشاب اللبن بالماء للبيع ولا باس بكسب الماشطة اذا لم تفعل التدليس، قال سماعه سأته عن امرأة مسلمة تمشط العرايس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها تضيق قال لا باس ولكن لاتصل الشعر بالشعر واذا لم يحصل تدليس بالوصل لم يكن به باس.

سئل الصادق عليه السلام عن القرامل التي يضمها النساء في رؤوسهن يعيلنه بشموهرن فقال لا باس به على المرأة ما تزينت به لزوجها فقبل له بلغنا ان رسول الله ﷺ لمن الواصلة والموصولة فقال: ليس هناك انما لمن رسول الله ﷺ التي تزني في شبابها فاذا كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة^(٢).

وقال في القواعد في عداد ما نص الشارح على تحريمه وتدليس الماشطة^(٣).

قال في جامع المقاصد في شرحه (وتدليس الماشطة) بتحميم الوجه وتزيين الخد ونقش اليد والرجل ووصل الشعر ولو اذن الزوج فليس تدليسا^(٤).

قال في الرياض: وتدليس الماشطة باظهارها في المرأة محاسن ليست فيها من تحميم وجهها ووصل شعرها ونحو ذلك ارادة منها ترويح كسادها بلا خلاف بل عليه الاجماع في بعض العبارات وهو المحجة مضافا الى عموم المتبرة المتقدمة الناهية عن

(١) مجمع الفائدة كتاب المتاجر: ص ١٢ على المحكى.

(٢) التذكرة: ج ١ ص ٥٨٢.

(٣) ص ١٢١.

(٤) جامع المقاصد: ص ٢٠٤.

كل غش ومنه يظهر انسحاب المحكم في فعل المرأة ذلك بنفسها ولو اتقى التدليس كما لو كانت مزوجة فلاحرمة للاصل والخبر لايباس على المرأة بما تزينت به لزوجها وفي آخر عن المرأة تحف الشعر عن زوجها قال: لا بأس بل يستحب للزوج كما يستفاد من كثير من المعتبرة واعلم انه لا بأس بكسبها مع عدمه للاصل واطلاق المستفيضة منها لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى وما تصل شعر امرأة بشعر امرأة غيرها.

وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة ويستفاد منه البأس مع الامرين وليحمل على الكراهة للاصل وقصور الرواية واعتمة البأس من الحرمة مع احتياها في الثاني اذا كان فيه تعريض للشعر الى غير ذات محرم وعليه يحمل النهي عنه في عدة من النصوص أو على الكراهة لما مرّ انتهى والظاهر منه انه قائل بحرمة تدليس الماشطة والكراهة مربوطة بكسب الماشطة فيما اذا شارطت ووصلت شعر المرأة بشعر المرأة في غير مقام التدليس.

وقال في الخلاف يكره للمرأة ان تصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة ولا بأس بان تصل شعرها بشعر حيوان آخر طاهر فان خالفت تركت الاولى ولا تبطل صلاتها وقال الشافعي متى وصلت شعرها بشعر غيرها وكذلك الرجل الا ان يصل بشعر ما يؤكل لحمه قبل موته فان خالف بطل صلاته.

دلينا على كراهية ذلك اجماع الفرقة وروى القاسم (القسم) بن محمد عن علي قال: سألت عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق قال لا بأس ولكن لاتصل الشعر بالشعر وروى ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال: دخلت ماشطة على رسول الله ﷺ فقال لها: لاتصلي الشعر بالشعر بعد كلام طويل.

والذي يدل على ان ذلك مكروه وليس بمحظور ما رواه سمد الاسكاف قال:

سئل ابو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤسهن يعبرلته بشعورهن فقال: لا بأس به على المرأة ما تزينت به لزوجها قال: قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يلبس الواصلة والموصولة فقال: ليس هناك انما لمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الواصلة التي تزني في شباها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة ^(١).

قال في الروضة وتدليس الماشطة باظهارها في المرأة محاسن ليست فيها من تحمير وجهها ووصل شعرها ونحوه ومثله فعل المرأة له من غير ماشطة ولو انتفى التدليس كما لو كانت مزوجة فلا تحريم ^(٢).

الثاني: ان الظاهر من الكلمات المذكورة ان تدليس الماشطة مما قام الاجماع على حرمة ولذالك نفي الخلاف فيه في الجواهر والرياض ومجمع الفائدة.

ويستفاد ايضا من الكلمات المذكورة ان تزيب الماشطة النساء لازواجهن جائز ولا حرمة فيه نعم يكره بعض الامور كوصل شعرهن بشعور غيرهن من النساء. وكيف كان فقد استدل للاول بالاجماع وعموم نصوص الغش كما صرح به في مجمع الفائدة حيث قال ودليل التحريم كانه الاجماع وانه غش وهو حرام وفي التذكرة حيث استدل للحرمة بعموم ليس منا من غشنا وفي الرياض حيث قال بعد نقل الاجماع وهو الحجة مضافا الى عموم المعتبرة المتقدمة الناهية عن كل غش وقد عرفت ظهور كلام من عد تدليس الماشطة في عداد المحرمات في ان جهة حرمة هو الغش لظهور مثل قولهم اذا لم يفششن أو ما جرى مجرى ذلك مما يلتبس به على الرجال في ذلك.

ولقد افاد واجاد في الجواهر حيث قال ولعل من الغش أو في حكمه في الحرمة والبيع وغيرها تدليس الماشطة مثلا الامراة على خطاياها والجارية على مشتريها

(١) الخلاف: ج ١ ص ١٨٤ مسألة ٢٣٤.

(٢) ج ١ ص ٢٣٦.

بإظهار حسن ليس فيها وإخفاء قبورها كتحجير وجهها ووصل شعرها ونحو ذلك بلا خلاف أجده كما عن بعضهم الاعتراف به بل عن آخر الاجماع عليه وهو المحجة مضافا الى نصوص النش^(١).

اورد عليه أولاً بان مقتضى ادلة حرمة النش كما سيجيء إن شاء الله تعالى هو حرمة المعاملة على المشوش واما فعل مقدمة هذا المحرام كوضع الكتان في محل رطب لهكتسب ثقلا حتى يبيعه فهو مقدمة شرطية للمحرام لا يحرم الأ على القول بجرمة المقدمة الشرطية للمحرام مطلقاً أو مع قصد الترتب ففيما نحن فيه لو كانت المدلسة نفس من يريد المعاملة كأن دلست المرأة التي تريد تزويج نفسها ومالك الامة التي يريد بيعها اياها كان ذلك من الاتيان بشرط المحرام بقصد ترتب المحرام عليه يتبني حرمتها وعدم حرمتها على ما مر.

واما اذا كانت المدلسة غير من يريد المعاملة فان كان ذلك مع علمها بترتب المحرام على هذه المقدمة وكان من قصدها ذلك الترتب حرم فعلها من حيث صدق الاعانة على الاثم على عملها حينئذ واما مع عدم قصدها ذلك ولو فرض علمها بالترتب فلاوجه للحرمة الأ مع علمها بعدم وقوع المحرام في الخارج بتركه فيجب الترك توصلأ الى دفع المنكر مع الامكان^(٢).

وثانيا: بالاشكال في حجية الاجماع المنقولة باحتال ان يكون مرادهم تحريم هذا الفعل من الماشطة اذا كان بقصد ترتب البيع والتزويج عليه فيكون التحريم من جهة كونه اعانة على الاثم بل لو فرض الاطلاق في بعض معاهد اجماعهم امكن ان يكون حكم جملة منهم مستنداً الى عدم اعتبار قصد المعين ترتب المعان عليه على

(١) ج ٢٢ ص ١١٣.

(٢) راجع تعليقة المرزا الشيرازي رحمه الله: ص ٦٠.

فعله (١).

وثالثاً: بان التدليس والغش في غير البيع والشراء والتزويج ربما يكونان مطلوبين للعقلاء كترتين الدور والالبسة والامتعة لاطهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان واراثة انها جديدة (٢).

ويمكن الجواب عن المناقشات المذكورة اما الاول فبان اختصاص الغش بباب البيع والشراء لاوجه له بمد اطلاق بعض الادلة كصححة هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ليس منا من غشنا (٣).

وعوم التعليل الوارد في ثواب الاعمال عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في آخر خطبة خطبها بالمدينة ومن غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيامة لانه من غش الناس فليس بمسلم الى ان قال ومن بات وفي قلبه غش لاخيه المسلم بات في سخط الله تعالى واصبح كذلك وهو في سخط الله حتى يتوب ويرجع وان مات كذلك مات على غير دين الاسلام ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الا ومن غش مسلماً فليس منا قالها ثلاث مرات الى ان قال ومن غش اخاه المسلم نزع الله منه بركة رزقه واقسد عليه معيشته ووكله الى نفسه (٤).

لا يقال ان تعييد الغش في قوله ومن غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منا يعني في تعييد المطلقات وتخصيص عموم التعليل الوارد في الذيل لانا نقول لاوجه للتقيد بعد كونها مثبتين لا المثبت والنافي هذا مضافا الى اظهرية التعليل في التعميم لاسيا مع ما اردفه في الذيل من قوله ومن بات وفي قلبه غش لاخيه المسلم الخ.

(١) راجع بلغة الطالب: ج ١ ص ٨٣.

(٢) راجع مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٩٨.

(٣) راجع جامع الاحاديث: ٣٥٩/١٧.

(٤) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٥٩.

وخبر الفقيه وقال عليه السلام: من غش المسلمين حُشر مع اليهود يوم القيامة لانهم اغش الناس للمسلمين^(١).

ومن المعلوم ان غش اليهود للمسلمين ليس مختصا بالغش في البيع والمعاملة. وصحيفة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ لرجل يبيع التمر: يا فلان اما علمت انه ليس من المسلمين من غشهم^(٢).
بناء على تعميم الذيل.

هذا مضافاً الى ما عرفت من تطبيق الاصحاب عنوان الغش على تدليس المشاطة واستدلال العلامة وغيره باطلاق ادلة الغش.

وعليه فلا يبعد ان يقال ان نفس فعل المشاطة مع علمها بارادة المرأة للتزويج أو بارادة مالك الامة للبيع مصداق النش ومحكوم بالحرمة ولا يكون حرمة من باب الاعانة أو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى يتوقف على القصد أو على انحصار وقوع الحرام في فعلها وعليه فالغش صادق على فعل المشاطة كما يصدق ايضاً على بيع مالك الامة أو تعريض المرأة نفسها للتزويج مع اراءة ما ليس فيها.

واما الثاني فبان ظواهر الكلمات بل صريحها هو اتكانهم على الغش والتلبيس والتدليس لا الاعانة على الائتم أو على عدم وقوع المنكر وعليه فلا مجال لحمل الاجامعات على ان مرادهم هو تحريم تدليس المشاطة من باب حرمة الاعانة على الائتم.

واما الثالث فبان اطلاق قولهم عليه السلام ليس منا من غشنا أو من غش الناس فليس بمسلم منصرف عن مثل تزيين الدور والالبسة والامتعة المعدة للاستفادة منها بنفسه فلا وجه لجعل امثالها من موهنات الروايات فتدبر جهداً.

(١) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٦٠.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٦٠.

وربما استدل حرمة تدليس الماشطة بما يدل على المنع عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها من النساء بدعوى ان المراد من وصل الشعر فعل ذلك للتدليس روى في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن احمد بن اشيم عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبدالله عليه السلام قال: دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو اقلت عليه فقالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهاني عنه فانتهيت عنه فقال لها: اقملي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق (وفي نسخة التهذيب فلا تحكي) فانها تذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر^(١).

علي بن احمد بن اشيم مجهول.

وروى في الفقيه مرسلأ عنه عليه السلام لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تمطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها فاما شعر المعز فلا بأس بان يوصل بشعر المرأة الحديث^(٢).

المروي في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي قال: سأته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق قال: لا بأس ولكن لا تصل الشعر بالشعر^(٣).

روى صفوان عن القاسم بن محمد ولعل المراد من علي بن ابي حمزة البطائني كما روى القاسم بن محمد الجوهري عنه احيانا قال الشيخ عملت الطائفة باخبار الواقعة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة انتهى.

وروى البرنظي وابن ابي عمير عن علي بن ابي حمزة احيانا ولكنه محل تامل ونظر بعد المحرافة في اواخر عمره نعم مارواه عنه الاجلة كالمذكورين لعله معتبر لان

(١) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٧٠.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٧١.

(٣) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٧٠.

الاجلة كانوا لا يروون عنه في زمان الاحراف.

والمروي في معاني الاخبار عن احمد بن محمد بن الهيثم العجلي رضي الله عنه قال: حدثنا أحمد بن يحيى بن زكريا القطان قال: حدثنا بكر بن عبدالله بن حبيب قال: حدثنا تميم بن بهلول عن أبيه عن علي بن غراب قال: حدثني خير الجعافر جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم النامصة والمنتصمة والواشرة والمستوشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة قال علي بن غراب النامصة التي تتف الشعر من الوجه والمنتصمة التي يفعل ذلك بها والواشرة التي تتشر اسنان المرأة وتفلجها^(١) وتحددها والمستوشرة التي يفعل ذلك بها والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها والمستوصلة التي يفعل ذلك بها والواشمة التي تشم وشما في يد المرأة أو في شيء من بدنها وهو ان تفرز يديها (يدها خ ل) أو ظهر كفها أو شيئاً من بدنها بايرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فيخضر والمستوشمة التي يفعل ذلك بها^(٢).

بكر بن عبدالله بن حبيب وتمام بن بهلول مجهولان.

ويشكل ذلك أولاً بضمف الاخبار المذكورة اللهم الا ان يكتفى بجزم الصدوق عليه الرحمة في الفقيه وثانياً بان سياق مرسله ابن ابي عمير يقتضي الكراهة فان تجلية الوجه بالحرفة ليست بحرمته جزماً وسكوتهما في مقام البيان الظاهر من صدرها عن حرمة شيء من انواع التزيين يقتضي جواز الجميع^(٣).

وايضاً وحدة السياق في مرسله الفقيه تمنع عن ظهورها بالنسبة الى وصل

(١) أي تشقها وتبسطها وتفرقها.

(٢) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٣٧١.

(٣) تعليقه الميرزا الشيرازي: ص ٦١.

الشعر في الحرمة فان المشاركة لا اشكال في حليتها قال في جامع المدارك واما مرسله
الفقهاء فالظاهر حملها على الكراهة في صورة المشاركة فان العمل المباح لا اشكال في
حلية اجزائه والمشاركة فيه واخذ اجرة المثل مع عدم التعمين ووحدة السياق يمنع عن
ظهورها بالنسبة الى وصل الشعر في الحرمة^(١).

ويمكن الجواب عن ذلك بان رفع اليد عن ظهور النهي في شيء بقرينة خاصة
به لا يوجب رفع اليد عن غيره بل بقي على ظهوره ومقتضى ذلك هو عدم جواز حمل
الروايات على الكراهة.

نعم يمكن حمل الروايات المذكورة على الكراهة بقرينة الروايات التي تدل على
الكراهة أو على الجواز كخبر عبدالله بن الحسن المروي في التهذيب عن أحمد بن محمد
بن عيسى عن علي بن الحكم عن يحيى بن مهران، عن عبدالله بن الحسن قال: سألته
عن القرامل قال وما القرامل قلت صوف تجعله النساء في رؤوسهن قال: ان كان
صوف فلابأس وان كان شعرا فلاخير فيه من الواصلة والموصولة^(٢).

لظهور لاخير فيه في كراهة وصل الشعر بالشعر.

وخبر سعد الاسكاف المروي في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن
الحسين عن عبدالرحمن بن ابي هاشم عن سالم بن مكرم عن سعد الاسكاف قال:
سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضمها النساء في رؤوسهن يصلنهن بشعورهن
فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال: فقلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
لمن الواصلة والموصولة فقال: ليس هنالك انما لمن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي
تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة^(٣).

(١) جامع المدارك: ج ٣ ص ٣٣.

(٢) جامع الأحاديث: ج ١٧ ص ٣٧١.

(٣) جامع الاحاديث: ج ١٧ ص ٩٤.

فان الاستفادة منه ان وصل الشعر بالشعر للزينة جازي ومقتضى الجمع بينها وبين الاخبار السابقة هو حمل السابقة على الكراهة وحمل اللعن على بيان شدة الكراهة كما ان تزوين المرأة بتنف الشعر عن وجهها ليس بمحرم.

قال الشيخ الاعظم رحمه الله ويمكن الجمع بين الاخبار بالحكم بكراهة وصل مطلق الشعر كما في رواية عبد الله بن الحسن وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة وعن الخلاف والمنتهى الاجماع على انه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأة واما ما عدا الوصل مما ذكر في رواية معاني الأخبار فيمكن حملها ايضا على الكراهة لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة خصوصا مع صرف الامام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره المتحد سياقها مع ساير ما ذكر في النبوي ولعله اولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الامور في انه لولا الصرف لكان الواجب اما تخصيص الشعر بشعر امرأة أو تقييده بما اذا كان هو وأحد اخواته في مقام التدليس فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها خصوصا بملاحظة ما في رواية علي بن جعفر عن أخيه عن المرأة تحف الشعر عن وجهها قال: لا لباس وهذه ايضا قرينة على صرف اطلاق لعن التامصة في النبوي عن ظاهره بارادة التدليس أو الحمل على الكراهة^(١).

وهنا فروع: منها انه قال الشيخ الاعظم رحمه الله قد يشكل الامر في وشم الاطفال من حيث انه ايذاء لهم بتغير مصلحة بناء على ان لامصلحة فيه لغير المرأة المزوجة الا التدليس باظهار شدة بياض البدن وصفاته بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن لكن الانصاف ان كون ذلك تدليسا مشكل بل ممنوع بل هو تزوين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة فهو تزوين لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض

والصفاء نعم مثل نقش الايدي والارجل بالسواد يمكن ان يكون الغالب فيه ارادة ايها بياض البدن وصفائه ومثله الخط الاسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولها وتقوسها^(١).

وفيه اولاً ان الابداء لا يلزم في جميع الموارد لامكان استعمال بعض المواد المخدرة بحيث لا يدرك الالم.

وثانياً لا دليل على حرمة ذلك اذا كانت مصلحة فيه كمصلحة تقب الاذن.

وثالثاً: ان انكار كون الوشم تدليسا في المرأة التي تريد التزويج أو في الامة التي تكون معدة للشراء كما ترى ولذا صرح في المقنعة وغيرها بكون وشم خدودهن من مصاديق الفس والتدليس نعم لا يكون التدليس المذكور في الاطفال محرماً إذ لم يكن ذلك لاجل اغواء الغير في المعاملة والتزويج أو غيرها ولو بواسطة شخص آخر فان الاطفال لم يكونوا في معرض ذلك وادلة حرمة الفس والتدليس منصرفه عن امثال ذلك.

رابعاً: ان الفرق بين الوشم ونقش الايدي والارجل بالسواد بان يكون الاول تزويجاً والثاني تدليسا غير ظاهر.

ومنها ان الشيخ الاعظم رحمته صرح بان التدليس بما ذكرنا انما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري وان علماً ان هذا البياض والصفاء ليس واقعياً بل حدث بواسطة هذه الامور فلا يقال انها ليست بتدليس لعدم خفاء اثرها على الناظر ثم تفرع عليه بقوله وحيثئذ ينهي ان يعدّ من التدليس لبس المرأة أو الامة الثياب الحمر أو الخضمر الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه والله العالم.

اورد عليه في مصباح الفقاهة تبعاً للسيد والفاضل الايرواني بان التدليس في

اللغة عبارة عن تلبّيس الامر على الغير أو كتمان عيب السلعة عن المشتري واخفائه عليه باظهار كمال ليس فيها.

واما ما يوجب رغبة المشتري والمخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب أو اظهار ما ليس فيه من الكمال والألحرم تزوين السلعة لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ولحرم ايضاً لبس المرأة الثياب الحمر والخضر الموجبة لظهور بياض البدن وصفاته بدهاء كونه سبباً لرغبة المخاطبين ولا نظن ان يلتزم بذلك فقيه أو متفقه^(١). ولقد أفادوا وأجادوا والعجب من الشيخ رحمته حيث انكر كون الوشم تدليساً مع انه موهم لوجود كمال ليس فيه وجعل هنا ما يوجب رغبة المخاطب أو المشتري تدليساً وان علما عدم واقعية ذلك.

وكيف كان فمضى التدليس ظاهر لفة وعرفا وليس كل ما يوجب ازدياد رغبة المخاطب أو المشتري مع وضوح ذلك للمشتري أو المخاطب بتدليس فلا تنفل. ومنها: ان الظاهر من قوله رحمته في مرسلته الفقيه «لا باس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تعطى»، هو حرمة كسبها مع انتفاء القيدان أو أحدهما ولكن تحمل على الكراهة لان مقتضى القاعدة ان العمل المباح لا اشكال في حلية اجرته والمشاركة فيه أو أخذ اجرة المثل مع عدم التعمين ولا اظن ان يلتزم احد بالحرمة مع المشاركة أو عدم قبول ما تعطى في المقام.

وعليه فالمكروه هو ما اذا اشترطت ولم تقبل ما تعطى.

ثم ان المراد من اعتبار القبول في عدم الكراهة هل هو البناء على ذلك حين العمل أو القبول بعد العمل ذهب الشيخ الاعظم رحمته الى الاول وقال والمراد بقوله رحمته اذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل والأفلا يلحق العمل بعد وقوعه

ما يوجب كراهته^(١).

لان الكراهة كغيرها من الاحكام التكليفية حكم الاعمال قبل تحققها فكيف ان يترتب الكراهة على العمل بعد تحققه بالمناقشة في الاجرة وعدم قبول ما يعطى. اورد عليه في مصباح الفقاهة بانه لا موجب لهذا التوجيه بعد امكان الشرط المتأخر وقوعه فلاغرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهة ذلك العمل كتأثير الاغسال الليلية في صحة الصوم على القول به^(٢) هذا مضافا الى امكان ان يقال ان المكروه هو تعقب الاجارة بالتشاجر فعدم التشاجر والقبول بعد العمل يكشف عن عدم اتصاف المتقدم بعنوان المكروه.

وكيف كان فالمراد من الرواية كما في تعليقة الايرواني ان الماشطة العاملة بالاجرة ينبغي لها ان تحمل ذكر اجرتها وان عملت بالاجرة ويفوز التحيين الى اختيار المستاجر فما اختار هو كان ذلك اجرها وان نقص عن اجرة المثل وهذا مما لا ينبغي التجافي عنه فلمل الشارع اراد تنزيه اولي المروة من التكلم والمعاملة على الامر الحسيس ووقاهم مع ذلك من باس الاجراء وسوء تقاضيهم بامر الاجراء بقبول ما يعطون وعدم مطالبة اكثر من ذلك وان كان ما يعطون اقل بكثير من اجرة المثل^(٣).

وهذا هو الذي ذكره الشيخ الاعظم رحمته بعنوان الاحتمال الثاني فالرواية محمولة على هذا الاحتمال أو على غلبة عدم تقص ما تعطى عن اجرة المثل للعمل فعلها ان لا تشارط وان تكتفي بما تعطى وكيف كان فالرواية تنافي موثقة مسعدة بن صدقة المروية في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن

(١) المكاسب المحرمة / ٢٢.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ٢٠٠.

(٣) التعليقة: ص ١٩.

صدقة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن اجيراً حتى يعلم ما اجره الحديث (١).

حيث انها نهت عن الاستعمال بدون تعيين الاجرة ولكن مقتضى الجمع بينهما هو تفيد اطلاق هذه الرواية بمرسلة الفقيه بناء على الوثوق به يجزم مثل الصدوق أو العمل بها.

واما حمل الرواية على قصد العامل التبرع بماله وقبول ما يعطى على وجه التبرع لثلاينافي مع موثقة مسعدة بن صدقة فهو خلاف ظاهر المرسلة لظهور عنوان كسب المشاطة في ان عملها بالاجرة لا التبرع.

المسألة الخامسة الترقيع

زراعة الأعضاء أو ما يسمى بالترقيع هي أن يؤخذ عضو من أعضاء الإنسان أو الحيوان ثم يوصل بيدن آخر بنحو من الأنحاء الراجعة.

ويقع الكلام فيه: من جهة أنه هل يجوز للإنسان أن ينقص شيئاً من أعضائه وإعطاؤه للغير أم لا؟

أما أدلة المانعين:

فقد استدلوا للمنع بوجوه:

الوجه الأول: إن ذلك إضرار بالبدن، والإضرار حرام، فالبحث في المقام يكون في جهتين:

الأولى: في الكبرى، والثانية: في الصغرى.

أما الجهة الأولى: فقد استدل لها بروايات وبعض الآيات:

أما الروايات:

فمنها: موقفة زارة المروية في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد ابن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ

سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الأنصاري وما شكا، وقال: إن أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلمها وارم بها إليه؛ فإنه لا ضرر ولا ضرار»^(١).

بتقريب أن قوله: «فإنه لا ضرر ولا ضرار» تحليل، وهو عام لا يختص بالمورد، ومقتضاه هو نفي كل ضرر وأسبابه.

بيان ذلك: إن الضرر اسم مصدر واسم جنس، والنفي مستلّق بالجنس، ومقتضاه هو نفي جنس الضرر، والضرر معلول لعلل وأسباب مختلفة، فنفي المعلول نفي لجميع أنحاء علله، سواء كانت العلة هي الأحكام الشرعية؛ فإن العمل بها ربّما يكون موجبا للضرر، أو إطلاق السلطنة على المال والنفس؛ فإنه ربّما يؤدي إلى الضرر، أو لزوم بعض المعاملات، أو عدم جعل حق الشفعة، وغير ذلك.

فإطلاق نفي المعلول يدلّ بدلالة الاقتضاء على نفي العلة، بإنشاء نفي الضرر شرعاً من أساسه وأصله وجذوره يدلّ بدلالة الاقتضاء على أن الشارع سدّ جميع موجبات الضرر؛ سواء كانت من ناحية للشارع وإطلاق حكمه، أو من ناحية عدم جعل الحكم، أو من ناحية غير الشارع، سواء كان نفسه أو غيره.

ويرجع هذا النفي إلى محكومية الإطلاقات والعمومات الضرورية، وإلى النهي عن إيراد الضرر على النفس وعلى الغير، وإلى تدارك الضرر بجعل الخيار فمّا إذا

أوجب اللزوم الضرر. وبالمعملة: نفي الضرر تشريعاً ينتج النفي والنهي والتدارك، بل المحكم السلطاني فيما يحتاج نفي الضرر إليه.

وهذا أولى مما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من إرادة نفي المحكم من نفي الضرر؛ لأن استعمال عنوان الضرر وإرادة المحكم منه يحتاج إلى عناية؛ إذ الضرر غير عنوان المضر، والمنفي هو الضرر لا المضر؛ أي المحكم.

كما أن ما ذكر أولى أيضاً مما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن المراد هو نفي المحكم بنفي الموضوع الضرري، كالوضوء الضرري، فإنه خلاف الظاهر أيضاً؛ لأن الضرر عنوان غير عنوان المضر والضار والضائر، فالمنفي هو نفس الضرر الذي هو النقص، لا المضر الذي هو المنقص، كالوضوء الضرري.

ثم إن المراد من «الضرار» هو المصدر، والمراد من كلمة «لا» فيه إما النهي؛ فهو ظاهر في تحريم إيراد الضرر، سواء كان على الغير أو على نفسه، وإما النفي؛ فهو ظاهر في نفي إيراد الضرر، فيدل بدلالة الاقتضاء على نفي أسبابه. ولعل الثاني أنسب بسياق نفي الضرر.

ثم إن المراد من الضرار هو الإصرار على الضرر، كما يشهد له تطبيق عنوان المضر على سمرة.

وكيف كان، فقول: «فإنه لا ضرر ولا ضرار» يدل بعمومه وإطلاقه على عدم جواز إضرار الإنسان بنفسه، ولا فرق في ذلك بين كون المراد من الضرر هو المختار، - أي نفس الضرر - أو المحكم، أو الموضوع الضرري لنفي المحكم، فإن إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه من الأحكام، فنفي المحكم الضرري، أو نفي المحكم بلسان نفي الموضوع الضرري، يشمل أيضاً.

نعم، ربما يدعى: «أن مفاد الفقرة الأولى أنه لا يتوجه إلى المكلف في محيط الشرع ضرر، فهي ناظرة إلى ورود الضرر عليه من الخارج، ومنصرفه عن ورود

الضرر على الإنسان من ناحية نفسه، فلازمها أنه لا يصل إلى الإنسان ضرر في محيط القانون، فلم يحمل عليه ما يضر به، ولم يجوز للغير إيراد الضرر عليه، وأمّا إضرار الإنسان بنفسه فهو خارج ومنصرف عنه، كما أنّ ظاهر المصدر في الفقرة الثانية أيضاً هو الإضرار بالغير وإيراد الضرر عليه، فلا يعمّ إيراد الشخص للضرر على نفسه» (١).

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا وجه للانصراف بعد إطلاق النبي، وتخصيصه بالأحكام الشرعية لا شاهد له بعد عدم اختصاص النبي بضرر خاص، فالضرر والإضرار منفيتان، أو منفي ومنهبي، من دون تقييد بالغير.

وأيضاً لا وقع لما قيل من إنّ وجه الانصراف هو أنّ الإنسان بطبيعته يدفع الضرر عن نفسه؛ فيختصّ نفي الضرر بنفي التسبب إلى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له (٢).

لأنّ الإنسان كثيراً ما يقدم على إيراد الضرر على نفسه، فلا وجه لدعوى الانصراف. هذا مضافاً إلى أنّ نفي الحكم الشرعي يشمل بإطلاقه نفي إطلاق سلطنة الإنسان على نفسه؛ فإنه أيضاً من الأحكام الشرعية.

فتحصّل: أنّ عموم نفي الضرر والضرار كافٍ للحكم بجرمة الإضرار بالنفس. ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة بطرق مختلفة، من قبيل ما رواه في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن أسلم، عن عبد الرحمان بن سالم، عن مفصل بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله: أخبرني جعلت فداك! لم حرّم الله تبارك وتعالى الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال: «إنّ الله سبحانه

(١) كلمات سديدة: ١٥٨.

(٢) قاعدة لا ضرر (للسيد المحقق السيستاني): ١٣٤ - ١٣٥.

وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأهلّ لهم سواء رغبة منه فيما حرم عليهم، ولا زهداً فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق الخلق وعلم عزّ وجلّ ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه، تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرّ [هم] فنهاهم عنه وحرمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك...»^(١).

وطرق الرواية كلّها مخدوشة؛ إمّا من جهة الإرسال، أو الجهالة، أو الضعف. وسند الكافي موقّق إلّا من جهة محمّد بن أسلم ومفضّل بن عمر؛ فإنّ محمّد بن أسلم غير موقّق، والمعجب من صاحب الوسائل أنّه ذكر مكان محمّد بن أسلم محمّد بن مسلم، ولم أره في نسخة الكافي، ومفضّل بن عمر محلّ خلاف، وإن ذهب إلى توثيقه الوحيد البهبهاني والسيد الخوئي وملا عليّ العلياري، ويؤيّد ما حكى فيه من عدوله عن الخطائية، وكونه من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام.

وكيف كان، فقلوه: «وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه» يدلّ على كبرى كناية هي أنّه تعالى نهى عباده عمّا يضرّهم.

والظاهر من الرواية أنّه في مقام إفاضة وجه تحرّيم المحرّمات من دون تخصيصها بالمأكولات والمشروبات، وعليه فتطبيقها على موارد المأكول والمشروب لا يوجب تخصيصها بها، كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه في العلل: حدّثنا عليّ بن أحمد؛ قال: حدّثنا محمّد بن أبي عبد الله، عن محمّد بن إسماعيل، عن عليّ بن العباس، قال: حدّثنا القاسم بن الربيع الصّحاف، عن محمّد بن سنان: أنّ أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه بما في هذا الكتاب جواب كتابه إليه يسأله عنه: «جاء في كتابك... إنّنا وجدنا كلّ ما أحلّ الله

تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستفنون عنها، ووجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً للفناء والهلاك... فكيف أن الدليل على أنه لم يحل إلا لما فيه من المصلحة للأبدان وحرم ما حرم لما فيه من الفساد؟^(١)

والرواية ضعيفة من جهة جهالة بعض رواتها وضعفه، ولكنها تدل على المدعى؛ إذ الظاهر منها أن وجه تحريم الأشياء هو إفسادها.

لا يقال: ظاهر الإفساد هو ما ينتهي إلى الهلاك وفساد البدن فلا يعم ما دونه، كما تشهد له نسخة العلل حيث ضمت إلى الإفساد قوله: «داعياً للفناء والهلاك»، فلا يشمل كل ضرر لم يبلغ تلك المرتبة.

لأننا نقول: قوله: «وجدناه مفسداً» في توجيه جميع المحرمات يأبى عن اختصاصه بالمهلكات والمفنيات؛ إذ ليس جميع المحرمات كذلك، فيكون المراد من الإفساد هو الأعم من المهلكات، وعليه فقوله: «داعياً للفناء والهلاك» باعتبار بعض المحرمات، أو باعتبار العذاب الأخروي المقرر في كل حرام، فلا تغفل.

ومنها: موقفة طلحة بن زيد المروية عن الكافي في البحار: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام قال: «قرأت في كتاب لعلي عليه السلام أن رسول الله كتب كتاباً بين المهاجرين والأقصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أن كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنه لا يجار حرمة إلا بإذن أهلها، وأن الجار كالنفس غير مُضَارٍّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه ولبيته...»^(٢).

(١) علل الشرائع: ٥٩٢.

(٢) البحار ١٩: ١٦٧.

بناءً على أن قوله: «غير مضار» يراد منه المعنى المفعولي، ويكون خبراً ثانياً لقوله: «الجار»، والمعنى أن الجار منزل منزلة النفس، فهو لا يضار؛ أي لا يورد عليه ضرر كما لا يورد على النفس ضرر، فالرواية تدل على عدم جواز إيراد الضرر بالجار. ويستفاد منها أن حرمة إيراد الضرر على النفس أمر واضح مفروغ عنه حتى شبه حكم الجار بها.

وفيه: أولاً: إن هنا احتمالات أخرى، ومعها لا تكون الرواية ظاهرة في ذلك. وفي البحار: «غير مضار» إما حال عن^(١) المجير على صيغة الفاعل؛ أي يجب أن يكون المجير غير مضار ولا آثم في حق الجار، أو من الجار فيحتمل بناء المفعول أيضاً، بل الأول يحتمل ذلك^(٢).

ولا يخفى عليك أنه إن كان قوله: «غير مضار» حالاً من الجار وأريد منه المعنى المفعولي، فإنه يفيد أن الجار في حال عدم ورود الضرر عليه يكون كالنفس، وهو متقارب في المعنى مع كون «غير مضار» خبراً ثانياً للجار. وهكذا يكون الأمر إن كان حالاً من المجير وأريد منه المعنى الفاعلي؛ لأنه يفيد أن الجار كالنفس حال كون المجير غير ضار إياه.

فالصور الثلاث المذكورة تدل على عدم جواز إيراد الضرر عليه؛ لأن الجار كالنفس أو لصيرورته كالنفس.

وأما إذا كان قوله: «غير مضار» حالاً من الجار وأريد منه المعنى الفاعلي، فهو يفيد أن الجار كأنفسكم تحفظ حقوقه ويكون في أمان حال كونه غير مضار لكم، وإلا فلا تشمل أحكام الإجارة؛ لتخلفه بالإضرار، وعليه فهو أجنبي عن المقام من حرمة

(١) كذا في البحار، والصحيح «من».

(٢) البحار ١٩: ١٦٩.

إيراد الضرر على النفس، بل هو متعرض لحدود الاستجارة والإجارة.
وهكذا يكون الأمر إذا كان قوله: «غير مضار» حالاً من الجبر وأريد منه
المعنى المفعولي، فإنه يفيد أن الجار كأنفسكم حال كون الجبر لا يوزد عليه الضرر من
ناحية الجار.

لا يقال: إن الذي يقتضيه ظاهر ألفاظ الحديث والتركيب الكلامي هو أن
قوله: «غير مضار» خبر ثانٍ للجار ويراد منه المعنى المفعولي، وبقيّة الاحتمالات
خلاف ظاهر الكلام.

لأننا نقول: لا نسلم ذلك بالنسبة إلى بعض الاحتمالات، كاحتمال كون قوله:
«غير مضار» حالاً من الجار مراداً منه المعنى الفاعلي؛ فإنه أيضاً يساعده ظاهر
التركيب الكلامي، فيفيد أن الجار كأنفسكم مادام لم يكن ضاراً لكم، وعليه فيحصل
الإجمال، ولا يصح التمسك بالرواية للمقام.

وثانياً: إن الحديث - كما في كتاب كلمات سديدة - ظاهر في التنبيه على أمر
أخلاقي واستفادة من غريزة فطرية. وغاية مفاده أنه كما أن الإنسان لا يرضى بإيراد
الضرر على نفسه فينبغي ألا يرضى بإيراده على جاره، من غير أن يكون فيه دلالة
على أنه لو رضي بإيراده على نفسه لارتكب معصية، بل هو لما كان في فطرته وجبّلته
أنه لا يرضى بأن يضر نفسه، فهكذا عليه ألا يرضى بإضرار جاره^(١).

ويمكن أن يقال: إن أهمية الحكم في طرف الجار لا تتناسب لتعليقه بأمر أخلاقي
يجوز تركه، بل لتعليل الحكم بذلك يشهد على أن حرمة إيراد الضرر على النفس أمر
واضح ومفروغ عنه.

وثالثاً: إنه لو سلم أن التركيب الكلامي ظاهر في كون «غير مضار» خبراً

للجار، فدلالة الحديث على حرمة إيراد الضرر على النفس متفرعة على أن المراد نفس الإنسان، وأما إذا أريد من النفس ما يفيد معنى «أنفسكم»، فغاية ما تدلّ الرواية حينئذٍ هو أن الجار بمنزلة «أنفسكم» فلا يورد عليه ضرر، أي أنه كسائر المسلمين؛ فكما لا يجوز إيراد الضرر عليهم كذلك لا يجوز إرادته عليه. فلا يرتبط بالمقام الذي هو حرمة إيراد الضرر من النفس على النفس.

ومنها: الروايات الدالة على أن كل ما أضرّ به الصوم بالإفطار واجب.

وفي النقيض: قال الصادق عليه السلام: «كل ما أضرّ به الصوم بالإفطار له واجب»^(١).
وفي الكافي: عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن عثمان، عن سليمان بن عمرو، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اشتكت أم سلمة -رحمة الله عليها- عينا في شهر رمضان، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تفتطر وقال: عشاء الليل لعينيك رديء»^(٢). وظاهر الأمر هو الوجوب.

وفيه أيضاً: عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن ساعة، قال: سألت [أي الإمام الصادق عليه السلام] ما حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضاً أو على سفر؟ قال: «هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد ضعفاً فليفتطر، وإن وجد قوّة فليصمه، كان المرض ما كان»^(٣).

وما في تفسير العياشي: عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه الإفطار كما يجب عليه في السفر في قوله: ﴿وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾؟ قال: «هو مؤتمن عليه مفوض إليه، فإن وجد

(١) جامع الأحاديث ٩: ٢٨٤.

(٢) الكافي ٤: ١١٩.

(٣) المصدر السابق: ١١٨.

ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة فليصم، كان المريض على ما كان» (١).

وكذا ما في الدعائم: من قوله: «روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «حدّ المرض الذي يجب على صاحبه فيه عدّة من أيام أخر كما يجب عليه في السفر لقول الله عزّ وجلّ: ﴿ وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ أن يكون العليل لا يستطيع أن يصوم، أو يكون إن استطاع الصوم زاد في علته وخاف منه على نفسه، وهو مؤتمن على ذلك ومفوض إليه فيه، فإن أحسّ ضعفاً فليفطر، وإن وجد قوة على الصوم فليصم، كان المريض [المرض-خ] ما كان» (٢).

لا مجال للمناقشة في سند هذه الروايات بعد الوثوق ببعضها، فلا وجه للاكتفاء بذكر المرسلّة في هذا المقام والاستشكال عليها بكونها مرسلّة.

وكيف كان، فربّما يقال: إن الروايات المذكورة تدلّ على إيجاب الإفطار الذي يساوق حرمة الصيام في ما إذا كان الصوم مضرّاً بالمكلف، وهو كافٍ في إثبات أن الإضرار بالنفس حرام، ولذا صار سبباً لوجوب الإفطار.

هذا، وأورد عليه: بأنّ بعض الروايات تدلّ على سرّ حرمة الصيام على المرضى؛ وهو أن الله تعالى قد أهدى إلى عباده المرضى والمسافرين هدية الإفطار بقوله: ﴿ وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾، وأكّده بقوله: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ (٣)، فإذا صام المريض فقد ردّ هدية الله تعالى ردّاً عملياً، فكان صيامه معصية؛ لكونه ردّاً هديّة الله وكان الإفطار له واجباً وعليه فليس إيجاب الإفطار للمريض إذا أضرتّ به الصيام دليلاً على حرمة إيراد الضرر بالنفس، بل إيجابه كإيجابه على المسافر بعينه.

(١) جامع الأحاديث ٩: ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) البقرة: ١٨٥.

والروايات الواردة بهذا المضمون متعدّدة، منها رواية يحمى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصائم في السفر في شهر رمضان كالمفطر فيه في الحاضر - ثم قال: - إن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، أصوم في شهر رمضان في السفر؟ فقال: لا. فقال: يا رسول الله، إنّه عليّ يسير، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضى أمّتي ومسافرهم بالإفطار في شهر رمضان؛ أحبّ أحدكم لو تصدّق بصدقة أن تُردّ عليه؟» (١).

فالمحصل: أنّ ظاهر الآية المباركة أنّ فرض المريض والمسافر هو «عدّة من أيام آخر»، وعليه فلا أقلّ من احتمال أن يكون وجوب الإفطار المذكور في مرسل الصدوق ناشئاً عمّا تضمنته الآية المباركة لا عن حرمة الإضرار بالنفس، ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به (٢).

ولا يخفى عليك أنّ تعليق وجوب الإفطار على المرض المضّر على النفس في مقام التحديد - كقوله: «فإن وجد ضعفاً فليفطر»، أو قوله: «كلّ ما أضّر به الصوم، فالإفطار له واجب»، وغير ذلك - يدل على أنّ سبب الوجوب هو الإضرار بالنفس، وجعل السبب لوجوب الإفطار هديّة الله تعالى هو خلاف ظاهر هذه الروايات. ولعلّ التعبير بالهدية في طول سببية الإضرار بالنفس يعني: أنّ إيجاب الإفطار من جهة سببية الإضرار بالنفس هو من باب الهدية والامتنان على الأئمة، كما أن إيجاب الإفطار من جهة سببية السفر وكونه صعباً غالباً هو من باب الامتنان والهدية.

فإذا عرفت أنّ مقتضى ظواهر الروايات هو جعل السبب لوجوب الإفطار هو كون الصوم محظوراً بنفسه، يُعلم أنّ الإضرار بالنفس محرّم. ولكنّه بعد لا يخلو عن

(١) الوسائل ٧: ١٢٤، ب ١ من أبواب من صحّ منه الصوم، ح ٥.

(٢) كلمات سديدة: ٤٥.

إشكال، فإن مقتضى هذا الاستدلال هو حرمة تحمّل المخرج النوعي في السفر، وهو كما ترى.

ومنها: الأدلة الواردة في انتقال فريضة الوضوء إلى التيمم إذا كان استعمال الماء مضرّاً يبدن المكلف، بدعوى أنّ ذلك ليس إلاّ لكون استعمال الماء - والحال هذه - حراماً تكليفاً.

ومن جملة تلك الأدلة: صحيحة البرنظلي عن الرضا عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح أو جروح، أو يكون يخاف على نفسه من البرد؟ فقال: «لا يقتسل، ويتيمم»^(١).

وقد أورد عليه في كتاب كلمات سديدة: بأن الرواية لا تدلّ على أن يد من انتقال الغرض معه إلى التيمم، ولا ينبغي الريب في أنّ منشأ هذا الانتقال هو وجود المرض أو الجرح والقروح أو الخوف على نفسه من البرد، وأمّا أنّ استعمال الماء - والحال هذه - حرام تكليفي فلا دلالة فيها عليه.

نعم، تدلّ معتبرة محمد بن مسكين وغيره - المروية في الوسائل عن الكافي: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن مسكين وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور، فغسلوه فمات، فقال: «قتلوه! ألا سألوا؟ ألا ييموه؟ إن شفاء العمي السؤال»^(٢) وغيرها - على التوييح الدالّ على المبخوضية، ولكنها واردة فيما إذا انتهى استعمال الماء إلى الموت، فلا تدلّ على مبخوضية ما إذا انتهى إلى ما دونه من أقسام الضرر، فلعلّه لو كان ينتهي إلى مجرد ضرر أو طول براء مرض الجدري مثلاً، لما كان يوقع عليه أصلاً^(٣).

(١) الوسائل ٢: ٩٦٨، ب ٥ من التيمم، ح ٧.

(٢) المصدر السابق: ٩٦٧، ح ١.

(٣) كلمات سديدة: ٤٥.

ويمكن أن يقال: إن الرواية تدل على المغوضية فيما إذا كان خائفاً من الموت. وكيف كان، فما ذكر يظهر ما في كلام السيد في العروة حيث قال: «إذا تحتمل الضرر وتوضناً أو اغتسل... فإن كان الضرر في استعمال الماء في الوضوء أو الغسل بطل»^(١)؛ لما عرفت من عدم تمامية الأدلة لإثبات الحرمة التكليفية.

وأما الاستدلال بقاعدة لا ضرر الدالة على حرمة الإضرار ولو بالنفس، فهو وإن تم ولا يرد عليه ما في التنقيح - من: «أن المحرم في قاعدة لا ضرر إنما هو الإضرار بالغير، وأما الإضرار بالنفس فلم يعم على حرمة دليل، فلا مانع من أكل الطعام الذي يوجب المرض يوماً أو يومين أو أكثر، اللهم إلا أن يكون الإضرار بالنفس مما ينقطع بعدم رضا الشارع به كقتل النفس أو قطع الأعضاء أو نحوها»^(٢)، لما تقدم من أن قاعدة لا ضرر تعم الإضرار بالنفس - ولكن الكلام في المقام في غير القاعدة من الأدلة.

ومنها: الأدلة الدالة على عدم وجوب الحج وعدم حصول الاستطاعة إذا استلزم السير إلى الحج مرضاً أو ضرراً بدنياً، حيث يقال: إن حرمة الضرر هي التي أوجبته انتفاء الوجوب وعدم حصول الاستطاعة، فإنه لو جاز له تحمله لكان مستطيعاً ولو وجب عليه الحج.

ومن جملة تلك الروايات: صحيحة هشام بن الحكم التي رواها في الوسائل عن توحيد الصدوق: عن أبيه، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله: «في قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^(٣) ما يعني بذلك؟ - قال: «من كان

(١) العروة الوثقى ٢: ١٧١، الطبعة الجديدة.

(٢) التنقيح ٩: ٤٢٠.

(٣) آل عمران: ٩٧.

صحيحاً في بدنه، محمّل سريره^(١)، له زاد وراحلة^(٢)، وغير ذلك.

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة بقوله: «إنّه لا يبعد أن يستفاد منها أن استلزام المسير لحصول ما يرفع الصحة أيضاً منافع لشرط الاستطاعة؛ بمعنى أنّه كما أنّ انتفاء الصحة ووجود المرض من أول الأمر مانع صدق الاستطاعة، فهكذا استلزام السير إليه له، وعليه فلا يجب الحجّ على من خلا من الصحة بدءاً ومآلاً، إلاّ أنّه إنّما هو لمكان إناطة صدق عنوان المستطيع به. وأما أنّ تحمّل الضرر حرام فلا دلالة بل ولا إشعار في هذه الأدلّة به»^(٣).

ومنها: الروايات الواردة الدالة على النهي عن أكل الطين، بتقريب: أنّه لا وجه لحرمته إلاّ لكونه مضرّاً بالبدن.
ومن جهلتها:

١ - ما ورد في الكافي: عن أحمد، عن عليّ بن الحكم، عن إسماعيل بن محمّد، عن جدّه زياد بن أبي زياد، عن أبي جعفر^(٤) قال: «إنّ التميّ عمل الوسوسة، وأكثر مصائد الشيطان أكل الطين؛ وهو يورث السقم في الجسم ويهيج الداء. ومن أكل طيناً فضعف عن قوّته التي كانت قبل أن يأكله، وضعف عن العمل الذي كان يعمل قبل أن يأكله، حوسب على ما بين قوّته وضعفه وعذب عليه»^(٤).

قال في مرآة العقول: قوله^(٤): «إنّ التميّ - أي تمّيّ الأمور الباطلة - من وسوسة الشيطان»، ويحتمل أن يكون اسم شيطان، انتهى.

ودلالة الرواية على حرمة أكل الطين الموجب للسقم واضحة، ولكن

(١) أي الطريق يتابع الناس فيه.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣، ب ٨ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٧.

(٣) كلمات سديدة: ٤٦.

(٤) الكافي ٦: ٢٦٦، ح ٦.

الرواية ضعيفة.

٢ - وفيه أيضاً: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن حزم، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام قال: مَنْ أَلْهَمَكَ فِي أَكْلِ الطَّيْنِ فَقَدْ شَرِكَ فِي دَمِ نَفْسِهِ»^(١). والانهماك - كما عن النهاية - التماذي في الشيء. واللجاج فيه^(٢)؛ أي إدامة الأكل.

٣ - وفيه أيضاً: عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن عليّ، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ طِينٍ فَحَرَّمَ أَكْلَ الطَّيْنِ عَلَى ذُرِّيَّتِهِ»^(٣). والوجه المذكور فيه للحرمه لا ينافي أن يكون الإضرار أيضاً دخيلاً في ذلك، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: لَا يُسْتَفَادُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَخْبَارِ إِلَّا دَخَالَةُ الْمَجْمُوعِ، وَهُوَ غَيْرُ نَافِعٍ لِإِتِّبَاتِ مَدْخَلِيَّةِ الْإِضْرَارِ اسْتِقْلَالاً فِي الْحَرْمَةِ.

٤ - وفيه أيضاً: عن عدّة من أصحابنا، عن سهل، عن ابن فضال، عن ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ يَأْكُلُ الطَّيْنَ، فَنَهَاهُ وَقَالَ: لَا تَأْكُلْهُ؛ فَإِنْ أَكَلْتَهُ وَمَتَّ كُنْتَ قَدْ أَعْنَتَ عَلَى نَفْسِكَ»^(٤).

فإنّ قوله عليه السلام: «فإن أكلته...» تفرّيع على إطلاق حرمة أكل الطين، وليس بمقتد للإطلاق بصورة الإضرار والإعانة على النفس. وإن شئت فقل: إنّ الذيل حكمة الحكم لا علته.

٥ - وفيه أيضاً: عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن التوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ أَكَلَ الطَّيْنَ فَتَاتَ فَقَدْ أَعَانَ عَلَى

(١) المصدر السابق ٢٦٥، ح ٣.

(٢) النهاية ٥: ٢٧٤.

(٣) الكافي ٦: ٢٦٥، ح ٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٦٦، ح ٥.

نفسه»^(١). وغير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة أكل الطين.

وهذه الأخبار وإن دلت على حرمة أكل الطين مطلقاً، ولكن لا تدل على أن الحرمة في جميع الموارد ناشئة عن حرمة الإضرار، لأن الإضرار حكمة الحكم لا علته، ولذا حرم أكل الطين ولو القليل منه المقطوع بعدم إضراره.

هذا مضافاً إلى أن صحيحة هشام دالة على أن وجه حرمة أكل الطين هو خلقه آدم من الطين، وكيف كان، فلا وجه لدعوى أن حرمة أكل الطين ليست إلا للإضرار، مع ما عرفت من أنه حكمة الحكم لا علته، وأيضاً - مضافاً إلى كون قوله: «فإن أكلته ومث كنت قد أعنت على نفسك» حكمة الحكم - لا وجه لما يظهر من محكي الرياض من استفادة التمليل العام من هذه الجملة.

نعم، يمكن أن يقال: إن هذه الجملة وغيرها تدل على أن للإضرار مدخلية في الحكم وإن لم تكن علته بل كانت حكمة، ولكن حيث إن الحكمة كالعلّة في التصميم لا التخصيص يمكن التعدي والقول بجرمة كل ما يضر.

إلا أنه يشكل ذلك بأن الحكمة مشتركة بين الإضرار وما أشارت إليه صحيحة هشام.

ومنها: الروايات المستفيضة الدالة على أنه ليس للمؤمن إذلال نفسه.

ومن جملتها:

١ - ما ورد في الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله عزّ وجلّ فوّض إلى المؤمن أموره كلّها، ولم يفوّض إليه أن يذلّ نفسه، أما تسمع لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ

وَلِرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦﴾، فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً، يعزه الله بالإيمان والإسلام» (٢).

٢ - وفيه أيضاً: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَضَّ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلالَ نَفْسِهِ» (٣).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة إذلال النفس، وهي بإطلاقتها تشمل المقام، ولكن يمكن أن يقال: إنها أخص من المدعى؛ إذ يمكن تطهير بعض الأعضاء مع عدم لزوم الإذلال. نعم، كل مورد يستلزم ذلك فهو محكوم بالحرمة من جهة الإذلال. ومنها: بعض الآيات الكريمة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (٤)، بتقريب: أن أصل الهلاك - كما في مجمع البيان - هو الضياع، ومن المعلوم أن الإضرار بالنفس لما كان سبباً لتفويت كمال أمر وجودي فهو تضييع لذلك الأمر الوجودي. هذا مضافاً إلى أنه لو سلم ظهور «التهلكة» في الفناء والموت فيمكن إغناء الخصوصية عن الهلاك ليشمل كل ضرر.

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة: بأن «الهلاك - فعلاً - ظاهر في الفناء، فالآية ظاهرة في تحريم إلقاء النفس إلى الفناء، ولا تحم مطلق الضرر والفناء الخصوصية عرفاً عن الهلاك والفناء غير صحيح» (٥).

ويمكن أن يقال: إن ملاحظة الروايات وتطبيق الآية عند الصدر الأوّل يشهدان

(١) المنافقون: ٨.

(٢) الكافي ٥: ٦٣، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ح ٣.

(٤) البقرة: ١٩٥.

(٥) كلمات سديدة: ٤٧.

على كون التهلكة أعم من الموت والفناء: منها:

١- ما ورد في الإفراط في الإنفاق؛ كخبر حماد اللحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أن رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل من سبيل الله ما كان أحسنَ ولا وفق، أليس يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ - يعني المقتصدين - ١٢»^(١).

إذ الظاهر من التهلكة العارضة من الإفراط في الإنفاق ليس هو الموت والفناء، بل هو الابتلاء بضيق المعاش والحاجة إلى الناس وضيق المعيشة.

٢- وما ورد في التمرض للسلطان الجائر، كخبر ثابت بن دينار الثمالي عن علي بن الحسين عليهما السلام: «وحقّ السلطان أن تعلم أنك جعلت له فتنة، وأنه مبتلى فبك بما جعله الله عزّ وجلّ له عليك من السلطان، وأنّ عليك ألاّ تتمرّض لسخطه؛ فتلقى بيدك إلى التهلكة وتكون شريكاً له فيما يأتي إليك من سوء»^(٢).

ومن المعلوم أنّ التهلكة العائدة على الإنسان من جهة التمرض للسلطان أعمّ من الموت والفناء؛ إذ ربّما تكون بمثل التباعد والحبس والمصادرات ونحوها، ويؤدّد ذلك ما في ذيله من إطلاق السوء.

٣- وما ورد في ترك الإنفاقات في الجهاد، كخبر البخاري، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أسلم أبي عمران قال: غزونا القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمان بن الوليد، والروم ملصقوا ظهورهم بمخاط المدينة، فحمل رجل على العدو، فقال الناس: مَهْ مَهْ^(٣)، لا إله إلاّ الله، يلقي بيديه إلى التهلكة! فقال أبو أيّوب: سبحان الله! أنزلت

(١) الكافي ٤: ٥٣، ح ٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣٦٠.

(٣) مه: كلمة مبنية على السكون وهو اسم سمي به الفعل، ومعناه اكفف، لأنّه زجر فإين وصلت نؤنت فقلت مه مه. الصحاح ٦: ٢٢٥٠.

هذه الآية فينا معاشر الأتصار؛ لما نصر الله نبيّه وأظهر دينه قلنا: هلّم تقيم في أموالنا ونصلحها، فأنزل الله عزّوجلّ: ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ... الآية. والإلقاء باليد إلى التهلكة أن تقيم في أموالنا ونصلحها وندع الجهاد» (١).

ومن المعلوم أنّ التهلكة العارضة من ترك المقابلة مع الكفّار والجهاد معهم لا تنحصر في الموت والفناء، بل ربّما لا تكون كذلك، بل هي سلطة الكفّار على المسلمين، وهي ليست بموت، ولكن هي تهلكة وأشدّ من الموت.

٤ - وما ورد في اليأس من رحمة الله تعالى، مثل ما روي عن البراء بن عازب في هذه الآية: إنّ الرجل يصيب الذنب فيلقي بيديه ويقول: قد بالقت في المعاصي، ولا فائدة في التوبة؛ فييأس من الله؛ فينهمك بعد ذلك في المعاصي. فاهلاك: اليأس من الله» (٢).

وغير ذلك من الموارد التي تدلّ على أنّ الصدر الأوّل والأئمّة المحصومين: لم يقتصر فهمهم للتهلكة على خصوص الفناء والموت، وعليه فدعوى ظهورها في الموت والفناء مع هذه التطبيقات كما ترى.

ولعلّه لذلك ذهب في الميزان إلى التعميم حيث قال: التهلكة والهلاك واحد، وهو مصير الإنسان بحيث لا يدري أين هو - إلى أن قال: - والكلام مطلق أريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفريط، كما أنّ البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوة وذهاب القدرة وفيه هلاك العدة بظهور الصدوّ عليهم، وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدّيين إلى انحطاط الحياة وبطلان المروّة (٣).

(١) تفسير القرطبي ٢: ٣٦١.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٢.

(٣) الميزان ٢: ٦٤.

فالتمسك بالآية الكريمة لحرمة الإضرار بالبدن - لأنه ضياع للبدن - لا بأس به. اللهم إلا أن يقال: كل ضرر وإضرار للبدن لا يصدق عليه ضياع البدن، نعم، يصدق ذلك في الأجزاء الرئيسية، فتدبر.

وكيف كان، فالآية تشمل صورة المظنة والخوف للضياع والفساد أيضاً؛ لأنه لو كان الممنوع هو صورة العلم لزم الوقوع في التهلكة كثيراً ما، وعليه فالممنوع هو كل ما يؤدي إلى الهلاك ولو بالظن أو الخوف.

ومنها: إن الفطرة تقتضي دفع الضرر المحتمل، ألا ترى أن كل حي يدافع عن نفسه عند إدراك الخطر؟ فليس ذلك إلا لكون ذلك جبلياً وفطرياً، فمع اقتضاء الفطرة ذلك كيف يجوز الإضرار بالنفس؟

وفيه: أولاً: إن الفطرة ثابتة بالنسبة إلى الضرر الوارد من الغير، وأما بالنسبة إلى إضرار الشخص بنفسه فهو أول الكلام، فتأمل.

وثانياً: إن مجرد كون شيء مما تقتضيه الفطرة والجبلة لا يلزم الحكم بجرمته، ألا ترى أن الفطرة تدعو الإنسان نحو الأكل أو النوم أو غيرهما ومع ذلك لا تكون تلك الأمور واجبة؟ كما تدعو الإنسان نحو ترك الزيادة في الأكل والشرب ومع ذلك ليس مطلق الزيادة محرماً؟

وثالثاً: إن هذه الفطرة ربما تكون معارضة بما تقتضيه الفطرة في جهة أخرى، كفطرة حفظ الولد حيث دعت لإعطاء جزء من بدنه له لحفظه أو لراحته.

ومنها: حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل المهتم به، ولذا كان وجوب التفحص والتحقيق في الدين مبتنياً عليه في علم الكلام.

وهو كافٍ في عدم جواز الإضرار بالنفس شرعاً؛ لأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

ومنها: الإجماع، كما ادّعاء بعض الأصحاب كصاحب الرياض على ما حكى

عنه، بل يظهر من محكي جملة منهم أن حرمة الضرر على النفس من المسلّمات، كما تشهد له كلماتهم في مسألة أن الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة^(١)، وفي مسألة البراءة والاحتياط في الشك في التكليف^(٢)، وفي مسألة حرمة تناول السموم القاتلة والأشياء الضارة^(٣).

وأورد عليه في كتاب كلمات سديدة بأن من المحتمل جداً، بل لعله المظنون، أن مستندهم هو حكم العقل بلزوم التحوّز عن المضار، أو الأخبار الماضية وغيرها كما رواه في المستدرك عن الدعائم وغيره، فراجع. فلا يكشف اتفاق كلماتهم عن مستند آخر غيرها، كما لا يمكن أن يكشف بنفسه عن رأي المعصوم^(٤)، وقد عرفت الكلام عن قيمة هذه المستندات^(٤).

وكيف كان، فالإجماع محتمل المدرك، اللهم إلا أن يقال: إن تسالم الأصحاب لا يضره وجود المدارك الأخرى ولو كانت مورداً للمناقشة، فافهم.

هذا مضافاً إلى تمامية بعض الأدلة كقاعدة نهي الضرر مفاداً وسنداً كما عرفت. فتحصّل: أن الكبرى ثابتة، فالإضرار بالنفس أو الغير محرّم فيما إذا كان الضرر معتنى به عند العقلاء، لاسيما إذا أوجب الضرر ضياعاً وهلاكاً أو إذلالاً، كما لا يخفى. وأما الجهة الثانية - وهي الصغرى - فلا يخفى أن الضرر هو التنقيص في البدن

(١) كما عن أصول الفنية بتقريب أن العلم حاصل بأن ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعة - يعني عاجلة كانت أو آجلة - قبيح محظور الإقدام عليه.

(٢) بتقريب أن دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً.

(٣) كما عن العلامة ١ في الإرشاد أنه قال - في عداد المحرّمات من الجامدات - والسموم القاتل قليلها وكثيرها، وما لا يقتل قليله يجوز تناول ما لا ضرر فيه.

إرشاد الأذهان ٢: ١١١.

(٤) كلمات سديدة: ٥١ - ٥٢.

أو المال أو الحال، وهو صادق على تنقيص شيء من الأعضاء، ولو كان ذلك لإعطاء الغير.

وأورد عليه: بمنع صدق الضرر فيما إذا استهدف غرضاً عقلياً من التنقيص؛ ألا ترى أن إعطاء المال في مقابل الأعمال في باب الإجارة أو إعطائه بمجرد الإحسان إلى المستحق لا يمدّ عند العقلاء إضراراً بالمال، مع أن إحراق المال أو إفنائه بنحو آخر بلا أي دواعٍ عقلائي يصدق عليه الإضرار المالي بنفسه ١؟

وهكذا تقول: شرب التتن مثلاً - مع العلم بترتب بعض المضار عليه - إذا كان موجباً للإنعاش في الجملة، لا يكون مصداقاً للإضرار، وإذا لم يكن له أي غرض عقلائي يكون إضراراً محضاً. وأيضاً إذا كان تناول الأطعمة والأشربة شهوةً إليها والتذاذاً بها أوجب ذلك ألا يكون الامتلاء منها المضرب به في الجملة، أو ألم^(١) المعدة الحاصل عقبيه، ضرراً ببدنه داخلياً في عموم حرمة الإضرار.

وبعبارة أخرى: لو قطع من شخص عضو أو أكثر من أعضائه بالقهر ولم يكن عن إذن منه ورضاه، فإنّ هذا القطع يكون موجباً لإيراد النقص على بدنه، فيكون إضراراً به، وأما لو كان ذلك باختيار وإذن منه وطيب نفسه به لدواعٍ عقلانية، فلا يبعد دعوى منع صدقه بعد وجود هذه الدواعي، وذلك لأنّ كلّ من أذن بقطع عضوه للانتفاع به في الترقيع فلا محالة يدعوه إلى هذا الإذن هدف مادي أو معنوي، والعقلاء لا يسلّمون لصدق الضرر والإضرار على نقص المال أو البدن أو الحال إذا كان الإقدام عليه لغاية عقلانية، لأنّه يرجع في الحقيقة إلى مبادلة عقلانية بين الغاية العقلانية والنقص الوارد على البدن أو المال، فكما أنّ مبادلة ماله بمال آخر أو إعطاء ماله مجاناً لغاية مادية أو معنوية لا يوجب صدق الإضرار والضرر عليه، فكذلك في إعطاء

(١) معطوفة على كلمة «الامتلاء» الواقعة اسماً له «يكون». وكلمة «ضرراً» هي الخبر..

أعضاء البدن حرفاً مجزئاً.

ويمكن أن يقال: أولاً: إنَّ الدواعي العقلية لا تخرج التنقيص عن كونه ضرراً، ألا ترى أنَّ كسر الباب لإيقاظ الفریق ونحوه أمر عقلائي بل واجب شرعي ومع ذلك لا يخرج عن كونه ضرراً على صاحب البيت؟! ولذا يجب ضمانه، فجزء صحة الداعي لا يكفي لمنع صدق الضرر.

وثانياً: إنَّ قياس المقام بباب المعاملات مع الفارق؛ لأنَّ في المعاملات كان إعطاء المال لأخذ المقابل، والمبادلة والمعاوضة مانعة من تحقق الضرر، ونفس قطع الأعضاء والتنقيص لا يقابله شيء، وإنما المقابلة والمعاوضة لو صحَّت كانت في إزاء الأعضاء المقطوعة. هذا مضافاً إلى أنَّ الأعضاء قبل الإيابة ليست بمال ولا تصلح للمقابلة والمعاوضة، بل بعد قطعها أيضاً لا تصلح للمعاملة شرعاً، وإن اعتبر لها المالية؛ لكونها بعد الإيابة من النجاسات الذاتية، وهي مسلوبة المالية شرعاً ولو كانت لها فائدة عقلية، على ما قرَّرناه في بيع الأعيان النجسة.

وثالثاً: إنَّ قياس المقام بباب الإنفاقات والصدقات أيضاً محل إشكال ونظر؛ لأنَّ الإنفاقات والصدقات تتحقق بإعطاء الأعيان المملوكة المحللة، ولا محذور فيها بعد مندوبيتها عرفاً وشرعاً. وهذا بخلاف المقام؛ فإنَّ قطع الأعضاء ضرر ومحرم، ولا يخرج عن الضرر بمجرد قصد إعطائه للغير؛ لأنَّه ليس من العناوين القصدية، ومع بقاء عنوان الضرر على القطع يكون القطع محرماً والحرام لا يصلح للمقرية.

نعم، لو قطعت الأعضاء بسبب من الأسباب القهريَّة، فأعطاؤها للغير حينئذٍ يشبه إعطاء الصدقات في الجملة، ولكنَّه أجنبي عن المسألة.

ورابعاً: إنَّ مجزئ الانتعاش في شرب التتن أو الالتذاذ بالأطعمة والأشربة عند الإكثار منها مع ترتب الضرر المهتمِّ به، لا يفيد في حلِّية الشرب والأكل؛ لأنَّ مقتضى صدق الضرر المهتمِّ به هو حرمة الشرب والأكل ولو مع الانتعاش والالتذاذ فالضرر

صادق، والانتعاش والالتذاذ يقعان بفعل المحرم في الفرض المذكور.

فنتحصل: أن الضرر صادق ولو مع وجود الدواعي العقلانية. وعليه، فالباب باب التزام مع وجود الدواعي العقلانية، فإن كانت الدواعي العقلانية من الواجبات وكان الترجيح مع الدواعي العقلانية التي ترجع إلى وجود مصالح تتزاحم مع مفسد الضرر المحرم، كان التقدم معها، وإلا فلا وإن كانت المصلحة في نفسها مما تدعو العقلاء نحوها.

الوجه الثاني: إن قطع الأعضاء والجوارح للترقيع تبتك وتغير لخلق الله، وهو محرم؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا * وَلَا أُضِلُّهُمْ وَلَا أَمُتُهُمْ وَلَا أَمُرُّهُمْ فَلْيَئْتِكُمْ آذَانُ الْأَنْعَامِ وَلَا أَمُرُّهُمْ فَلْيَغَيِّرُوا خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا * يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا * أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾ (١) والإيثار - على ما في بعض التفاسير - : اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وإساف ونائلة، كان لكل حي صنم يعبدونه ويسمونه أنثى بني فلان؛ وذلك إما لتأنيث أسماؤها، أو لأنها كانت جمادات، والجمادات تؤنث من حيث إنها ضاهت الإيثار لانفعالها (٢).

وربما تقرب دلالة الآية: بأن قوله تعالى في ذيل الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا...﴾ الآية، يدل على أن الأمور المذكورة التي أوعده الشيطان أنه يأمر الناس بها لا بد وأن تكون أعمالاً محرمة، ومن جعلتها هو التبتك وتغيير ما خلق الله عا هو عليه بحسب أصل الخلقة.

(١) النساء: ١١٩ - ١٢١.

(٢) تفسير كنز الدقائق ٢: ٦٢٤.

وهذا صادق على قطع الأعضاء ولو كان لداع عقلائي، كترقيع الغير به.
وقد استدلَّ المحقق الميرداماد^(١) في محكي شارح النجاة، والفيض القاساني في
محكي الوافي، والسيد حسن الصدر في محكي ذكرى ذوي النهى، والسيد جعفر آل بحر
العلوم في محكي تحفة الطالب بالآية لحرمه حلق اللحي^(١).

ولو شكَّ في صدق التغيير على أخذ شيء ينبت بعد الأخذ، كما في أخذ اللحي
ونحوها، فلا شبهة في صدقه على قطع ما لا يرجى نباته، كما في قطع الكلية وأخذ
العروق وأمثاله.

وقد أورد عليه: بأنَّ دلالة الآية الكريمة على حرمة التبتيك والتغيير في خلق الله
وإن كانت واضحة إلا أنه لا إطلاق لها؛ إذ الآية ليست في مقام بيان أنَّ الشيطان أراد
مطلق التغيير ثمَّ الله سبحانه ذمَّ أتباعه في مطلق التغيير، حتى تنفع للاستدلال بها في
مسألة اللحي ومسألتنا.

ويعتضد ذلك بأنَّ مطلق التغيير في خلق الله ليس مجرام، فهل يمكن القول
بجرمة إيجاد التغيير في الجسادات والنباتات والحيوانات؟ أفلو كانت الآية مطلقة لزم
تقييد الأكثر، وهو مستهجن.

ولا مجال لما يقال من أنَّ الاستهجان ممنوع بعد بقاء الكثير تحت الآية الكريمة،
كقطع الآذان والأيدي والأرجل، وقلع الأعين، وإزالة الحاجب، وتشقيق الشفة، وقطع
الأنف وغيره.

وذلك لإمكان أن يقال: إنَّ هذه الموارد ليست بكثيرة؛ لاندراجها تحت عنوان
واحد وهو قطع أطراف البدن وتغييرها.

هذا مضافاً إلى أنَّ هذه الموارد - ولو لوحظت متعدّدة - تكون قليلة في قبال

(١) تحقيق دريك مسأله فقهی (بالفارسیه): ١٠٥.

مطلق التغييرات الموجودة في الحيوانات والنباتات والمجاهدات التي لا تعد ولا تحصى لو لوحظت كلّ واحدة متمددة.

وعليه، فالمراد من التغيير هو التغيير الخاص الذي هو عبارة عن العمليات الشيطانية التي تنتهي إلى البدعة والإغواء، كتشقيق آذان الأنعام وقطعها لتكون علامة على كونها محرمة الأكل والانتفاع كما فعله بعض الكفار في بعض الحيوانات كالبحيرة والسائبة والحامي، افتراءً على الله تعالى، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا صَيْبَةٍ وَلَا حَامٍ ﴾^(١)، أو تغيير الفطرة بالإغواء.

قال تعالى: ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾^(٢). فالخروج عنها هو تغيير في الفطرة وموجب للخلود.

وكيف كان، فالآية تدلّ على حرمة تغييرات خاصّة إغوائية شيطانية، فلا تشمل مطلق التشقيق والقطع في الأنعام، فضلاً عن غيرها، كيف؟! وقد يكون ذلك مطلوباً، كإشعار الهدى، بل هو عبادة وليس عملاً شيطانياً.

فالمراد من التغيير المنهي عنه والمذموم هو التغيير الخاص، ولا إطلاق له في موارد فضلاً عن غيرها، فلا يصح الاستدلال بالآية الكريمة للمقام، لكونها جملة غير مطلقة، فلا تغفل.

وأما أدلّة المجوّزين:

فقد استدلوا للجواز ببناء العقلاء على أنّ كلّ إنسان وليّ نفسه، وله اختيار أموره، وهذا هو الذي عبّر عنه بقاعدة «الناس مسلّطون على أمواتهم وأنفسهم».

(١) المائدة: ١٠٣.

(٢) الروم: ٣٠.

وهذه القاعدة العقلية أمضاها الشارع في ضمن الآيات والروايات، من جملتها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾^(١)، فإن الآية الكريمة وإن كانت في مقام إثبات مقدّمة النبي ﷺ في الولاية على المؤمنين من أنفسهم، إلا أنه لا ريب في دلالتها على أن للمؤمنين ولاية على أنفسهم.

نعم، كانت ولاية النبي ﷺ أشد وأكدر.

ومن جملتها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ أُبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^(٢) بدعوى دلالتها على أن أمر نفسه بيده، إذ الشراء لا يكون إلا مع الولاية على المبيع، والمفروض أن المبيع في الآية هو النفس.

ومن جملتها: موثقة ساعة الروية عن الكافي: عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن ساعة قال: قال أبو عبد الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْرَهُ كُلَّهُ، وَلَمْ يَفُوضْ إِلَيْهِ أَنْ يَذَلَّ نَفْسَهُ، أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَاللَّهُ الْعَزِيزُ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) ١٢؟ فالؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً يعزّه الله بالإيمان والإسلام»^(٤). وغير ذلك من الشواهد والأخبار.

وعليه، فيجوز للإنسان أن يقطع بعض أعضائه لترقيع الآخرين.

ويمكن أن يقال: أولاً: إن بناء العقلاء دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن؛ وهو ما كان في زمن الشارع مألوفاً وبمراه، وتقطيع الأعضاء لترقيع الآخرين أمر مستحدث، وليس له سابقة في تلك الأيام حتى يكون مورداً لتقرير الشارع أو

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) البقرة: ٢٠٧.

(٣) المنافقون: ٨.

(٤) الوسائل ١١: ٤٢٤، ب ١٢، كراهة الترض للذلل، ح ٢.

إمضائه، وما ورد في أخذ السن من الميت ضعيف.

وثانياً: إن ما استشهد به قاعدة السلطنة أو قوله تعالى: ﴿التَّسْبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ ليس مشرعاً وإن أفادت سلطنة الإنسان على نفسه في الجملة؛ لأنها تدلّ على أن الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم فيما يجوز لهم ارتكابه، فوارد الجواز يحتاج إلى بيان شرعي، ولذا صرح الفقهاء بعدم جواز ضرب العبيد والإماء استناداً إلى قاعدة السلطنة على الأموال، فالقاعدة لا تدلّ بنفسها على جواز كلّ تصرف، بل تدلّ على جوازه في كلّ مورد ثبت جوازه ومشروعيته من الخارج، والمفروض في المقام أن مشروعية تقطيع الأعضاء أول الكلام.

ولعلّ موثقة سباعة الدالة على تفويض الأمور كلّها إلى المؤمن عدا إذلال نفسه أيضاً كذلك؛ بأن يراد من الأمور هي التي كانت مشروعة من الخارج، فتأمل؛ لقوة الإطلاق من جهة استثناء الإذلال.

وثالثاً: إنّه لو سلّمنا إطلاق القواعد والروايات، فلا مجال للأخذ بها بعد محكوميتها بقاعدة الضرر.

فحصل إلى حدّ الآن: أنّ قطع الأعضاء للترقيع إذا كان ضرراً على البدن محرّم، ولا يخرج منه عن كونه ضرراً وجود دواع عقلانية لذلك. نعم، لو زاحمه الأهمّ لجاز ذلك من باب تقديم قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ، كتقديم حفظ الحياة.

فروع

الأول: هل يجوز أن يوصي شخص بإعطاء أعضائه بعد موته ليستفاد منها في ترقيع بدن المحتاجين، أو لا؟

يمكن القول بالثاني؛ لأنّ الوصية ليست نافذة إلاّ فيما يجوز له فعله في زمن الحياة، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ

عَلَيْهِ ﴿^(١)، وعليه فإذا كان شيء جائزاً له نفذت الوصية؛ لأنها إدامة لاختياراته في زمن الحياة لما بعد وفاته، وأما إذا لم يكن الشيء جائزاً في زمن الحياة فلا تكون الوصية نافذة.

وحيث إنَّ إعطاء العضو في زمان الحياة غير جائز لكونه ضرراً على البدن، فالوصية بإعطائه بعد وفاته غير جائزة؛ إذ لم يكن له في زمان حياته اختيار إعطاء الأعضاء، بناءً على ما عرفت من حرمة الإضرار على النفس.

ويمكن أن يقال: إنَّ الضرر على البدن من العناوين المخصوصة بحال الحياة؛ لعدم تحقق صدق ذلك العنوان بعد الموت بالنسبة إلى البدن الميت الذي اختلَّ من جميع الجهات، وعليه فإعطاء الأعضاء بعد الموت مشروع؛ لعدم بقاء عنوان المانع؛ إذ لولا المانع لكان إعطاء الأعضاء في حال الحياة جائزاً، فإذا ارتفع عنوان المانع بقي التقطيع على ما عليه ذاتاً من الجواز، فتشمله أدلة الوصية إذا كان له دواعٍ عقلانية، ولا يلزم منه الإذلال، وإلا فلا دليل على النفوذ والجواز، بل يحرم إذلال النفس، كما دلَّت عليه الأخبار المتضاربة.

ولا دليل على اعتبار المشروعية حال الإيضاء، بل اللازم هو المشروعية حال العمل بالوصية، كما أنَّ القدرة شرطُ حال العمل لا حال تعلق الخطاب.

لا يقال: نعم، ولكن مقتضى الأخبار الدالة على أنَّ حرمة الميت كحرمة الحي ^(٢) هو عدم مشروعية تقطيع الأعضاء بعد الموت أيضاً؛ لأنَّ تلك الأخبار واردة في مورد قطع بعض الأعضاء، فالوصية بالتقطيع منافية لحرمة الميت المسلم، ومع المنافاة لا تكون الوصية حال العمل مشروعة أيضاً، فلا تكون نافذة.

(١) البقرة: ١٨٢.

(٢) راجع: جامع الأحاديث ٢٦: ٤٩٦.

لأننا نقول: إن التقطيع الممنوع بعد الموت هو التقطيع العدواني، وأما التقطيع المأذون فيه بالوصية فالروايات منصرفة عنه، والتقطيع بالإذن والوصية إذا فرض له دواعٍ عقلانية لا يكون منافياً لحرمة الميت؛ ألا ترى أن وضع الرجل على رأس الغير خلاف حرمة، وأما مع إذنه بذلك لسبب من الأسباب العقلانية فلا يكون الوضع المذكور منافياً لحرمة.

والمناقشة فيه بأن حرمة الميت إن كانت من باب المحقوق تسقط بالإذن والوصية، وأما إن كانت من باب الحكم الشرعي فالوصية بخلافها منافية لها.

غير سديدة بعد دلالة موثقة سماعه على أن الله تعالى فوض إلى المؤمن أموره كلها إلا الإذلال^(١)، فإن مقتضى إطلاق تلك الموثقة أن غير الإذلال يكون من حقوقه، والكلام في الوصية بالتقطيع فيما إذا لم يستلزم الإذلال. هذا مضافاً إلى أن الظاهر من تشبيه حرمة الميت بجرمة الحي في قوله ﷺ: «حرمة الميت كحرمة الحي» هو مشابهة احترام الميت حال المات مع احترامه حال الحياة، وحيث إن احترامه حال الحياة من المحقوق، كان احترامه حال المات أيضاً كذلك.

وعليه، فالظاهر أن للجواز وجهاً، سواء كانت حياة مؤمن متوقفة عليه أو لم تكن، وإن كان الأحوط هو ترك الوصية بذلك أصلاً.

ولو شك في جواز الوصية بذلك وعدمه فلا مجال للتمسك بعموم أدلة نفوذ الوصية بعد تمنونها بعدم كون الوصية وصية بالإيم؛ لأن التمسك بها في مورد الشك تمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

ثم إنه لا يخفى عليك أن الأحكام الشرعية متعلقة بالموضوعات العرفية غالباً؛ لأن الشارع المظهر لم يتخذ لإفادة مرامه غير المحاورات العرفية، وعليه فالمراد يصدق

(١) انظر: الوسائل ١١: ٤٢٤، ب ١٢، كراهة التمرض للذلل، ح ٢.

الموضوع عرفاً لا تترتب عليه أحكامه، والموت والحياة في المقام من الموضوعات العرفية، فإذا أوصى شخص بإعطاء أعضائه بعد موته لم يجر إعطاء أعضائه ما لم يصدق الموت. وبناءً على هذا، فلو صدق الموت عند الأطباء باختلال المخّ وتوقف حركاته وعدم نفوذ الدم إلى عروقه ولكن لم يصدق ذلك عند العرف لعدم توقف القلب بالموت، فلا تترتب على اختلال المخّ آثار الموت؛ فلا يجوز إعطاء أعضائه للوصي قبل حدوث الموت العرفي، بل لو صرح الموصي بإعطاء أعضائه عند اختلال المخّ مع عدم توقف القلب بالموت لا يجوز الإعطاء؛ لأنّ إعطاء للأعضاء في حال الحياة غير جائز، والوصية به وصية بالإثم، فلا تكون نافذة.

نعم، حيث تكون الحركة القلبية الطبيعية معياراً عند العرف لبقاء الحياة، فالحركة التي تدوم بتوسط الآلات والأدوات والأجهزة الحديثة الموصولة بالمريض بحيث لو انفصلت عنه لا تدوم حركة قلبه، لا تفيد في بقاء الحياة؛ فإذا علم أو وثق بتوقف القلب كان محكوماً بالموت، سواء انفصلت الأدوات والأجهزة أو لم تنفصل.

نعم، لو شكّ العرف في أنّ القلب توقف أم لا، يمكن الاعتماد فيه على قول الأخصائيين؛ فإنهم أهل الخبرة.

لا يقال: إنّه مع الشكّ يجري استصحاب الحياة.

لأنّنا نقول: إنّ الاستصحاب جارٍ فيما لو لم تكن أمارة، ومع شهادة خبراء الطب لا مجال للاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ المرجعية إلى العرف في تشخيص الموضوعات فيما إذا أحرزها العرف العام وإن لم يحرزها العرف الخاص، كما إذا حكم العرف العام بزوال الدم عن الثوب عند غسله بالماء، خلافاً للفلاسفة الذين لم يقولوا بالزوال لأنّ العرض لا ينفك عن المعروض عندهم، وأما إذا لم يكن العرف في أمر كذلك - كما إذا توقف المخّ ولم يتوقف القلب وشكّ في تحقّق الموت وعدمه - فيمكن

الاعتقاد على قول الخبراء في تحقق الموت وعدمه لو أخبروا جزماً عن وقوع الموت وعدم عود الحياة.

ويشكل ذلك: بأنّ الاعتقاد على قول الخبراء فيما إذا اتفق العرف والخبراء في مفهوم الموت والشك في تحقق مصداقه، وفيما نحن فيه لا يكون كذلك؛ لأنّ مفهوم الموت مختلف فيه بينها، والقدر المتيقن منه هو توقّف القلب والمخّ وسكون النفس، وفي مثله لا تفيد شهادة الخبراء على تحقق الموت؛ لأنّ الموت الذي يشهدون على تحقّقه هو توقّف المخّ، وهو أوّل الكلام، فالمتبع في مثله - ولو شهد الخبراء على تحقق الموت - هو الشكّ في تحقق الموت واحتمال بقاء الحياة، فيجري فيه الاستصحاب الحسكي لا الموضوعي؛ لأنّه من باب الشكّ في الفروب والمغرب، ومقتضى الاستصحاب الحسكي هو عدم جواز قطع الأعضاء قبل توقّف القلب والمخّ وسكون النفس.

نعم، لو قلنا بأنّ الموت والحياة أمران واقعيان، فلو جزم العرف بموت شخص وحكم الأطباء بحياته لما جاز دفن الشخص المذكور، وليس ذلك إلاّ لأنّ الموت أمر واقعي، ويترتب حكم الدفن عليه لا على صدق مفهوم الموت عرفاً؛ وإلاّ فهو معلوم الصدق عند العرف، ومن هذه الجهة لا يقاس المقام بباب صدق زوال الدم عرفاً مع حكم الفلاسفة ببقائه؛ فإنّ الموضوع فيه هو المفهوم العرفي من الدم لا واقع الدم. وهكذا إذا أخبر الأطباء بوقوع الموت، لا من جهة أنّ مفهوم الموت صادق بل من جهة أنّ حقيقة الموت واقعة؛ لجواز الاعتقاد عليهم - ولو شكّ العرف فيه - فإنّهم أهل خبرة في وقوع الموت وعدمه.

ويؤيد ما ذكر من كونها واقعيين ما ورد في الأخبار من لزوم تأخير الدفن في موارد، كالفريق والمصعوق، وتخطئة العرف في جزمهم بالموت؛ لقوله ﷺ - بعد أمره بترك الميت ثلاثة أيام قبل أن يدفن - في الفريق والمصعوق: «فإنّه ربّما ظنّ أنّه قد مات

ولم يميت^(١)، أو قوله ﷺ: «قد دفن ناس كثير أحياء ما ماتوا إلا في قبورهم»^(٢).
ولكنّ المسألة بعد لا تخلو عن الإشكال.

وكيف كان، فهذا كلّه فيما إذا أخبر الخبراء على وجه الجزم واليقين بتحقيق الموت وعدم وجود الحياة.

وأما إذا احتتمل أهل الخبرة وجود الحياة ولو كان الاحتمال ضعيفاً في غاية الضعف، فلا يمكن الاعتماد على شهادتهم؛ لعدم تحقق الموت لا وجداناً ولا بشهادة أهل الخبرة.

ثم إن الأطباء فرّقوا بين موت المخ والإغماء، وقالوا: إن المخ في الإغماء لم يميت، ولذا يمكن له العود في الحركات والأوامر، فإنّ الاختلال في الإغماء في سطح المخ بخلاف موت المخ، فإنّ الاختلال في أصله وساقه بحيث يقطع ارتباطه بالبدن ويشبه ما إذا قطع الرأس عن البدن.

ثم لو أوصى بإعطاء أعضائه في إزاء أخذ مال، فهل تكون وصيته نافذة أم لا؟ الأقوى هو الثاني بناءً على ما اخترناه في بيع النجاسات الذاتية من عدم مشروعية جعلها مورد المعاملة؛ إذ المفروض أنّ الأعضاء بعد الإبانة صارت كالنجاسات الذاتية.

اللهمّ إلا أن تكون الوصية منحلّة إلى أمرين: أحدهما إعطاء الأعضاء بعد الموت. وثانيها أخذ الوجه في مقابلتها، فتكون الوصية نافذة في الأوّل دون الثاني، فتأمل.

الثاني: لا يجوز في حال الحياة قطع الأعضاء التي يؤدي قطعها إلى الموت ولو

(١) التهذيب ١: ٣٣٨، ب ١٣، ح ١٥٨.

(٢) المصدر السابق: ح ١٥٩.

كان لحفظ نفس الغير، سواء قلنا بجواز تقطيع الأعضاء أو لم نقل، وسواء كان مع إذن صاحب الأعضاء أو لم يكن.

وذلك لأنه قتل للنفس المحترمة، وهو كبيرة، ولا يجوز ذلك كما نُصَّ عليه في

الروايات:

منها: ما رواه في الوسائل عن الفقيه بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحنطاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متمتداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»^(١). ولعلَّ التعبير بالخلود لكثرة طول عذابه.

قال الصدوق في المشيخة: «وما كان فيه عن أبي ولاد الحنطاط فقد رويته عن أبي عليه السلام عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحنطاط واسمه حفص بن سالم مولى بني مخزوم»، انتهى^(٢).

روى ابن أبي عمير عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي قال في حقّه النجاشي أنّه قريب الأمر، ولم يستثنه ابن الوليد، وفيه إيحاء إلى وثاقته، وروى عنه كامل الزيارات، وأما بقیة السند فهم ثقات، فالرواية موثقة.

ومنها: ما رواه في جامع الأحاديث عن عقاب الأعمال قال: حدّثني محمد بن موسى بن المتوكل عليه السلام قال: حدّثني عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد الحنطاط، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قتل نفسه متمتداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»^(٣).

والظاهر أنّ المراد من أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وهو ثقة وإن أكثر الرواية عن الضعاف، فالرواية موثقة، ولكنها متّحدة مع سابقتها وليست

(١) الوسائل ١٩: ١٣، ب ٥ من القصاص في النفس، ح ١.

(٢) مشيخة من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٩.

(٣) جامع الأحاديث ٢٦: ١٣٠.

رواية أخرى.

ومنها: ما رواه في جامع الأحاديث عن الكافي، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن ناجية قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنَّ المؤمنَ يبتلى بكلِّ بليَّةٍ ويموت بكلِّ ميتةٍ إلاَّ أنَّه لا يقتل نفسه» ^(١). إلاَّ أنَّ ناجية غير موقَّع.

وغير ذلك من الأخبار.

هذا مضافاً إلى الآيات الكريمة:

منها: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ ^(٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدْوَانًا وظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ^(٣).

قال في آلاء الرحمن - بعد نقل الروايات -:

منها: عن العتاشي عن أسباط بن سالم: سأل الصادق عليه السلام رجل عن ذلك، فقال: «عنى بذلك الرجل من المسلمين يشدُّ ^(٤) على المشركين وحده يحيى في منازلهم فيقتل، فنهاهم الله عن ذلك» ^(٥).

ومنها: أنَّ المروي عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تخاطروا بأنفسكم في القتال فتقاتلوا من لا تطيقونه» ^(٦).

(١) المصدر السابق: ١٢١.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) النساء: ٢٩ و ٣٠.

(٤) شدُّ عليه: أي حمل عليه.

(٥) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢: ٩٨.

(٦) المصدر السابق.

ومنها: عن أمير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث سأله فيه عمّن كان في بَرْدٍ يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده، فقرأ الآية: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ ^(١). إلى غير ذلك.

أقول: ويمكن الجمع بين الروايات بأنّ النهي عنه في الآية هي المقدمات والأفعال التي ينشأ عنها زهوق النفس، ولا مانع أيضاً من شمول الآية لقتل المسلم مسلماً آخر بغير حق؛ فإنّ النهي عنه هو قتل النفوس المضافة إلى جماعة المؤمنين الشاملة لنفس القاتل و نفوس غيره من المؤمنين، ولا حاجة فيما ذكرناه إلى الجمع بين الحقيقة والمجاز، لا في الإضافة ولا في المضاف إليه ^(٢).

ولقد أفاد وأجاد. ومثله ما لو أمر جماعة المؤمنين بمراجعة عزّة نفوسهم؛ فإنه لا يختصّ بالآخرين، بل يشمل نفس من أعزّ الناس أيضاً، فتأمل.

وكيف كان، فالمقصود من الآية - بشهادة الروايات - يعمّ قتل الإنسان نفسه، بل لعلّ تقطيع الأعضاء لا يجوز فيما إذا كان فيه مظنة الهلاك أو خوفه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ بناء على عدم اختصاصه بالتهلكة اليقينية؛ بدليل أنّه لو اختصّت بها لزم الوقوع في التهلكة كثيراً ما.

هذا مضافاً إلى أنّ النهي عن الهجوم على العدو الذي لا يُطاق دفعه لا يلزم الهلاك اليقيني، بل هو مظنة للهلاك.

على أنّ المخاطرة المنهي عنها في الأخبار هي إلقاء النفس في الخطر، وهو لا يلزم الجزم بوقوع الخطر.

ويشهد لما ذكر أيضاً: ما ورد في المنع عن استعمال الماء مع الخوف على النفس،

(١) النساء: ٣٠.

(٢) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢: ٩٨.

كمعتبرة محمد بن مسكين المروية في الوسائل عن الكافي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن مسكين وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور^(١)، فغسلوه فمات، فقال عليه السلام: «قتلوه أألا سألو؟ أألا ييموه؟ إن شفاء العي^(٢) السؤال^(٣)». ثم إن محمد بن مسكين موثق بالتوثيق العام؛ لرواية ابن أبي عمير عنه.

ووجه الشهادة: إن من المعلوم أن الذين غسلوه لم يملموا بلزوم الموت، ومع ذلك ونجهم الإمام عليه السلام، وليس ذلك إلا لمنوعة إفراغ الماء مع الخوف.

الثالث: لا يخفى عليك - بعد ما عرفت أن الضرر وتنقيص البدن نقصاناً معني به محرم - أنه لا فرق بين كون الأعضاء من الأعضاء الرئيسية وبين غيرها؛ إذ الملاك هو حرمة الضرر، فلا وجه للتفصيل المذكور، كما يظهر من عبارة بعض الأعلام حيث قال: «هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حي للترقيع إذا رضي به؟ فيه تفصيل: فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجز، وأما إذا كان من قبيل قطعة جلد أو لحم فلا بأس به»^(٤).

نعم، من لم يتم عنده حديث لا ضرر أمكن له التفصيل بين ما يفسد البدن وغيره، كما يدل عليه خبر محمد بن سنان، حيث كتب فيه علي بن موسى الرضا عليه السلام: «إنا وجدنا كل ما أحل الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد ويقاؤهم، وهم إليه الحاجة لا يستفتون عنها، ووجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً للفناء والهلاك - إلى أن قال - فكيف أن الدليل على أنه لم يحل إلا لما فيه

(١) الجدر - بفتحتين - جمع جدر: البثور المرتفعة.

(٢) العي: من لم يهتد لوجه مراده.

(٣) الوسائل ٢: ٩٦٧، ب ٥ من التيمم، ح ١.

(٤) منهاج الصالحين ١: ٤٢٦، مسألة ٤٠.

من المصلحة للأبدان وحرم ما حرم لما فيه من الفساد^(١)».

ولكن الخبر ضعيف. هذا مضافاً إلى تقييد الفساد بالفناء والهلاك. اللهم إلا أن يراد من الفناء والهلاك الأعم من الموت، كما يشهد له جعل كل محرّم كذلك مع ما نرى أنّ كل محرّم لا يوجب الهلاك بمعنى الموت، ويؤيده تعليل الدليل بمطلق الفساد، فافهم. فتحصل أنّ الضرر المعنى به مجرم.

وأما بذل كلية واحدة هل يكون ضرراً أو لا؟ فقد ذكر بعض الأطباء أنه ليس بضرر.

الرابع: هل يجوز للحميّ تنقيص الأعضاء وتقطيعها لو توقّف حفظ حياة مؤمن على بذل عضو من أعضائه أو لا يجوز؟

ربّما يقال بالجواز بل الوجوب، لدوران الأمر بين حرمة الضرر ووجوب حفظ النفس، فيصير المورد من موارد التضام، وحيث إنّ حفظ النفس أهمّ فيقدّم جانبه. ويستدلّ على أهميّة حفظ النفس بأمور:

منها: أخبار التقيّة، بتقريب: أنّ التقيّة ثابتة في كلّ شيء وجودياً كان أو عدمياً، كما نصّ عليه في صحیحة الفضلاء: «التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»^(٢)، وعليه فالتقيّة مقدّمة على كلّ واجب وحرام؛ فإنّ كل شيء يحتملها. وحيث إنّ كل واجب وحرام لا يخلو عن الملاك اللازم الرعاية، فتقديم التقيّة عليهما يكون من باب أهمّيتهما عليهما.

ثمّ ذكر وجه هذه الأهميّة في صحیحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»^(٣). ومثلها موثقة أبي

(١) علل الشرائع: ٥٩٢.

(٢) الوسائل ١١: ٤٦٨، ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٨٣، ب ٣٦ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

حزمة القتالي. فبدلَ مجموع هذه الأخبار على أن حفظ الحياة هو الجواز لمخالفة كل حرام أو واجب، وعليه فحفظ الحياة واجب أهم وأولى بالرعاية من جميع الواجبات والمحرّمات، فلا محالة كلّما دار الأمر بين حفظ الحياة وحفظ واجب أو حرام آخر فالأهم هو حفظ الحياة.

ويشكل ذلك بأنّ ظاهر هذه الأخبار هو تشريع التقيّة لحفظ النفوس من تجاوز الأعداء ولا نظر لها بالنسبة إلى حفظ النفوس عمّا يعرضها بسبب السبل الطبيعية كالأمراض المهلكة. ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر التعليل في قوله ﷺ: «إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم» هو أنّ معيار تقديم التقيّة لحفظ النفوس ولا نظر فيه إلى أسباب هدمها، فلا تفاوت في ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها، فتأمل.

لا يقال: إنّ التعليل بحفظ الدم لا يشمل دم الغير، وعليه فالمعيار مختصّ بحفظ دم الإنسان نفسه ولا يرتبط بحفظ دم الآخرين من المؤمنين، والمقام راجع إلى حفظ دم المؤمنين.

لأنّنا نقول: إنّ التقيّة لحقن الدم لا تختصّ بالمتقي، بل تشمل التقيّة لحفظ دم الآخرين، فلا وجه لتخصيص التعليل بدم المتقي.

لا يقال: إنّ الدم أهمّ من قتل النفس، وعليه فيكون مقاد الرواية أنّ التقيّة إنّما شرّعت ليحقن بها الإنسان من الجرح والقتل ممّا فيه الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم بالمعنى المذكور فلا تقيّة.

وعليه، فكُلّ شيء يؤدّي إلى الجرح والقتل لا يجوز، والمقام ممّا يؤدّي إلى الجرح، فإنّ تقطيع الأعضاء لا يمكن بدون الجرح والدم كما لا يخفى. وعليه، فلا تصلح هذه الأخبار للاستدلال في المقام.

لا يمكن أن نقول: إنّ الدم في هذه المقامات يستعمل كثيراً في قتل النفس، كقوله ﷺ: «وصارت البهية في الدم على المدعى عليه... واليهين على المدعى؛ لأنّه

حوط يحتاط به المسلمون؛ لئلا يطل دم امرئ مسلم»^(١).

أو «شهادة النساء... لا تجوز في الطلاق ولا في الدم»^(٢).

أو كقولهم: «عرض المسلم كدمه».

وغير ذلك من الموارد. فكثرة الاستعمالات تصلح لانصراف الدم إلى دم

النفس لا للأعم من دم الجرح، فافهم.

ولو سلم تمامية الاستدلال بأخبار التقية من الجهات المذكورة، فلا نسلم

تماميتها من جهة الإطلاق؛ فإن قوله: «إنما جعل التقية ليحقن الدم بها، فإذا بلغ الدم

فلا تقية» في مقام بيان عدم جواز التقية بسفك دم الغير، فلا إطلاق لها من ناحية

موارد جواز التقية من الأسباب القهرية العدوانية والأسباب العادية الطبيعية.

وعنها: أخبار جواز الحلف كذباً لحفظ مال المسلمين، كموتقة إسماعيل بن سعد

الأشعري المروية في الوسائل عن الكليني: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن

إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن

رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك، فحلف. قال: «فلا 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»^(٣).

بدعوى أن مورد الروايات وإن كان هو التضرر المالي للأخ المؤمن، ولكن

تعدى إلى التضرر العرضي والنفسي بطريق الأولوية، ويشهد له موثقة السكوني عن

جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام: قال: «قال رسول الله ﷺ: إحلف بالله

(١) المصدر السابق ١٨: ١٧٢، ب ٣ من كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ٦.

(٢) المصدر السابق ١٨: ٢٥٩، ب ٢٤ من شهادة النساء، ح ٥.

(٣) المصدر السابق ١٦: ١٦٢، ب ١٢ من الأيمان، ح ١.

كاذباً ونجّ أخاك من القتل» (١).

فالمستفاد من هذه الأخبار أنّ الجامع في تسويغ التقية في ترك الواجب أو فعل الحرام إنّما هو الضرر المتوجّه إلى النفس أو الأخ المسلم في شيء من المال أو العرض أو النفس. هذا مضافاً إلى دلالة خبر معمر بن يحيى على أنّ الضرر المتوجّه إلى الأخ المسلم أو المؤمن هو ممّا يوجب الضرورة على نفس الإنسان - حيث قال عليه السلام في جواب سؤال السائل: إنّ ممي بضائع للناس ونحن نمرّ بها على هؤلاء العشار، فيهلّوننا عليها، فتخلف لهم؟ فقال: «وددت أنّي أقدر على أن أجزئ أموال المسلمين كلّها وأحلف عليها؛ كلّ ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية» (٢) - لتطبيق الكبرى المذكورة في الذيل على موارد الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن.

وكيف كان، فهذه الروايات تدلّ على جواز التقية في ترك الواجب أو في فعل الحرام للضرر المتوجّه إلى الغير، سواء كان مالياً أو بدنياً، وعليه فلا مانع من رفع اليد عن حرمة الإضرار بالبدن للضرر المتوجّه إلى الغير.

وفيه: ما عرفت في أخبار التقية من أنّ غاية الاستدلال بها هو جواز التقية في ترك الواجب أو فعل الحرام عند تجاوز الأعداء، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الضرر المتوجّه إلى الأخ المؤمن بالأسباب الطبيعية، بل هذه الأخبار جاءت مندرجة تحت أخبار التقية لأنّها بالحمل الشائع تقية.

ومنها: أخبار وجوب حفظ الماء خوفاً من العطش: كصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في رجل أصابته جنابة في السفر وليس معه إلا ماء قليل ويخاف إن هو اغتسل أن يعطش، قال: «إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة.

(١) المصدر السابق: ١٦٣، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ١٦٥، ح ١٦.

وليتيمم بالصعيد؛ فإنَّ الصعيد أحبُّ إليَّ» (١).

وموثقة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجنب يكون معه الماء القليل، فإن هو اغتسل به خاف العطش، أيتسل به أو يتيمم؟ فقال: «بل يتيمم» (٢).

وموثقة سماعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته. قال: «يتيمم بالصعيد ويستقي الماء؛ فإنَّ الله عزَّ وجلَّ جعلها طهوراً؛ الماء والصعيد» (٣).

لا يقال: إنَّ بعض الأخبار مختصَّ بحفظ الإنسان لنفسه، وشمول قوله عليه السلام: «إن خاف عطشاً» لحفظ نفس الغير، مع أنَّ السؤال عن خوف العطش على نفسه غير واضح.

لا يمكن أن نقول: إنَّ العبرة بإطلاق الجواب؛ فإنَّ قوله: «إن خاف عطشاً» يشمل عطش الغير. هذا مضافاً إلى أنَّ إطلاق السؤال وترك الاستفصال في موثقة الحلبي وموثقة سماعه يشهد للشمول.

إن قلت: إنَّ هذه الأخبار واردة في الطهارة المائية التي لها بدل وهي الطهارة الترابية، فجواز رفع اليد عن مثلها لا يسوغ التمذّي عنها إلى ما لا بدل له كسائر الواجبات والمهرّمات.

قلت: لا مجال لاحتمال خصوصية كون الواجب ذا بدل في ذلك مع الاتفاق على وجوب إنقاذ الفریق ولو كان متوقفاً على الحرام، كقطع الصلاة أو الدخول في دار الغير؛ فإنَّ مثلها لا بدل له. فنه يظهر أنَّ معيار التقديم هو أهمّية وجوب حفظ نفس الغير لا كون الواجب ذا بدل.

(١) المصدر السابق ٢: ٩٩٧، ب ٢٥ من التيمم، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ح ٣.

وعليه، فهذه الأخبار تدلّ على وجوب حفظ نفس الغير ولو كان سبب الهلاك أمراً طبيعياً، وذلك المحفوظ يتحقق برفع اليد عن الواجب، وهو الوضوء أو الغسل.
 اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مَعَ خَوْفِ الْعَطَشِ يَصْدُقُ عَنَوَانُ ﴿ قَلْبَانِ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيْبَسُوا صَبِيحاً طَيِّباً ﴾ (١). ومعه فلا موضوع للغسل والوضوء، ولا يكون من باب التزامم وتقديم وجوب حفظ النفس على وجوب الغسل أو الوضوء.
 ولكنّه كما ترى؛ لأنّه مع وجود الماء للوضوء أو الغسل ورويته لا يصدق عدم وجود الماء، فالتقديم من جهة التزامم وأهميّة حفظ النفس، لا من جهة عدم موضوع الوضوء أو الغسل.

وحيث كان الوضوء أو الغسل لا موضوعيّة لها، فيتعدّى منها إلى كلّ واجب وحرام، فإذا توقّف حفظ النفس على ترك الواجب أو فعل الحرام أمكن القول بالجواز من جهة أهميّة حفظ النفس، ولكنّه محلّ تأمل؛ لأنّ التمدّي من الواجبات البدلية التي تكون هي مورد الروايات إلى غيرها بقرينة خارجية يختصّ بمقدار تدلّ عليه القرائن، والاتفاق على وجوب الإنقاذ وتقديمه على حرمة قطع الصلاة أو الدخول في دار الغير لا يدلّ على تقديم حفظ النفس على حرمة الإضرار بالبدن؛ لأنّ قطع الصلاة أو الدخول في دار الغير ليس من هذا القبيل.

ومنها: الأخبار الدالّة على جواز شقّ بطن المرأة المحتمة لإخراج ولدها حفظاً لحياة الولد، أو على جواز تقطيع الولد المحتّم وإخراجه من بطن المرأة المحتمة حفظاً لحياة الأم:

كصحيحة علي بن يقطين قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت وولدها

في بطنها. قال: «يشقُّ بطنها، ويخرج ولدها»^(١).

والظاهر من قوله: «يشقُّ بطنها» هو وجوب ذلك؛ لأنَّ السؤال عن كيفية الحكم عند دوران الأمر بين المحذورين، فإن كان الحكم هو الجواز لما خصَّصه بشق البطن، فحيث خصَّصه به يظهر أنَّ المتعين هو شقُّ البطن. ولا ينافيه قوله: «لا بأس» في الرواية التالية؛ لأنَّه من جهة إقدام الرجل في مقابل النساء لا من جهة أصل القطع والإخراج.

وخبر وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك فيتخوف عليه؛ فسقِّ بطنها وأخرج الولد». وقال في المرأة يموت ولدها في بطنها فيتخوف عليها، قال: «لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطعها ويخرجه إذا لم ترفق به النساء»^(٢).

والرواية وإن كانت ضعيفة ولكنها - كما في الجواهر - غير قاذحة بعد الانجبار بعمل الأصحاب.

فهذه الروايات تدلُّ على رفع اليد عن حرمة تشقيق بدن الميت وتقطيعه في مقابل وجوب حفظ النفس، مع أنَّ تقطيع بدن الميت وتشقيقه يوجب الدية، لو لم تدلُّ الأخبار المذكورة على عدمها، وهذا حاله عن أهمية حفظ النفس، فيستفاد منها أنَّ مع تزامم حرمة الإضرار بالبدن مع وجوب حفظ نفس الغير يلزم رفع اليد عن حرمة الإضرار.

ويشكل ذلك: بأنَّ رفع اليد عن حرمة التقطيع في الأموات يلزم رفع اليد عن حرمة الإضرار في الأحياء، وإلغاء الخصوصية لا مجال له. هذا مع أنَّ وجود الميت في

(١) الكافي ٣: ١٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٦.

مورد الأخبار من أسباب موت الحي، بخلاف المقام؛ فإنَّ الحي لا سببية له في إزالة الحياة من الغير. بل إزالة الحياة من الغير مستندة إلى الأسباب الصادية والطبيعية، فتأمل.

ومنها: ما يظهر للمتتبع في تضاعيف أبواب الفقه نصاً وفتوى من تقديم حفظ النفس المحترمة على ارتكاب المحرمات أو ترك الواجبات، وليس ذلك إلا لأهمية حفظ النفس المحترمة بالنسبة إلى سائر الواجبات والمحرمات، وبعض هذه الموارد كما يلي:

١ - جواز أكل الميتة حفظاً للنفس.

٢ - جواز قطع المضطرّ للأكل بعض أجزاء بدنه مما لا يوجب الهلاك، معللاً بأنه إلتلاف بعض لاستبقاء الكل^(١).

٣ - جواز شرب الخمر أو البول عند الاضطرار إليهما^(٢).

٤ - جواز غصب مال الغير لحفظ الإنسان إذا توقّف عليه، مع ضمان المثل أو القيمة^(٣).

٥ - وجوب بذل الطعام على صاحب الطعام للمضطرّ إذا لم يكن نفسه مضطراً، معللاً بوجوب حفظ النفس المحترمة عليه ولو لغيره، خلافاً للمحكّي عن الخلاف والسرائر فلم يوجباه؛ للأصل، بعد منع كونه إعانة وعدم دليل يدل على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً، حتى لو توقّف على بذل المال، إذ ليس إلا الإجماع، وهو في الفرض ممنوع، بل لعلّ السيرة في الأعصار والأمصار على خلافه في المقتولين ظلماً مع إمكان دفعه بالمال، وفي المرضى إذا توقّف علاجهم - المقتضي حياتهم بإخبار أهل

(١) انظر: جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٢.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: المصدر السابق ٣٦: ٢٩٢.

الخبرة - على بذل المال. قال في الجواهر بعد نقل ما ذكر: إلا أنه لا يخفى عليك ما في ذلك كله؛ ضرورة المفروغية عن وجوب حفظ نفس المؤمن المحترمة (١).

٦ - وجوب شراء العلف لحفظ نفس الحيوان (٢).

٧ - وجوب الطبابة عيناً على الطبيب مع الانحصار مع أخذ الأجرة (٣).

٨ - جواز قتل مباح الدم كالحربي للمضطر الذي يحتاج إلى لحمه، ويحل له منه

ما يحل من الميتة (٤).

٩ - وجوب الدفاع عن الغير عند القدرة على الدفع عن غيره مطلقاً أو مع

التقيد بالأمن من الضرر (٥).

١٠ - وجوب إتقاذ الفريق ونحوه كفاية أو عيناً عند الانحصار ولو توقّف على

ارتكاب الحرام أو ترك الواجبات، وغير ذلك من الموارد التي تدل على أهمية حفظ

النفس وتقديم جانبيه على المحرمات والواجبات.

وفيه: أولاً: إنّ هذه الموارد جملة منها مربوطّة بمحافظة الإنسان على نفسه ولا

يرتبط بالمقام.

وثانياً: إنّ جملة أخرى منها وإن دلت على تقديم جانب حفظ نفس الغير

ولكنّها مختصة بتقديمه على الأموال، ولا يستفاد منها وجوب بذل الأعضاء لحفظ

نفس الغير، بل يظهر من الجواهر خلافه، حيث قال: «لا يجوز للإنسان أن يقطع

جزءاً منه للمضطر وإن قطع بالسلامة، إلا أن يكون المضطر نبياً، فإنّه يجوز وإن قطع

(١) المصدر السابق ٣٦: ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٢) المصدر السابق ٣٦: ٣٩٥.

(٣) العروة الوثقى - كتاب الإجارة، خاتمة، مسألة ١٧.

(٤) جواهر الكلام ٣٦: ٤٤٢.

(٥) المصدر السابق ٤١: ٦٥٠.

بالسراية» (١).

وأيضاً قال: «لا يجوز للمضطر أن يقطع من غيره ممن هو معصوم الدم اتفاقاً، كما في المسالك؛ إذ ليس فيه إتلاف البعض لإبقاء الكل، بل الظاهر ذلك وإن قطع بالسلامة المقطوع منه» (٢).

ومنها: بناء العقلاء وسيرتهم على لزوم حفظ نفس الغير بحيث لو أهمل من يقدر على حفظه استحق المذمة، ولم يردع عنه الشارع. وهذه السيرة لا تختص ببذل المال ونحوه، بل هي قائمة أيضاً في أنهم يقتحمون الأخطار من أجل إتقاذ الغير، لاسيما إذا كان بينها قرابة. ألا ترى أن الأم أو الأب أو الولد يذبون عن ذويهم لإتقاذهم ولو كلف الأمر اقتحام النار؟ بل ربما علموا بأن الدخول في النار ونحوها من المخاطر لا يخلو من الضرر وتقص البدن ومع ذلك يقدمون على إتقاذه، ولم يكونوا ملومين بل ممدوحين بذلك.

وعليه، فع توجه الخطر إلى الغير يجب على الإنسان حفظ نفس الغير، ولو أخل بذلك كان ملوماً ومذموماً عند العقلاء ولو لم يكن سبباً لتوجه الخطر إلى الغير. ودعوى أن السيرة المذكورة ثابتة فيما إذا لم يعلم بالضرر، ولا إشكال فيه؛ لأن مع عدم العلم بالضرر يكون من الشبهات الموضوعية فلا يجرم، وأما مع العلم بالضرر فهي غير ثابتة.

ممنوعة بآنا نجد السيرة قائمة على دخول الإنسان في المخاطر من أجل الحفاظ على ذويه من الأبناء والآباء ونحوها من الأقرباء الأدنىين مع العلم بالنقص والضرر، ومع وجدان هكذا سيرة كيف يمكن دعوى عدم الثبوت؟!

(١) المصدر السابق ٣٦: ٤٤٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٤٢ - ٤٤٣.

نعم، يمكن القول بأن السيرة حيث كانت دليلاً لئياً فبقتصر فيه على القدر المتيقن، فيجوز تحمّل النقص في ذوي الإنسان وأهله ووعيله، كالآباء والأبناء والأمهات والإخوان والأزواج وغيرهم من الأقرباء الأذنين؛ فإنّ ضررهم ضرره، فكما إنّ الإنسان يدفع الضرر الأكثر بتحمّل الضرر الأقلّ عند المعالجة والأمراض، كذلك يدفع ضرر ذويه بتحمّل الضرر القليل أو الأقلّ.

وأما في غيرهم فالسيرة مع العلم بالضرر غير ثابتة؛ إذ ليس ضررهم ضرره، فتأمل.

لا يقال: إنّ السيرة في المذكورين ليست على بذل الأعضاء؛ فإنّ ذلك أمر لا سابقة له في تلك الأيام، فكيف يؤخذ بها؟! لجواز تحمّل الضرر ببذل الأعضاء.

لأنّنا نقول: إنّ ثبوت السيرة على تحمّل الضرر لدفع الخطر كافٍ في جواز بذل الأعضاء، ولا حاجة إلى ثبوتها في خصوص بذل الأعضاء بما يكون متعارفاً في زماننا هذا، إذ لا خصوصية في مصاديق الضرر، فتحتمل الحرق والكسر والمجرح لحفظ الأهل والعيال من خطر الموت مع الإمضاء الشرعي يسوغ المقام؛ إذ الإمضاء تعلق بتحمّل الضرر لحفظ الأهل لا بخصوص موارد الضرر.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ الإمضاء لو تعلق بخصوص المذكورات أمكن إلغاء الخصوصية كما تلتقى في النصوص ومعاهد الإجماعات، فتدبر.

بل يمكن أن يقال: إنّ المورد المذكور من موارد تزامم الضررين، وبناء العقلاء في مثله على اختيار الأقلّ منها. وهكذا نقول في نبي المرحج، فإنّ تحمّل الضرر حرج، وتحمّل فقدان الأولاد والآباء والأمهات وغيرهم من الأهل أكثر حرجاً، فيختار أقلّها حرجاً كما عليه بناء العقلاء.

إن قلت: إنّ ما ذكرتموه جارٍ بعينه في إخواننا المؤمنين؛ لأنّ مقتضى الأخوة الإسلامية هو أنّ المسلمين بعضهم أولياء بعض وأمة واحدة، فالضرر اللاحق

بالإخوان ضرر علينا، فإذا مرض أحدهم بمرض مهلك وأمكن لنا دفعه بتحمل الضرر يتزاحم الضرران، ومقتضى بناء العقلاء على اختيار أقلها ضرراً، والأقل هو تحمّل النقص لرفع الأكثر وهو الهلاك، وبالجملة فحكمهم هو حكم الأقرباء الأدين والأهل والعيال.

قلت: بناء العقلاء ليس إلا في الأدين من العشيرة والمخووص، والتوصية الشرعية بالأخوة الإسلامية بنفسها شاهدة على أنّ البناء المذكور ليس ثابتاً في الأخوة، وإنما أراد الشارع أن يكون المسلمون بعضهم بالنسبة إلى البعض كالأهل. وبالجملة: التوصية بأنّ المسلمين ينبغي أن يكونوا كذلك تغاير بناء العقلاء على المعاملة مع الآخرين معاملة العشيرة والأدين والأهل والعيال.

إن قلت: تكفي التوصية الشرعية بالابتنار بالنسبة إلى جواز تحمّل الضرر ببذل الأعضاء للإخوان.

قلت: نعم، لو كانت التوصية المذكورة عامّة أو مطلقة بحيث تشمل تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الآخرين، وأما إذا لم تكن كذلك فمقتضى أدلّة نفي الضرر هو عدم جواز تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الآخرين. وهذا بخلاف الأهل والعيال؛ فإنّ الأمر فيهم يرجع إلى تزاحم الضررين بالنسبة إلى فرد واحد، فيختار أقلها ضرراً.

إن قيل: إنّ عنوان ذوي الإنسان وخاصته ممن يكون ضررهم ضرراً لنا بحيث يرجع إلى تزاحم الضررين متفاوت في الأقسام والملل، إذ ربّما تكون الطبقة الأولى كذلك وربّما تكون أزيد وربّما تكون أقلّ من ذلك.

قلت: فالمتبع هو كون ضررهم معدوداً ضرراً لنا، والقلّة والكثرة بحسب اختلاف الأقسام والملل لا تنافيان ذلك، فتدبر.

ثمّ بعد اللتيا والتي، يمكن أن يقال: إنّ عمومات إعانة المؤمنين كقوله ﷺ: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه

الله يوم القيامة مسوداً وجهه» الحديث^(١)، أو عمومات الاستغناء كقوله ﷺ: «قال رسول الله ﷺ: من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»^(٢)، وإن أمكن المناقشة في شمولها لبذل العضو لكن دعوى بناء العقلاء على عدم ملامة من أعطى عضوه في سبيل نجاة الآخرين من الموت ولو لم يكن بينه وبينهم قرابة غير مجازفة، وعليه فدعوى انصراف حديث «لا ضرر» عن مثله غير بعيدة. فتحصل أن إعطاء العضو لنجاة الآخرين من الموت جائز؛ لقيام بناء العقلاء على عدم كون الباذل ملوماً، ولم يُردع هذا البناء؛ إذ العمومات لا تكفي للردع، بل يحتاج الردع إلى التصريح والتنصيص. نعم، لا يكون ذلك واجباً عند العقلاء، بخلاف الأهل والعيال فإن ترك البذل لهم يوجب المذمة واللامة. ومما ذكر يظهر ما في كلام صاحب الجواهر من منع بذل العضو للمضطر^(٣)، فتدبر.

(١) الوسائل ١١: ٥٩٩.

(٢) المصدر السابق ١٩: ٥٩١.

(٣) جواهر الكلام ٢٦: ٤٤٣.

الخامس: رَجْمًا يَفْضَلُ فِي جَوَازِ إِعْطَاءِ الْعَضْوِ بَيْنَ مَا إِذَا لَزِمَ مِنْهُ مَهْذُورُ اخْتِلَاطِ الْمِيَاهِ وَالْأَنْسَابِ كَمَا إِذَا كَانَ الْعَضْوُ رَحْمًا أَوْ بَيْضَةَ امْرَأَةٍ أَوْ مَشِيمَةً أَوْ خَصِيَّةً - فَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ؛ إِذْ اخْتِلَاطُ الْأَنْسَابِ أَمْرٌ مَرْغُوبٌ عَنْهُ فِي الشَّرِيعَةِ، وَبَيْنَ مَا لَمْ يَلْزِمْ مِنْهُ ذَلِكَ الْمَهْذُورُ فِيَجُوزُ.

وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهُ: بِأَنَّ الْمَرْغُوبَ عَنْهُ فِي الشَّرْعِ هُوَ اخْتِلَاطُ الْمِيَاهِ، كَمَا تَشْهَدُ لَهُ أَخْبَارُ الْعَدَّةِ، وَهُوَ لَا يَحْصُلُ بِمَجْرَدِ انْتِقَالِ هَذِهِ الْأَعْضَاءِ إِلَى الْغَيْرِ؛ لِصِرُورَةِ هَذِهِ الْأَجْزَاءِ أَجْزَاءً لِمَنْ تَنْتَقِلُ إِلَيْهِ، فَبَعْدَ صَدَقِ كَوْنِهَا أَجْزَاءً لِلْغَيْرِ فَكَلَّ مَا تَوَلَّدَ هَذِهِ الْأَجْزَاءُ إِنَّمَا هُوَ مِنْ بَدَنِ الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ لَا مِنْ بَدَنِ الْمَنْقُولِ مِنْهُ، فَلَا بِجَهَالِ لَتَوْقِهِمْ لَزُومِ اخْتِلَاطِ الْمِيَاهِ وَالْأَنْسَابِ.

نعم، رَجْمًا يُقَالُ: إِنَّ الْأَطْبَاءَ يَرُونَ أَنَّ بَيْضَةَ الْمَرْأَةِ بِالْفِعْلِ حَامِلَةٌ لِجَمِيعِ مَا يَتَوَلَّدُ مِنْهَا فِي الْآتِي، وَإِنَّمَا يَصْدُرُ عَنْهَا مَا يَصْدُرُ بِالتَّدرِيجِ مَعَ عَرُوضِ الْمَوْجِبَاتِ الْخَاصَّةِ، وَعَلَيْهِ فَيَلْزِمُ اخْتِلَاطُ مِيَاهِ صَاحِبِ هَذِهِ الْأَجْزَاءِ مَعَ غَيْرِهِ، وَلَوْ صَارَتْ أَجْزَاءً لِلثَّانِي. وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ أَوْلَى: إِنَّهُ مَعَ مَطْلُومَةِ صَاحِبِ الْبَيْضَةِ لَا يَلْزِمُ اخْتِلَاطُ الْمِيَاهِ. وَثَانِيًا: مَعَ الْجَهْلِ بِصَاحِبِهَا لَا يَلْزِمُ ذَلِكَ الْمَهْذُورُ بَعْدَ حُكْمِ الْعَرَفِ بِكَوْنِهَا مِنْ أَجْزَاءِ الثَّانِي؛ إِذِ الْأَحْكَامُ تَابِعَةٌ لِلْمَوْضُوعَاتِ الْعَرَفِيَّةِ لَا الْعَرَفِ الْخَاصِّ كَعَرَفِ الْأَطْبَاءِ. نَعَمْ، مَا لَمْ تَصْرُحْ بِأَنَّ الثَّانِي فِيهِ مُحْكَمَةٌ بِجِزْمَتِهَا لِلأَوَّلِ، وَحَسْبَتْهُ يَلْزِمُ الْمَهْذُورُ مِنْ اخْتِلَاطِ الْمِيَاهِ.

لَا يُقَالُ: إِنَّهُ فِي صُورَةِ حُكْمِ الْأَطْبَاءِ بِبَقَاءِ بَيْضَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى مَا عَلَيْهَا لَا يَحْكُمُ الْعَرَفُ بِكَوْنِهَا مِنَ الثَّانِي، وَالْعَرَفُ مُتَّبِعٌ فِي صُورَةِ مَا إِذَا جُزِمَ وَخَطَأَ الْعَرَفُ الْخَاصُّ كَالثُّوبِ الْمُنْتَجِسِ بِالدَّمِ فَإِنَّ عَرَفَ الْفَلَّاسِفَةِ يَحْكُمُ بِبَقَاءِ الدَّمِ مَا دَامَ اللَّوْنُ بِأَقْيَأَ، وَالْعَرَفُ يَجْزِمُ بِعَدَمِهِ وَلَا يَقْبَلُ حُكْمَ الْفَلَّاسِفَةِ.

لَا تَأْتِي تَعْوِيلُ: وَفِيهَا نَحْنُ فِيهِ أَيْضًا كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ بَيْضَةَ الْمَرْأَةِ بَعْدَ صِرُورَتِهَا جِزْمَةً

لثاني يجزم العرف بكون الولد من الثاني ولا يقبل قول الأطباء بأنه من الأول.
لا يقال: إن دعوى الجزئية منظور فيها؛ لأن الأعضاء المبانة من الحي محكمة
بكونها كالميتة، وهذه الأعضاء مع اتصالها بيدن الغير لا تتقلب عما هي عليه من
كونها من أعضاء الشخص الفلاني، بل هي باقية على ما هي عليه من جزئيتها للبدن
المنقول منه، وإلحاقها بالثاني مسامحي، كما أن البساط المنخرق إذا أصلح موضعه
المنخرق بشيء من الريش والصوف لا تعدّ الأشياء المزيدة أجزءاً للبساط إلا
بالعرض والمجاز، بل هي باقية على كونها من الأجزاء المزيدة.

لأننا نقول: إن قياس الأجزاء المتصلة بالبدن بوصلة البساط قياس مع الفارق،
لعدم الفعل والانفعال والتبديل والتبديل في مثل البساط، بل الأولى قياس المقام بترقيع
الأشجار والأزهار بلحاء من غيرها، فإنه بعد الترقيع والامتصاص يصير اللحاء
المذكور جزءاً للشجر الذي رقع به. وهكذا إذا رقت أجزاء الغير بيدن إنسان وتقبلها
البدن وتكثفت فيه بحيث يسري فيها الدم وينبت اللحم ويشتدّ العظم ويدرك الألم
بإدخال الإبرة ونحوها، فهي تعدّ من أجزاء بدن المنقول إليه عرفاً.

ومع حكم العرف بأن الأجزاء المزيدة من أجزاء المنقول إليه لا مجال
لاستصحاب بقائها على جزئيتها من بدن المنقول منه؛ لأن الأصل لا يجري مع حكم
العرف بجزئيتها من المنقول إليه وجريان الأدلة الدالة على أحكام أجزاء بدن الثاني،
وكونها أجزاء للأول في السابق لا ينافي جزئيتها للثاني بالفعل.

نعم، يمكن أن يقال: إن تقبل البدن للأعضاء يحتاج إلى مرور مدة حتى يجري
فيها الدم من بدن المنقول إليه ويوجب نبات اللحم واشتداد العظم، كما لم يحصل ذلك
لا تترتب عليها آثار بدن المنقول إليه، بل يلزم أن تترتب عليها أحكام الأجزاء المبانة
من الحي من النجاسة إن انفصلت من الحي أو انفصلت من الميت قبل الغسل، وأما إذا
انفصلت بعد الغسل فهي محكمة بالطهارة وإن لم تصر أجزاء للبدن الحي، ولكن لا

يجوز الصلاة فيها إن كانت مما تحلّه الحياة كاللحم، دون ما لا تحلّه الحياة كالسنن، كما هو مقتضى الجمع بين الأخبار؛ كصحيحة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام في الميتة أنه قال: «لا تصلّ في شيء منه ولا في شئ»^(١)، ورواية الحسين بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «... سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّته، فيأخذ سنّ إنسان ميت فيضعه مكانه. قال: «لا بأس»^(٢) وبقية الكلام في محلّه.

ومما ذكر يظهر حكم الترقيع فيما إذا كان ذلك من جنس مخالف؛ فإنه بعد صيرورته عضواً لمن رقع به تترتب عليه أحكامه من جواز النظر وعدمه، وما لم يصر عضواً له بقي على حكمه السابق.

وهكذا يظهر حكم الترقيع فيما إذا كان ذلك من مسلم لكافر أو بالعكس، فلا تغفل.

السادس: إذا لم يوص الميت بإعطاء عضوه، فهل يجوز لأوليائه الإذن في ذلك أو لا يجوز؟

ربّما يقال: لا يجوز ذلك؛ لعموم أدلّة ثبوت حرمة الميت كما إذا كان حياً، لقولهم عليهم السلام: «حرمة الميت كحرمة الحي»، فكما لا يجوز لأحد أن يتعرض لشيء من أعضاء الحي كذلك لا يجوز لأحد أن يتعرض لشيء من أعضائه في حال مماته، من دون فرق بين أوليائه والأجانب.

وربّما يستدلّ للجواز بإطلاق لفظ «الولي» في التصوص على متصدّي أمور الميت من الأحراب، كقوله عليه السلام: «يغسل الميت أولى الناس به، أو من يأمره الولي بذلك»^(٣).

(١) الوسائل ٣: ٢٤٩، ب ١ من لباس المصلي، ح ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٧٨، ح ٣٣٢.

(٣) الوسائل ٢: ٧١٨، ب ٢٦ من غسل الميت، ح ٢.

وكمرسلة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يصلّي على الجنّاة أولى الناس بها، أو يأمر من يحب» (١).

وكمرسلة جميل عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا مات ولي المقتول قام ولده من بعده مقامه» (٢).

وكقوله تعالى: ﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنّه كان منصوراً﴾ (٣).

وعن علي عليه السلام أنّه كان يقول: «ولي الدم يفعل ما يشاء، إن شاء قتل وإن شاء صالح» (٤).

بدعوى أنّ مقتضى مفاد كلمة «الولي» هو جواز التصديّ لأموال الميت بما يراه مصلحة له، فإذا رأى ولي الميت مصلحة في إعطاء أعضاء الميت للترقيع فيجوز له ذلك؛ أخذاً بإطلاق لفظ «الولي».

وفيه: أنّ هذه النصوص مختصّة بموارد تجهيز الميت وياب القصاص والديات، ولا إطلاق فيها حتى يشمل سائر الموارد بإطلاقه، لأنّها في مقام بيان وجوب الأمور المذكورة على الولي، أو أحقّيته من غيره فيها، كقوله: «الزوج أحقّ بها من الأب والولد والأخ» (٥)، أو في مقام بيان قائم مقام الولي بعد موته، لا في مقام جعل الولاية للولي في مطلق الأمور. نعم لو سلّمنا الإطلاق فهو قائم مقام الميت فيما جاز له، فإذا جاز للميت إعطاء عضوه للغير حفظاً لحياته كذلك يجوز للولي ذلك، ولكنه محدود بما

(١) جامع الأحاديث ٣: ٢٨٣.

(٢) المصدر السابق ٢٦: ٩١.

(٣) الاسراء: ٣٣.

(٤) جامع الأحاديث ٢٦: ٢٢٦.

(٥) المصدر السابق ٣: ١٩٥.

جاز للميت، فلا يجوز التخطي عنه.

لا يقال: إن الإطلاق لو سلم معارض بما يدل على أن حرمة الميت كحرمة الحي.

لأننا نقول: فكما أن الميت في حال حياته جاز له ذلك ولا يتنافى مع حرمة كذلك الولي، فتأمل، ولا أقل من الشك، فلا يجوز التعدي عن تلك الموارد ورفع اليد عن عموم لزوم مراعاة حرمة الميت.

السابع: يجوز أخذ الأعضاء من الحربي حياً كان أو ميتاً، أذن أو لم يأذن؛ إذ لا حرمة للحربي حياً وميتاً، واختصاص أدلة حرمة الميت بالمسلم. وعليه، فيجوز أخذ بعض أعضائهم عند معالجتهم في حال الحياة أو بعد موتهم ما لم تعرض الطوارئ والعاوين الموهنة للإسلام والمسلمين.

وأما أخذ الأعضاء من المعاهد والذمي مع الإذن فلا إشكال، وأما بدونه فإن كان حياً فلا يجوز؛ لرعاية حرمتهم بعقد الذمة، وإن مات جاز أخذ الأعضاء منه؛ لانقضاء مدة عقد الذمة بالموت، إلا أن يكون المشروط في عقد الذمة هو رعاية أبدانهم بعد الموت أيضاً فلا يجوز؛ لأن ذلك تقض لمهد الذمة والمعاهدة، بل الأمر كذلك لو كان عقد الذمة مهتياً على الشرط المذكور.

وربما استدلل لحرمة أخذ الأعضاء من جسد الذمي ولو لم يشترط ذلك بإطلاق قول الصادق عليه السلام في صحيحة جميل: «قطع رأس الميت أشد من قطع رأس الحي»^(١).

وأجيب عنه: يمنع الإطلاق والانصراف بعد كون الأصل في الكفار هو عدم الحرمة، وعروض حرمة الذمي ما دام عقد الذمة باقياً، فإذا ارتفع عقد الذمة بالموت

(١) الوسائل ١٩: ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ١.

عادوا إلى ما كانوا عليه من عدم المحرمة. هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا الإطلاق وعدم انصرافه عن الذمي فإنه يقيد بالإيمان والإسلام؛ بقرينة سائر الأخبار المتقدمة بالإيمان والإسلام، كقوله ﷺ: «حرمة المسلم ميتاً كحرمته وهو حيّ سواء»^(١)؛ وقوله ﷺ: «إن الله حرم من المؤمنين أمواتاً ما حرم منهم أحياء»^(٢)، وقوله ﷺ: «أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلا خيراً، وكسرك عظامه حياً وميتاً سواء»^(٣)، فإن الظاهر من هذه الأخبار أن الاحترام من خصائص الإيمان والإسلام.

وزيد على ذلك دلالة بعض الأخبار على مقدار دية قطع الرأس بما يظهر منه أن المراد من الميت هو المسلم؛ فإن المئة دينار التي عيّنت لقطع الرأس في صحيحة حسين بن خالد^(٤) هي دية جنين المسلم قبل ولوج الروح، ودية الكافر الذمي ليست بهذا المقدار؛ لأن ديته في حال الحياة ثمانئة درهم، كما نصّ عليه في الأخبار، كصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر ﷺ قال: «دية الذمي ثمانئة درهم»^(٥). ولا يمكن أن تزيد ديته في حال الميت عن حال حياته، فذكر مئة دينار لدية قطع الرأس شاهد على أن المراد من الميت هو الميت المسلم الذي يكون في حكم الجنين المسلم قبل ولوج الروح في مقدار الدية.

فتحصّل: أنه يجوز أخذ الأعضاء من جسد الذمي بعد موته لو لم يشترط عدمه في عقد الذمة، لا سيما إذا أذن وليّه بذلك.

الثامن: لا يجوز الفجور عن المجرم المسلم في قبالة إعطاء بعض أعضائه للترقيع؛

(١) المصدر السابق: ٢٥١، ح ٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٥٠، ح ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٥١، ح ٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٧، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٢.

(٥) المصدر السابق: ١٦٦، ب ١٣ من ديات الأعضاء، ح ٣.

قضاء لإطلاق أدلة حرمة الإضرار.

كما لا يجوز تزييره بأخذ بعض أعضائه؛ لعدم الدليل على مشروعية التزيير بذلك، فقتضى إطلاق أدلة حرمة الإضرار عدم الجواز.

وهكذا لا يجوز تخليصه من الحبس بأخذ عضو من أعضائه.

التاسع: لا إشكال في جواز ترقيع بدن الكافر بأعضاء الميت الكافر، كما لا إشكال في ترقيع بدن المسلم بأعضاء الميت الكافر.

وأما ترقيع بدن الكافر بأعضاء الميت المسلم فيما يجوز له البذل فربما يقال بجوازه؛ لعدم دليل على المنع ما لم يوجب إذلالاً للمسلمين، وإلا فلا يجوز.

ويشكل ذلك: بأنه يتنافيه النبوي الشريف: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(١) الذي يستدل به لعدم جواز تعلية بناء الكفار على بناء المسلمين، كما في المبسوط حيث قال: «ليس له [= الذمي] أن يعلو على بناء المسلمين؛ لقوله ﷺ: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٢).

وكما في الجواهر حيث استدلل له بأنه موضع وفاق بين المسلمين على ما في المسالك والرباض، وأدعي عليه الإجماع كما في المنتهى والتذكرة، وهو المحجة بعد إمكان استفادته من قوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»، ومن قوله تعالى: ﴿العزة لله ولرسوله وللمؤمنين﴾ وغير ذلك مما دلّ على رجحان رفعة المؤمن وضعة الكافر في جميع الأحوال^(٣).

ولا يخفى عليك ما في الاستدلال بالنبوي المذكور لحرمة التعلية والرفعة للكافر؛ لأنّ الظاهر منه هو بيان علو الإسلام في الدليل والمحنة بحيث لا يغلبه شيء.

(١) الجامع الصغير ١: ١٢٣. كنز العمال ١: ٦٦. الوسائل ١٧: ٣٧٦.

(٢) المبسوط ٢: ٤٦.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٢٨٤.

من الأدلة والبراهين، ولا ربط له بعلو المسلمين على الكفار.

اللهم إلا أن يقال: إن لازم علو الإسلام في الدليل والمنطق هو علو المسلمين على غيرهم، ولكنه على فرض كونه لازماً بيتاً بالمعنى الأخص مخصوص بالاعتلاء الدليلي والبرهاني، ولا يرتبط بعلو الدار ونحوه.

نعم لا بأس بالاستدلال بإطلاق دليل حرمة الميت المسلم كحرمة المسي في المقام؛ إذ مقتضاه عدم جواز ترقيع أعضاء بدن المسلم بيد الكافر؛ لأنه خلاف احترامه؛ إذ ذلك يضاهاى إلقاءه في النجاسة والبالوعة، فتدبر.

العاشر: إن المرتدين في حكم الكفار؛ ولا حرمة لهم. بخلاف المحاربين من المسلمين أو المقتولين بالحدود الشرعية، فإنهم من المسلمين ولهم ما لهم، فلا يجوز التمرض لأجسادهم بعد موتهم كما لا يجوز التمرض لهم في حياتهم، إلا فيما رخص فيه؛ وذلك لإطلاق أدلة حرمة الميت المسلم.

ودعوى الملازمة بين مهدورية دمائهم وعدم حرمتهم، مردودة بأنه لا دليل لها، ولا يمكن الالتزام بها بعد ما نراه من وجوب الصلاة عليهم ودفنهم وغير ذلك. ففي صحيحة هشام عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: شارب الخمر والزاني والسارق يصلّ عليهم إذا ماتوا؟ فقال: «نعم»^(١). وفي خبر السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صلّوا على المرجوم من أمتي، وعلى القاتل نفسه من أمتي، لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة»^(٢).

الحادي عشر: لا بأس بتقطيع أعضاء الحيوانات بعد تذكيته وترقيعها، وإنما الإشكال من ناحية الصلاة فيها لو كانت مما لا يؤكل، ولعلّه يرتفع بالاضطرار

(١) الوسائل ٢: ٨١٤، ب ٣٧ من صلاة الجنازة، ح ١.

(٢) المصدر السابق، ح ٣.

وضرورة المعالجة.

وأما إذا أخذت الأعضاء من الحيوانات من دون تذكية أو أخذت من نجس العين أو أخذت من الحيوانات قبل موتها، فهذه الأعضاء محكومة بالنجاسة، ولا إشكال في الترقيع بها إلا من ناحية نجاستها، ولكنّه يرتفع أيضاً بالضرورة والاضطرار إلى خصوصها للمعالجة.

نعم، هنا إشكال لا يختص بالحيوانات بل يجري في الأعضاء المأخوذة من الإنسان أيضاً، وهو أن أعضاء الميتة أو الأجزاء المبانة المحكومة بحكم الميتة لا يجوز الانتفاع بها ولو بمثل الترقيع بها؛ للمنع من مطلق الانتفاع بها.

وأجيب عن ذلك: بأن مطلق الانتفاع ليس ممنوعاً، وإنما المنوع هو الاستعمالات المتعارفة الموقوفة على الطهارة والتذكية كالأكل. قال في جامع المدارك: «من جملة المحرمات الميتات القابلة للذكاة من ذي النفس وغيره، ولا شبهة في حرمتها والانتفاع بها في الجملة. وأما حرمة جميع الانتفاعات، مثل تسميد الأرض أو تغذية الكلب، فتشكل استفادتها من الأدلة. وبعبارة أخرى: مثل اللحم الانتفاع المتعارف منه أكله، كما أن المسكر الانتفاع المتعارف منه شربه؛ لا إشكال في شمول دليل الحرمة للانتفاع المتعارف، وأما الانتفاع الغير المتعارف فشمول الأدلة له محل إشكال، وإن كان يتراءى من رواية تحف العقول المذكورة في المكاسب لكن الظاهر الانصراف، فلا يخطر بالبال حرمة تمجيد التراب بالحمر لسدّ الثقب في الدار، أو دفن الميتة تحت الأشجار المثمرة.

بل يشكل شمولها للانتفاع المتعارف في الأعصار المتأخرة الغير المتعارف في الأعصار السابقة؛ كالانتفاع ببعض المسكرات في عمل الجراحين لتخدير العضو أو

لمنع خروج الدم في التزريقات»^(١).

وتحقيق المسألة يتوقّف على المراجعة إلى مداركها.

وقد ورد المنع من الانتفاع بالميتة في عدّة روايات:

منها: موقّفة علي بن أبي المغيرة المروية عن الكافي: عن محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عاصم بن حميد، عن علي بن أبي المغيرة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: «لا». قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاة ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها (بجلدها)؟! قال: «تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها، فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟! أي تذكّي»^(٢).

ومنها: موقّفة سباعة المروية عن التهذيب بإسناده عن الحسن، عن زرعة، عن سباعة، قال: سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»^(٣).

والمراد من الحسن هو الحسن بن سعيد، وهو أخو الحسين بن سعيد، وهو ثقة، كما أنّ زرعة ثقة، وكان ممّن صحب سباعة، ثمّ إنّ إسناده إلى الحسن بن سعيد صحيح كما في المشيخة.

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على المنع عن الانتفاع بالميتة^(٤).

(١) جامع المدارك ٥: ١٦٠.

(٢) الوسائل ٢: ١٠٨٠، ب ٦١ من النجاسات، ح ٢.

(٣) المصدر السابق، ب ٤٩ من النجاسات، ح ٢.

(٤) راجع: الوسائل ١٦: ٢٩٥.

ومقتضى هذه الأخبار هو المنع عن الانتفاع بالميته ويمكن دعوى دلالتها على التعميم لا سيما مع تميم السؤال في موقفة علي بن أبي المسخيرة، ولعل هذا منشأ معروفة حرمة مطلق الانتفاع عند الأصحاب.

نعم لا إطلاق في الرواية الثانية حيث إن السؤال عن الانتفاع بمجلود السباع، والجسواب ناظر إليه، وكيف كان فلا يعم الانتفاعات الضير المتعارفة وإن صارت متعارفة بعد صدور الرواية، ولو سلم شمولها لمطلق الانتفاع ولا أقل من الشك فلا يعم. هو يعارضها ما رواه ابن إدريس نقلاً عن جامع البزنطي صاحب مولانا الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألبانها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: «نعم، يذبحها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»^(١)، وغيره من الروايات الواردة في جواز الاستفادة من أجزاء الميته بناءً على عدم إعراض الأصحاب عن هذه الروايات الدالة على جواز الانتفاع. ومن المعلوم أن الذوب والاسراج لا خصوصية له، وإنما المراد هو عدم الاستفادة منه في الأكل وأما غيره مما لا يشترط فيه الطهارة والتذكية فلا مانع فيه. وعليه فيدور الأمر بين التصرف في هيئة الأخبار المانعة وحملها على الكراهة وبين تقييد الأخبار المانعة بما يشترط فيه الطهارة والتذكية كالأكل ونحوه، وأما غيره وإن كان متعارفاً فلا يحرم.

ولا يمكن الالتزام بالأوّل لأنّه خلاف الظاهر مضافاً إلى أنّه لم يقل أحد بكراهة أكل الميته أو لبسها فيها يشترط فيه الطهارة، وإن أمكن القول بكراهة الإسراج بها جمعاً بين ما رواه عن جامع البزنطي وصحيفة الوشاء، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك، إن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها قال: هي حرام، قلت: جعلت فداك، فنصطبح بها؟ فقال: أما علمت أنّه يصيب البد والثوب

(١) الوسائل ١٢: ٦٧، ب ٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

وهو حرام^(١).

ومن المعلوم أن المراد من الحرام في الذيل هو المكروه لأنه من الضروري عدم تحريم تنجيس اليد والثوب في الشريعة.

فلا محيص عن اختيار الثاني؛ لأنه أنسب بالصناعة الفقهية لأن الجمع بين المطلق والمقيد أمر عرفي لا يكون منافياً للأخذ بالطواهر فيحمل الأخبار المانعة بعد التقييد على إرادة الانتفاع بالميتة كما ينتفع من المذكى باستعمالها في الأكل وغيره مما يشترط فيه الطهارة دون ما لا يشترط فيه الطهارة والتذكية جمعاً بين الأخبار.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أن الظاهر من قول السائل ينتفع بها أي هل ينتفع بها كالانتفاع بالمذكى.

ولذلك اختار السيد الخوئي^(٢) هذا الجمع في التنقيح^(٢)، ثم إنه لا يخفى عليك أنه لا يصح الاستدلال لجواز الترقيع بالأجزاء المبانة بأن الترقيع بها الذي يوجب خروج العضو المبان عن كونه ميتة لصيرورته جزءاً وعضواً من موجود حيّ يشمله لا محالة الأدلة المبنية لحكم أعضائه وأجزائه فلا تتمه أدلة المنع ويكون باقياً على أصل الجواز.

لأن ملاك الجواز هو عدم عموم الأدلة المانعة؛ لاختصاصها بالمتعارف من الانتفاعات مما يشترط فيه الطهارة.

ومع قطع النظر عن ذلك، يشكل ذلك بأنه قبل صيرورتها عضواً أو جزءاً من الحيّ تكون الأجزاء المبانة باقية على كونها ميتة، فنفس الترقيع بها انتفاع، فلو كان مطلق الانتفاع محرماً كان الترقيع أيضاً محرماً، وصيرورتها عضواً وجزءاً بعد ذلك لا

(١) الوسائل ١٦: ٣٥٩، ب ٣٠ من الذبائح، ح ٢.

(٢) التنقيح ١: ٥٦١.

ينفع في رفع الحرمة عن الانتفاع بها قبل ذلك، لأنها في طول الترقيع كما لا يخفى.
ولو أبيت عما ذكر من عدم حرمة الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الظهارة
والتذكية، فيجوز الترقيع بها في المقام لضرورة المعالجة، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء
الله تعالى.

الثاني عشر: لا إشكال في جواز الترقيع أو وجوبه على الطبيب عند توقّف
حفظ الحياة على ذلك، ولو كان ذلك ملازماً لترك واجب كوجوب دفن المصنوع؛
لأهمية حفظ الحياة.

وأما في غير هذا المورد مما لا يتوقّف حفظ الحياة عليه فهل يجوز له ذلك مع
مخالفة خطاب التكفين والدفن أم لا؟ يمكن أن يقال: إنّ ذلك ممنوع لكونه موجِباً
لترك تكفين العضو ودفنه، وهما واجبان؛ فإنّ العضو ما دام يصدق عليه أنّه من
الأجزاء المبانة من الحيّ أو من أجزاء الميت، يجب تكفينه ودفنه.

نعم، بعد صيرورته جزءاً للحي لا يهتق موضوع للدفن والتكفين كما لا يخفى.
اللهمّ إلا أن يقال: لو سلّم وجوب التكفين والدفن في مثل المقام فالاضطرار إلى
المعالجة يرفعها، كما يرفع حرمة النظر واللمس عند المعالجة لو توقّفت على النظر.
ولذا استدل المحقق الحائري رحمته لرفع حرمة النظر واللمس عند الاضطرار إلى
المعالجة ^(١) بعموم رفع ما اضطرّوا إليه، وعموم الضرورات تبيح المحظورات،
وصحيحة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألت عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في
جسدها إمّا كسر وإمّا جراح في مكان لا يصلح النظر إليه، ويكون الرجال أرفق
بعلاجها من النساء، أيصلح له أن ينظر إليها؟ قال: «إذا اضطرّت إليه فيعالجها إن

شاءت»^(١)، فإنها تدلّ على جواز رفع اليد عن الحرام باضطراب المريض إليه، وبذلك ترفع اليد عن إطلاق ما دلّ على عدم الجواز، كموثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة، قال: «إن كان يحسن يصف فلا»^(٢)، من دون فرق بين كون الضرورة المسوّغة للنظر مما يلزم رفعها شرعاً، كما إذا كان مرض المرأة مؤدياً إلى الهلاك أو المضرّة، وبين كونها مما لا يلزم رفعها شرعاً، كما إذا لم يكن كذلك بل كان تحمله شاقاً عليها؛ لصدق الاضطراب وترك الاستفصال في الصحيحة، فكما أنّ الاضطراب إلى المعالجة يوجب رفع اليد عن الحرام كذلك يوجب رفع اليد عن الواجب وهو التنسيل والتكفين؛ لضرورة العلاج.

وكخبر عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن المرأة تكون بها الجروح في فخذها أو بطنها أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه بمعالجه؟ قال: «لا»^(٣). فأدلة رفع الاضطراب وصحيحة الثمالي تدلّ على رفع الحرمة. وتوهم أنّ الاضطراب إنّما يوجب رفع الحكم عن المضطرّ دون غيره، فكيف يجوز للطبيب رفع اليد عن الواجب مع أنّ المضطرّ هو المريض لا الطبيب؟

مدفوع: بما أفاده المحقق الحائري عليه السلام من أنّ الاضطراب إنّما يوجب رفع الحكم عن خصوص المضطرّ فيما إذا لم يكن رفعه عنه متوقفاً عقلاً على رفعه عن غيره كما في المقام، وإلا فيكون دليل رفعه عن المضطرّ دالاً بدلالة الاقتضاء على رفعه عن ذلك الغير أيضاً؛ صوناً عن اللغو^(٤).

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ الترقيع بالأعضاء لا ينافي وجوب التكفين

(١) جامع الأحاديث ٢٠: ٢٨٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تقارير النكاح: ١٠.

والدفن في أكثر الموارد، لعدم احتياج الترقيع إلى مضي زمان بنافي الغورية العرفية .
على أن لتائل أن يقول: دليل التكفين والدفن لبي، فيقتصر فيه على القدر
المتيقن، وهو ليس مثل المقام.

ولكن يرد عليه: أن الدليل الاجتهادي موجود في المقام وهو مرسله ابن أبي
عمير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يمَس من الميت شعر ولا ظفر وإن سقط منه شيء
فاجعله في كفته» ^(١). وخبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام
عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم (ظفره)، قال: «لا يمَس منه شيء»؛
اغسله وادفنه» ^(٢). فيجب التكفين والدفن بناءً على أن مراسلات ابن أبي عمير في
حكم المسانيد، كما هو الظاهر.

اللهم إلا أن يقال: بأن الروايات المذكورة تدل على لزوم تكفين الأعضاء
ودفنها؛ حتى لا تصير منتنة ومندرسة بحيث تنافي احترام الميت، فتكون تلك
الروايات منصرفه عما إذا كانت الأعضاء مورد الاستفادة كزماننا هذا. وبشهد لذلك
ما رواه في التهذيب عن محمد بن يعقوب، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن
زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ... سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه،
فيأخذ سنّ إنسان ميت فيضعه مكانه قال: «لا بأس» ^(٣).

وهو يدل على جواز أخذ السنّ الذي هو عضو من الميت لعلاج الأسنان، مع
أن لا زمه هو عدم الدفن.

فتحصل: أن الترقيع للترميم الذي اضطرّ إليه المريض جائز لضرورة المعالجة،
إلا أن ذلك فيما إذا كان أخذ الأعضاء جائزاً بمثل الوصية، فلا تغفل.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٣٢٣، ح ٩٤٠.

(٢) المصدر السابق: ح ٩٤٢.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٧٨، ح ٣٢٢.

الثالث عشر: هل يجوز أخذ شيء في قبال إعطاء العضو أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلى صحّة بيعه وتخليكه، مستدلاً بأنّ الإنسان وإن لم يكن مالكاً لأعضائه ومتعلقات نفسه وبدنه ملكيةً اعتبارية عقلانية ضرورية أنّ أمرها وإن كان بيده بحكم الضرورة عند العقلاء أيضاً كما مرّ الكلام فيه إلاّ أنّها لا تعتبر من أملاكه كما يعتبر لباسه ونقوده وداره وفرشه ملكاً له، لكنّه ليس قوام البيع الذي هو تخليك مال بعوض إلاّ بأن يكون اختيار المبيع بيد البائع.

كما يظهر ذلك لمن تدبّر أمر الزكاة؛ فإنّ الظاهر أنّ الزكاة زكاة لا غير، فهي مال وليست ملكاً لأحد، والموارد الثمانية المذكورة في الكتاب العزيز إنّما هي مصارف معيّنة لها شرعاً لا أنّها أو بعضاً منها مالكة لها، ومع ذلك فلا ينبغي الشكّ في أنّه إذا باع ولي الأمر الزكاة التي أخذها بما أنّه ولي أمر المسلمين فالبيع بيع حقيقة، بل وصحيح عرفاً وشرعاً.

فهكذا الأمر في مسألة أعضاء الإنسان ومتعلقاته، فإنّها مال يُبدل مال آخر بإزائه، ويكون أمرها بيد صاحبه؛ فله أن ينقلها إلى الغير مجاناً، كما أنّ له نقلها إليه في مقابل عوض، وحقيقة مثل هذا النقل هو البيع، ومقتضى إطلاق مثل قوله: ﴿أحلّ الله البيع﴾ وسائر أدلّة صحّة البيع صحّته، فبصير العضو المذكور ملكاً للمشتري.

ثمّ قال:

إن قلت: إنّ أمر عدم ملكية الإنسان لأعضائه ملكية اعتبارية وإن كان كما ذكرت، إلاّ أنّ هنا أدلّة خاصّة دلّت على اعتبار الملكية في المبيع، ومقتضاها بطلان بيع الإنسان لأعضاء نفسه، وكفى في ذلك النبوي المشهور: «لا يبيع إلاّ في ملك».

قلت: لم نقف على النبوي المعروف بهذه العبارة بعد فحص أكيد، ولا على

رواية أخرى عن النبيّ أو الأئمّة المعصومين عليهم السلام تفيد هذا المعنى.

ثمّ نقل أخباراً متعدّدة من طرق العامة تدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «لا يبيع إلاّ

فما تملك « أو أن النبي ﷺ قال: « ليس على رجل طلاق فيما لا يملك، ولا عتاق فيما لا يملك، ولا بيع فيما لا يملك»، قائلاً بأن المراد بها أن يعمد الإنسان إلى بيع الشيء قبل أن يصير ملكاً له ويدخل في ملكه. واستشهد عليه بأمرين:

أحدهما: قوله ﷺ: « ليس على الرجل...»، فإن التعبير به إنما يناسب لو كان وقوع البيع يوجب عليه تكليفاً يؤخذ به، وهو لا يكون إلا إذا كان يبيع عن نفسه، وإلا فبيع ما ليس ملكاً له إذا كان يبيع مال الغير ومن قبيل الفضولي فوقوع البيع إنما يوجب وقوع التكليف على مالك المبيع، والبائع الفضولي أجنبي عن البيع لا يوقعه في تكلف أصلاً، بخلاف ما لو باع عن نفسه.

وقد وردت عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في باب بيع العينة بألفاظ آخر ما تدل على بطلان بيع العين قبل أن يملكها.

وثانيهما: ذكر البيع في عداد طلاق ما لا يملك؛ فإن من الواضح أن الملكية المعتبرة في الطلاق ليست ملكية اعتبارية، بل إنما هي بمعنى كون أمر المطلقة بيده؛ بأن تكون زوجة له حين وقوع الطلاق، ليتصور فيه مفهوم الطلاق.

فكما أن المراد بالملك فيه هو أن يكون مالكاً لأمرها بالفعل، في قبال ما ليس أمرها بيده؛ كطلاق الأجنبية التي هي زوجة الغير، وكطلاق من يريد تزويجها قبل أن يتزوجها.

فهكذا الكلام في قوله: « لا يبيع فيما يملك » أو « لا يبيع إلا فيما تملكه»، فيراد بالملك فيه: أن يكون أمر المبيع بالفعل بيده ليكون له الآن التصرف فيه بالبيع ونحوه. وبعبارة أخرى: يراد بالملكية أن يكون تحت اختياره وفي يده وسلطته، وهذا معنى حاصل للإنسان بالنسبة إلى أعضائه إلى أن قال: فهذه الأخبار إنما هي بصدد النهي عن بيع الشيء قبل أن يدخل تحت يده واختياره، لا في مقام اشتراط الملكية

الاعتبارية في المبيع^(١).

ويمكن أن يقال أولاً: إننا نمنع بناء العقلاء في عصر للشارع على بذل المحسني لأعضائه من جهة كونه مختاراً في أمر أعضائه، وقد مرَّ أن الأخذ بمثل قاعدة السلطنة ونحوها غير تام؛ لأنها ليست مشرعة، بل لو سلّم إطلاق القواعد والأدلة مثل قاعدة السلطنة أو قاعدة تفويض الأمور إلى المؤمن إلا الإذلال كما دلّت عليه موثقة سماعه^(٢) فهي محكمة بقاعدة لا ضرر.

وثانياً: إن الأعضاء المبانة محكومة بالنجاسة الذاتية، وقد دلّ الدليل على عدم جواز بيع النجاسات الذاتية وإن كانت لها منافع شائعة، كقوله ﷺ: «ثمن العذرة من السحت»^(٣). فالعذرة وإن كانت لها منفعة شائعة كالتمسيد لكن لا يجوز بيعها وشراؤها، وحيث لا خصوصية للعذرة فكلّ نجاسة ذاتية تكون كذلك.

وثالثاً: إن الأجزاء المبانة والميتة مما يصرّح بعدم جواز بيعها؛ لقوله ﷺ في موثقة أبي نصر البرزطي عن مولانا الرضا ﷺ في الأبيات المقطوعة: «نعم، يذبحها ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها»^(٤). ولقول الإمام الصادق ﷺ في موثقة السكوني: «السحت ثمن الميتة»^(٥)، وغير ذلك من الروايات. وفي قبالها خبر محمد بن عيسى، عن أبي القاسم الصيقل وولده؛ كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله تعالى فداك، إننا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا (غلافها ظ) جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أفعالنا غيرها.

(١) كلمات سديدة: ١٧٧ - ١٨٢.

(٢) الوسائل ١١: ٤٢٤، ب ١٢ من الأمر والنهي، ح ٢.

(٣) المصدر السابق ١٢: ١٢٦، ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) المصدر السابق: ٦٧، ب ٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

(٥) الكافي ٥: ١٢٦.

فجعل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومستها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة، ياسيدنا، لضرورتنا. فكتب: «اجعل ثوباً للصلاة». وكتب إليه: جعلت فداك، وقوائم السيوف التي تسمى السفن تتخذها من جلود السمك، فهل يجوز لي العمل بها ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب عليه: «لا بأس»^(١).

ولكن الرواية ضعيفة من جهة جهالة أبي القاسم الصيقل، والقول بأن الخبر هو محمد بن عيسى لا أبو القاسم الصيقل، غير سديد بعد رواية محمد بن عيسى عن أبي القاسم الصيقل؛ فإن الظاهر منه أن الراوي للكتابة هو أبو القاسم، وعليه فأبو القاسم الصيقل روى كتابة أهل صنفه إلى الإمام لا كتابة نفسه وولده إليه، وإلا لقال: «كتبنا»، هذا مضافاً إلى أن الراوي لو كان محمد بن عيسى لزم أن يقول: «كتبنا» لا «كتبوا». هذا من جهة سند الرواية.

وأما من حيث مدلولها فلا تدل على المقصود؛ لأن مورد السؤال كما أفاد شيخنا الأعظم في المكاسب عمل السيوف وبيعها وشراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيف على أن يكون جزءاً من الثمن في مقابل عين الجلد، فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجملة غمداً للسيف، وهو لا يناه في عدم جواز معاوضته بالمال^(٢).

والمحصل: أن مع احتمال أن يكون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط، لا تصلح تلك الرواية للخروج بها عن تلك النصوص، وبسقية الكلام في محلة.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٧٦، ح ١١٠٠.

(٢) المكاسب للشيخ الأنصاري ١: ٣٢.

وعليه، فالأعضاء المبانة ممنوعة البيع بخصوصه شرعاً فلا يجوز أخذ شيء بإزائها.

ورابعاً: إننا لا نسلم عدم دخالة الملكة الاعتبارية في حقيقة البيع بعد كونه تملك عين بعوض لغةً وعرفاً، ولو سلمنا ذلك فقد دلت الروايات على اعتبارها: فمنها: رواية سليمان بن داود المنقري، عن جعفر بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال له رجل: أرأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل، أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ فقال: «نعم».

قلت: فلملئ لغيره؟

قال: «ومن أين جاز لك أن تشتريه وبصير ملكاً لك ثم تقول بعد [ذلك] الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تتسبه إلى من صار ملكه إليك من قبلك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجر هذا ما قامت للمسلمين سوق»^(١).

والذي رواه في الفقيه عن سليمان بن داود المنقري فقد رواه عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصهباني، عن سليمان بن داود المنقري المعروف بـ «ابن الشاذكوني» على ما صرح به في المشيخة. والرواية ضعيفة بسبب جهالة جعفر بن غياث، وإن قلنا بأن محمد القاسم بن محمد الأصهباني مع القاسم بن محمد الجوهري كما في رجال الأردبيلي. وكيف كان، فقلوه عليه السلام: «ومن أين جاز لك أن تشتريه» يدل على توقف جواز الشراء على كون ذي اليد مالكاً وكون الشيء ملكاً له، ولا يكفي مجرد كونه تحت يده كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة محمد بن الحسن الصفار المروية في الكافي: عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كان له قطاع أرضين،

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣٢٨، ب ١٨ من كتاب الأحكام.

فحضره الخروج إلى مكة، والقرية على مراحل من منزله، ولم يؤت بمحدود أرضه (ولم يكن له من المقام ما يأتي بمحدود أرضه خ الفقيه) وعرف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: اشهدوا أنني قد بعت من فلان (يعني المشتري خ الفقيه) جميع القرية التي حدّ منها كذا والثاني والثالث والرابع، وإنما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك وإنما له بعض هذه القرية (وإنما له نصف هذه القرية خ الفقيه)، وقد أقرّه بكلها؟

فوقّع ﷺ: «لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء على البائع على ما يملك»^(١).

ورواها في الفقيه عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ﷺ، عن محمد بن الحسن الصفار أنه كتب إليه في رجل... إلخ، إلا أن فيه: «فوقّع ﷺ: لا يجوز بيع ما ليس يملك [بالباء]»^(٢).

ورواها في التهذيب أيضاً بسند صحيح عن محمد بن الحسن الصفار قال: ... وكتبت إليه: رجل... إلخ، إلا أن الجملة الأخيرة فيه جاءت مطابقة لما رواه في الفقيه في قوله: «فوقّع ﷺ: لا يجوز بيع ما ليس يملك [بالباء]»^(٣).

والظاهر أن نسخة الفقيه والتهذيب أرجح من نسخة الكافي؛ إذ دخول الباء شائع في خبر «ليس» ولكن دخول «ليس» على الفعل ليس بشائع.

ولا يخفى عليك أن الرواية تدلّ على اشتراط صحة البيع والشراء بالملك، فإنّ السائل يقول: «وإنما له بعض هذه القرية» ذكر أن البائع مالك لبعض القرية وأنه باع جميع القرية مع أنه ليس له إلا بعضها، فأجاب الإمام ﷺ بأنّ البيع صحيح فيما ملكه.

(١) الكافي ٧: ٤٠٢.

(٢) الفقيه: ٣٧٥، ب ١٥ من كتاب البيع.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٢٧٦، ح ٧٥٨.

لا فيما ليس يملك أو لا يملكه، ومن الظاهر أن الاستفادة منه هو اشتراط صحة البيع بالكيّة البائع ومملوكية المبيع، لا صرف كون العين تحت اختياره. هذا مضافاً إلى أن النسخة لو كانت «لا يجوز بيع ما ليس بملك بالباء» فالأمر أوضح؛ فإنه يفيد اشتراط الجواز بالملك، كما في النبوي الشريف: «لا يبيع إلا في ملك».

ومنها: موقفة إسحاق بن عمار المروية عن التهذيب، عن الحسن بن محمد ابن ساعة، عن علي بن رئاب وعبد الله بن جبلة، عن إسحاق بن عمار، عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن رجل في يده دار ليست له، ولم تزل في يده ويد آبائه من قبله، قد أعلمه من مضى من آبائه أنها ليست لهم، ولا يدرون لمن هي، فبيعها وأخذ ثمنها؟ قال: «ما أحب أن يبيع ما ليس له».

قلت: فإنه ليس يعرف صاحبها، ولا يدري لمن هي، ولا أظنّه يجيء لهارب أبداً. قال: «ما أحب أن يبيع ما ليس له». قلت: فبيع سكنها أو مكانها في يده؛ فيقول لصاحبه: أبيعك سكناي وتكون في يدك كما هي في يدي؟ قال: «نعم، يبيعهما على هذا»^(١).

إذ الظاهر هو اشتراط مملوكية المبيع للبائع في صحة البيع، لا كون المبيع تحت يده، وإلا فهي تحت أيديهم ويجوز لهم التصرف فيها، فتأمل.

هذا مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام: «ما أحب أن يبيع ما ليس له» في اشتراط الملكية وتعلق الشيء بالمالك، لا كونه تحت يده واختياره.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم المروية عن التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، وصفوان عن العلاء، جميعاً عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لملي أشتريه منك

(١) جامع الأحاديث ١٧: ٤٣١.

بنقد أو نسئمة، فابتاعه الرجل من أجله. قال: «ليس به بأس، إنما يشتريه منه بعدما يملكه»^(١). والمراد بالملاء هو الملاء بن رزين؛ بقرينة الراوي والمروي عنه.

والمستفاد من الرواية: هو اشتراط مملوكية المبيع ومالكية البائع في صحة البيع والشراء؛ لأن الظاهر من قوله: «بعدما يملكه» أن الاشتراء يتعلّق بالشيء بعد دخوله في أملاكه وأمواله وصيرورته مالكاً له. وحمله على أن المراد أنّه بعد دخوله تحت اختياره خلاف الظاهر جداً.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العينة، فقلت: يأتيني الرجل فيقول: إشتري المتاع واربع فيه كذا وكذا، أراوضه على الشيء من الربح فتراضى به، ثم أنطلق فأشتري المتاع من أجله لولا مكانه لم أردّه، ثم أتبه به فأبيعه.

قال: «ما أرى بهذا بأساً، لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه إياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعدما تأتبه وإن شاء ردّه، فليست أرى به بأساً»^(٢).

لظهوره في اشتراط صحة البيع بدخول الشيء في ملك البائع، فإدام لم يدخل الشيء في حباله أمواله ولم يصر البائع مالكاً إياه لا يجوز البيع، فقبل البيع حيث كان من أموال البائع فلا مانع من البيع؛ لتأخّره عن كونه من أمواله.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً، فبشتره منه. قال: «لا بأس بذلك، إنما البيع بعدما يشتريه»^(٣). فإنّ الظاهر منه أن البيع متأخّر عن الاشتراء، وهو تملك المبيع بعوض.

(١) المصدر السابق: ٤٨٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ٤٨١.

ومقتضى الحصر هو عدم جواز البيع فيما لم يتملك شيئاً.

وغير ذلك من الأخبار الدالة على اشتراط صحة البيع بمملوكية المبيع ومالكية البائع.

وحمل الأخبار المذكورة على أن المراد هو اشتراط صحة البيع بكون المبيع تحت اختياره لا بكونه من أمواله وتحت حباله ملكيته، كما ترى بعد ما عرفت من الشواهد الدالة على تعليق صحة الاشتراط بمملوكية المبيع ومالكية البائع.

والاستشهاد بروايات العامة مع ضعفها ومنافاتها مع ما ورد في روايات الخاصة - على أن المراد هو كونه تحت الاختيار، بعيد جداً.

وخامساً: النبوي الشريف: «لا بيع إلا في ملك» مشهور ومعمول به كسائر النبويات المروية عن طرق العامة، فلا حاجة إلى السند، اللهم إلا أن يقال: استناد الأصحاب إليه غير محرز.

وسادساً: إن العدة في المنع هو الأخبار الدالة على ممنوعة بيع الأعيان النجسة والأجزاء المبانة، ومع الغمض عنها فع كون الأجزاء المبانة مما لها فائدة عقلانية يحكم العقلاء بكونها من الأموال لصاحبها، والمالية الاعتبارية تكفي في صحة البيع وإن لم يعتبروها قبل الإبانة بالفعل، فلا حاجة في تصحيح البيع إلى إثبات كفاية كونها تحت اليد، والأخبار الدالة على اعتبار مملوكية الشيء قبل البيع لا تدل على أزيد من كونه مالاً للبائع، وهو متحقق في الأجزاء المبانة.

وسابعاً: إن القول باشتراط الملكية الاعتبارية في المبيع لا يلزم منه القول ببطان بيع ولي الأمر لما أخذه زكاةً وخمساً، بعد إمكان القول بتملك عنوان الفقراء للزكاة وعنوان السادة للخمس، وهكذا فإن الجهات العامة التي عبر عنها بالمصرف في الزكاة أو الخمس تصلح للمالكية، ومع إمكان المالكية بالنسبة إلى الجهات العامة لا ملازمة بين اشتراط الملكية الاعتبارية والقول ببطان بيع ولي الأمر، إذ للولي ولاية

على الجهات العامة، فله يبيعها بعد تحقق شرط صحته من المملوكية والملكية الاعتبارية.

وبالمجمل، فبعد دلالة النصوص على عدم جواز بيع الأعيان النجسة والأجزاء المبانة لا يصح بيع الأجزاء المبانة.

وأما قبل إبانة الأجزاء، فإنها وإن كانت طاهرة ولكن لا يصح بيعها؛ لأن شرط صحة البيع هو الملكية الاعتبارية، وهي مفقودة؛ إذ لا اعتبار للمملوكية في أجزاء الحر.

فتحصل: أنه لا يجوز أخذ شيء في قبالة الأجزاء المبانة مطلقاً، سواء كانت من الحي أو الميت، أو وصى الميت به أو لم يوص، لأن الوصية في أمر غير مشروع غير نافذة. وأما بذل شيء لياذل العضو فيما جاز له ذلك بعنوان التكريم والهبة من دون قصد المعاوضة فلا مانع منه. كما لا إشكال فيما إذا أعطى أحد لغيره شيئاً بداعي أن يأذن له في الاستفادة من بعض أعضائه فيما إذا جاز له ذلك ولو بالوصية، ولا يجوز إعطاء شيء لأولياء الميت بداعي أن يأذنوا في ذلك، لعدم ولايتهم على ذلك. نعم لا بأس بإعطاء شيء يرفع يدهم عنه فيما إذا جاز التصرف في الميت بجهة من الجهات.

الرابع عشر: في صورة عدم اطمئنان الطبيب بنجاح عملية الترقيع في بدن المريض، أو عدم اطمئنانه بسلامة بدنه من المضاعفات الحاصلة بعد ذلك كما في ترقيع الكبد ونحوه، ففي مثل هذه الصورة هل يجوز الترقيع أو لا؟

ولا كلام في جواز أخذ العضو من الميت فيما إذا وصى الميت ببذل عضوه ولو لمثل هذه الموارد، بناءً على جواز الوصية ببذل العضو ونفوذها، وأما الكلام في التصرف في أبدان المرضى عند عدم اطمئنان بنجاح عملية الترقيع فيها وسلامة البدن، فإن كان ذلك مع كونه اختباراً معالمةً بالفعل للمريض أمكن القول بالجواز فيما إذا كانت المعالجة راجحة عند العقلاء، كما عليه بناء العقلاء. فلا وجه لما في جامع

المدارك من التمثيل لعدم رجحان المعالجة عند العقلاء بما لو كان المظنون الضرر أو الموت بسبب المعالجة؛ مستشهداً بأن الأطباء المحتاطين لا يقدمون عليها^(١).

وذلك لأنّ بناء العقلاء على المعالجة ولو مع احتمالٍ ضعيفٍ كافٍ في الجواز، ولا يضرّه اجتناب جمع من المحتاطين من الأطباء.

ويؤيد ما ذكره خبر إسماعيل بن الحسن المتطبب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
 إنّي رجل من العرب، ولي بالطبّ بصر، وطبّي طبّ عربي، ولست آخذ عليه صفاً
 [= عطاء].

قال: «لا بأس». قلت له: إننا نبط المجرح [= أي نشقه] ونكوي بالنار. قال:
 «لا بأس».

قلت: ونسقي هذه السموم الاسمحيقون والغاريقون.

قال: «لا بأس».

قلت: إنّه ربّما مات؟

قال: «وإن مات»^(٢).

نعم، إن كان ذلك لمجرّد الاختيار والارتقاء العلمي؛ فإن أوجب ضرراً على
 الغير فلا يجوز وإن لم يكن مهلكاً، وإلا فع إذن المريض وعدم الضرر والهلاك لا وجه
 للمنع، كما لا يخفى.

الخامس عشر: ربّما يمرض عند الترقيع ما يؤدّي إلى فساد العضو، هل
 يكون الطبيب ضامناً لذلك أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الطبيب بالنسبة إلى العضو المذكور ليس بضامن لو لم يفرض

(١) انظر: جامع المدارك ٥: ١٧٢.

(٢) روضة الكافي: ١٩٣.

ولم يتعد؛ لأنه أمانة عنده، والأمين لا يضمن إلا بالتفريط والتعدي والخيانة والتقصير، والموارض والطوارئ لا دخل للطبيب فيها. نعم، لو فُزط أو تعدي فهو ضامن. هذا كله بالنسبة إلى فساد العضو المرقع به.

وأما بالنسبة إلى ضمان الطبيب حيال نفس المريض؛ فإن كان قد أخذ البراءة من المريض أو وليه ولم يقصر في عمله فلا ضمان، كما تدل عليه معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من تطبب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليه، وإلا فهو له ضامن»^(١)؛ حيث تدل الرواية - بحسب ظاهرها على أن البراءة موجبة لعدم الضمان. لأن الضمان المحقق من جهة الجناية يرتفع بالبراءة كما قيل؛ إذ مع تحقق الجناية بدون البراءة يكون تعلق الضمان واضحاً، ولا يحتاج إلى الحكم بالضمان، فلا يكون لقوله عليه السلام: «وإلا فهو له ضامن» - الظاهر في حدوث الضمان وجه بل اللازم أن يقال: إن مع عدم أخذ البراءة لا رافع للضمان، فتدبر جيداً.

وأما إذا لم يأخذ البراءة وإن لم يقصر، بل وإن أذن المريض أو وليه، فهو ضامن؛ لإطلاق دليل الضمان، واختصاص رفعه بصورة البراءة في المعتبرة المذكورة. هذا مضافاً إلى ما جاء في معتبرة السكوني من أن أمير المؤمنين عليه السلام ضمن ختانا قطع حشفة غلام^(٢)، بناء على حملها على ما إذا لم يأخذ البراءة وإن كان مأذوناً فيه بحسب الغالب.

ثم إن المراد من الولي هو الذي له تصدي أمور المريض؛ وهو في الإنسان ولي شرعي من الأب والولد وغيرها من الطبقات إن كانوا، والحاكم الشرعي مع عدمهم، وعدول المؤمنين مع عدمه. ولعلّ الحاكم الإسلامي اذن للأطباء مع البرائة

(١) الوسائل ١٩: ١٩٥، ب ٢٤ من موجبات الضمان، ح ١.

(٢) المصدر السابق.

اذناً عاماً في موارد فقدان الاولياء.

السادس عشر: إذا اختطف شخص إنساناً فشقّ بطنه وأخذ بعض أعضائه؛ فإن أوجب ذلك هلاك المختطف جرى فيه القصاص، وإن لم يوجب ذلك هلاكه فلا إشكال في حرمة الاختطاف، واستحقاق التعزير به إن لم يكن ذلك حرفته، وإلا فربما يقال: إنّه مفسد فتترتب عليه أحكام المفسد. بل لعلّ الاختطاف المذكور سرقة للحرّ أو الحرّة، فيشمّله خبر الثوري قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن رجل سرق حرّة فباعها. فقال: «فيها أربعة حدود، أمّا أولها: فسارقٌ تقطع يده...»، وموثقة السكوني أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل قد باع حرّاً فقطع يده ^(١). اللهم إلا أن يقال: بيع الحرّة والحرّ له دخل في الحكم بجريان أحكام السرقة، فتأمل.

وكيف كان، فشقّ البطن جنابة الجائفة، وهي موجبة لاستحقاق ثلث الدية إن لم تقل باختصاصها بالرأس والوجه وشمولها للبدن أيضاً كما هو المعروف، وأمّا إن قلنا باختصاصها بالرأس والوجه فيجري حكم القصاص، إلا إذا رضى المجني عليه بالدية.

وأما أخذ العضو؛ فإن كان ممّا في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية، وإن كان ممّا في الجسد منه واحد فدية كاملة؛ لقول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان: «ما كان في الجسد منه اثنان ففيه نصف الدية؛ مثل اليدين والعينين...» ^(٢) وغيره، بناءً على كونه غير مختصّ بالأجزاء الظاهرية وإنما يحتم ويشمل الأجزاء الباطنية، وكون ذكر اليدين والعينين ونحوهما من باب المثال، كما هو الظاهر.

وأما بناءً على اختصاص الرواية بالأجزاء الظاهرية وعدم تقدير الدية في

(١) جامع الأحاديث ٢٥: ٥٦١.

(٢) الوسائل ١٩: ٢١٣، ب ١ من ديات الأعضاء، ح ١.

العضو المأخوذ من الباطن ففيه الأرش والحكومة، وهو أن يقوم صحيحاً إن كان مملوكاً، ويقوم مع الجناية وينسب إلى القيمة ويؤخذ من الدية بحسابه.

هذا مع قطع النظر عن مالية المأخوذ بعد الإيالة كالكلي ونحوها، وإلا يمكن القول بضمان قيمتها مضافاً إلى الدية؛ فإتيا بعد الأخذ مال، والواجب هو رده إلى صاحبه، فع الإلتلاف ولو بترقيعه في بدن آخر فهو له ضامن بالإلتلاف، وضمان الدية من جهة القطع، ومن المعلوم أنّ تمدد الأسباب يقتضي تعدد الضمان.

وإن رقمه الأخذ في بدنه، فهل يمكن القول بجواز أخذ عين العضو لبقائه، أو لا؛ لصدق الإلتلاف بصيرورته جزءاً؟ وجهان. وبقية الكلام في محله.

السابع عشر: إذا قلنا بجواز الوصية بإعطاء الأعضاء فلا دية على الآخذ؛ لإقدام الميت على ذلك، ومع الوصية والإذن لا يكون ذلك منافياً لحرمة الميت.

وأما إذا لم يوص أو لم نقل بجواز الوصية، فهل يوجب أخذ عضو من الميت لغرض الترقيع دية العضو أم لا؟

ربما يقال: الظاهر هو وجوب الدية؛ وذلك لتعليل ثبوت الدية بقطع رأس الميت بحرمة الميت في حال مماته بمثل حرمة في حال حياته؛ فكما أنّ الجناية عليه في حال حياته توجب الدية فكذلك في حال كونه ميتاً.

وتشهد له صحيحة عبد الله بن سنان في رجل قطع رأس الميت، قال عليه السلام: «عليه الدية؛ لأنّ حرمة ميتاً كحرمة وهو حي»^(١)؛ لتعليل الدية بالضابطة المذكورة.

وهذه العلة المنصوصة كما تقتضي عموم حكم وجوب الدية في شتى أفراد الجنائيات وأقسامها فهكذا تقتضي ثبوت حكم الدية، سواء كان ذلك بداعي التمثيل

(١) المصدر السابق: ٢٤٨، ب. ٤ من ديات الأعضاء، ح ٤.

والتنكيل أو بداعي إرادة الانتفاع بعضوه في الترقيع؛ إذ كلتا الحالتين مشتركتان في أن الحرمة المعمولة للميت تمتع عن جواز إقدام الغير على قطع عضو منه، وفي أنها تقتضي ثبوت الدية على القاطع لما أقدم على هتك حرمة وقطع عضوه بلا إذن منه، ولا ما يقوم مقامه (١).

ومن المعلوم أن مجرد جواز ذلك عند تراحم الأهم لا يدفع العلة لتشريع الدية، بل أخذ العضو عند التراحم ينافي حرمة الميت المسلم وإن كان الأخذ جائزاً، كما إذا وضع الساقط من فوق رجله على رأس مؤمن؛ فإنه مع جوازه - لدفع الهلاك ونحوه - ينافي احترام المؤمن. هذا مضافاً إلى ما قيل من أن التعليل غير ثابت بل لعله حكمة الحكم، ومقتضى إطلاق جعل الدية كافي في إثبات الدية، فتأمل.

نعم، إذا توقّف حفظ حياة مؤمن على أخذ عضو من ميت مسلم أمكن التمسك بالأخبار الواردة في جواز تقطيع الولد وإخراجه من بطن أمه حفظاً لحياة أمه، أو شق بطن أمه حفظاً لحياة ولدها؛ بدعوى أن مقتضى إطلاعها هو عدم وجوب الدية. اللهم إلا أن يقال باختصاصها بموردها من صيرورة الميت سبباً مقتضياً لموت الحي.

لا يقال: إن جواز أخذ العضو شرعاً يستلزم عدم الدية.

لأننا نقول: لا ملازمة بين رفع الحكم التكليفي ورفع الحكم الوضعي، ألا ترى أنه يجوز عند الاضطرار أكل مال الغير ومع ذلك لا يرفع ضمانه؟ فكذلك مورد يجوز فيه أخذ العضو من باب التراحم وتقديم جانب الأهم، ولم يرد فيه نص خاص، لا وجه لرفع حكم الدية، وبقية الكلام في محله.

الثامن عشر: هل يجوز ترقيع موضع القصاص بنفس العضو الذي قطع منه أو

بغيره، أم لا يجوز؟

ربما يقال: إنَّ الاستفادة من الآيات والأخبار تساوي الجناية والقصاص، بل ما دلَّ على التساوي لعلَّه أب عن التخصيص^(١)، وعليه فالقصاص بمثل الجناية الواردة يكتفي في تحقُّق التساوي، ومعه لا مانع من ترقيع موضع القصاص بنفس العضو الذي قطع منه أو بغير العضو المذكور.

وإليه مال سيِّدنا الإمام المجاهد عليه السلام حيث قال: «لو قطع أذنه فألصقها الجاني عليه والتصقت فالظاهر عدم سقوط القصاص. ولو اقتص من الجاني فألصق الجاني أذنه والتصقت ففي رواية: قطعت ثانية لبقاء الشين، وقيل: يأمر المحاكم بالإبانة لحمله الميتة والنجس. وفي الرواية ضعف. ولو صارت بالإلصاق حيَّة كسائر الأعضاء لم تكن ميتة وتصحَّ الصلاة معها، وليس للمحاكم ولا لغيره إياها، بل لو أبانه شخص فليله القصاص لو كان عن عمد وعلم، وإلا فالدية»^(٢).

وأورد عليه أولاً: بأنَّ المماثلة في قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ تقتضي أن يجعل الجاني بلا أذن مثلاً كما أنَّ الجاني عليه يكون كذلك.

وفيه: أنَّ المماثلة في الاعتداء تعني أنَّ الجناية الواردة على شخص تقتضي إيراد مثلها على الجاني، وهو الذي عبَّر عنه بالقصاص، وهذه المماثلة هي التي دلَّت عليها الآية الكريمة ولا تدلُّ على أكثر من ذلك، ولا تأمر بالمماثلة بين الجاني والجاني عليه بعد القصاص.

ولعلَّ هذا هو مراد السيِّد المحقِّق الخوانساري عليه السلام من قوله: إنَّ الاستفادة من الآيات والأخبار تساوي الجناية والقصاص.

(١) جامع المدارك ٧: ٢٧٥.

(٢) تحرير الوسيلة: كتاب القصاص، باب قصاص ما دون النفس، مسألة ١٩.

وثانياً: بأن ذلك وإن كان كذلك بحسب القاعدة الأولية، ولكن اللازم هو رفع اليد عنه بما رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «إن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من أذنه فردّه على أذنه بدمه فالتحمت وبرت، فعاد الآخر إلى علي عليه السلام فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدفنت، وقال عليه السلام: إنما يكون القصاص من أجل الشين»^(١).

يدعوى أن مقتضاها هو عدم جواز ترقيع موضع القصاص أو موضع الجناية ليقى الشين، كما يشهد له عموم قوله عليه السلام: «إنما يكون القصاص من أجل الشين»، وهذا البقاء لا يتحقق إلا إذا منع عن الترقيع به وعن إعادته بعد الاستئصال.

وفيه: أن الرواية ضعيفة، ولعله من جهة عدم التوثيق الخاص للحسن بن موسى الخشاب. ولكن الضعف ممنوع بعدما صرح في رجال النجاشي وغيره بأنه من وجوه أصحابنا، مشهور، كثير العلم^(٢).

هذا مضافاً إلى ما عن البهبهاني في التعليقة من أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى ولم يستثنه ابن الوليد.

على أن أحمد بن محمد بن عيسى روى عنه، مع أنه يقد البرقي عن قم لمكان نقله عن الضملاء.

نعم، يرد على الرواية كما أشار في جامع المدارك: أن لازم التعليل المستفاد من الخبر هو جواز جرح المجني عليه للجاني ثانياً بل ثالثاً وأزيد مع الاندمال في بدن

(١) الوسائل ١٩: ١٤٠، ب ٢٣ من قصاص الطرف، ح ١.

(٢) رجال النجاشي: ٤٢.

الجاني وعدم الاندمال في بدن المجني عليه لبقاء الشين، وهكذا عكس ذلك؛ فيجوز جرح الجاني لبدن المجني عليه ثانياً بل ثالثاً وأزيد مع الاندمال في بدن المجني عليه وعدم الاندمال في بدن الجاني لبقاء الشين. ولا أظن الالتزام به في غير موردها؛ فلا يؤخذ بعموم التعليل؛ وذلك لأن غايته هو الحكم به في مورد الرواية من منع المجني عليه من إعادة أذنه فيما إذا لم يتمكن الجاني منها بناءً على ظهور قوله: «فأخذ الآخر ما قطع...» في المجني عليه، أو منع الجاني من ذلك بناءً على أن المراد من قوله: «فأخذ الآخر ما قطع...» هو الجاني. وكيف كان فلا يتعدى عن مورد الرواية إلى سائر الموارد.

هذا مضافاً إلى أن الرواية بناء على تسليم الأخذ بعموم التعليل لا تشمل ما إذا تمكّن كل واحد من المجني عليه والجاني من الترقيع، فيجوز لكل واحد منها ترقيع أذنه.

وربما يفصل في ذلك كما في كلمات سديدة فتارة: تكون الجناية علّة تامّة لصيرورة المجني عليه بلا هذا العضو إلى الأبد؛ كأن قطع أذنه مثلاً وألقاها إلى كلب أو هرة فأكلها، أو أحرقتها بالنار، أو دقّها وسحقها، أو قطعها في برّ لا يمكن فيه عملية الترقيع. ولعلّه يلحق به ما إذا كانت عملية الترقيع أمراً مغفولاً عنه عند عامة الناس الذين منهم المجني عليه.

وأخرى: لا تكون الجناية علّة تامّة؛ كأن أقدم على قطع أذنه في مستشفى، وذكر له أن طبيب عملية الترقيع موجود وهو نفسه يتحمّل مؤثته.

ففي الصورة الأولى: للمجني عليه بموجب أدلة القصاص أن يفعل ذلك بالجاني حتى تتحقّق الماثلة. فتجوز أن يرقع الجاني بذلك العضو المقطوع عن بدن نفسه خلاف أدلة القصاص، وبه يلحق مورد التفتلة العامة.

وأما إذا كانت الصورة الثانية، فالحقيقة هي أن الجناية لم توجب إلا مجرد قطع

عضو المجني عليه، وإلا فصيورته بلا ذلك العضو إلى الأبد كانت من آثار مسامحة نفسه لا من أعمال الجاني، فلا تقتضي أدلة القصاص أن يمنع الجاني عن عملية الترقيع استناداً إلى حصول المماثلة في الاعتداء والقصاص؛ فإن الاعتداء لم يوجب إلا حدوث القطع، وأما بقاءه فهو لا يستند إلى المعتدي بل إلى مسامحة المعتدى عليه، فلو أراد المجني عليه قطعه ثانية لكان هواعتداء أزيد مما اعتدي عليه، وهكذا لو أراد أن يمنعه من الترقيع به إلى أن قال:- فتحصل أن الحق هو التفصيل بين الموارد، وأن للمجني عليه المنع من الترقيع أولاً ومطالبة قطعه بعد الترقيع ثانياً، إلا أن تكون أسباب الترقيع معدة له بلا أي مانع ولم يقدم عليه مسامحة، وحينئذ فلا حق له على الجاني بعد الاختصاص الأول أصلاً^(١).

وأنت خبير بأن المماثلة في الاعتداء ليست إلا بإيراد مثل الجنائية، كما نص عليه في آية كهيئة القصاص ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ...﴾^(٢).

وأما سائر الأمور؛ فإن كانت راجعة إلى إيراد نقص في البدن كإذهاب استعداده لتقبل العضو فللمجني عليه ذلك؛ لعموم جواز الاعتداء بالمثل، وإن لم تكن راجعة إلى ذلك كأن ألقى المقطوع إلى حيوان فأكله، أو أحرقه بالنار، أو منع من إلصاق العضو، وغير ذلك من المحرمات فإنه بعد وجوب دفن الأعضاء المبانة يكون الإلقاء والإحراق وكذلك منع الغير عن الإلصاق من المحرمات، فلا تشملها آية المماثلة في الاعتداء؛ إذ الجنائيات والجراحات قابلة للقصاص وليس المحرمات، بل هي توجب العقوبة والمواخذة والتزير والضمان على حسب مواردنا.

(١) أنظر: كلمات سديدة: ١٨٦ - ١٨٨.

(٢) المائة: ٤٥.

ألا ترى أنه إذا قطع شخص يد غيره ولاط به اقتص منه بقطع يده، ويجري عليه حكم اللواط، ولا يفعل به اللواط؟ لتحقق المائلة مع ما فعله.

هذا مضافاً إلى أنه في حالة غفلة المجني عليه عن عملية الترقيع لا سببية للجاني حتى يلحق بصورة ممانعته من الإلصاق.

وعليه، فلا وجه للتفصيل المذكور، مع أن الممانعة فعل محرّم لا يرتبط بالجناية الواردة على المجني عليه.

فتحصل: أنه يجوز ترقيع العضو المقتص منه، كما يجوز للمجني عليه الترقيع، إلا أن يؤخذ بالرواية في خصوص موردها، كما ادعى عليه الإجماع في الرياض. ومقتضى الأولوية هو جواز منع الجاني أيضاً من الترقيع مع عدم تمكن المجني عليه منه. نعم لو تمكنا من ذلك لجاز لكل واحد منها الترقيع.

لا يقال: إن الترقيع للجاني ممكن في مورد الرواية.

لأننا نقول: الظاهر منه هو عدم تمكن الجاني منه، ولعل وجهه هو أن عضوه المقطوع بأمر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام صار مدفوناً. وكيف كان فيقتصر في السمل بالرواية حينئذ على مورد قطع شيء من الأذن في المجني عليه أو الجاني، وأما التعمدي منه إلى سائر الموارد فحمل إشكال ونظر، ولأقل من الشك، فمقتضى أصالة عدم جواز التمرّض للغير هو عدم جواز الممانعة، فتأمل.

ثم إنّه ربما يقال: إن العضو المقطوع ميتة، وعليه لا تصح الصلاة فيها، فعل المحاكم الشرعي أن يمنعه من الإلصاق.

لكن فيه أولاً: منع صدق الميتة بعد الترقيع وحلول الحياة في العضو وصيرورته كسائر الأعضاء.

ثانياً: أن حمل الميتة في مقام المعالجة جائز؛ لأن الضرورات تبيح المحذورات.

التاسع عشر: هل يجوز للمحدود ترقيع عضوه المقطوع بالحد، أم لا؟

فيه وجهان:

وجه الجواز: أن مقتضى القاعدة هو الاقتصار على المتيقن بعد عموم حرمة التعرض للغير، والمتيقن هو مجرد قطع العضو، والزائد عليه الذي هو المنع من الترقيع محرم، لعموم دليل حرمة التعرض للغير، ولا أقل من الشك؛ فمقتضى استصحاب حرمة التعرض له الثابتة قبل السرقة هو عدم جواز المنع من الترقيع.

وجه المنع: هو قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾^(١)، بدعوى أن الاستفادة منه عرفاً بتناسب الحكم والموضوع أن الأمور به هو الحصول على أثر القطع أعني الانفصال، فكأن القطع بمنزلة المقدمة للتوصل إلى هذا الأثر؛ حتى يكون الأثر الباقي جزاءً ونكالاً.

كما لو أوقف عبده مثلاً على باب الدار ليمنع من دخول كلب في داره، فإذا هجم كلب ودخل داره لغفلة العبد أو عجزه عن منعه فلا يصفى إلى دعوى أن المكلف به هو ألا يدخل الكلب، وقد دخل بالفرض، فليس على العبد الإقدام على إخراجه من الدار بعد أن دخل، وذلك لأن المفهوم من هذا التكليف في العرف وعند العقلاء أن المكلف به إنما هو أن لا يكون كلب في داره، والمنع من الدخول إنما هو بمنزلة مقدمة له، فإذا دخلها فعل العبد التوصل بأي وسيلة ممكنة إلى إخراجه منها.

ففيما نحن فيه أن الحد المأمور به هو أن يكون السارق مقطوع اليد وبلا يد، والقطع طريق إليه قد أمر الله تعالى به؛ وإلا فالغاية منه هو الواجب، وهو المناسب لأن يكون نكالاً يتعظ به غيره^(٢).

وفيه: أن الغاية من القطع المدلول عليها في الآية المباركة هي الجزاء والنكال.

(١) المائة: ٣٨.

(٢) كلمات سديدة: ١٩٠ - ١٩١.

وهما حاصلان بمجرد القطع، ولا دليل على أن المأمور به هو بقاء أثر القطع. ودعوى أن العرف يفهم ذلك لا شاهد لها، وقياس المقام بالمثال المذكور مع الفارق؛ فإنّ المعلوم في المثال هو عدم وجود الكلب في الدار. بخلاف المقام فإنّ بقاء الأثر غير معلوم المطلوبية.

وربما يستدلّ لذلك بروايات:

منها: صحبة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في السارق إذا سرق: قُطعت يمينه، وإذا سرق مرّة أخرى: قُطعت رجله اليسرى، ثمّ إذا سرق مرّة أخرى سجنه، وترك رجله اليمى يمشي عليها إلى الغائط، ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها، فقال: إني لأستحي من الله أن أتركه لا ينتفع بشيء، ولكنّي أسجنه حتى يموت في السجن...»^(١).

بدعوى أنّها ظاهرة الدلالة في أن إجراء حدّ السرقة يؤدّي إلى ألا يكون للسارق يد يمين في المرّة الأولى، وألا يكون له رجل يسرى في المرّة الثانية، وأنّه يترك له يده اليسرى لأن تكون هي التي يأكل بها، ورجله اليمى لأن تكون هي التي يمشي عليها، ولذلك كان هو عليه السلام يستحي من الله بعد ذلك أن يقطع له يداً أو رجلاً فيؤدّي إلى ألا ينتفع بشيء.

وبعبارة أخرى: قوله عليه السلام: «ترك رجله اليمى يمشي عليها إلى الغائط، ويده اليسرى يأكل بها ويستنجي بها» واضحة الدلالة على أن قطع الرجل يوجب أن يفوت عليه المشي عليها، وقطع اليد يوجب فوت الأكل بها والاستنجاء بها، وعلى أن إجراء حدّ القطع يوجب فيه هيئة أنّه لا يكون له يد أو رجل.^(٢)

(١) الوسائل ١٨: ٤٩٢، ب ٥ من حدّ السرقة، ح ١.

(٢) كلمات سديدة: ١٩١ - ١٩٢.

وفيه: أن الرواية ناظرة إلى حد السرقة بالحكم الأولي، ولا نظر لها إلى صورة ترميم بعض الأعضاء بالترقيع، خصوصاً مع عدم تعارفها، فلا إطلاق لها. وبالجملة: حد السرقة يوجب كيفية مذكورة بالطبع الأولي، ولا ينافي جواز تغير وضع المحدود بالترقيع وإن كثرت الروايات الواردة في ترتيب حد السارق والسارقة من قطع اليد أولاً، ثم قطع الرجل ثانياً، ثم الحبس الأبدي ثالثاً^(١)، فتأمل.

ومنها: خبر محمد بن سنان المروي في العيون بأسانيد من الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من العليل: «وعلة قطع اليمين من السارق: لأنه يباشر الأثماء غالباً بيمينه، وهي أفضل أعضائه وأنفعها له، فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلها»^(٢).

بدعوى أن قوله عليه السلام: «وهي أفضل أعضائه وأنفعها له» ظاهر في أن الإقدام على قطعها إنما هو لحرماته من النفع العائد له من هذا العضو الأفضل. كما أن قوله: «فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق» إنما يتأتى إذا بقي عليها أثر القطع، وإلا لما كان عبرة للخلق بل لمخصوص من شهد مجلس القطع أو نقل له وحكي، لا لجميع الخلق المعاشرين له.

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة بمحمد بن سنان، فتأمل.

وثانياً: أن المذكور فيها حكمة الحكم لا علة، ولا مانع من تخلف الحكمة في بعض الموارد بنحو الترقيع. هذا مضافاً إلى منع كثرة التخلف؛ فإن آثار القطع لا ترتفع كلية حتى تنتهي العبرة رأساً.

وثالثاً: أن القطع ولو لم يبق أثره يكون أيضاً عبرة للخلق بعد رؤية جماعة من

(١) راجع جامع الأحاديث ٢٥: ٥٤٣.

(٢) الوسائل ١٨: ٤٨١، ب ١ من حد السرقة، ح ٢.

المؤمنين ذلك وإخبارهم به، ولا يلزم في العبرة والنكال بقاء الكيفية المذكورة، كما أن الله سبحانه وتعالى جعل جماعة من بني إسرائيل ممن اعتدوا في السبت قردة عبرة للموجودين وغيرهم ممن سيأتي بعدهم من دون بقائهم على المسخ. قال تعالى: ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ﴾ فجعلناهم نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ﴿^(١)، وأكثر القصص القرآنية بهذا الشكل، فإنها راجعة إلى الأقوام الماضية ومع ذلك يكون فيها عبرة للباقيين كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أن الرواية انطبق فيها النكال والعبرة على حرمان السارق، في الآتي، من يده اليمنى التي يباشر بها الأشياء، إلا أن الحكمة كالعلة في التوسعة لا في التضييق، فلا تنفي القطع الذي لا ترتب عليه الحكمة.

ومنها: ما رواه في اللعل عن محمد بن الحسن، قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن الحسن بن سعيد، عن عثمان بن سعيد، عن ساعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أبي أمير المؤمنين عليه السلام برجال قد سرقوا، فقطع أيديهم، ثم قال: إن الذي بان من أجسادهم قد يصل إلى النار، فإن تنوبوا تجزوها، وإلا تنوبوا تجزؤكم»^(٢).

ولعل كلمة «قد» هنا للتوقع، كقولهم: «قد يقدم الغائب اليوم»، أو للتحقيق، كقوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ... شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾^(٣).

بدعوى أن ظاهر قوله: «إن الذي بان...» هو مفروغية البيئونة للدفن، وتوقع دخول الأعضاء في النار قبل دخول صاحبها بحيث إذا تاب جزها وأخرجها

(١) البقرة: ٦٥ - ٦٦.

(٢) علل الشرائع: ٥٣٧.

(٣) البقرة: ١٤٤.

من النار، وإذا لم يتب جرّته هي إليها، وهذا لا يجتمع مع جواز ترقيعها؛ إذ في صورة الترقيع لا تتقدّم على صاحبها في الدخول إلى النار حتى يلحق صاحبها بها أو تتبع الأعضاء صاحبها.

ولكن يحتمل أن يكون المقصود هو تقدّم الأعضاء على صاحبها في يوم القيامة في الدخول إلى النار، فع التوبة تعود إلى صاحبها، ومع عدمها يلحق صاحبها بها. ويؤيد جواز الترقيع ما روي مرفوعاً عن عليّ عليه السلام من أنه رقع يد المقرّ بالسرقه بعد قطعها، وذلك بسبب إيمانه بالولاية ^(١)، فتأمل.

ومثله مرسله سعدان بن مسلم عن عليّ عليه السلام أنه قال بعد قطع أيدي جماعة من السراق: «إن تتوبوا وتصلحوا فهو خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنة، وإن لا تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار» ^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على أنه ليس للمحدود الترقيع، بل اللازم هو إبقاء موضع الحدّ على ما هو عليه.

لا يقال: إنه حكم أخلاقي، فلا يدلّ على الحكم الشرعي. لثنا نقول: إن التوبة من الأحكام الشرعية، مضافاً إلى أن الكلام ليس في الحكم الأخلاقي، بل فيما أشير إليه من: مفرغية البيئونة بين الأعضاء وصاحبها، وتقدّم الأعضاء على صاحبها في الدخول إلى النار، وإلحاق صاحبها بها أو بالعكس في الآخرة، فإنّ هذه المعاني من التقدّم والإلحاق لا تتناسب مع جواز الترقيع الذي يوجب معيبتها في الدنيا والآخرة، فافهم.

هذا مضافاً إلى أن تجويز الترقيع ربّما يوجب نقض الغرض لسيما كان غرض

(١) انظر: بحار الأنوار ٤٠: ٢٨١.

(٢) جامع الأحاديث ٢٥: ٥٤٥.

الشارع من قتلهم هو حسم مادة الفساد، كاللائط وساب النبي والأئمة عليهم السلام، ولعل الحكم بالحبس الأبدي، فمن لم يقتل بضربه ضربةً بالسيف، من هذا الباب، كمرسلة محمد بن عبد الله بن مهران، عن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأته عن رجل وقع على أخته. قال: «يضرب ضربة بالسيف».

قلت: فإنه يخلص.

قال: «يحبس أبداً حتى يموت» (١).

وكيف كان، فلا يترك الاحتياط بترك الترقيع في المهدودين.

العشرون: هل للسارق اختصاص بأعضائه المقطوعة، أو لا؟

فيه وجهان:

وجه العدم: هو أن إيجاب القطع يدل على عدم انتساب العضو المقطوع منه إليه بحيث لا تبقى رابطة بينه وبين المقطوع منه، بل يقطع في الله وفي سبيل إجراء أحكامه. ويشهد له عدم استئذان الحكم الشرعيين من ذوي الأعضاء المقطوعة فيما يرتبط بأمور الدفن وغيره، مع أن الاستئذان لو كان لازماً لبان وشاع، وحيث لم يكن كذلك علم أن العضو لم يختص بصاحبه بعد إجراء الحد.

ووجه ثبوت الاختصاص كما في كلمات سديدة: أنه لا يفهم من إيجاب قطعه عدم الاختصاص، إلا أن الشارع طلب حصول الفصل بينه وبين صاحبه حتى يحرم النفع العائد منه إليه، ويكون عبرة لغيره من خلق الله، وهو لا يلازم بوجه انتفاء ذلك الاختصاص.

وقد عرفت أن مقتضى القواعد ثبوته ويقاؤه، وعليه فأمر عضو المقطوع حداً إليه، يضعه تحت اختيار من أحب كيف أحب، وليس لأحد أن يتعرض للتصرف فيه

بلا حصول على إذنه، كما هو مقتضى العمومات (١).

وفيه أولاً: أن سيرة الحكام الشرعيين على عدم استئذان المحدودين في أمر أعضائهم تشهد على نفي حق الاختصاص، وإلا لثقل ذلك وبان وشاع. لا يقال: إن عدم استئذانهم من جهة عدم فائدة الأعضاء المقطوعة بحيث يعلم برضاهم في دفنها.

لأننا نقول: الفائدة وإن كانت مفقودة في تلك الأعصار إلا أن الدواعي الأخرى - كدفن الأعضاء في مقبرة العائلة وغير ذلك - تكفي في الاختصاص، ومع ذلك لم يُنقل استئذان الحكام منهم. وهذا شاهد على نفي الاختصاص مطلقاً بإجراء المحدود. وثانياً: أن مقتضى موثقة ساعة هو مفروغية الفصل بين الأعضاء وذويها للدفن، كما هو مدلول توقع دخولها في النار، وعليه صارت الأعضاء مسلوية الفائدة والمالية ومحكومة بالدفن، وهذا لا يجتمع مع حق الاختصاص، فتأمل. وكيف كان، فلا يترك الاحتياط بترك الاستفادة منها، فضلاً عن المعاملة عليها.

المسألة السادسة تزيين الرجل بما يحرم عليه

يحرم تزيين الرجل بما يحرم عليه كما في الشرائع ولكن جعل في الجواهر ما يحرم عليه لبسه كالحريز والذهب ونحوهما ضرورة كونه كغيره من المهرمات ثم قال: وفي المسالك ان المراد تزيينه بما يحرم عليه من زينة النساء ثم اورد على المسالك بقوله بان المتجه حينئذ ذكر العكس ايضاً وهو تزيين الامرأة بما يحرم عليها من زينة الرجال مع انه قد توقف في دليله بعض متأخري المتأخرين^(١).

واختار الشيخ الاعظم عنوان التزيين مع تعميمه للمرأة ايضاً حيث قال: المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحريز والذهب حرام لما ثبت في محله من حرمتها على الرجال وما يختص بالنساء من اللباس كالسوار والمخلخال والثياب المختصة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك وكذا العكس اعني تزيين المرأة بما يختص بالرجال كالمنطقة والعامة ويختلف باختلاف العادات^(٢).

أورد عليه في مصباح الفقاهة بانه اتفق فقهاؤنا وفقهاء السامة واستفاضت الاخبار من طرقنا ومن طرق السنة على حرمة لبس الرجل الحريز والذهب الآ في

(١) الجواهر ١١٥/٢٢.

(٢) المكاسب المحرمة ٢٣.

موارد خاصة ولكن الاخبار خالية عن حرمة تزين الرجل بها فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف رحمه الله فيه مسامحة واضحة.

نعم ورد في بعض الاحاديث «لا تحتم بالذهب فانه زينتك في الاخرة وفي بعضها الاخر جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه»^(١) ولكن مضافا الى ضعف السند فيهما انها لا تدلان على حرمة تزين الرجل بالذهب حتى يشمل النهي غير صورة اللبس ايضاً بل تفرعه رحمه الله في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة النساء في الدنيا لا يخلو عن الاشعار بجواز تزين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس.

الى ان قال وبين 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 بها الثوب وكما تتعارف خياطة الغراء بالحرير والديباج وكما اذا صاغ الانسان اسنانه من الذهب.

وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين كلبس الحرير والذهب تحت ساير الالبسة^(٢).

وفيه أولاً ان بعض النصوص يدل على حرمة تزين الرجل بالذهب. منها ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن غالب بن عثمان عن روح بن عبد الرحيم عن ابي عبدالله رحمه الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأُمير المؤمنين عليه السلام «لا تحتم بالذهب فانه زينتك في الاخرة»^(٣). لان التعليل يدل على ان التحلي به مخصوص بالاخرة فلا وجه

(١) الوسائل ٣/٣٠٠.

(٢) مصباح الفقاهة ١/٢٠٦.

(٣) الوسائل ٣/٢٩٩.

لتخصيصه باللبس.

ومنها ما رواه في قرب الاسناد محمد بن عبد الحميد وعبد الصمد بن محمد جميعاً عن حنان بن سدير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال النبي ﷺ: إياك ان تتختم بالذهب فإنه حليتك في الجنة الحديث (١).

ومنها ما رواه علي بن ابراهيم عن أبيه عن سليمان بن مسلم الخشاب عن عبد الله بن جريح عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال في حجة الوداع أن من أشراط القيامة اضاعة الصلاة - الى أن قال - فعند ذلك تحلى ذكور امتي بالذهب ولبسون الحرير والدياج، الحديث (٢).

ومنها ما رواه في آخر السرائر نقلاً من رواية جعفر بن محمد بن قولويه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحلي أهله بالذهب؟ قال: نعم النساء والجواري، فأما الغلمان فلا (٣).

هذا مضافاً الى ان قوله فحرم على الرجال لبسه بعد اختصاص التزين بالذهب في الدنيا بالنساء في خبر الثميري.

يدل على ان حرمة اللبس من باب مصداق التزين نعم لا ينافي دلالة الاخبار الاخر على حرمة اللبس ولو لم يكن تزينا.

وثانياً: ان هذه الاخبار مستفيضة وضعفها منجبر بالاجماع بناء على ما في الجواهر في كتاب الشهادات من دعوى الاجماع بقسميه على حرمة التحلي به (٤).

(١) الوسائل ٣/٣٠٣.

(٢) الوسائل ١١: ٢٧٦.

(٣) الوسائل ٣: ٤١٢.

(٤) الجواهر: ٤١/٥٤.

ولذلك استظهر في المستمسك من الروايات المذكورة حرمة التزين^(١).
 ولعله المراد من قول الشيخ المفيد في المقنعة ومعالجة الزينة للرجال بما حرّمه
 الله تعالى حرام^(٢).

نعم لم نجد شيئاً يدل على حرمة التزين بالحرير بل الممنوع هو لبسه.
 وكيف كان فلا اشكال في حرمة لبس الحرير والذهب وايضاً يقوى القول
 بحرمة التزين بالذهب على الرجل وعليه فالمحرم في الذهب هو العنوانان احدهما
 التزين وثانيهما اللبس وعليه فتخصيص الحرمة باللبس كما ذهب اليه في مصباح
 الفقاهة أو تخصيص الحرمة بالتزين كما يظهر من الشيخ رحمته تبعاً للمحقق في الشرايع
 كما ترى لان اللبس ايضاً محرم ولو لم يكن تزييناً.

(١) المستمسك ٣٥٦/٥ و٣٦١.

(٢) المقنعة ٥٩٠.

المسألة السابعة

تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس

ذهب مشهور الفقهاء إلى حرمة تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس ، وينبغي بحري أدلة هذا الحكم مفصلاً :
أدلة الحرمة:

١ - ربما يستدل له بالحديث النبوي المشهور المحكي عن الكافي عن أبي علي الأشعري ، عن محمد بن سالم ، وعن علي بن إبراهيم ، عن أبيه جميعاً ، عن أحمد بن النضر ، وعن محمد بن يحيى ، عن محمد بن أبي القاسم ، عن الحسين بن أبي قتادة جميعاً ، عن عمرو بن شمر ، عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : ... قال رسول الله ﷺ في حديث : «لن الله المحلل والمحلل له ، ومن يوالي غير مواليه ، ومن ادعى نسباً لا يعرف ، والمتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال ، ومن أحدث حدثاً في الإسلام أو آوى محدثاً ، ومن قتل غير قاتله ، أو ضرب غير ضاربه» ^(١) .

قال الملا صالح المازندراني : والمراد من المحلل والمحلل له : إما إنساء شهر المحرم وتحريم الصفر بدله ، أو طلاق الرجل امرأته ثلاثاً فيترؤجها رجل آخر على شريطة

أن يطلقها بعد وطنها لتحل لزوجها الأول^(١) .

٢- والمحكي عن محمد بن علي بن الحسين ، عن أبيه ، عن محمد ابن يحيى ، عن محمد بن أحمد ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبي الجوزاء ، عن الحسين بن علوان ، عن عمرو بن خالد ، عن زيد بن علي ، عن أبيه ، عن علي بن أبي طالب ، أنه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله ﷺ فقال له : اخرج من مسجد رسول الله ﷺ يا من لعنه رسول الله ﷺ ، ثم قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لمن الله المتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال »^(٢) .

٣- وفي حديث آخر : « اخرجوهم من بيوتكم فإنهم أقدر شيء »^(٣) .
قال في تاج العروس : « من المجاز (المؤنث) من الرجال (المخنث) شبه المرأة في لينه ورقة كلامه وتكسر أعضائه »^(٤) انتهى .

وقال في أقرب الموارد : « المؤنث تقيض المذكر والرجل المشبه المرأة في لينه ورقة كلامه وتكسر أعضائه »^(٥) .

٤ - والمروي في كتاب فضائل الأشهر الثلاثة عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ، عن سعد بن عبدالله ، عن أبي الجوزاء المنتبه بن عبدالله ، عن الحسين ابن علوان ، عن عمرو بن ثابت بن هرمز الحداد ، عن سعد بن طريف ، عن الأصبغ بن نباتة ، قال : قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام : « يأتي على الناس زمان ترتفع

(١) شرح أصول الكافي ١١ : ٢ - ٤ .

(٢) الوسائل ١٤ : ٢٥٥ ، ب ١٨ ، النكاح المحرم ، ح ٩ . علل الشرائع ٢ : ٣٢٨ ، باب نوادر اللعل ، ح ٦٣ .

(٣) الوسائل ١٤ : ٢٥٥ ، ب ١٨ ، النكاح المحرم ، ح ١٠ .

(٤) تاج العروس ٥ : ١٥٨ ، مادة « أنث » . ط - دار الهداية .

(٥) أقرب الموارد ١ : ٢١ .

فيه الفاحشة - إلى أن قال: - ويتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال» (١).
وهذه الرواية وإن أمكن تصحيح سندها [فراجع الملحق]، إلا أنه لا إطلاق لها؛ لأنه في مقام بيان أحوال آخر الزمان، فتأمل.

الملحق

قال النجاشي في المحكي عنه: «أن منته بن عبدالله صحيح الحديث» (٢) وأن الحسين بن علوان عامي وأخوه الحسن يكنى أبا محمد روى عن الصادق عليه السلام والحسن أخص بنا وأولى» (٣).

وقال ابن عقدة في المحكي عنه: «أن الحسن كان أوثق من أخيه وأحمد عند أصحابنا» (٤).

ثم إن عمرو بن ثابت هو عمرو بن أبي المقدم، روى عنه ابن أبي عمير وصفوان، كما في جامع الرواة (٥).

وقال في محكي النجاشي في سعد بن طريف: يعرف وينكر (٦)، ولكن قال الشيخ في رجاله: أنه صحيح الحديث (٧).

قال في معجم الرجال: إن الظاهر وثاقة الرجل، لقول الشيخ: وهو صحيح

(١) بحار الأنوار ٩٦: ٣٠٣.

(٢) رجال النجاشي: ٤٢٦. جامع الرواة ٢: ٢٦٣.

(٣) جامع الرواة ١: ٢٤٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق: ٦١٧.

(٦) المصدر السابق: ٣٥٤.

(٧) رجال الطوسي: ٩٢. ط - منشورات الرضي.

المحدث ، الى أن قال ولا يعارض ذلك قول النجاشي يعرف وينكر ، وذلك لأن المراد بذلك أنه قد يروي ما لا تقبله العقول العادية المتعارفة ، وهذا لا ينافي الوثاقة ولا ما عن ابن الغضائري من تضعيفه إياه ، فإننا قد ذكرنا أنه لم تثبت صحة نسبة الكتاب إليه ، فلم يعلم صدور التضعيف منه .

وأيضاً فشهادة الشيخ وابن قولويه وعلي بن ابراهيم بن هاشم متبعة انتهى ^(١) . ولا يخفى أن ما ذكر في توثيق رجال الحديث وإن كان بعضها لا يخلو عن المناقشة ولكن يكفي بعضه الآخر للاعتماد إلا أنه لا اطلاق للرواية لأنها في مقام بيان أحوال آخر الزمان فلا تغفل .

٥ - والمروي في مجمع البيان عن أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه قال : « أربع لعنهم الله من فوق عرشه وأمنت عليه الملائكة . . . والرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة تشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى » ^(٢) .

٦ - والمروي عن الخصال ، عن أحمد بن الحسن القطان ، عن الحسن بن علي العسكري وعن أبي عبد الله محمد بن زكريا البصري ، عن جعفر بن محمد بن عمار ، عن أبيه ، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام يقول : « لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال ؛ لأن رسول الله ﷺ لعن المتشبهين من الرجال بالنساء ولعن المتشبهات من النساء بالرجال » ^(٣) ، ولكنه ضعيف .

٧ - والمروي عن فقه الرضا عليه السلام : « قد لعن رسول الله ﷺ سبعة : الواصل شعره بغير شعره ، والمتشبه من النساء بالرجال ، والرجال بالنساء » ^(٤) .

(١) الرجال ٨ : ٦٩ ط - مدينة العلم .

(٢) المستدرک ١٣ : ٢٠٢ ، ب ٧٠ ، مقابلاً يكتسب به ، ح ٢ .

(٣) المصدر السابق ٣ : ٢٤٦ ، ب ٩ ، أحكام الملايس ، ح ١ .

(٤) المصدر السابق : ح ٢ .

ثم إن هذه الأخبار مع اعتبار بعضها وشهرة مضمونها كافية لحرمة التشبه في الجملة .

قال في الجواهر: ولعل ما في السند والمتن من القصور منجبر بفتوى المشهور (١) .

وأورد عليه الشيخ رحمته بأن في دلالة قصور؛ لأن الظاهر من التشبه تأتت الذكر وتذكر الأنثى ، لا بمجرد ليس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه . المراد من التشبه هو التأتت والتذكر:

١ - ويؤيد ذلك المحكي عن العليل: أن علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأتت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - إلى أن قال: - «لئن الله المتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال» (٢) .

٢ - وكذلك ما جاء في رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المسابقة المروية في الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن علي بن القاسم ، عن جعفر ابن محمد ، عن الحسين بن زياد ، عن يعقوب بن جعفر ، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله أو أبا إبراهيم عليهما السلام عن المرأة تساحق المرأة ، وكان متكئاً فجلس فقال: «ملعونة الراكبة والمركوبة ، وملعونة حتى تخرج من أثوابها الراكبة والمركوبة» - إلى أن قال: - فقال الرجل هذا ما جاء به أهل العراق ، فقال: «والله لقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن يكون العراق ، وفيهم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لئن الله المتشبهات بالرجال من النساء ، ولئن الله المتشبهين من الرجال بالنساء» (٣) .

٣ - وفي رواية أبي خديجة المروية في الكافي ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١١٦ .

(٢) عليل الشرائع ٢: ٣٢٨ ، باب نوادر العليل ، ح ٦٣ .

(٣) الكافي ٥: ٥٥٢ ، ح ٤ .

بن محمد بن خالد ، عن محمد بن علي ، عن علي بن عبدالله وعبد الرحمن بن محمد ، عن أبي خديجة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المخنثون واللاتي ينكحن بعضهن بعضاً » (١) .

٤ - وفي المستدرک أيضاً عن كتاب عباد أبي سعيد العصفري ، عن العرزمي ، عن ثوير بن يزيد ، عن خالد بن معدان ، عن جوير بن نعيم الحضرمي ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لعن الله وأمتت الملائكة على رجل تأنث ، وامرأة تذكرت » (٢) .

٥ - وعن الجعفریات : أخبرنا عبدالله ، أخبرنا محمد بن الأشعث ، حدثنا محمد ابن بريد المقرئ ، حدثنا أيوب بن النجار ، حدثنا الطيب بن محمد ، عن عطاء ، عن أبي هريرة ، قال : لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء ، والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ... (٣) .

ولعل وجه التأييد ، أن تطبق التشبيه عليها ظاهر في اعتبار قصد التأنث ، فلا يشمل مجرد تلبس كل من الرجل والمرأة بلباس الآخر من دون قصد التأنث ، ولعل وجه التعبير بالتأييد دون القرينة والاستشهاد - كما في إرشاد الطالب - هو احتمال كون المذكور في الروايتين أقوى مراتب التشبه ، لا تمام مراتبه (٤) .

وعليه فالدليل على اعتبار قصد التأنث وبالعكس ، هو الاستظهار الذي ذكره الشيخ من تشبه الرجال بالنساء وبالعكس .

وأجاب عن التأييدات في جامع المدارك بأنه يمكن أن يقال الأخذ بالعموم ،

(١) المصدر السابق : ٥٥٠ ، ح ٤ .

(٢) المستدرک ٥ : ٢٤٠ ، ب ٣٧ ، أبواب الدعاء ، ح ٢ .

(٣) المصدر السابق ٣ : ٤٦١ ، ب ١٤ ، أحكام المساكن ، ح ١ .

(٤) إرشاد الطالب إلى التعلیق على المكاسب ١ : ١١٧ .

وتطبيق العام على بعض الأفراد لا يوجب التخصيص وقصور العام في دلالة. هذا مضافاً إلى أن اختصاص رواية أبي خديجة المذكور فيها لعن رسول الله - بما ذكر - لا يوجب اختصاص ذلك الخبر بما ذكر (١).

وفيه: إن تقديم قوله: «وفيهن»، وهكذا قوله: «وهم الخنثون»، يدل على الحصر، وحيث إن الجملة المذكورة بما لها من المعنى حصرت «فيهن»، فلا وجه لاختصاص ذلك بهذا الخبر دون غيره. وعليه فهذه الروايات مؤيدة لما استظهر من عنوان التشبه بالنساء وبالعكس، من أن يكون الغرض والداعي منه هو التأنت أو التذكر، وعليه فطلق لبس لباس أحدهما ليس بمحرم.

وبعبارة أخرى: نعلم إجمالاً أن المتيقن من صدور تلك الأخبار هو صورة القصد وأن يكون الداعي هو التأنت وعكسه. ويؤيد ما ذكر، فتوى الشيخ في النهاية بجواز ارتداء الرجل ثوب المرأة في صلاته (٢)، ودعوى شهرة المطلق منها غير ثابتة. أدلة الكراهة ومناقشتها:

واستدل الشيخ الأعظم ﷺ لكراهة التشبه ببعض الروايات:

منها: ما رواه عن الكافي، عنه (أي أحمد بن محمد بن خالد)، عن عثمان بن عيسى، عن سباعة بن مهران، عن أبي عبدالله ﷺ قال في الرجل يجر ثوبه، قال: «إني لأكره أن يتشبه بالنساء» (٣).

ومنها: ما رواه في مكارم الأخلاق عن أبي عبدالله ﷺ، عن آبائه ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه

(١) جامع المدارك ٣: ٣٥.

(٢) النهاية: ٩٩.

(٣) الكافي ٦: ٤٥٨، ح ١٢.

بالرجال في لباسها»^(١). بدعوى أن فيها خصوصاً الأولى - بقرينة المورد - ظهور في الكراهة^(٢).

وفيسه: منع؛ لأنّ الرواية الثانية ظاهرة في الحرمة، إذ الزجر لا يستعمل في موارد الكراهة، هذا مضافاً إلى أنّها مرسلة، ولأنّ الرواية الأولى على فرض تمامية الاستدلال بها وعدم كون المورد من موارد عدم قصد التشبه وإن حصلت الشبهة بحسب الخارج، فنأيته التخصيص في المورد المذكور كما في جامع المدارك^(٣).

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ قوله: «إني لأكره» لا يساعد التخصيص؛ لظهوره في التعميم، لا في إخراج مورد خاص، فتأمل.

أما الاختصاص بقصد التأثّر والتذكّر فيكفي ذلك لصرف النبوي عن ظاهره الذي هو الحرمة المطلقة، كما في تعليقة الميرزا الشيرازي^(٤).

اعتبار القصد في التشبه:

ثمّ إنّ المراد من كلمة التشبه هو المماثلة والمجارة، وهما ظاهرتان في القصد عرفاً، كالتكلم، والتفقه، والترحم، والتعلّل، وإن لم يثبت لزوم القصد لفتة، إذ فرّق بين الشبه والتشبه؛ ولذلك قال في المستمسك: ظاهر التشبه فعل ما به تكون المشابهة بقصد حصولها^(٤).

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والاتفات - إلى أن قال: - على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار على جرّ الشوب

(١) الوسائل ٣: ٣٥٥، ب ١٣، أحكام الملابس، ح ٢.

(٢) المكاسب ١: ١٧٥، ط - مؤسسة تراث الشيخ الأنصاري^(٤).

(٣) جامع المدارك ٣: ٣٥.

(٤) المستمسك ٥: ٣٩٤ - ٣٩٥.

والتخنث والمساحقة مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه . ودعوى أن التشبه من التفعل الذي لا يتحقق إلا بالقصد ، دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً^(١) ، لما عرفت من كفاية الظهور العرفي .

هذا ، مضافاً إلى عدم وضوح بعض الأمثلة المذكورة من جهة عدم القصد ، على أن استعمال التشبه في بعض الموارد مع عدم القصد لا ينافي الظهور العرفي ، إلا أن يكون استعمال الشارع ذلك في الشباهة كثيراً ، بحيث يطمئن الإنسان بأن مراده من التشبه هو الشباهة ، ولكنه غير ثابت ، ولو سلم ذلك ، فإن اللعن لمجرد الشباهة لا يساعد عليه إذا لم يكن عن قصد وعن داعي التأنث والتذكر .

الخلاصة : فإذا عرفت ذلك ، فجملة تشبه الرجال بالنساء وبالعكس ، ظاهرة في التأنث والتذكر كما مر ، ولا أقل من الشك فالقدر المتيقن هو ذلك ، فلا يدل على حرمة الأزيد منه ؛ خصوصاً بعد عدم تمامية الأخبار سنداً أو دلالةً ، وإنما حصل العلم بصورها إجمالاً ، فاللازم هو الأخذ بالمتيقن منها ، ودعوى اشتها المطلقات غير ثابتة .

وقد عرفت فتوى الشيخ بجواز صلاة الرجل في ثوب المرأة في حال الاختيار ، وبه رواية^(٢) . فليس ارتداء لباس المرأة مطلقاً محرماً على الرجل وإلا فلا يجوز الصلاة فيه كما لا يخفى . فالمحرّم هو خروج الرجال عن زي الرجولية وتشبههم بالنساء وبالعكس ، فلا تفعل .

نعم ، ينهي الاحتياط بترك ارتداء كل من الذكر والأنثى لباس الآخر ، ولو من دون قصد أو داعي التأنث أو التذكر .

(١) مصباح الفقاهة ١ : ٢١٠ .

(٢) جامع الأحاديث ٣ : ٣٤٩ ، ب ٢٠ ، ح ١٠٩٧ .

وهنا قروع:

١ - منها: إنه بناء على اعتبار القصد في صدق التشبه وأن يكون الداعي هو التأث والتذكر ، يسهل الأمر في الخنثى ، فإنه يجوز له أن يلبس لباس كل من الذكر والأنثى بلا قصد التشبه كما يلبسها الذكر والأنثى أحياناً ، وإنما الإشكال فيها إذا لم يعتبر القصد في التشبه ولم يعتبر كون الداعي هو التأث والتذكر ، فإنه حينئذٍ يجب على الخنثى الاجتناب عن كلا اللباسين من باب العلم الإجمالي بحرمة أحدهما .
ولا يرفع الإشكال ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته بقوله: بأن الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه^(١) . يعني صورة علمه بأن هذا ليس لباسه بل لباس صاحبه ، ولولا ذلك لم يحصل عنوان التشبه . وذلك كما في تعليقه الإيرواني رحمته : لأن العلم إن كان دخيلاً في تحقق عنوان التشبه فليس ذلك خصوص العلم التفصيلي ، بل كفى العلم الاجمالي وهو حاصل ، فإن الخنثى يعلم إجمالاً أن ارتدائه أحد اللباسين تشبهه ، فيجب عليه من باب المقدمة العلمية تركها .

٢ - ومنها: إن السيد اليزدي رحمته قال: مقتضى عموم النبوي حرمة التشبه حتى في غير اللباس أيضاً من سائر الهيئات ، فيحرم على الرجل وصل حاجبيه بالوسعة ، أو تحمير وجهه بالصيغ الذي تستعمله النساء ، أو جعل شعر رأسه مثل النساء وهكذا . ولا بأس بالفتوى به وإن لم يقل به المشهور ، لعدم القصور في دلالة الرواية ، والحجبار ضعف سندها بالشهرة^(٢) .

وظاهره هو حرمة تزيين الرجل بمختصات النساء ، بل في الدروس حرمة تزيين كل من الرجل والمرأة بزينة الآخر^(٣) ، وقد خصص في

(١) المكاسب: ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) حاشية المكاسب: ١٧ .

(٣) الدروس الشرعية ٣: ١٦٣ .

المقنعة^(١) والنهاية^(٢) حرمة التزيّن بما يحرم عليه ، فلا يشمل غير الذهب والحمرير . وكيف كان فلا دليل على حرمة التزيّن بغير الذهب والحمرير عدا الحديث النبوي المذكور .

ولكن مقتضى ما عرفت من اعتبار القصد وأن يكون الداعي من ذلك هو التأنث والتذكّر ، هو عدم حرمة ذلك بمجرد التزيّن أو التشبه ، بل اللازم في الحرمة هو أن يكون ذلك بذاك الداعي حتى يصدق التشبه والتأنث ، فاللازم هو مراعاة الأمرين : القصد ، وأن يكون الداعي هو التأنث أو التذكّر وخروج كلّ واحد منها عن زيّه ودخوله في زيّ الآخر ، وإن كان الأحوط هو ترك التزيّن مطلقاً .

٣ - ومنها : إنه ينقدح مما ذكر ، أنه يجوز لبس الرجل لباس المرأة وبالعكس لإراءته قضية أو حقيقة ، كقضية الطّف وإقامة التعزية لسيدنا أبي عبدالله الحسين عليه السلام ، لأنّ الداعي من التشبه ليس هو التأنث أو التذكّر ، فمقتضى الأصل هو الجواز ؛ لقصور دليل الحرمة عن مثله بعد اعتبار الداعي المذكور آخذاً بظهور الجملة فيه مع تأييده بالروايات وكونه قدر المتيقّن .

قال في المستمسك : لبس الرجل مختصات النساء لا بقصد مشابهتهنّ ليس تشبهاً بهنّ ولا منهاً عنه ، بل يحتمل انصراف النصّ عن التشبه اتفاقاً في مدّة يسيرة لبعض المقاصد العقلية^(٣) .

وإليه ذهب المحقّق القميّ في متفرقات جامع الشتات أيضاً .

٤ - ومنها : إن التشبه هل يكون موقوفاً على وجود الناظر أو لا يكون ؟ يمكن أن يقال مقتضى الإطلاق هو الثاني ، اللهمّ إلا أن يقال بانصراف الأدلّة

(١) المقنعة : ٥٩٠ .

(٢) النهاية : ٣٦٥ .

(٣) المستمسك : ٥ : ٣٩٥ .

عن مثله ، فيجوز بمقتضى الأصل ، فتأمل .

٥ - ومنها: إنَّ الألبسة التي سميت باسم الرجال أو باسم النساء ولكنها مشتركة بينهما ، لا إشكال في جواز لبسها لكليهما ؛ لعدم اختصاصها بواحد منها . ومجرد الاسم لا يكفي لشمول أدلَّة الحرمة .

٦ - ومنها: إنَّ الألبسة تختلف بحسب اختلاف البلاد ، فاللازم هو مراعاة البلد الذي سكن فيه ، فلو كان لباساً للأثني في بلد ما ، ولم يكن مخصوصاً بها في بلده ، لم يتحقق التشبه بلبسه ولو مع القصد كما لا يخفى .

٧ - ومنها: إنَّ مقتضى الروايات المذكورة حرمة التشبه في الفعل ، ولكن هنا روايات أخرى تدلُّ على المنع من ترك الزينة حذراً من حصول الشبهة بالرجال منها:

أولاً: ما رواه في مجالس المفيد عن المرزباني ، عن أحمد بن محمد بن عيسى المكي ، عن عبدالرحمن بن محمد بن حنبل ، قال: أخبرت عن عبدالرحمن بن شريك ، عن أبيه ، عن عروة بن عبيدالله بن بشير الجعفي ، قال: دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عجوز كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكتان فقالت: « يكره للنساء أن يتشبهن بالرجال » الحديث (١) .

قال المجلسي: لعل مرادها بالتشبه هنا ترك المحلي والزينة (٢) .

والمسك - بفتحتين - الاسورة والخلخال .

ثانياً: ما رواه في دعائم الإسلام عن علي بن الحسين ، قال: قال رسول الله ﷺ: « مر نساءك لا يصلين معطلات فإن لم يجدن فليعقدن في أعناقهن ولو بالسير ، ومرهن

(١) مجالس المفيد (الأمالي): ٩٤ . ط - جماعة المدرسين .

(٢) بحار الأنوار ٤١: ١٧٧ ، ح ١١ .

فليغيرن أكنهن بالحناء ، ولا يدعنها لكيلا يتشبهن بالرجال» (١) .

ثالثاً: ما رواه في مكارم الأخلاق عن جعفر بن محمد رضي الله عنه قال: «رخص رسول الله ﷺ للمرأة أن تخطب رأسها بالسواد - إلى أن قال: - وأما غير ذات البعل فلا تشبهه يده يد الرجال» (٢) .

إلا أن هذه الروايات ضعيفة ، ويمكن حملها على الكراهة بناءً على التسامح في أدلتها .

وكيف كان ، فهذه الروايات أدخلت في التشبيه الفردي الخفي الذي لا يكون داخلاً بنفسه مع قطع النظر عن هذه الروايات ، لعدم القصد ولعدم الداعي ، ولعل ذلك للتنبيه لفخامة أمر التشبيه عند الشارع ، حتى أنه لا يرضى حصول ذلك بترك ما اعتادت النساء عليه من الزينة بحيث تحصل الشباهة بالرجال ولو بدون القصد والداعي المذكور ، فكيف يرضى الشارع بالفعل أو الترك بقصد التشبيه مع كون دأبه هو التأنت أو التذکر؟

ثم لا يذهب عنك أن استعمال التشبيه في مثل هذه الأخبار في المعنى من دون اعتبار القصد لا يكون دليلاً على عدم اعتبار القصد . في كلمة التشبيه ؛ لأنه استعمال ، والاستعمال بالناية لا ينافي ما استظهرناه من اعتبار القصد ، كما أن استعمال لفظة الإعانة فيما لم يكن عن قصد لا يدل على عدم اعتبار القصد فيها .

اللهم إلا أن يكون ذلك الاستعمال كثيراً بحيث ينصرف إلى ذلك في استعمالاته ، فتأمل .

هذا مضافاً إلى أن اللعن لا يناسب إرادة مجرد الشباهة ، ولو لم يقصدها ولم يكن الداعي هو التأنت والتذکر .

(١) بعمار الآتوار ٨٣: ١٨٨ ، ح ١٧ .

(٢) الوسائل ١: ٤١٠ ، ب ٥٢ ، آداب الحنّام ، ح ٢ .

المسألة الثامنة التشبه بالكفار والتبعية لهم

لا إشكال في حرمة التشبه بالكفار والتبعية لهم إذا كان الداعي من ذلك هو الدخول في زعمهم والخروج عن زي المسلمين؛ لأنه ارتداد عن ملة الإسلام إن التفت إلى أنه عدول عن الإسلام، وإلا فاتباعهم في الأمور بالداعي المذكور إثم كبير وجهل عظيم.

وبدل على حرمة آيات وروايات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ بِهِمْ وَسَاءَ مَا مَصِيرًا﴾^(١).

بل التشبه بهم والتبعية لهم من دون الداعي المذكور أيضاً محرّم، لأنه مظان الضلالة والفساد. وبدل على حرمة آيات وروايات:

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^(٢).

وقوله عز وجل: ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَدٌ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْثَلُ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٣).

(١) النساء: ١١٥.

(٢) المائدة: ٤٩.

(٣) يونس: ٣٥.

وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾^(١). وغير ذلك من الآيات الدالة على أن التبعية لهم توجب الضلال والفساد.

هذا كله فيما إذا قصد المشابهة والتبعية لهم في الأمور مطلقاً، وأما إذا لم يقصد التبعية والتشبه بهم بل كان عمله شبيهاً بعملهم، فقد وردت روايات تدل على المنع، وهي طوائف:

منها ما ورد في التكفير:

فقد روى في الكافي بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة جميعاً، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ولا تكفر، فإنما يصنع ذلك الجوس»^(٢).

والسند صحيح، وهو مطلق من جهة كون التكفير في الصلاة أو غيرها. اللهم إلا أن يحمل بقرينة سائر الروايات على التكفير في الصلاة، خصوصاً مع احتمال أن يكون التكفير اصطلاحاً في وضع اليمنى على اليسرى أو بالعكس في خصوص الصلاة.

وروى في الخصال في حديث الأربعمئة عن أبي، عن سعد، عن اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حدثني أبي، عن جدي، عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب مما يصلح للمؤمن في دينه ودينه إلى أن قال: لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عز وجل يتشبه بأهل الكفر يعني الجوس»^(٣).

(١) المؤمنون: ٧١.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٦٤، ب ١٥، فواطع الصلاة، ح ٢.

(٣) الخصال: ٦٢٢، بحار الأنوار ١٠: ١٠٠.

والسند معتبر، وقد ذكرنا ذلك في مسألة التصوير، فراجع (١).

وروى في الخصال أيضاً عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن عيسى بن عبيد القطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «... عن آياته عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام ... قال: لا يجمع المسلم يديه في صلاته وهو قائم بين يدي الله عزّ وجلّ يشبهه بأهل الكفر يعني الجوس» (٢).

والسند كما أشرت إليه معتبر.

وروى في دعائم الأخبار عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «إذا كنت قائماً في الصلاة فلا تضع يدك اليمنى على اليسرى ولا اليسرى على اليمنى؛ فإن ذلك تكفير أهل الكتاب...» (٣).

والسند ضعيف.

وروى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن حماد، عن حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «لا تكفّر، فأتما يصنع ذلك الجوس» (٤). وهذه الروايات تدلّ على أن الشبّهة فضلاً عن التشبه بالكفار في التكفير في الصلاة ممنوعة في الشرع، ولملّ التعبير بأنه من صنع الجوس أو أنه تشبه بأهل الكفر يدلّ على عدم اختصاص المنع بخصوص التكفير، فيعمّ كلّ كيفية عبادية هي من مختصاتهم.

وأورد عليه في المعتبر: بأنّ الرواية ظاهرها الكراهية؛ لما تضمنته من قوله أنه

(١) راجع ما نشرناه في العدد السابع من المجلة في موضوع التصوير، القسم الأول، الصفحة:

٧٧.

(٢) الخصال: ٦٢٢. بحار الأنوار ٨٤: ٣٢٥.

(٣) بحار الأنوار ٨٤: ٣٢٥.

(٤) الكافي ٣: ٣٣٦. ح ٩. الوسائل ٤: ١٢٦٤. ب ١٥. قواطع الصلاة، ح ٣.

تشبهه بالمجوس، وأمر النبي ﷺ بمخالفتهم لمس على الوجوب؛ لأنهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الإلهية وأنه فاعل الخير، فلا يمكن حمل الحديث على ظاهره، فإذا ما قاله الشيخ أبو الصلاح من الكراهية أولى^(١). ولعل من هذه الجهة تردّد فيه المحقق في الشرائع^(٢).

ولكن أجاب عن ذلك في الجواهر: بأن التشبه بالمجوس لا مانع من حرمة إلا ما خرج بالدليل، أو يقال في خصوص المقام: يحرم لأنه وقع علة للنهي الظاهر في الحرمة.

ولكنه مع ذلك مال إلى الكراهة قائلاً:

إنّ النصوص ظاهرة في الكراهة من جهة اشتغالها على التعليل الذي غالباً يذكر نظيره للمكروهات^(٣).

وتبعه في المستمسك^(٤) وجامع المدارك^(٥) ومستند العروة، قال في الأخير ما حصله: ولكنّ ظاهر المشهور هو الحرمة، وحمل قولهم على حرمة التشريع من دون استناد إلى هذه الروايات خلاف استثنائهم صورة التقية؛ فإنّ من البين عدم انسحاب التقيّة في موارد الحرمة التشريعية، فإنّها متقومة بالقصد، ولا معنى للتقيّة فيه؛ ضرورة أنّ المتكثّف لأجل التقية لا يقصد التشريع بتكثّفه بل دفع ضرر المخالفين عن نفسه، فلو لم يكن العمل في حدّ ذاته محرّماً ومبطلاً كان الاستثناء حينئذٍ منقطعاً، وإنّما يتّجه الاستثناء المتّصل فيما إذا كان العمل في نفسه كذلك، كبقية المنافيات من القهقهة ونحوها^(٦).

(١) المعتبر في شرح المختصر ٢: ٢٥٧.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٧٢ ط - انتشارات استقلال.

(٣) انظر: جواهر الكلام ١١: ١٨.

(٤) انظر: مستمسك العروة الوثقى ٦: ٥٣٠.

(٥) انظر: جامع المدارك ١: ٤٠٣.

(٦) انظر: مستند العروة الوثقى ٤: ٤٤٧.

وعليه فالتكفير يكون محرماً في حد ذاته، فتعليل الحرام بالتشبه ظاهر في حرمة ولو في خصوص المقام، وعليه فمقتضى الاحتياط هو ترك ما يكون شبيهاً بعبادتهم في الصلاة، ولكن يشكل ذلك من جهة أن فهم الأصحاب ليس حجة علينا، فتأمل. وبقيّة الكلام في محلّه.

ثم إنّ الحرمة أو الكراهة ثابتة ما دامت العلة ثابتة، فإن لم تكن تلك العلة باقية في عصرنا فالحكم ببقاء الحرمة أو الكراهة مشكل، والمسألة تحتاج إلى تأمل زائد.

ومنها ما ورد في تغيير الشيب:

روى في الخصال عن محمد بن جعفر البندار، عن مسعدة بن أسعج، عن أحمد بن حازم، عن محمد بن كناسة، عن هشام بن عروة، عن عثمان بن عروة، عن أبيه، عن الزبير بن العوام، قال: قال رسول الله ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى»^(١). والشيب يفتح فسكون: الشعر، ويأضه^(٢).

وروى أيضاً في الخصال عن أبي محمد عبدالله الشافعي عن محمد بن جعفر الأشعث، عن محمد بن إدريس، عن محمد بن عبدالله الأنصاري، عن محمد ابن عمرو بن علقمة، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى»^(٣).

والمستفاد منها أنّ عدم التغيير تشبه باليهود والنصارى، ومقتضى النهي المذكور هو الكراهة.

ولكن روي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن قول رسول الله ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ»، فقال عليه السلام: «بَلِّغُوا قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» ذلك والدين

(١) الوسائل ١: ٤٠٠، ب ٤١، آداب الحتام، ح ٨

(٢) التماموس المحيط: ١٣٣، مادة «الشيب»، ط - مؤسسة الرسالة.

(٣) المصدر السابق: ٤٠١، ح ٩.

قُلْ، فأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامروا بما اختار^(١). وضرب بجرانه: أي ثبت واستقر.

وظاهر الأخير أن المنع من الشبهة لتوهم الضعف، ولا مجال لتلك الشبهة بعد قدرة الدولة الإسلامية، فليس المنع لمجرد الشبهة. ومنها ما ورد في كنس الألفية:

روى في الكافي عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان ابن مسلم، عن إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «اكتسوا أفتيتكم ولا تشبهوا باليهود»^(٢).

وروى أيضاً في الكافي عن بعض أصحابنا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اكتسوا أفتيتكم ولا تشبهوا باليهود»^(٣).

ومقتضى تلك الروايات هو كراهة عدم نظافة فناء الدار من جهة أنه تشبه باليهود.

ومنها ما ورد في عدم إطالة اللحية:

روى في معاني الأخبار عن الحسين بن إبراهيم المكتوب، عن محمد بن جعفر الأسدي، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد، عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليه السلام: قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حفوا الشوارب، واعفوا اللحى، ولا تشبهوا بالمجوس»^(٤).

وروى في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

(١) نهج البلاغة: قصار الحكم، الحكمة ١٧. الوسائل ١: ٤٠٣، ب ٤٤، آداب الحتام، ح ١.

(٢) الكافي ٦: ٥٣١، ح ٥. الوسائل ٣: ٥٧٠، ب ٩، أحكام المساكن، ح ١.

(٣) المصدر السابق: ح ٤.

(٤) الوسائل ١: ٤٢٣، ب ٦٧، آداب الحتام، ح ٣.

«حَقُّوا الشَّوَارِبَ، وَاغْفُوا اللَّحْمَ، وَلَا تَتَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(١).

قال في الوافي: «الحفّ: الإحفاء؛ وهو الاستقصاء في الأمر والمبالغة فيه، وإحفاء الشارب: المبالغة في جزئه. والإعفاء الترك. وإعفاء اللحم: يوقر شعرها، من عنق الشيء إذا كثر وزاد. قوله ﷺ: وَاغْفُوا عَنِ اللَّحْمِ: أي لا تستأصلوها بل اتركوا منها ووقروا، وقوله: وَلَا تَتَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ: أي لا تطيلوها جداً؛ وذلك لأن اليهود لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها. وذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل، ويؤخذ منها من دون استقصاء، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فيستحق النار»^(٢).

ثم إن النهي عن التشبه سواء كان راجعاً إلى الحفّ والإعفاء أو إلى خصوص الإعفاء لا يدل على الكراهة؛ لعدم حرمة ازدياد طول اللحية على القبضة، فلا تفعل. وروى في الوسائل أيضاً عن محمد بن علي بن الحسين أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْجَبُوسَ جَزَّوْا لِحَاهِمَ وَوَقَّرُوا شَوَارِبَهُمْ، وَإِنَّا نَحْنُ نَجَزُّ الشَّوَارِبَ وَنَعْنِي اللَّحْمَ، وَهِيَ الْفَطْرَةُ»^(٣). والجزّ هو القطع.

ومنها ما ورد في الألبسة والأطعمة:

روى في المحاسن عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة ومحمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن آبائه ﷺ أن علياً عليه السلام كان لا ينخل له الدقيق، وكان علياً عليه السلام يقول: لا تزال هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم ويظعموا أطعمة العجم، فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالذل^(٤).

(١) المصدر السابق: ح ١.

(٢) الوافي ٤: ٦٥٧ - ٦٥٨، المجلد السادس.

(٣) الوسائل ١: ٤٢٣، ب ٦٧، آداب الحتام، ح ٢.

(٤) المحاسن ٢: ٤٤٠، ب ٣٨، كتاب المأكّل، ح ٢٩٩، ط - دار الكتب الإسلامية.

قال الشيخ في طلحة بن زيد: «كتابه معتمد»^(١).

ونخل الدقيق: أي غربله وأخرج منه النخاله. والعجم خلاف العرب.

وروى في المستدرک عن القطب الراوندي في لبّ اللباب: «أوحى الله إلى نبي أن قل لقومك لا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تشربوا مشارب أعدائي، ولا تركبوا مراكب أعدائي، ولا تلبسوا ملابس أعدائي، ولا تسكنوا مساكن أعدائي، فتكونوا أعدائي كما كان أولئك أعدائي»^(٢).

وفي الفقيه: وروى إساعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام أنه قال: «أوحى الله عز وجل إلى نبي من أنبيائه: قل للمؤمنين لا يلبسوا لباس أعدائي، ولا يطعموا مطاعم أعدائي، ولا يسلكوا مسالك أعدائي، فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي»^(٣).

وأفاد المحقق الشيرازي في توضيح الرواية:

«قوله: ولا تسلكوا مسالك أعدائي، قال ابن خلدون في مقدّمه تأريخه: الفصل الثالث في أنّ المغلوب مولع أبداً بالاعتداء بالغالب في شعاره وزيه ومنطقه ومصادر أحواله وعوائده.

وقال في هذا الفصل: انظر إلى كلّ قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زيّ الحامية وجند السلطان في الأكثر؛ لأنّهم الغالبون لهم، حتى إذا كانت أمة تجاوز أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليها من هذا التشبه والاعتداء حظاً كثيراً، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبهوت، حتى لقد يستمر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنّه من علامات الاستيلاء والأمر لله. انتهى.

أقول: ما أشبه حال بلاد الأندلس على عهد ابن خلدون بحال سائر بلاد

(١) الفهرست: ٨٦.

(٢) المستدرک ٣: ٢٤٨، ب ١٠، أحكام الملابس، ح ٤.

(٣) لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٣، ب ٣٩، ح ٢٠، ط - دار الأضواء.

المسلمين في عهدنا والمتفرجة من الملاحدة في بلادنا عوامل استيلاء النصارى عليهم وأكثرهم ضعفاء العقول والنفوس، سريع التأثر لزيّ الغالب، سهل القبول لما يراد منهم، استخدمتهم النصارى لإفساد المحوذة، وفق الله من شرهم.

ولا يدُلُّ هذا الحديث على حرمة التشبه بهم مطلقاً، بل على أنّ التشبهين بهم غالباً من أعداء المسلمين وأنهم في مظنة ذلك، وهو نظير ما ورد في ذمّ بني أمية؛ فإنّ الغالب عليهم عداوة أهل البيت عليهم السلام لا أنّ جميعهم كذلك، وليس مطلق من تشبه بهم كافراً أو معادياً»^(١).

ولا يخفى عليك أنّ لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد إلى ما هو الواقع، وغاية ما تدلّ عليه هذه الروايات هو الكراهة؛ لوقوع تلك الأمور في معرض التأثر بأفكار الأعداء ومقاصدهم بحيث يؤدي إلى الانقياد إليهم وإن لم يكن قصدهم ذلك، كما يقال: لا تعاشر أهل الدنيا فتكون من أهل الدنيا كما هم أهل الدنيا.

اللهم إلا أن يقال: إنّ المرشد إليه أمر لا يمتناسب مع الكراهة؛ لأنّ كون الشخص من أعداء الله من المفوضات جداً.

إلا أنّه مع ذلك لا يخلو من التسامُل؛ لورود مثل هذه التعبيرات في بعض المكروهات، مضافاً إلى أنّ هذه الجمل مذكورة في معتبرة طلحة بن زيد في وجه ترك غربلة الدقيق، مع أنّ من المعلوم هو عدم حرمة ذلك، ولم أر من أفتى بجرمته.

نعم يمكن أن يقال: إنّهُ يختلف باختلاف الموارد من الشدّة والضعف والكراهة والحرمة، فتأمل.

ومنها ما ورد في كراهة الاتّزار والتوشّح:

روى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي أن تتوشّح بإزار

فوق القميص وأنت تصلي، ولا تتزر بأزار فوق القميص إذا أنت صليت؛ فإنه من زي الجاهلية»^(١).

قال في التذكرة: «ويكره أن يأتزر فوق القميص؛ لما فيه من التشبه بأهل الكتاب وقد نهى النبي ﷺ عن التشبه بهم؛ لقول الصادق عليه السلام: لا ينبغي أن توشح بأزار فوق القميص إذا صليت فيه فإنه من زي الجاهلية، وليس بمحرم؛ لأن موسى بن عمر بن بزيع قال للرضا عليه السلام: أشد الإزار والمنديل فوق قميصي في الصلاة؟ فقال: لا بأس به»^(٢).

وعن الذكري: «إن في الاتزار فوق القميص تشبهاً بأهل الكتاب، وقد نهينا عن التشبه بهم»^(٣).

وقال في الجواهر: «ومن ذلك يعرف ما في المدارك وغيرها تبعاً للمعتبر من نفي الكراهة... بل الظاهر كراهة التوشح أيضاً لخبر أبي بصير.

ثم قال بعد نقل روايات تدل على أن التوشح من عمل قوم لوط: وكيف كان فالمراد بالتوشح بالثوب كما عن بعض أهل اللغة والمصباح المنير: إدخاله تحت اليد اليمنى والقائه على المنكب الأيسر كما يفعله المحرم»^(٤).
ومنها ما ورد في الأكل عند أهل المصيبة:

روى في الوسائل عن الفقيه محمد بن علي بن الحسين، قال: قال الصادق عليه السلام: «الأكل عند أهل المصيبة من عمل الجاهلية، والسنة البعث إليهم بالطعام كما أمر به النبي ﷺ في آل جعفر بن أبي طالب لما جاء نعيه»^(٥).

(١) الوسائل ٣: ٢٨٧، ب ٢٤، لباس المصلي، ح ١.

(٢) تذكرة الفقهاء ٢: ٥٠٤.

(٣) ذكرى الشيعة ١: ١٤٨، ط - حجري.

(٤) جواهر الكلام ٨: ٢٣٨ - ٢٤٠.

(٥) الوسائل ٢: ٨٨٩، ب ٦٧، أبواب الدفن، ح ٦.

قال العلامة رحمته: «لا يستحب لأهل الميت أن يصنعوا طعاماً ويجمعوا الناس عليه؛ لأنهم مشغولون بمصائبهم، ولأن في ذلك تشبهاً بأهل الجاهلية على ما قال الصادق عليه السلام» (١).

ومنها ما ورد في التصليب:

قال العلامة رحمته: «يكره التصليب في الثوب، لأن عائشة قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يترك في بيته شيئاً فيه تصليب إلا قضبه يعني قطعه ولما فيه من التشبه بالنصارى» (٢).

وفي تاج العروس: «وثوب مصلب كما عن المصباح أي فيه نقش كالتصليب» (٣). وفي حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا رأى التصليب في ثوب قضبه؛ أي قطع موضع التصليب منه. وفي الحديث: نهى عن الصلاة بالثوب المصلب، وهو الذي فيه نقش أمثال الصلبان. وفي حديث عائشة أيضاً: فناولتها عطافاً فرأت فيه تصليفاً فقالت: نحمة عني. وفي حديث أم سلمة أنها كانت تكسر الثياب المصلبة» (٤).

يستفاد من مجموع هذه الأخبار الكثيرة في الموارد المختلفة: أن الإتيان بما يكون شبيهاً لما أتى به الكفار مما هو من مختصاتهم كان مكروهاً ومنهياً عنه في الإسلام، ولعل الوجه فيه أن ذلك يوجب التبعية الفكرية شيئاً فشيئاً وإن لم يكن قصدهم ذلك، ونتيجتها الدخول في زمرة الأعداء وسلب الاستقلال والمجد الإسلامي، كما أشير إليه في الروايات الدالة على النهي عن لبس ملابس الأعداء وغيرها.

(١) منتهى المطلب ١: ٤٦٦.

(٢) تكرة الفقهاء ٢: ٥٠٦.

(٣) المصباح المنير ١: ٤١٧، مادة «صلب». لكن الموجود فيه: «وثوب مصلب: عليه نقش صليب».

(٤) تاج العروس ١: ٣٣٧ - ٣٣٨، مادة «صلب».

ويؤيد ذلك ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من أنه: «مَنْ تشبّه بقوم أوشك أن يكون منهم»^(١).

فسرع:

الأول: إنه لا يجوز ليس ما فيه نقش الصليب ونحوه بقصد التشبّه والتبعية؛ لما عرفت من منع الآيات عن تبعية الكفار. نعم لو كان ذلك بقصد التزيّن لا التبعية والتشبه فهو مكروه وينبغي أن يترك.

هذا إذا لم يتضمّن بعنوان محرّم آخر، كتضعيف الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي أو ترويج المسيحية، وإلا فيكون محرّماً. كما أنّ حفظ الصليب ونصبه حرام؛ لوجوب إتلافه حسباً لمادة الفساد.

الثاني: إنّ قوله عليه السلام: «فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي» بعد النهي عن لبس ملابس الأعداء وأطعمتهم وغيرها يدلّ على أنّ المنوع هو الذي ينتهي إلى التبعية الفكرية، وأمّا الذي لا يكون كذلك كالتخاطب الأحسن ممّا حقّقه الكفار في مختلف مجالات الحياة كالسيارات والطائرات وغير ذلك من دون المجراره إلى التبعية المذكورة، فلملّه غير مشمول للأخبار الناهية، بل اللازم على الدولة الإسلامية أن تدبّر الأمور بنحو لا يصير المسلمون ضعفاء ومحتاجين إلى الكفار.

الثالث: إنّ الحكم تابع لبقاء الموضوع، فإن كان شيء في زمان من مختصات الكفار ثمّ شاع ذلك بين المسلمين بحيث لا يختصّ بهم فلا يكون حكم التشبّه باقياً، ولا منافاة بين أن يكون السبب في ذلك مرتكباً للمعصية بفعله وبين أن يصير الفعل بعد الشروع جائزاً لعدم بقاء الموضوع، فلا تغفل.

المسألة التاسعة

التشبيب بالمرأة المعينة المؤمنة المحترمة

يقع الكلام في مقامات:

الأول: في معنى التشبيب قال في تاج العروس وشبب بالمرأة قال فيها الغزل وحكى عن عبداللطيف ان التشبيب داخل في النسب والنسب ذكر الغزل قال قدامة والغزل انما هو التصابي والاستهتار بمودات النساء وان التشبيب فهو الاشادة بذكر المحبوب وصفاته واشهار ذلك والتصريح به.

يستفاد من ذلك ان التشبيب هو رفع ذكر ثناء المحبوب وصفاته واشهاره بكيفية الغزل وهو التمايل الى الصبوة واللهو واللعب واتباع الهوى بحيث لا يبالي بما يفعل ويقول كما هو معنى التصابي والاستهتار وبالجملة هو المعاشقة والمحادثة مع النساء.

ولعل اليه ينظر ما حكى عن جامع المقاصد في تفسير التشبيب من انه ذكر محاسنها واظهار شدة حبها بالشعر انتهى.

ولقد افاد واجاد ولكن تهيده بالشعر وان وقع في كلام بعض الفقهاء كالشيخ في المبسوط والمحقق في الشرايع ولكنه لا قرنته عليه من اللغة اللهم الا ان يحمل الغزل على الشعر وهو محل تأمل لتعميم الغزل عند بعض اهل اللغة فتدبر.

الثاني: في كلمات الاصحاب صرح جماعة بجرمة التشبيب.

قال الشيخ الطوسي رحمته الله يرد شهادة من شَبَّ بامرأة ووصفها في شعره فيما اذا كانت ممن لا يميل وطبها^(١).

قال العلامة في القواعد وهجاء المؤمنين حرام سواء كان بشعر أو غيره وكذا التشبيب بامرأة معروفة محرمة عليه^(٢).

قال المحقق في الشرايع ومحرم من الشعر ما تضمنت كذبا أو هجاء مؤمن أو تشبيبا بامرأة معروفة غير محللة له^(٣).

قال المحقق الكركي في جامع المقاصد في ذيل قول العلامة في المتاجر والتشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المراد به ذكر محاسنها وشدة حبها ونحو ذلك بالشعر ويقال التشبيب ايضاً وانما يحرم بقوود:

الأول: كونها معينة معروفة وان لم يعرفها السامع اذ اعلم انه قصد معينة لما فيه من هتك عرضها اما اذا لم يقصد مخصوصة فلا بأس.

الثاني: كونها مؤمنة فلا يحرم بنساء اهل الحرب واما بنساء اهل الذمة فظاهر التقييد بالمؤمنة يقتضي الحبل والظاهر العدم لان النظر اليهن بريئة حرام فهذا اولى ونساء اهل الخلاف اولى بالتحريم لانهن المسلمات.

الثالث: كونها محرمة أي في الحال وان لم يكن مؤبداً ولم يذكره المصنف فتى انتقل واحد من الثلاثة لم يحرم فاذا شك في حصولها لا يحرم الاستماع.

واما التشبيب بالغلام فحرام على كل حال لانه محض فحش مقرب للمفسدة^(٤).

(١) المبسوط ٢٢٨/٨.

(٢) القواعد: ٢٣٦/٢.

(٣) الشرايع: ٢٣٣/٢.

(٤) جامع المقاصد ٢٠٥/١.

وقال في الجواهر ومحرم من الشعر وغيره ما تضمن كذباً أو هجاء مؤمن أو تشبيهاً بامرأة معروفة غير محللة أو غلام بلا خلاف أجده بل الاجماع بقسميه عليه مضافاً الى ما في الكتاب والسنة من تحريم ايداء المؤمنين واغراء الفساق بالامرأة والولد الى ان قال قلت قد يقال بحرمته مع فرض تاذيبها بذلك وهتك حرمتها^(١).

الثالث: انه استدل على حرمة بلزوم تفضيحها وهتك حرمتها وايدائها واغراء الفساق بها وادخال النقص عليها وعلى اهلها ويشهد على ان ذلك تفضيح وهتك حرمة ونقص ان النفوس الالوية ذوات الغيرة الحمية لا ترضى بان يذكر ذاك عشق بعض بناتهم أو اقربائهم ولو كن عبيدات.

وكيف كان فلا اشكال في حرمة الامور المذكورة ويدل عليها الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فَتَقَدَّرَ عَلَيْهِمْ أَهْلًا لَّهُمْ وَأُولَئِكَ يَنْزِعُ اللَّهُ عَنْهُمْ أَهْلِيَّائِهِمْ يَوْمَ يُنْفَخُ السَّمَاءُ كَمَا يَنْفَخُ الْبُحْبُوحَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ نَبِيذٌ﴾^(٢).

وتظاهرت الاخبار على حرمة اهانة المؤمن واذلاله واحتقاره منها صحيحة ابان بن تغلب عن ابي جعفر عليه السلام قال: لما اسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم قال: يارب ما حال المؤمن عندك قال: يا محمد من لهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وانا اسرع شيء الى نصرته اوليائي^(٣).

ومنها مرسله ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبدالله عليه السلام قال: من استذل مؤمناً واحتقره لقلته ذات يده ولفقره شهره الله يوم القيامة على رؤوس الخلائق^(٤).

(١) الجواهر ٤٩/٤٦ - ٥٠.

(٢) الاحزاب: ٥٨.

(٣) الوسائل ٨/٥٨٨.

(٤) الوسائل ٨/٥٩١.

وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب احكام العشرة.
هذا مضافا الى ان المعاشقة مع غير المحللات مظنة الفساد وقد قامت الضرورة
على حرمتها ولذا وجب النهي والدفع عن المنكر حسبا لمادة الفساد.

اورد عليه شيخنا الاعظم رحمه الله بان هذه الوجوه لاتنهض لاثبات التحريم مع
كونه اخص من المدعى اذ قد لا يتحقق شيء من المذكورات في التشبيب بل واعم منه
فان التشبيب بالزوجة قد توجب اكثر المذكورات^(١).

لعل مراده من الاخصية هو تشبيب مثل عجوزة التي لا يرغب فيها اهل
الفجور فانه حرام بدون وجود العناوين المذكورة وفيه انه لا يخلو عن بعضها وهو
المهتك والايذاء اللهم الا ان يكون التشبيب بعنوان هزل ومزاح ولعله منصرف عن
حمل الكلام فلامورد لا يتحقق فيه شيء من المذكورات.

نعم يمكن ان يكون المراد تشبيب المرأة الاجنبية من دون وجود شخص آخر
حتى يلزم العناوين المذكورة ولكنه لا يساعد التشبيب اللغوي فانه ليس باشادة ولا
اشهار مع انك عرفت انها دخيلان في حقيقة التشبيب هذا مع انه لانسلم خلوه عن
بعض العناوين المحرمة والقول بان انشاء الشعر في محاسن امرأة بين النساء أو اقاربها
المارفين بجهاها وجهاها لا يكون هتكاً غير سديد لان ذكر المحاسن بوسيلة الرجل
الاجنبي والمعاشقة مع المرأة في حضور النساء هتك وايذاء ونقص ولعل منشأ إنكار
المهتك توهم ان التشبيب بمجرد ذكر المحاسن مع انك عرفت معناه اللغوي وان المقصود
هو المعاشقة مع الأجنبية.

فاتضح مما ذكر ان تشبيب المرأة الغير المحللة ملازم للامور المذكورة ومظنة
للفساد فلا يصح دعوى اخصية العناوين المذكورة.

كما لا يصح دعوى اعمية العناوين عن المحرمة بمعنى صدقتها في تشبيب الزوجة ومع ذلك لا يكون محرماً لان مع صدق اكثر العناوين المحرمة كيف لا يكون محرماً هذا مضافاً الى ان تشبيب الزوجة المحللة خارج عن محل كلمات العلماء.

نعم يصح دعوى ان العناوين المذكورة لا تختص بالكلام لامكان تحققها من دون كلام شعراً كان أو غيره كالفعل الموهن وغيره وبهذا الاعتبار تكون هذه العناوين اعم من التشبيب ولا مانع منه اذ لا يلزم في حرمة التشبيب ان يكون عنواناً مساوياً للمذكورات فكون التشبيب غير خال عنها كاف في اثبات المحرمة وعليه فاعمية العناوين المذكورة بهذا المعنى لا تضمر كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى ان النسبة بين التشبيب والعناوين المذكورة عموم من وجه لما عرفت من ان التشبيب لا ينفك عن العناوين المذكورة حتى يمكن هذه الدعوى فلا تنفل.

ثم ربما يناقش في حرمة الايذاء والاضرار بان مقتضى عموم ادلة حل الانتفاعات وسلطنة الناس على انفسهم جواز كل عمل يشتهي ويتنفع به وان استلزم ذلك ايذاء للغير أو اضراراً به كما ذكروا جواز تاجيع النار وان استلزم ذلك اضراراً للجار وجواز جعل الحمام أو الاخدود ونحوها مما يتضرر به الجيران.

نعم لو لم يكن المقصود من فعله الا الايذاء والاضرار فلا اشكال ظاهراً في حرمة كما تدل عليه الرواية الواردة في سمرة بن جندب^(١).

وفيه أولاً ان قاعدة السلطنة على النفس والاموال ليست بمشرفة بل تدل على سلطنة الانسان فيما يشبه جوازه من الشرع.

وثانياً: ان مع الغمض عن ذلك وتسليم الاطلاق فهي كساير الاحكام محكمة

بقاعدة لاضرر وخصوصية مورد قاعدة لاضرر لاتوجب تخصيصها بذلك المورد اذ العبرة بعموم الوارد والموارد المذكورة في كلام بعض الفقهاء محل الكلام وعليه فكل فعل يوجب الضرر بالنسبة الى نفس الغير أو ماله أو عرضه فهو غير جايز فلاوجه لهذه المناقشة.

وثالثاً: لو قلنا بعدم الحكومة لمقتضى تعارض عنوان الضرر والتهتك مع قاعدة السلطنة وكون النسبة بينها هو العموم من وجه هو الرجوع الى مقتضى الاصل وهو في الاموال والاعراض والنفوس يقتضي الاحتياط لتأمل.

ثم ان الشيخ عليه السلام ذهب الى الاستدلال بوجوه اخرى.

منها عمومات حرمة اللهو والباطل.

اورد عليه بان بعد الغمض عن صدق الصغرى لادليل على حرمة مطلق اللهو والباطل.

يمكن الجواب عنه بان المعاشقة مع الاجنبية من المصاديق الواضحة للهو والباطل وحرمة ذلك كحرمة اللهو المطرب مسلمة في الفقه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومنها عمومات حرمة الفحشاء أورد عليه بان النسبة بين التشبيب والفحشاء عموم من وجه لجواز إنفكاك التشبيب عن الفحشاء، والفحشاء عن التشبيب.

ويمكن الجواب بان التشبيب بالمعنى الذي ذكرناه وصار موضوعاً لكلمات الفقهاء لاينفك عن الفحشاء وعليه فالنسبة بينها هي العموم والمخصوص كما لا يخفى.

ومنها ان ذلك مناف للعفاف الذي اشترط في العدالة ولعل الاشتراط من جهة قوله عليه السلام في صحيفة ابن ابي يعفور في جواب سئوال السائل عن كيفية طريق معرفة العدالة ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف

باجتناب الكبائر^(١).

ناقش في ذلك السيد ﷺ باننا لاتسلم اعتبار كل عفاف في العدالة^(٢).

وفيه ان ترك التشبيب بالمعنى الذي عرفت من مصاديق العفاف المحتر في العدالة ولا اشكال فيه سواء قلنا باعتبار مطلق العفاف فيها أم لا.

ومنها فحوى ما دل على حرمة ما يوجب ولو بعيدا تهييج القوة الشهوية بالنسبة الى غير الحليلة مثل ما دل على المنع عن النظر لانه سهم من سهام ابليس والمنع عن الخلوة مع الاجنبية لان ثالثها الشيطان.

اورد عليه الميرزا الشيرازي ﷺ بان النظر من اقوى افراد المهيج للشهوة فكيف يقاس عليه التشبيب مع كون المناط فيه اضعف منه في الاصل هذا مضافا الى انه لم يثبت كون حرمة النظر من جهة كونه من اسباب تهييج الشهوة وماورد من كونه سهما من سهام ابليس لم استفد منه دلالة على ذلك^(٣).

يمكن ان يقال كما في مصباح الفقاهة بانه ربما يكون تاثير الكلام اشد من تاثير النظر فاذا كان النظر سهما مسموما موثرا في هدم الايمان وقلعه عن قلوب الناظرين فالتشبيب أولى بالتحريم^(٤).

هذا مضافا الى دعوى الاجماع على حرمة كل ما يوجب تهييج الشهوة كما يظهر من الكلمات في مسألة حرمة النظر الى الصبي والصبية ان ترتب عليه شوران الشهوة فراجع.

على أن بعض النصوص يؤيد ذلك مثل ما ورد في الملل وعيون الأخبار عن

(١) الوسائل ٢٨٨/١٨.

(٢) التلميقة ١٧.

(٣) التلميقة ٦٣.

(٤) مصباح الفقاهة ٢١٥/١.

محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه من جواب مسائله وحرم النظر الى شعور النساء المحجوبات بالأزواج والى غيرهن من النساء لما فيه من تهيب الرجال وما يدعوا اليه التهيب من الفساد والدخول فيما لا يحل ولا يحل وكذلك ما أشبهه الشعور (١).

ومثل ما ورد في الخصال باسناده عن علي عليه السلام في حديث الاربعة قال: لكم اول نظرة الى المرأة فلا تتبعوها نظرة اخرى واحذروا الفتنة (٢).
وعليه فلا يبعد دعوى حرمة مظان تهيب الشهوة.

ومنها كراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان ومنها الاستدلال برجحان التستر عن نساء اهل الذمة لانهم يصفن لازواجهن والتستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى والنهي في الكتاب العزيز عن ان يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض (٣).

والنهي عن ان يضرين بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٤) الى غير ذلك.
أورد عليه الميرزا الشيرازي رحمته الله بأنها احكام تزهية لا يثبت بها الحرمة فيما نحن فيه ولو ثبت كون مناطها فيه (٥).

فتحصل ان التشبيب بالمعنى الذي عرفته حرام لانه معنون بالعناوين المحرمة ومظنة للفساد فلا يجوز فعله ولا اخذ الاجرة عليه ولما التشبيب بمعنى مجرد ذكر المحاسن فلا حرمة له فيها اذا لم يترتب عليه عنوان من العناوين المحرمة فلا تنقل.

(١) الوسائل ١٤١/١٤ - ١٤٠.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الاحزاب ٢٢.

(٤) النور ٢١.

(٥) التلوية: ٦٣.

وهنا فروع:

الأول: أنه هل يكون تشبيب المخطوبة قبل العقد محرماً أم لا ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى عدم جريان أكثر ما ذكر في تشبيها بل مطلق من يراد تزويجها ومقتضاه هو عدم الحرمة ولكن مع ذلك استشكل فيه بقوله والمسألة غير صافية عن الاشتباه والاشكال.

ولعل وجه الاشكال ان عدم جريان أكثر ما ذكر لا يكفي في رفع الحرمة مع صدق بعض العناوين الاخر على ذكر محاسنها والمعاشقة معها كالمنافاة للعفاف وتهيبج الشهوة.

هذا مضافا إلى اطلاق كلمات الاصحاب وبمجرد جواز النظر في حال ارادة التزويج لا يستلزم جواز المعاشقة وتهيبج الشهوة وغيرهما خصوصا ان جواز النظر يكون في الجملة بمقدار ما يرتفع به الفرر ويستعلم به الحال والمدعى في التشبيب جوازه مطلقا سواء كان قبل الاستعلام وفي حاله وبعده كما افاد الميرزا الشيرازي رحمته ^(١).

الثاني: أنه هل يجوز تشبيب الزوجة أم لا ظاهر تقييد موضوع التشبيب الحرام بالمرأة الغير المهللة هو الجواز ويؤيده المحكي عن المبسوط وجماعة من الجواز بزيادة الكراهة.

ويمكن التفصيل بين ما اذا كان ذلك بين الزوج والزوجة من دون اطلاق احد

عليه فلا ريب في جوازه لعدم انطباق العناوين المحرمة عليه بل لاجه لكرهته، هذا مضافا الى ما عرفته من انه ليس بتشبيب لفة لعدم الاشهار والاستهتار المأخوذين فيه، وبينما اذا كان ذلك في رأى غيرها فالوجه هو عدم الجواز اذا انطبق عليه بعض العناوين المحرمة.

قال السيد رحمته: لو كان الوجه تهيب الشهوة لزم حرمة التشبيب بالحليلة ايضا اذا كان هناك اجنبي يسمع.

ولعل مراد من جواز ذلك هو ما اذا كان مجرد ذكر المحاسن لا المعاشقة ولكن ذلك لا يختص بالزوجة بل يجوز في غيرها أيضاً فتأمل.

الثالث: أنه هل يجوز تشبيب المرأة المهمة بان يتخيل امرأة ويتشبيب بها. قال الشيخ الاعظم رحمته: وظاهر الكل جوازه انتهى وهو كذلك لتقيد الموضوع بالمرأة المعنية ولكنه مشكل لعدم مدخلية المعروفية في انطباق بعض العناوين المحرمة كتتهيب الشهوة والاعزاء الى الفساد واللهو والباطل والفحشاء والمنافاة للعفاف نعم لا ايداء ولا هتك اللهم الا ان يقال ان ايهام المرأة يوجب عدم ملازمة تشبيبها مع العناوين المذكورة فيمكن ان ينفك عنها فالاولى هو القول بالمحرمة فيها اذا استلزم العناوين المذكورة ولو بعضها.

ومما ذكر يظهر حكم غير التشبيب من الكتب واشرطة التسجيل والأفلام التي تصدق عليها التتهيب والاعزاء الى الفساد وغير ذلك من العناوين المحرمة فانها محرمة ولو لم تكن موردها امرأة معينة فلا يجوز فعلها ولا بيعها مع كونها منشأ للفساد والفحشاء فلا تنفل.

الرابع: اذا شيب بامرأة معينة عند من لم يعرفها ذهب المحقق الكركي الى

المحرمة فيما اذا علم السامع اجمالاً ان القائل قصد معينة.

واستشكل فيه شيخنا الاعظم رحمته من جهة اختلاف الوجوه المقدمة للتحريم وكذا اذا لم يكن هنا سامع.

وفيه انه لو كان الوجه في حرمة التشبيب هو اللهو والالتهاء والفحشاء وعدم العفاف فهذه العناوين صادقة على التشبيب المذكور من دون دخل لاحتمال مدخلية معروفيته عند السامع. كما افاده في بلغة الطالب^(١) بل يصدق الهتك في بعض الفروض.

نعم لو لم يكن هنا سامع لا يصدق الهتك بل لا يصدق التشبيب اللغوي كما عرفت.



الخامس: ان الظاهر من بعض المعابر هو تقييد الموضوع بالمؤمنة وعلل بعدم احترام غير المؤمنة ذهب في جامع المقاصد الى حرمة تشبيب نساء اهل الذمة فضلا عن نساء اهل الخلاف واستدل بفحوى حرمة النظر اليهن واستشكل الشيخ الاعظم رحمته فيه بالنقض فان النظر الى نساء اهل الحرب ايضاً محرم مع ان المحقق جوز التشبيب يهن والمسألة مشككة من جهة الاشتباه في مدرك اصل الحكم انتهى ولا يخفى عليك ان المدرك ان كان هو الهتك والايذاء فهو بالنسبة الى نساء اهل الحرب غير جار اذ لاحرمة هن واما بالنسبة الى اهل الذمة أو أهل المعاهدة فان كنّ آيات عن ذلك لفتضى عقد الذمة والمعاهدة هو مراعاة حقوقهن فلا يجوز الترض بالنسبة اليهن والأى فلاحرمة هن واما ان كان المدرك هو الفحشاء والمنافاة للعتة واللهو والتهيب ونحوه فهي صادقة ولو بالنسبة الى اهل الحرب فلاوجه

للتقييد بالايمان، فتأمل.

السادس: انه لو علم اجمالا بالمرأة المشبب بها قال المحقق الايرواني لاجمال للتوقف في حرمة ذلك مع حصر الاطراف فان التوجه المقتضية للمنع آتية هناك بل تسري في جميع اطراف الشبهة^(١).

ومعلوم ان تشبيب المحصورة يوجب هتك الأزيد من نفر واحد والاغراء الى الأزيد وهكذا فالحرمة في هذه الصورة تصير اشد واكثر.

السابع: ان ذكر محاسن الكرميات من آل الرسول ﷺ واطهار الحب لمن خارج عن التشبيب اللغوي والعرفي ويكون من الممدوحات والشعائر الاسلامية. وهكذا تشبيب المرأة المهيمه ان اريد به المعاني العرفانية فان العناوين المحرمة غير صادقة عليه كما لا يخفى.

الثامن: لو اراد من ذكرها بمجرد ان في خلقه وخلقه بدائع معجبة وانه في المرتبة الغاية من الحسن والمحبوبة وفي حركاتها جذابية الى النهاية من دون المعاشقة معها فلا يصدق عليه الفحش ومخالفة الصفات الواجب ولا الهتك ولا الافتضاح ولا الباطل اذا كان له غرض عقلائي في ذلك هذا مضافا الى انه ليس بتشبيب لغوي وعرفي وعليه فلاوجه للحرمة.

التاسع: ان التشبيب بالفلام محرم كما صرح به شيخنا الاعظم وحكي عن الشهيدين والمحقق الثاني وكاشف اللثام معللا بانه فحش فيشمل على الاغراء

بالتقبيح ولكن عن المفاتيح للغيض الكاشاني ان في اطلاق الحكم نظراً.

وفيه ان المراد من التشبيب هو ذكر محاسنه والمعاشقة معه كما مر في تشبيب المرأة فليس المقصود بمجرد ذكر محاسنه حتى يرد عليه بانه باطلاقه لا يصلح للحرمة ومما ذكر يظهر ما في تعليق السيد رحمته حيث منع من كونه فحشاء مطلقاً نعم لو كان التشبيب باظهار التعشق به فهو حرام لما عرفت من ان المراد من التشبيب هو اظهار التعشق.

والسبب من مصباح الفقاهاة حيث قال التشبيب بالغلام ان كان داخلاً في عنوان تمّي الحرام فلا ريب في حرمة لكونه جرأة على حرمان المولى والأفلاوجه لحرمة فضلاً عن كونه حراماً على كل حال بل ربما يكون التشبيب به مطلوباً ولذا يجوز مدح الابطال والشجمان ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر والنجوم ولاشبهة في صدق التشبيب عليه لفة وعرفاً^(١).

وقد مر معناه اللغوي وهو ما يكون فيه التصابي والاستهتار والمعاشقة ويؤيده كليات الاصحاب حيث استدلوا على حرمة بالعناوين المحرمة اذ بمجرد المدح والتوصيف لا يكون محرماً ولعل منشأ توهم صدق التشبيب على مدح الابطال والشجمان هو كلام اقرب الموارد حيث اکتفى فيه بذكر المحاسن ووصفها ولكن عرفت تحقيق ذلك فراجع.

العاشر: ان استماع التشبيب محرم كما في بلغة الطالب فيما اذا استلزم بالنسبة الى المستمع ايضاً عنواناً من العناوين المحرمة واما مع عدمه فلاوجه

للحرمة^(١).

واستدل المحقق الايرواني على حرمة الاستماع مطلقا بان التشبيب من دون مستمع لا يحرم فيكون الوجوه القاضية بالتحريم قاضية بحرمة عنوان منطبق على المركب من القول والسماع فكان كل منها دخيلا في تحقق الحرام فيحرم كل منها في عرض الاخر بلاترتب لحرمة السماع على حرمة القول كما في الفيبة^(٢).

يمكن ان يقال ان التقيد بالسماع دخيل في انطباق العناوين على القول لانفس السماع لان التقيد داخل في المركب دون نفس القيد وعليه فلا مانع من القول بحرمة التشبيب المتقوم بالسماع دون نفس السماع ما لم ينطبق عليه عنوان من العناوين المحرمة اللهم الا أن يقال ان صدق العناوين على التشبيب المتقوم بالسماع يلازم صدقها على نفس السماع ايضاً، فتأمل.

الحادي عشر: ان تشبيب المرأة للرجل وان كان خارجاً عن معنى اللغوي للتشبيب ولكن محكوم بحكم تشبيب الرجل للمرأة بعد كونه محنونا بالعناوين المحرمة.

(١) ٨٩/١

(٢) الصليقة ٢٠.

الفهرس

- ٧ الاستبعدادات
- ٨ خلاصة الكلام
- ١٠ تنبيهات
- ١٠ التنبيه الأول: ان التقرير والتسبيب لامورد لها في المقام
- التنبيه الثاني: المراد من حرمة البيع في المقام هل هو الحرمة التكليفية
أو الوضعية؟ ١٠
- القسم الثالث من النوع الثاني: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنأ ٢٠
- بيع السلاح من أعداء الدين ٢٠
- مطلقات المنع ٢١
- بيع غير السلاح من الادوات الاخرى ٣١
- الفروع: ٣٤
- النوع الثالث: الاكتساب بما لامنفعة فيه محملة معتدا بها عند العقلاء ٤٤
- الفروع ٦٣
- النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه ٧١
- المسألة الاولى: التأمين ٧٧
- القسم الأول في عدة مقامات:
- المقام الأول: في حقيقة التأمين ٧٧
- المقام الثاني: في أنواع التأمين ٨١

- المقام الثالث: في أركان عقد التأمين وشروطه ٨٥
- أركان عقد التأمين ٨٥
- شروط عقد التأمين ٨٦
- شرائط العامّة ٨٧
- المقام الرابع: في لزوم عقد التأمين ٩٠
- المقام الخامس: في الموانع ٩٨
- المقام السادس: في ادراج التأمين في المعاملات المتعارفة ١١٥
- احداها: الهبة بشرط التدارك أو الهبة المعوضة ١١٥
- ثانيها: الصلح بشرط تحمل الخسارة ١١٩
- ثالثها: الضمان العقدي ١٢٢
- رابعها: الجمالة ١٢٥
- المقام السابع: في أحكام عقد التأمين ١٢٧
- المسألة الثانية: في التجسّس والتفتيش ١٤٩
- المقام الأول: في معناه ١٤٩
- المقام الثاني: في اختلاف موارد التجسّس ١٥٣
- المقام الثالث: في حكم الاقساط المذكورة ١٥٤
- المقام الرابع: في أهميّة حفظ النظام ١٦٢
- المقام الخامس: في لتّخاذ العمون أو الاقدام على التجسّس ١٦٨
- المقام السادس: في النقباء والرفاء ١٨٣
- المقام السابع: الترغيبات العامّة ١٨٥
- المقام الثامن: في دائرة التجسّس ١٨٩
- المقام التاسع: في ارتكاب مقدّمات الحرام لفرض التجسّس ١٩٣
- المقام العاشر: في اختيارات العمون ودائرة عملهم ١٩٦
- المقام الحادي عشر: في مواصفات العمون ٢٠١

- المقام الثاني عشر: في كيفية الإخبار ٢٠٣
- المقام الثالث عشر: في استخبار المسلم للاعداء ٢٠٥
- المقام الرابع عشر: في الجاسوس الكافر الغير الذمي ومن يلحق به ٢٠٩
- المقام الخامس عشر: في الجاسوس الذمي ٢١٢
- المقام السادس عشر: في اعطاء الامان للجاسوس ٢١٦
- المقام السابع عشر: في تبادل الاطلاعات ٢١٨
- المقام الثامن عشر: في الضمان ٢٢٠
- المقام التاسع عشر: امداد العيون واعانتهم ٢٢٩
- المقام العشرون: المحافظة على المستندات الاطلاعاتية ٢٣٠
- المقام الواحد والعشرون: في اخذ الاعترافات ٢٣١
- المقام الثاني والعشرون: في كتمان الاسرار ٢٣٢
- المقام الثالث والعشرون: في سرقة المستندات والاطلاعات من الكفار ٢٣٣
- المقام الرابع والعشرون: في نشر المستندات الاطلاعاتية وافشائها ٢٣٤
- المسألة الثالثة: تحديد النسل والتعقيم ٢٣٥
- المقام الأول: ان التناسل والتكاثر في الأولاد مطلوب في نفسه ٢٣٥
- المقام الثاني: استحباب التوالد والتناسل لا وجوبها ٢٤٥
- المقام الثالث: المهانة عن انعقاد النطفة
- المقام الرابع: في تعقيم المرأة أو الرجل ٢٤٨
- المقام الخامس: الاقدام على إعدام النطفة المنعقدة ٢٥٨
- المقام السادس: اسقاط الجنين ٢٦٠
- المقام السابع: في فروع الحمل والاسقاط ٢٦٣
- المقام الثامن: في أحكام الدية ٢٧٣
- المقام التاسع: في أحكام قتل ولد الحامل ٢٨١
- المقام العاشر: في ولاية الحاكم الاسلامي ٢٨٤

٢٨٥	المسألة الرابعة: تدليس الماشطة
٣٠١	المسألة الخامسة: الترقيع
٣٠١	ادلة المانعين
٣٢٦	ادلة الموزين
٣٢٨	الفروع
٣٩٣	المسألة السادسة: تزيين الرجل بما يحرم عليه
٣٩٧	المسألة السابعة: تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس
٣٩٧	ادلة الحرمة
٤٠٣	ادلة الكراهة ومناقشتها
٤٠٤	اعتبار القصد في التشبه
٤٠٥	المفلاصة
٤٠٦	الفروع
٤١١	المسألة الثامنة: التشبه بالكفار والتبعية لهم
٤١٢	ماورد في التكفير
٤١٥	ما ورد في تغيير الشيب
٤١٦	ما ورد في كنس الافنية
٤١٧	ما ورد في عدم اطالة اللحية
٤١٨	ماورد في الأبيسة والأطعمة
٤٢٠	ماورد في كراهة الأتزار والتوشح
٤٢١	ماورد في الاكل عند أهل المصيبة
٤٢١	ماورد في التصليب
٤٢٢	فروع
٤٢٣	المسألة التاسعة: التشبيب بالمرأة المعينة المؤمنة المحترمة
٤٣١	فروع

البحوث الهامة

في المكاسب المحرمات

تأليف

أية الله السيد محمد حسين الخراساني

المجلد الثالث

الْحَجَوَاتُ الْهَامَّةَاتُ

فِي الْمَكَاسِبِ الْحَرَمَاتِ

تَأَلَّفَتْ

رَبِّتُهَا أَلِيًّا السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الرَّزِّي

المجلد الثالث

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

العنوان البحوث الهامة في المكاسب المحرمة ج ٢
الموضوع فقه
تأليف آية الله السيد محسن الخزازي
باهتمام السيد علي رضا الجعفري
نشر برگزیده
انتضيد و الاخراج الفنى كومبيوتر المجتبی ١٤٢٦
الطبعة الأولى
المنظمة ولی عصر عج
العدد ١٠٠٠
التاريخ ١٤٢٦



الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَنَّانِ

المسألة العاشرة التشريح

و التشريح بمعناه المصطلح في زماننا هذا عبارة عن تشقيق أجزاء البدن بعد الموت لملاحظتها من جهة تأثير الأمراض و غير ذلك.
و يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في تشريح أجساد الكفار

لإشكال في جواز تشريح بدن الحربي، و هو غير الذمي؛ إذ لاحرمته للحربي حياً و ميتاً، و لأولوية لمن كان الجسد بيده من أهل الحرب.
و أما تشريح بدن الذمي أو المعاهد؛ فإن كان احترام أبدانهم مشروطاً في عقد الذمة أو المعاهدة أو كان المقدم مبتئهاً على ذلك على نحو يكون كالمذكور فلا يجوز التشريح.

و أما إذا لم يشترط فقد استدلّ لحرمة التشريح بإطلاق صحیحته جمیل، عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «قطع رأس الميت أشدّ من قطع رأس الحي»،^(١) و صحیحته عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس

(١) الوسائل ١٩: ٢٤٩، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ١.

الميت قال: «عليه الدية؛ لأن حرمة ميتاً كحرمة و هو حي»،^(١) و غير ذلك من الأخبار؛ بدعوى أن مقتضى إطلاق هذه الأخبار هو عدم الفرق بين المسلم و الكافر في حرمة قطع أعضاء الميت و لزوم الاحترام.

و يمكن دعوى انصراف تلك الأخبار عن مثل الذمي؛ لدلالة تعيين مقدار ديته في بعض الأخبار، على أن المراد من الميت المذكور هو الميت المسلم و لا يشمل غيره؛ فإن تعيين مئة دينار لقطع رأس الميت لا يتناسب مع دية قطع رأس الكافر الذمي؛ إذ ديته في حال الحياة ثمانمئة درهم، فلا يمكن أن تزيد ديته في حال الممات عن حال حياته، فذكر مئة دينار شاهد على أن المراد من الميت هو الميت المسلم.

و بالجملة، فالسؤال في مثل خبر الحسين بن خالد عن رجل قطع رأس ميت، و قول الإمام عليه السلام: إن الله حرم منه ميتاً كما حرم منه حياً، و أن ديته دية الجنين في بطن أمه قبل أن تلج فيه الروح و ذلك مئة دينار،^(٢) مما يشهد على أن المراد من الميت هو الميت المسلم، و المراد من الدية - في قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان؛ «عليه الدية» - هي تلك الدية المعهودة.

هذا، مضافاً إلى أنه مع تسليم الإطلاق و عدم الانصراف يمكن تقييده بالإيمان و الإسلام جمعاً بينه و بين سائر الأخبار الدالة على اعتبارهما في الحرمة و الاحترام، كقوله عليه السلام في صحيحة صفوان: «أبى الله أن يظنّ بالمؤمن إلا خيراً، و كسرك عظامه حياً و ميتاً سواء»،^(٣) و كقول رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث العلاء بن

(١) الوسائل ١٩: ٢٤٨، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ح ٢.

(٣) الوسائل ١٩: ٢٥١، ب ٢٥ من ديات الأعضاء، ح ٤.

سَيَّابَةَ: «حرمة المسلم ميتاً كحرمة و هو حيٍّ سواء»،^(١) وقوله ﷺ في خبر محمد بن مسلم: «إنَّ الله حَرَّمَ من المؤمنين لمواتاً ما حَرَّمَ منهم أحياء»،^(٢) وذلك لأنَّ تقييد الميت بالمؤمن والمسلم مشعر باختصاص الحكم المذكور بهما، خصوصاً مع تفرُّع تسوية الحيِّ والميت في الحرمة على إياه تعالى أنَّ يظنَّ بالمؤمنين إلاَّ خيراً، فتأمل. مضافاً إلى التصريح بنفي الكرامة عن الميت النصراني في معتبرة عمار بن موسى عن أبي عبدالله ﷺ أنَّه سئل عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت، قال: «لا يفلسه مسلم، ولا كرامة، ولا يدفنه، ولا يقوم على قبره، وإن كان أباه»،^(٣) فإنَّه حاكٍ عن عدم الحرمة الذاتية للكفار، وحيث إنَّ المعتبرة تدلُّ على نفي كرامة الكفار واحترامهم تقدِّم على المطلقات بناءً على تسليم إطلاقها، كما هو مقتضى الجمع بين المثبت المطلق والنافي المقيد.

على أنَّ قوله ﷺ: «لأنَّ حرمة ميتاً كحرمة و هو حيٍّ» يدلُّ على أنَّ الحرمة في المشبَّه به ثابتة، والحرمة الذاتية ثابتة في المسلم لاقبي أهل الذمَّة؛ لاحتمال أن يكون احترامهم من جهة عقد الذمَّة لامن جهة ذواتهم، والاحترام العقدي دائر مدار حياتهم لابعدماتهم، كما هو المفروض.

وعليه، فالتمسك بالحديث في أهل الذمَّة مع عدم ثبوت الحرمة الذاتية لهم تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية إن كان الشكُّ في صدق الحرمة الذاتية عليهم، و تمسك بالعام في الشبهة المفهومية إن كان الشكُّ في تعميم الحرمة بالنسبة إلى الحرمة الناشئة من عقد الذمَّة.

ولامجال أيضاً للاستدلال على إثبات حرمة أجسادهم بالآيات والروايات

(١) المصدر السابق: ح ٦.

(٢) المصدر السابق: ح ٣.

(٣) التهذيب ١: ٣٣٦.

الدالة على رفع العقاب مع الكفار بقبول الذمة و الجزية، كقوله تعالى: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»^(١).
 بدعوى دلالة الآية على أنهم بعد أداء الجزية يكونون كسائر المسلمين، فلا يجوز التعرض لهم، وعبارة أخرى يكونون كالمسلمين في الاحترام في زمان حياتهم و معاتهم.

وذلك؛ لأنها و نظائرها تدل على أن غاية وجوب العقاب معهم هي ما إذا أعطوا الجزية، و أمّا أنهم كالمسلمين في الاحترام فلا دلالة لها بالنسبة إليه، فالتمسك بها و بنظائرها لإثبات احترام أهل الذمة كالمسلمين كما ترى.

فتحصل ممّا ذكر: أنّ الذمي يستحق ما يقتضيه عقد الذمة من الأمان و حفظ الدماء و الأموال و الاستفادة من مزايا البلد الإسلامي و غير ذلك، و أمّا احترام أبدانهم فإن كان مشروطاً في العقد و لو بالتباني عليه فهو واجب؛ للزوم الوفاء بالعقود، و إلا فلا دليل على احترامها خصوصاً إذا كان التشريع متعارفاً عندهم و لا يعدونه هتك حرمة لها.

و بالجملة لا تقاس أبدانهم بأبدان المسلمين و المؤمنين حتى لا يجوز تشريحها.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله حيث قال: «و أمّا غير المسلم فيجوز ذمياً كان أو غيره، و لادية و لائمه فيه»^(٢) و مثله قول السيّد المحقق الخوئي رحمته الله في مستحدثات المسائل: «يجوز تشريح بدن الميت الكافر بأقسامه»^(٣).

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦١، م ١.

(٣) مستحدثات المسائل: ٤٠.

فتشريح أجساد الكفار بأصنافهم جائز ما لم تعاهدكم الدولة الإسلامية على احترام أجسادهم، وإلا فاللزام مراعاته؛ لمعوم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»،^(١) ونحوه.

المقام الثاني: في تشريح أجساد المسلمين والمؤمنين

لا إشكال ولا خلاف في حرمة هتك المسلم وإهاتته حياً وميتاً، ويدل عليه - مضافاً إلى إطلاق الأخبار المتضاربة الدالة على حرمة إهانة المؤمن،^(٢) - الأخبار المستفيضة الواردة في احترام الميت المسلم:

منها: صحبة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت قال: «عليه الدية؛ لأنَّ حرمة ميتاً كحرمة وهو حي»،^(٣) وفي المصباح المنير: «الحرمة - بالضم - ما لا يحل انتهاكه، والحرمة... اسم من الاحترام مثل الفرقة من الافتراق»،^(٤) وربما تطلق على الحرام، ولكن الأخبار الآتية تشهد للأول؛ لإضافة الحرمة فيها إلى الميت، وهي ظاهرة في الاحترام كما لا يخفى، فلا وجه لدعوى رجوع الضمير في قوله: «لأنَّ حرمة» إلى رأس الميت، والمقصود منه هو بيان حرمة قطع الرأس في حال الممات كحال الحياة، للاحترام الميت حال الممات كحال الحياة.

ومنها: خبر العلاء بن سيبان عن أبي عبدالله عليه السلام في بئر مسخرج (مسرح خل)،^(٥) أفوق فيه رجل فمات فيه فلم يمكن إخراجة من البئر أيتوضأ في تلك البئر؟

(١) المائة: ١.

(٢) الوسائل ٨: ٥٨٨، ب ١٤٦ من أبواب العشرة.

(٣) الوسائل ١٩: ٢٤٨، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ٤.

(٤) المصباح المنير ١: ١٦٦.

(٥) المسرح كالمضيق - بكسر الياء - لنظراً ومعنى.

قال: «لا يتوضأ فيه يعطل، و يجعل قبراً، و إن أمكن إخراجه أخرج و غسل و دفن، قال رسول الله ﷺ: حرمة (المرء) المسلم ميتاً كحرمة و هو حي،» (١)

و منها: صحيفة صفوان قال: قال أبو عبد الله ﷺ: «أبى الله أن يظنَّ بالمؤمن إلا خيراً و كسرك عظامه حياً و ميتاً سوا»، (٢)

و منها: خبر محمد بن سنان عن أخبره عن أبي عبد الله ﷺ، قال: قلت: رجل قطع رأس ميت، فقال: «حرمة الميت كحرمة الحي»، (٣)

و منها: خبر محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «لما احتضر الحسن بن عليّ ﷺ قال للحسين ﷺ: يا أخي، أوصيك بوصية فاحفظها - إلى أن قال: - إن الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياء»، (٤)

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة بدن الميت المسلم.

و عليه، فلا يجوز هتكه بالكسر أو الجرح أو القطع أو الحرق أو غيرها، من دون فرق بين أن يكون لذلك دواع عقلاني أو لا، ألا ترى أن من وضع رجله على رأس مؤمن بقصد رفع وجعها مثلاً لا لإهانة عد ذلك إهانةً و هتكاً و من ذلك يظهر أن تشريح بدن الميت المسلم و لو لدواع عقلاني كتعلم الفير و تحصيل الحذاقة هتك و إهانة و محرّم؛ لأن احترامه حال كونه ميتاً كاحترامه حال حياته.

و ربما يستدل على حرمة تشريح بدن الميت المسلم بالأخبار الناهية عن التمثيل بالميت الكافر بالألوية، منها: ما رواه في الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمّار قال: أظنّه عن أبي حمزة الشمالي عن أبي

(١) جامع الأحاديث ٣: ٤٥١.

(٢) جامع الأحاديث ٢٦: ٤٩٦.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

عبدالله ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا بسم الله و بالله و في سبيل الله و على ملة رسول الله لا تغفلوا و لا تمكثوا...» الحديث،^(١) و نحوه موثقة مسعدة بن صدقة.

و قد أورد عليه بأن التمثيل و المثلة فيما إذا كان لغرض التنكيل و العقوبة، و المفروض عدمهما في التشريح الذي يكون المقصود منه هو ازدياد الحذقة. و في تاج العروس: «مثل بفلان مثلاً و مثلاً - بالضم - نكل تنكيلاً بقطع أطرافه و التشويه به، و مثل بالقتيل جدد أنفه و أذنه أو مذاكيره أو شيئاً من أطرافه»،^(٢) و قال أيضاً في بيان معنى التنكيل: «و نكل به تنكيلاً إذا عاقبه في جرم أجرمه عقوبة تنكل غيره، أو صنع به صنيعاً يحذر غيره عن ارتكاب مثله»،^(٣)

هذا، مضافاً إلى ظهور التمثيل و المثلة في قطع خاص قطع الأطراف و الأذن و الأنف و نحوهما، فيكون أجنبياً عن التشريح.

نعم، يمكن أن يستدل لذلك أيضاً بالأخبار الدالة على وجوب تجهيز الميت من تمسيله و تكفينه و دفنه بناءً على عدم جواز تأخير تلك الواجبات؛ فإن التشريح المتوقف على مضي أيام ينافي الفورية العرفية المستفادة من الأوامر الواردة في تلك الواجبات، و لا مجال للتشكيك في أسنادها مع كونها مفتى بها.

و لا ينافي وجوب الفورية العرفية استحباب التجميل؛ إذ المراد منه هو الإقدام على هذه الأمور بنحو زائد على الفورية العرفية. و القول بأن التأخير لا يحرم ما لم يوجب الإهانة أو التحقير منافٍ مع ظهور الأوامر الواردة في الفورية. نعم لو لم يتوقف التشريح على مضي أيام فلا منافاة بين التشريح و تلك الواجبات، و لا يحرم من تلك الجهة.

(١) الوسائل ١١: ٤٣، ب ١٥ من أبواب الجهاد، ج ٢.

(٢) تاج العروس ٨: ١١١.

(٣) تاج العروس ٨: ١٤٥.

و بالجمله، فتشريح بدن الميت المسلم لا يجوز؛ لما ذكر من الأدلة.

موارد مستثناة من حرمة التشريح:

المورد الأول:

إنه إذا توقّف حفظ حياة المسلم على تشريح جسد ميت مسلم آخر - كما إذا ابتلي جمع من المسلمين بمرض مهلك فمات بعضهم و لم يمكن تشخيص المرض و علاجه إلا بتشريح جسد الميت المسلم الذي مات بذلك المرض، أو إذا مات الطفل في بطن أمه و كان حفظ حياة الأم موقوفاً على إخراجه بالتقطيع أو الكسر و نحوهما، أو إذا ماتت الأم و كان حفظ حياة الطفل موقوفاً على تشقيق بطن أمه - فلا إشكال في جواز ذلك، و ادعى في الجواهر في المثال الأخير عدم الخلاف في جوازه.

و كيف كان، يدلّ عليه - مضافاً إلى أنّ ذلك مقتضى قاعدة التزاحم و تقديم جانب الأهمّ التي عليها بناء العقلاء في الأمور، و مضافاً إلى شهادة التتبع في تضاعيف أبواب الفقه نصاً و فتوى على أنّ حفظ النفس المحترمة من أهمّ الواجبات و البيهيات الفقهية و لو توقّف على ترك واجب أو ارتكاب محرّم، و ليس ذلك إلا لمعلومية أهمية حفظ النفس في الفقه - النصوص الخاصة:

منها: صحيحة عليّ بن يقطين المروية في الكافي عن حميد بن زياد عن الحسن ابن محمّد بن سماعة عن محمّد بن أبي حمزة عن عليّ بن يقطين قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها في بطنها، قال: «يشقّ بطنها و يخرج ولدها». (١)

و منها: مرسله ابن أبي عمير المروية في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام في المرأة تموت و يتحرك الولد في بطنها، أيشق بطنها و يخرج الولد؟ قال: فقال: «نعم، و يخاط بطنها». (١)

و منها: خبر وهب بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة و في بطنها ولد يتحرك فيتخوف عليه فشق بطنها و أخرج الولد، و قال في المرأة يموت ولدها في بطنها فيتخوف عليها، قال: لا بأس أن يدخل الرجل يده فيقطعمه و يخرجها إذا لم ترفق به النساء». (٢)

و منها: ما رواه الكشي في كتاب الرجال عن حمدي بن نصير عن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن ابن بكير عن محمد بن مسلم أن امرأة سألت فقالت: لي بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتى فاتت و الولد يتحرك في بطنها و يذهب و يجيء، فما أصنع؟ قال: قلت: يا أمة الله، سئل محمد بن علي الباقر عليه السلام عن مثل ذلك فقال: «يشق بطن الميت و يستخرج الولد». (٣)

و منها: ما رواه في التهذيب حيث قال: و في رواية ابن أبي عمير عن ابن أبي أذينة «يخرج الولد و يخاط بطنها». (٤) و غير ذلك من الأخبار.

و لعل هذه الأخبار ترشد إلى ما عليه العقلاء من تقديم جانب الأهم و هو حفظ الحياة فيما إذا تراحم مع حرام آخر.

و كيف كان، فلا إشكال في جواز ذلك فيما إذا توقّف حفظ حياة مسلم أو مسلمة على تشقيق أو تشريح خصوص الميت المسلم بحيث لا يمكن التفصي عنه بطريق آخر.

(١) الكافي ٣: ٢٠٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الوسائل ٢: ٦٧٤، ب ٤٦ من أبواب الاحتضار، ح ٨.

(٤) التهذيب ١: ٣٤٤.

ولذلك قال سيدنا الإمام المجاهد: «لو توقّف حفظ حياة المسلم على التشريع و لم يمكن تشريع غير المسلم فالظاهر جوازه»^(١).

ثم إن جواز التشريع أو التشقيق المذكور لحفظ حياة المسلم أو المسلمة هل يتوقّف على العلم بموت المسلم لو لم يفعل ذلك، أو يكفي الخوف في ذلك؟
ظاهر بعض الروايات كخبر وهب بن وهب هو الثاني. هذا، مضافاً إلى اقتضاء مادة الحفظ الواجب لزوم مراعاة موارد الخوف العقلائي أيضاً؛ فإنّ مع عدم المراعاة لا يصدق الحفظ كما لا يخفى، على أنّه لو توقّف وجوب حفظ النفس على العلم بالموت لوقع الإنسان كثيراً في المخالفة الواقعية.

و يشكل ذلك - مضافاً إلى ضعف خبر وهب بن وهب - بأنّ وجوب حفظ النفس حيث لم يثبت بالدليل اللفظي العام بل الدليل عليه هو الإجماع و الاصطيدان من الموارد الخاصة فاللازم هو الاقتصار فيه على القدر المتيقّن و هو صورة العلم بالتوقّف، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة التشريع مع فعلتها بالتكليف الاحتمالي و هو حفظ حياة المسلم ولو كان المحتمل أهمّ.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ المرجع في أمثال المقام هو بناء العقلاء، فإذا كانوا ملتزمين بمراعاة صورة الخوف بحيث يجمعون الإهمال فيها سبباً لاستحقاق المذمة فيجوز عند خوف تلف النفوس أيضاً التشريع أو التشقيق.

هذا، مع إمكان الاستدلال بترك الاستفصال في النصوص المذكورة و إن كان خبر وهب بن وهب ضعيفاً، و المسألة محتاجة إلى التأمل الزائد.

المورد الثاني:

إنه إذا توقّف غرض أهمّ من حرمة الميّت المسلم على التشريع و التقطيع

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦١، ٢م.

فلا إشكال في جواز ذلك؛ لأنه أيضاً مقتضى قاعدة التزاحم التي عليها بناء العقلاء و لم يردع عنه الشارع، بل يؤيده ما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام من الأمر بنبش القبر و أخذ ضلع من أضلاع الميت لإثبات النسب و الإرث. (١)

و مصاديق هذه الكبرى متعدّدة، و حيث كانت دليلاً لبياناً يؤخذ بها في القدر المتيقن، و لمّل منها؛ ما إذا توقّف حفظ النظام الإسلامي على تشريح بدن مسلم و تقطيعه، كما إذا بلغ رجل من المسلمين ما يكون حاوياً لأسامي الذين كانوا في صدد القضاء على النظام الإسلامي أو كان حاوياً لأطروحة أراد الأعداء إجراءها لهدم النظام الإسلامي و مات هذا الرجل فلا إشكال في جواز ذلك إذا لم يمكن أخذه إلاً بذلك؛ لأهميّة حفظ النظام الإسلامي، بل يجب ذلك؛ لأنّ حفظ النظام من أهمّ الواجبات.

و منها؛ ما إذا توقّف تشخيص نوع سلاح من أسلحة الأعداء على تشقيق أبدان الشهداء حتى يقوم المسلمون بمقابلته أو رفع آثاره عن جيش المسلمين؛ لأهميّة حفظ نفوس المجروحين و تحكيم النظام الإسلامي.

و منها؛ ما إذا توقّف إثبات القتل أو النسب على تشريح جسد الميت المسلم؛ لأهميته من حرمة المسلم. هذا، مضافاً إلى إمكان دعوى عدم صدق الهتك و الإهانة مع رجوع المصلحة إليه أو إلى أهله؛ إذ قتل القاتل رعاية لمصلحة المقتول و أهله. هذا كلّه فيما إذا كان التوقّف المذكور معلوماً، و أمّا مع احتمال ذلك لا العلم فالحكمم بالجواز مشكل؛ إذ رفع اليد عن الحرام الفعلي باحتمال إحياء الحقّ كما ترى، و أيضاً قاعدة التزاحم لا تجري مع عدم العلم بالتزاحم.

نعم، لو علم من الخارج أنّ المحتمل الأهمّ يزاحم الغير فتجري القاعدة فيه. و هل يكون كسب المهارة اللازمة لمعالجة بعض الأعضاء الخطيرة كالقلب أو

الكيد و نموها من موارد الأهم حتى يجوز التشريع و التقطيع أم لا يكون، فيه بحث:

يمكن أن يقال: وجود الماهر للمعالجات الخطيرة مما يهتم به العقلاء، و لا يقصر ذلك عندهم عن إثبات القتل أو النسب بالتشريع، بل لعلّه أهم منها؛ لأنّ عدمه ربّما يؤدّي إلى تلف النفوس الكثيرة.

و يشكل ذلك بأنّ لازمه هو رفع اليد عن الحرمة الفعلية بالأمر غير الفعلي أو الاحتمالي الاستقبالي، و هو مشكل إلّا إذا علم من الخارج أنّ الأمر غير الفعلي الاستقبالي أو احتمال الأمر الاستقبالي، على حدّ يزاحم الأمر الفعلي ولكن ذلك فيما إذا كان متوقفاً على تشريع خصوص جسد الميت المسلم، و أمّا إذا لم يتوقف بل أمكن تحصيله من تشريع غير المسلم أو الحيوانات أو المزاولاة مع التماثيل المصنوعة لذلك أو غيرها فلا يجوز.

و الأصعب من ذلك ما إذا كان المقصود من التشريع و التقطيع هو مجرد الارتقاء العلمي و المصالح الطيبية و غيرها من الأمور الراجعة العقلانية التي يسعى كلّ مجتمع نحوها فإنّ مجرد ذلك لا يوجب تقدّمه على المحرم الفعلي.

نعم، لو توقفت مصلحة النظام الإسلامي على كسب المهارة أو التعلم للارتقاء العلمي بحيث لو لم يراع الحاكم الإسلامي ذلك لعدّ خائناً - كما إذا كان اهمال الارتقاء العلمي موجباً لضعف الإسلام و المسلمين و الحاجة إلى الأعداء و سلطة الأجانب - لجاز للحاكم الإسلامي تجويز ذلك فيما إذا توقّف عليه بخصوصه؛ لأنّ مراعاة المصالح العامة التي لا يرضى الشارع بإهمالها و تركها مما يلزم على الحاكم الإسلامي. (١)

(١) كما فضلناه في بحث حول التشريع، نُشر في مجلة نور علم، فراجع.

المورد الثالث:

إنه إذا كانت مصلحة التقطع أو الكسر عائدة إلى الميت، كما إذا وقع جسده لسبب من الأسباب، كالزلزلة أو غيرها - بين الأشياء بحيث لا يمكن إخراجها لتجهيزه إلا بالقطع أو الكسر ونحوهما فلا إشكال في جوازه بل وجوبه؛ لتوقف تجهيزه عليه. ولا ينافي ذلك حرمة الميت؛ إذ ليس ذلك هتكاً وإهانة، لأن مصلحة التجهيز عائدة إلى نفس الميت. كما أن ذلك ليس بمثلة؛ لأنها كما عرفت تتكىل و عقوبة، بل ترك الجسد بحاله خلاف حرمة الميت؛ ولذا جرت السيرة العقلانية بل المتشرعية على إخراج الميت و تجهيزه في أمثاله.

نعم، إن وقع في بئر ولم يمكن إخراجها فاللازم هو جعل البئر قبراً له، كما ورد بذلك رواية العلاء بن سبيبة و أفتى بها جماعة.

وإن أمكن إخراجها سالماً بتخريب الدار أو غيرها كالسيارة و نحوها فهو مقدّم و لو احتاج ذلك إلى مؤونة فيمكن أن يقال إن تلك أيضاً من مؤونة تجهيزه، فتخرج من أصل ماله إن كان له المال، و تقدّم على ديونه و وصاياه و ميراثه. و إن لم يكن له المال فإن كان الميت زوجة ففي التنقيح لا يبعد الحكم بوجوب سائر مؤن التجهيز على الزوج، لصحيفة عبدالرحمن المتقدمة الدالة على أن الزوجة و الأم و الأب و الابن و المملوك لا يعطى لهم الزكاة لأنهم عيال الرجل و يلازمونه؛ فإن معنى العيال و كونهم لازمين له أنهم لازمون له في مؤنهم و مصارفهم و أن مؤنتهم على ذمته و هو متعهد بها كما هو معنى كون شخص عيالاً لآخر تقول: عال أهله؛ أي قام بمعيشتهم و مصارفهم و كونهم لازمين له لا يختص بحال الحياة، فيجب عليه القيام بجميع مؤن تجهيز الزوجة إذا لم يكن لها مال يفي بذلك. (١) بل مقتضى الصححية أن

الأمر كذلك في مثل الأب والأم والابن.

وكيف كان، فإن لم يكن الميت الذي ليس له المال زوجة أو مثل الأب والأم والابن فقد ادعى الإجماع على عدم وجوب الكفن - فضلاً عن سائر مؤن تجهيزه على المسلمين، بل هي واجبة على بيت المال.

و ربما يستدل له بموثقة الفضل قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام فقلت له: ما ترى في رجل من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به، اشتري له كفن من الزكاة؟ فقال: أعط عياله من الزكاة قدر ما يجهزونه، فيكونون هم الذين يجهزونه. قلت: فإن لم يكن له ولد ولا أحد يقوم فأجهزه أنا من الزكاة؟ قال: كان أبي يقول إن حرمة بدن المؤمن ميثاً كحرمته حياً، فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحتطه و احتسب بذلك من الزكاة وشيخ جنازته» (١)

وإن لم تكن زكاة فهل تكون مؤونة تجهيزه واجبة على المسلمين أم لا؟ ذهب في التنقيح إلى عدم وجوبه؛ لحديث نفي الضرر وإن عدت مؤونة التجهيز مقدمة للواجب كالتكفين والدفن، (٢) وهو وإن كان ظاهر عبائر العلماء، و مقتضاه هو دفنه عارياً، ولكن يشكل ذلك في مثل المقام؛ فإن ترك الميت بعاله من دون تجهيزه تنكح لحرمة ولا يرضى الشارع بذلك، واللازم احتياطاً هو إعطاء المسلمين القرض إلى بيت المال واحتسابه من الزكاة عند وجوبها عليهم، فليتأمل.

المورد الرابع:

إذا أوصى مسلم بتشريح جسده بعد الموت لترقيع بدن المحتاجين فهل تكون الوصية نافذة أم لا؟

(١) الوسائل ٢: ٧٥٩، باب ٣٣ من أبواب التكفين، ح ١.

(٢) التنقيح ٨: ٤١٠.

يمكن القول بالجواز و النفوذ، لالعدم صدق الضرر مع المصلحة العقلانية كما قيل؛ لأنَّ الضرر لا يخرج عن الضرورية بالدواعي العقلانية، بل لاختصاص المانع الشرعي و هو عنوان الضرر بحال الحياة، فلأمانع من نفوذ الوصية بعد ارتفاع العنوان المانع بالموت؛ لأنَّ المشروعية حال العمل كافية كما أنَّ القدرة حال العمل كافية في حسن الخطاب.

لا يقال: إنَّ مقتضى الروايات الدالة على أنَّ حرمة الميت كحرمة الحي هو عدم نفوذ الوصية بالتشريع؛ لمنافاته مع حرمة الميت. لأننا نقول: إنَّ المنافي للحرمة هو التقطيع العدواني لا المأذون فيه، و مورد الروايات هو التقطيع العدواني.

لا يقال: إنَّ حرمة الميت ليست من الحقوق حتى تسقط بالوصية والإذن، بل هي من الأحكام، فلا تسقط بالإذن كالإذلال.

لأننا نقول: مقتضى تشبيه حرمة الميت بحرمة الحي هو مشابهة احترام الميت مع الحي، و حيث كان احترام الحي من باب الحقوق عدا صورة الإذلال، و لذا يسقط بالإذن - كوضع الرجل على رأس الغير أو منكبه فإنه خلاف احترامه؛ ولكن مع إذن الغير بذلك لداعٍ من الدواعي لا يكون منافياً لاحترامه، كما يؤيد أو يشهد لذلك الروايات الدالة على تفويض الأمور كلها إلى المؤمن عدا الإذلال^(١) فإنها ظاهرة في أنَّ غير الإذلال من الحقوق - فإنَّ احترام الميت أيضاً كذلك.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ الوصية بالتشريع ربما تنافي وجوب التفسير و التكفين و الدفن، و تكون من هذه الجهة غير مشروعة، فلأتكون نافذة. اللهمَّ إلا أن يقال: ان التفسير أو ما يقوم مقامه ممكن و التكفين و الدفن أتى بهما مع تأخير و لا يفوتان و

انما الغائت هو الإسراع فيهما وحيث ان الإسراع من باب الكرامة و الاحترام فلاينا فيه التأخير المأذون فيه بالوصية فتأمل. نعم لو أوصى بإعطاء بعض الأعضاء لاتكون منافية للواجبات المذكورة، و أيضاً ربّما تستلزم الإذلال، و من هذه الجهة لاتكون نافذة.

و كيف كان، فلو شك في الجواز لاحتمال كون الوصية وصية بالإثم فلايجوز التمسك بعمومات أدلة نفوذ الوصية؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهات المصدقية بعد تخصيص العمومات بعدم كون الوصية وصية بالإثم.

المورد الخامس:

إنه إذا شك في بدن أنه لمسلم أو كافر غير ذمي أو معاهد فقد ذهب بعض الأعلام إلى جواز تشريحه و لو وجد في البلاد الإسلامية.

و يشكل ذلك إذا وجد المشكوك في البلاد الإسلامية لأن البلد الإسلامي من الإمارات و الطرق على كون المشكوك ملحقاً بالأعم الأغلب في الأحكام.

و يدلّ عليه إلحاق المشكوك في غير موردا بالأعم الأغلب في صحیحة أحمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام «سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري أذكي هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري أصلي فيه؟ قال: نعم، أنا أشتري الخف من السوق و يصنع لي و أصلي فيه، و ليس عليكم المسألة» (١).

و في موثقة إسحاق عن العبد الصالح عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة في القرى اليماني و فيما صنع في أرض الإسلام، قلت له: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال:

إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس»^(١).

إذ ظاهرهما و نظائرهما هو أنّ الملاك في اعتبار السوق أو أرض الإسلام هو غلبة المسلمين، فالغلبة معيار كلي في إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، و لا عبرة بخصوصية المورد بعد عموم الملاك.

كما لا وقع لما يقال من أنّ الإلحاق فيها إلحاق في الفعل لا في الفاعل لأنّ الإلحاق في الفعل مسبق بالإلحاق في الفاعل؛ بدلالة الاقتضاء، حيث إنّ الفعل المشكوك لا يلحق بالمعلوم إلاّ بالإلحاق فاعله المشكوك حاله بمعلوم الإسلام، فقبل إلحاق الفعل ألحق فاعله بمعلوم الإسلام.

هذا، مضافاً إلى أنّ العبرة بالمعيار الكلي المستفاد من الروايات، و هو أنّ الغلبة لمارة على الإلحاق و عدمه ما لم يدلّ دليل على الخلاف كدعوى الإجماع على إلحاق لقيط دار الكفر بالمسلم مع وجود المسلم فيها و احتمال كونه منه مع أنّ الغلبة مع الكفار^(٢) أو كدعوى شمول الإطلاقات الدالّة على تفصيل الميت للقيط دار الكفر إذا احتمل كونه من مسلم بعد استصحاب عدم التنصّر أو الكفر باستصحاب عدم الأزلي^(٣) مع ما في الأخير من أنّه يمكن أن يقال إنّ الاستصحاب لا يجري مع قيام الأمارة و هي الغلبة على كفره فإنّ الدار دار الكفر، نعم لو قام الإجماع على إلحاقه بالمسلم فلا كلام.

هذا كلّه فيما إذا قامت الغلبة على الإلحاق بالأعم الأغلب، و أمّا إذا لم تقم تلك الأمارة فهل هنا لمارة أخرى أم لا؟

يمكن الاستدلال بمصححة حماد بن عيسى المروية في التهذيب بإسناده عن

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨.

(٢) راجع المستمك ٤: ٧٠.

(٣) راجع التنقيح ٨: ٩٤.

محمد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم بن هاشم عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى (يحيى خ ل) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر: «لاتواروا إلا من كان كمشأ - يعني من كان ذكره صغيراً - وقال: لا يكون ذلك إلا في كرام الناس»^(١) فإن مقتضى تلك المصححة هو العمل بهذه العلامة؛ ولذا ذهب جماعة على المحكي - منهم الفاضلان والشهيد - إلى العمل بها في وجوب تجهيزه بالتفصيل والتكفين وغيرهما.

لا يقال: إن هذه العلامة مخصوصة بموردها.

لأننا نقول: كما في المستمسك إن موردها وإن كان واقعة بدر لكن التعليل في ذيلها يقتضي عموم الحكم.

اللهم إلا أن يكون المقصود منه بيان وجه المناسبة ورفع الاستيحاش لالتعليل للحكم.^(٢)

هذا، مضافاً إلى ما أفاده في التنقيح من أن: «الصحيح أن الرواية لادلالة لها على أن ذلك علامة مميزة بين الطائفتين؛ وذلك للجزم بأن الإسلام والكفر ليسا من الأسباب الموجبة لصغر الآلة وكبرها؛ فإن غير أمير المؤمنين وفاطمة (سلام الله عليهما) كانوا كفاراً ثم أسلموا فهل يحتمل أن اختلفت آلتهم عما كانت عليه بإسلامهم؟! إذن، كيف يجعل ذلك أمارة مميزة بين الكفار والمسلمين؟!»

و الرواية أيضاً لم تدل على أنها مميزة بين الطائفتين، وإنما دلت على الأمر بمواراة كمش الذكر من غير فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم؛ لأن صغر الآلة - على ما يقولون و الله الصحيح - إنما يوجد في الكرام والنجباء، كما أن كبرها

(١) الوسائل ١١: ١١٢.

(٢) المستمسك ٤: ١١١.

علامة على عدمهما، فكأنه كلما قرب من الحيوانات وجد بعض أوصافها.
 و النبي ﷺ قد من على الكفار بعد غلبة المسلمين في وقعة بدر بالأمر
 بمواراة النجباء منهم و الأشراف فحسب لثلاً تبقى أجسادهم من غير دفن، فلادلالة
 في الرواية على التمييز بذلك بين المسلمين و الكافرين» (١).

اللهم إلا أن يقال: إن الظاهر من المصححة هو أن المذكور فيها لتمييز أجساد
 المسلمين عن غيرهم، و من البعيد جداً أن يحسن النبي إلى الكفار المعاندين بدفنتهم
 بعنوان أنهم من الكرام، فيمكن الاستناد إلى العلامة المذكورة تعبداً في المشكوك و
 إن لم تكن حقيقتها واضحة.

المورد السادس:

هل يكون الجنين الميت المسلم بحكم من مات من الأحياء حتى لا يجوز
 تشريحه أو تقطيعه أو لا يكون؟

و الذي ينبغي أن يقال: إن الجنين إن ولجت فيه الروح ثم زهقت عنه يشمله
 قوله ﷺ: «إن حرمة ميتاً كحرمة و هو حي»، لأن الجنين في حال حلول الروح فيه
 كان ذا حرمة بحيث لا يجوز إيراد النقص و الضرر عليه، فبعد زهوق روحه كان إيراد
 النقص عليه بأي نحو كان محرماً كزمان حلول الروح فيه.

و يشهد له أيضاً موثقة سماعة عن أبي الحسن الأول ﷺ قال: «سألته عن
 السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن؟ قال: نعم، كل ذلك
 يجب عليه» (٢).

(١) التنقيح ٨: ٢٠٢.

(٢) الوسائل ٢: ٦٩٥، ب ١٢ من أبواب غسل الميت، ح ١.

فإن الظاهر من السؤال و الجواب فيها أن أحكام الجنين بعد الاستواء هي أحكام الأحياء بعد عروض الموت من الفصل و اللحد و الكفن، و هذا يحكي عن كون الجنين له حرمة بعد مماته كحرمته حال حياته.

و إن لم تلج فيه الروح و لم تستو خلقته فبعد السقط لا يصدق عليه الميت من الإنسان حقيقة؛ لعدم و لوج الروح فيه و إن كان قبل السقط له روح حيوانية، فلا يشمل قوله ﷺ: «حرمته ميتاً كحرمته و هو حي».

و عليه، فالاستدلال به على حرمة التمرض له بالتشريح و نحوه كما ترى. و أيضاً لا يدل على حرمة ذلك ما دل على حرمة إسقاط النطفة، كصحيحة رفاة^(١)؛ لأن حرمة إسقاط النطفة أجنبية عن حرمة التمرض لها بعد سقوطها و هلاكها.

نعم، تنظير الميت المسلم بالجنين قبل و لوج الروح فيه في بعض الروايات - لثبوت الدية و مقدارها - مشعر بكونهما متماثلين في الأحكام. هذا، مضافاً إلى إطلاق عنوان «الميت» عليه قبل و لوج الروح كقوله تعالى: «وَكُنْتُمْ أََمْوَناً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ»،^(٢) فتأمل.

و عليه، فلا يجوز التمرض للجنين بتشريحه و تقطيعه و غير ذلك. ولكن مقتضى مفهوم موثقة سماعة هو عدم جريان أحكام التجهيز عليه قبل الاستواء. و عليه، فلا مانع من حفظه في القارورة و نحوها لولا الإجماع على الخلاف. فتأمل.

المورد السابع:

إنه لو بلغ أحد مالا لغيره فإن صار تالفاً ببلعه فلا بحث، و أما مع بقاء عينه في

(١) الوسائل ٢: ٥٨٢، ب ٣٣ من أبواب الحيض، ح ١.

(٢) البقرة: ٢٨.

بطنه و موته فهل يجوز شقّ بطنه وردّه أو لا بل يجب ردّ بدله إن أمكن؟

المحكّي عن الشيخ رحمته في الخلاف أنّه قال: ليس لنا نصّ فيه، و الأولى أن لا يشقّ جوفه؛ لقوله رحمته: «حرمة المسلم مهمّاً كحرمة حيّاً» و لا يشقّ جوف الحيّ فكذا الميتّ و المحكّي عن الشافعي أنّه يشقّ و يرّدّ الى صاحبه، لما فيه من دفع الضرر عن المالك بردّ ماله إليه و عن الميتّ بإبراء ذمّته و عن الورثة بحفظ التركة لهم. و رجّح ذلك في التذكرة حيث قال بعد نقل القولين: «و هو (أي قول الشافعي) الوجه عندي» (١)

و فيه: أنّ مجرد كون ذلك موجباً لحفظ التركة للورثة أو لإبراء ذمّة الميتّ حتى من العين - و هما إحسان إلى الميتّ أو الورثة - لا يصلح لتجوز التشقيق مع عموم حرمة المسلم مهمّاً كحرمة حيّاً؛ لأنّ غايته أنّ الإحسان إليهما مستحبّ، فلا يرفع اليد به عن الحرمة الفعلية. و أمّا التمسك بحديث نفي الضرر ففيه أولاً: أنّ الضرر المالي يزاحمه الضرر غير المالي، و هو هتك المسلم و تشقيق بدنه، فاللازم هو تقديم أقلّ الضررين إن كان، و إلاّ فإن لم يكن ترجيح بينهما فالتخيير، فيجوز التشقيق مع لزوم الدية عليه.

لا يقال: إنّ البالغ أقدم على الضرر، فلا يشمل حديث نفي الضرر حتى يتزاحم الضرران. لأنّنا نقول: إنّّه أقدم على البلع لاعلى الضرر، فلا وجه لعدم الشمول. و ثانياً: إنّ بلعه في حكم الإتلاف فتشتغل ذمّته بمثله أو قيمته، فلا يجوز تشقيق البدن تمسكاً بحديث نفي الضرر مع إتلاف المال و اشتغال ذمّته بمثله أو قيمته، و أيضاً بعد كونه تالفاً لا مجال للتمسك بحديث «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه»؛ لوجوب ردّ عين المال، بل يحكم بوجوب ردّ بدله، فالأقوى هو ما ذهب إليه الشيخ من عدم جواز التشقيق.

(١) التذكرة ١: ٥٧، ط - حجرية.

المورد الثامن:

إنه لو بلع مالا لنفسه فهل يجوز أن يشق بطنه بعد الموت و يؤخذ هذا المال أم لا؟ و المحكي عن الشيخ رحمته أنه لم يشق و وجهه في التذكرة بأنه ماله استهلكه في حياته فلم يثبت للورثة فيه حق. ^(١)

و يشكل ذلك بمنع صدق التلف و الاستهلاك مع وجود العين في البدن، ولكن يمكن أن يقال: إن بلع شيء من الأموال و الجواهر مع حرمة تشقيق بدن المسلم بعد الموت كالإتلاف؛ إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، و العين و إن كانت موجودة لكنها كالتالفة و لا تتعلق بها حق الورثة بعد الموت؛ لأن التركة لا تشمل التالفات. و التمسك بحديث نفي الضرر لرفع حرمة التشقيق فرع تعلق حق الورثة بالتالف فمع عدم تعلق حقهم به فلا موضوع للحديث، كما لا يخفى.

نعم، لو صار الجسد متلاشياً بمرور الزمان و برز المال فالظاهر أنه من التركة؛ لأن الزائل العائد كالذي لم يزل عرفاً، و يرثه الورثات الموجودون حال البروز، فتأمل.

و مما ذكر يظهر حكم ما إذا أُجري عملية جراحية و استوجب ذلك وضع بعض الفلزات النفيسة في جوف بعض أعضائه ثم مات فإنه بوضعه في البدن يصير تالفاً، فلا يتعلق به حق الورثة؛ لعدم صدق التركة عليه ما دام موجوداً في البدن الذي يحرم تشقيقه. و كيف كان، فالمعجب من العلامة رحمته حيث حكم هنا باستهلاك المال بالبلع و لم يحكم به في المسألة السابقة مع أنه لا فرق بينهما؛ فإن عد ذلك مستهلكاً بالبلع كان كذلك في كلا المسألتين و إلا فلا يكون كذلك فيهما.

تنبيهات

التنبيه الأول:

لا يخفى عليك أن الظاهر من كلمات الأصحاب أن لجسد الميت المسلم دية، وهي كدية جنين المسلم قبل و لوج الروح فيه، قال في الجواهر: و في قطع رأس المسلم الميت الحرّ مئة دينار على المشهور بين الأصحاب، بل عن الخلاف و الانتصار و الغنية الإجماع عليه، انتهى. (١)

و يدلّ على ثبوت الدية موقفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قطع رأس الميت، قال: «عليه الدية؛ لأنّ حرّمته ميتاً كحرّمته و هو حي». (٢)

و يدلّ على مقدارها خبر الحسين بن خالد الذي عبّر عنه صاحب الجواهر بالحسن و عمل به الأصحاب، روى محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن محمّد بن حفص عن الحسين بن خالد [عن أبي الحسن عليه السلام] قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قطع رأس ميت قال: «إن الله حرّم منه ميتاً كما حرّم منه حياً، فمن فعل بميت فعلاً يكون في مثله اجتياح نفس الحي فعليه الدية، فسألت عن ذلك أبا الحسن عليه السلام فقال: صدق أبو عبد الله، هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله، قلت: فمن قطع رأس ميت أو شقّ بطنه أو فعل به ما يكون فيه اجتياح نفس الحي فعليه دية النفس

(١) الجواهر ٤٣: ٣٨٤.

(٢) الواسط ١٩: ٢٤٨، ب ٢٤٦ من ديات الأعضاء، ح ٤.

كاملة؟ فقال: لا. ولكن دية الجنين في بطن أمه قبل أن تلج فيه الروح؛ وذلك مئة دينار، وهي لورثته، ودية هذا هي له لالورثة» الحديث. (١) ورواه البرقي في المحاسن عن أبيه عن إسماعيل بن مهران عن حسين بن خالد مثله.

و الظاهر من جامع الرواة أن المراد من حسين بن خالد هو الصيرفي، (٢) و عليه فطريق المحاسن موثق.

و رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن علي بن إبراهيم نحوه.

و بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن محمد بن أشيم عن الحسين بن خالد مثله. (٣)

و كيف كان، فهذا الخبر يكفي بعد اعتبار بعض أسناده و عمل الأصحاب به لإثبات مقدار دية الميت، فانقدح أن دية الميت دية الجنين قبل و لوج الروح فيه. ثم إن تجوز التشريع في الموارد المستتناة لا يوجب سقوط الدية إلا إذا كانت حياة المسلم متوقفة على ذلك، فلا يعد التمسك حينئذ بإطلاق الأخبار الواردة في تشقيق بطن الأم و إخراج الولد - لعدم وجوب الدية، لأن تلك الأخبار كانت في مقام البيان و لم يذكر الدية فيها إذ السؤال فيها؛ عن الوظيفة، فلو تعلق ذمة الذي يشق بطن الأم بالدية لذكره الإمام عليه السلام، فحيث اقتصر على غير الدية يستفاد منه أنه لا دية في ما إذا توقف حفظ الحياة على ذلك بناءً على عدم خصوصية الأمومة و الولدية، فافهم.

كما أنه لا دية إذا كان التقطع أو الكسر و غيرهما في مصلحة الميت، كما إذا وقع بين الأشياء أو تحتها بحيث لا يمكن تخليصه للتجهيز إلا بالكسر أو الجرح أو القطع؛ لظهور موثقة عبدالله بن سنان و غيرها في أن علة الدية هو هتك حرمة

(١) المصدر السابق: ج ٢.

(٢) جامع الرواة: ١، ٢٣٨.

(٣) الوسائل: ١٩، ٢٤٨، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ج ٢.

الميت، و حيث إن في مثل المورد الذي يكون ذلك في مصلحة الميت نفسه لا يصدق الهتك و الإهانة فلاوجه للدية؛ إذ المفروض أنه لا دليل على ثبوت الدية للميت غير أمثال هذه الرواية مما تكون معللة بأن الدية لهتك الحرمة. و احتمال كونه من باب الحكمة معارض باحتمال كونه من باب العلة و حيث كان هذان الاحتمالان في كلام واحد فلا ينعقد اطلاق للحكم بالدية، فالأصل فيما إذا لم يكن هتك هو عدم الدية، و الله العالم.

و لادية أيضاً إذا أوصى الميت بإعطاء جسده للتشريع مجاناً بناءً على مشروعية تلك الوصية؛ فإنه مع عدم صدق الهتك و الإهانة يكون ذلك مقتضى الوصية، و أما إذا كان التشريع من جهة تراحم الأهم فلا إشكال في رفع الحكم التكليفي و هو الحرمة بالتراحم، و أما الحكم الوضعي فلا دليل على رفعه.

و دعوى الملازمة بين الحكم بالجواز و سقوط الدية غير ثابتة، مع إمكان اجتماع الجواز مع ثبوت الدية؛ كاجتماع جواز الارتكاب مع ثبوت الكفارة في بعض محرمات الإحرام.

بل مقتضى إطلاق أدلة الدية هو ثبوتها و لو كان التشريع أو التقطيع جائزاً من جهة التراحم.

نعم، لو أذن ولي أمر المسلمين بالتشريع من دون الدية لاقتضاء المصلحة الموجبة لذلك مع عدم إمكان أداء الدية من بيت المال فالدية ساقطة؛ لأن الولي يقوم مقام الإمام الأصل في أولوية التصرف فيما إذا رأى المصلحة في ذلك، فتأمل.

ثم إن مقتضى تنزيل الميت منزلة الجنين في ثبوت الدية و مقدارها هو ثبوتها في الأعضاء و الجوارح أيضاً بحسب نسبتها إلى كل الدية على حسب ما قرّر في الحي، و لذلك قال المحقق في الشرائع: «و في قطع جوارحه بحساب ديته و كذا في شجابه و جراحه».

ثم إن مقتضى موثقة حسين بن خالد أن الوارث لا يرث من الدية شيئاً، و إنما

بصرف في وجوه القرب عنه، و يؤيده رسالة محمد بن الصباح عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ليس لورثته فيها شيء»، إنما هذا شيء أتى إليه في بدنه بعد موته يحج بها عنه أو يتصدق بها عنه أو تصير في سبيل من سبيل الخير» الحديث. (١)

هذا، ولكن ذهب علم الهدى عليه السلام إلى أن الدية تكون لبيت المال؛ لأنها عقوبة جنائية، ولا قاطع بوجوب الصرف في وجوه الخير عنه، ولأن إسحاق بن عمار قال للصادق عليه السلام: فمن يأخذ ديته؟ قال الإمام عليه السلام: «هذا لله، وإن قطعت يمينه أو شيء من جوارحه فطليه الأرض للإمام». (٢)

و أورد عليه في الجواهر بأن فيه ما لا يخفى؛ فإن ما عرفت من النص وغيره كاف في القاطع، وخبر إسحاق يمكن أن يكون المراد منه أن الإمام ومن نصبه يقبضها ويتصدق بها عنه فإنه الولي لمثل ذلك، كما أشار إليه المفيد قال: يقبضها إمام المسلمين أو من نصبه للحكم في الرعية ويتصدق عن الميت بها، كما هو واضح. (٣)

ثم إنه تختلف الأقوال في صرف الدية في أداء ديون الميت، ولعل قوله عليه السلام: «ودية هذا هي له لالورثة» يشمل أداء الديون؛ حيث إن شموله يوجب تفريغ ذمة الميت، ويكون ذلك له وبنقمة، ولعل الحج والتصدق المذكور من باب المثال.

و إليه يؤول ما في الجواهر من أن التحقيق قضاء الدين منها على كل حال؛ ضرورة بقاء خطاب الوضع في ديته وإن سقط عنه خطاب التكليف. (٤)

التنبيه الثاني:

لا يجوز نظر الرجل إلى المرأة وبالعكس في موارد جواز التشريح، وهكذا

(١) الوسائل ١٩: ٢٤٧، ب ٢٤ من ديات الأعضاء، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٢.

(٣) الجواهر ٤٣: ٣٨٨.

(٤) الجواهر ٤٣: ٣٨٩.

لا يجوز اللمس و المس من دون فرق بين المسلم و الكافر، و أيضاً لا يجوز للمماتل كشف العورة؛ كل ذلك لإطلاق أدلة حرمة النظر و اللمس و المس، فلا يجوز رفع اليد عنه ما لم يزاحمه الضرورة و الاضطرار.

التنبيه الثالث:

إنّ اللازم في موارد جواز التشريح و نحوه هو الاكتفاء بالأرْفَق فالأرْفَق، فلا يجوز الزائد على القدر الواجب كما صرح بذلك الشهيد الثاني رحمته في مورد إخراج الولد الحي من بطن أمه الميت و ذلك لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، و بقي الباقي تحت عمومات المنع فإن تجاوز عنه عصى و كان ضامناً للدية من دون فرق بين الموارد المستثناة.

التنبيه الرابع:

تجب خياطة مواضع التشريح على الأحوط، لمؤتقة ابن أبي عمير حيث قال الصادق عليه السلام - في الجواب عن السؤال في المرأة تموت و يتحرك الولد في بطنها أيشق بطنها و يخرج الولد؟ «نعم و يخاط بطنها». اللهم إلا أن يقال: «إنّ عدم ذكر ذلك في سائر الأخبار مع كونها في مقام البيان يشهد على عدم وجوب ذلك». فتأمل.

التنبيه الخامس:

إنّ حكم العضو من أعضاء المسلم كحكم جسده الكامل، فكما لا يجوز تشريح جسده الكامل كذلك لا يجوز تشريح بعض أعضائه. و عليه، فلو وجد بعض الأعضاء في مقابر المسلمين ممّا يحكم بكونه من المسلم يترتب عليه ما يترتب على جسده الكامل. و دعوى انصراف قوله عليه السلام: «إنّ حرمة ميتاً كحرمة و هو حي»

عن الأعضاء، بلاوجه.

التنبيه السادس:

إنَّ تسهيل الميِّت واجب و مقدّم على التشريع في موارد الجواز إلا إذا زاحمه حفظ حياة مسلم آخر فيجوز تأخيرها، فإذا قدّم التسهيل لا يجب إعادته بعد التشريع، نعم ويجب تطهير البدن من النجاسة إن أمكن و تجهيزه و تكفينه، و لا يجوز إلقاء بعض الأجزاء فضلاً عن الأعضاء في المزابل و نحوها؛ لمسوم و جوب احترام المسلم، و عموم أدلة الدفن و التكفين.

و يؤثّده ما ورد في لزوم دفن ما سقط من الميِّت من الشعر و نحوه، كموثقة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يمَسُّ من الميِّت شعر و لا ظفر، و إن سقط منه شيء فاجعله في كفنه»^(١).

(١) الوسائل ٢: ٦٩٤، ب ١١ من غسل الميِّت، ح ١.

المسألة الحادية عشر: في تصفية الوقف الذري (النسلي)

قال الشيخ الحلبي رحمته الله من المؤسف له أن يكون الوقف مثار جدل و نقاش في الأونة الأخيرة، فيتصدى الكثير ممن لم يهتبه أمر الدين الإسلامي الحنيف للمطالبة بإلغائه و تحويل السلطة بتصفية ما هو موجود منه و قائم بين الناس مستذرعين بمجيج واهية لأساس لها و لا اعتبار.

و من ذلك ما يصرّحون به من أنّ الوقف أصبح منشأ لوجود الخصومات بين الأسر و الجماعات أو أنّه إسقاط العين الموقوفة عن معرض الازدهار و الترقّي إذ لا تكون قابلة للإنتقال من ملك شخص لآخر و من ثمّ إجراء ما يقتضيه هذا من إدخال التحسينات على العين الموقوفة و ما إلى ذلك من الأعذار غافلين عن جهة دقيقة هي أنّ ما يدعونه يعود بالنتيجة إلى سوء تصرف المتولّين و الإهمال منهم بشؤون الوقف.

و كان الأحرى بهؤلاء أن يطالبوا بتشديد العقوبات و الضرب على أيدي العابثين بالوقف ليكون ذلك أجدر بهم كمسلمين ينظرون إلى الشريعة المقدّسة نظر اعتبار و تفهّم، فإنّ ديننا الإسلامي الحنيف لم يكن وليد تفكير سطحيّ عادي. بعث رسول الله صلى الله عليه وآله إلى جماعة من البشر يوم لم يكن للحضارة مالها اليوم من الترقّي و الازدهار بل إنّها رسالة السماء إلى الأرض بعد ما شاءت الحكمة الإلهيّة أن تكون

هذه الرسالة خاتمة الرسالات الإلهية و آخر قانون يبقى ليتحدى الزمن فينشر لهم كل يوم من الأسرار ما عجزت عن فهمه القرون السالفة فلاغرو أن كانت الرسالة الإسلامية المحمدية ﷺ تكفل للبشر حياة هائلة وسعادة أفضل إلى اليوم الذي يختار الله عزوجل للبشرية النهائية المحتومة.

وما ساقنا لهذا الكلام إلا أن نبين لهؤلاء الذين طالبوا بإلغاء الوقف الذري بأن سوء التصرف الذي يصدر من القائمين بشؤون الوقف لا يكون منشأ لتصفية الوقف و تشويه حقيقته و لإخفاء ما قصده المشرع الأعظم من وراء تشريعه من المنافع التي تعود إلى الصنف البشري؛ فحلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة كما و أن حرام محمّد ﷺ حرام إلى يوم القيامة. (١)

ولقد أفاد و أجاد لأن الوقف بعد تمامية إنشائه و حصول القبض و غيره من الشروط لا يجوز تغييره و تبديله في غير موارد الإستثناء كما يقتضيه عنوان الوقف لأن حقيقة الوقف هو تحبب الأصل و تسبيل المنفعة أو الثمرة.

و دلت عليه الأخبار من جملتها: «الوقوف على حسب ما يقفها أهلها». (٢)

وقوله ﷺ: «صدقة لاتباع و لاتوهب و لاتورث». (٣)

فإن الظاهر منه إن عدم جواز البيع و النقل و الانتقال داخل في حقيقته. هذا مضافاً إلى صريح صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن ﷺ قال: «سألته عن الرجل يقف الضيعة ثم يبدو له أن يحدث في ذلك شيئاً، فقال إن كان وقفها لولده و لغيرهم ثم جعل لها قتماً لم يكن له أن يرجع فيها، و إن كانوا صفاراً و قد شرط ولايتها لهم حتى بلغوا فيحوزها لهم لم يكن له أن يرجع فيها، و إن كانوا كباراً و لم

(١) بحوث فقهية: ١٣١ - ١٣٢.

(٢) الكافي: ٣٧/٧.

(٣) الكافي: ٣٩/٧.

يسلمها إليهم و لم يخاصموا حتى يحوزوها عنه فله أن يرجع فيها لأنهم يحوزونها عنه و قد بلغوا. (١)

و عليه فالإستدلال بالمذكورات في مقابل هذه الأخبار اجتهاد في مقابل النصوص و لا وقع له. ربما استدلّ في كتب أهل التسنن لذلك بما أفتى به شريح القاضي من إبطال الوقف و هو كما ترى، لأنه لا عبرة بفتوى مثل شريح في قبالة النصوص و الإجماع بل الاتفاق فيما إذا حكم بالوقف حاكم شرعيّ بناء على اعتباره عند أبي حنيفة.

و أمّا ما روى عن النبي ﷺ من أنه نهى عن الحبس فالجواب عنه واضح كما في بحوث فقهية، فإنه على تقدير ثبوته لا يضّر بما نحن فيه من الوقف إذ الحبس شيء و الوقف شيء آخر و لكل أحكامه الخاصة؛ و لم يعلم إرادة الوقف من نهى رسول الله ﷺ بمجرد نهيه عن الحبس كما في بحوث فقهية. (٢) و عليه فتصفية الوقف الذري بدعة ممنوعة عند جميع المذاهب كما لا يخفى.

و أمّا موارد الاستثناء فهي ليست من باب التصفية المذكورة بل تدلّ عليه الروايات الشرعية بالخصوص، فلا تغفل.

(١) الرسائل: الباب ٤ من أبواب كتاب الوقوف والصدقات: ح ٤.

(٢) بحوث فقهية: ١٣٧.

المسألة الثانية عشر التصوير

لا يخفى أنّ الصور إمّا مجسّمات و إمّا غير مجسّمات، و كلاهما إمّا ذوات
أرواح و إمّا غير ذوات أرواح.

و لإشكال في جواز تصوير غير ذوات الأرواح، سواء كان مع التجسيم أو
بدونه، كما تدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لابأس بتمثيل
الشجر»^(١) و غير ذلك من الأخبار، مضافاً إلى السيرة القطعيّة المستمرة إلى زمان
المعصوم عليه السلام على تصوير الأشجار و الفواكه و الجبال و الشطوط و الحدائق و غيرها
من دون إنكار عليه.

إنّما الكلام في تصوير ذوات الأرواح و يقع البحث عنها في مقامات:

(١) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ٢٢٢، باب تحريم تصوير تماثيل ذوات الأرواح، ح ١٤.

المقام الأول في حرمة عمل الصور المجسمة

صرح صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم (قدس سرهما) بعدم الخلاف فتوى
ونصاً في حرمة عملها، وقال في الجواهر: «بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول
منه مستفيض كالنصوص». (١)
ويمكن الاستدلال عليها بمدة طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى:

الروايات الدالة على أن المصوّر مكلف يوم القيامة بنفخ الروح فيه:
منها: ما رواه في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير،
عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من مثل تمثالاً كُلف يوم القيامة أن ينفخ فيه
الروح». (٢)

ومنها: ما رواه الصدوق في ثواب الأعمال، عن محمد بن الحسن عليه السلام، عن
محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن الحسن الميثمي، عن
هشام بن أحمر و عبد الله بن مسكان، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٤٦.

(٢) الكافي ٦: ٥٢٧، باب تزويق البيوت، ح ٤.

سمعتة يقول: «ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها...»^(١)

و الطريق إلى محمد بن مروان موثق، ولكن لاتوثيق لمحمد بن مروان، إلا أن رواية الأجلاء عنه - كالحلي وأبان و عبدالله بن مسكان و أبي أيوب و غيرهم - كافية في الوثاقة.

و منها: ما رواه الكليني في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «ثلاثة معذبون يوم القيامة: رجل كذب في رؤياه يكلف أن يعقد بين شعرتين، وليس يعاقد بينهما، و رجل صور تماثيل يكلف أن ينفخ فيها، و ليس بنافخ...»^(٢)

و منها: ما رواه في الفقيه و الأمالي، من أنه نهى النبي صلى الله عليه وآله عن التصاوير و قال: «من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، و ليس بنافخ»^(٣)

و منها: ما رواه في المحاسن، عن سعد بن ظريف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن الذين يؤذون الله و رسوله هم المصورون، يكلفون يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح»^(٤)

يدل هذا الخبر على عظم حرمة التجسيم؛ لكونه موجباً لإيذاء الله و رسوله صلى الله عليه وآله.

و بالجملة: فالظاهر من مجموع أخبار هذه الطائفة هو حرمة عمل المجسمات لذوات الأرواح، و لاضير في ضعف بعضها بعد اعتبار البعض الآخر، هذا مضافاً إلى استفاضتها.

(١) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال: ٢٢٢، عقاب من صور صورة، ط - منشورات الشريف الرضي.

(٢) الكافي ٦: ٥٢٨، باب تزويق البيوت، ح ١٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٥، باب مناهي النبي، ح ٤٩٦٨، ط - مؤسسة جماعة المدرسين.

(٤) المحاسن ٢: ٤٥٥، باب تزويق البيوت، ح ٤٣.

الطائفة الثانية:

الروايات الناهية عن التماثيل والتصاوير:

منها: صحبة أبي العباس البقباقي المروية بطرق متعددة، من جملتها ما في الكافي، عن محمد بن يحيى، عن أحمد و عبدالله ابني محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن أبان بن عثمان، عن أبي العباس، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ؟» فقال: «و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء، ولكنها تماثيل الشجر وشبهه»^(١).

بدعوى: أن الظاهر من الرواية أن حرمة تماثيل ذوات الأرواح مفروغ منها لدى السائل و المسؤول، و لذا حلف الإمام عليه السلام لتنزيه ساحة سليمان النبي، على نبينا و آله و عليه السلام.

و أورد سيدنا الإمام عليه السلام على هذه الدعوى بقوله: «إن إنكار أبي عبدالله عليه السلام لا يدل على كونها محرمة على سليمان النبي عليه السلام، بل لأنها كانت مكروهة عليه كراهة شديدة لا يليق ارتكابها بمثل النبي، فالتمسك بها لإثبات المطلوب ضعيف جداً»^(٢).

ولكنه محل نظر؛ لأن وقوع المكروهات لبيان جواز الأشياء غير عزيز، و لا يوجب السؤال، و لا يحتاج في دفع احتماله إلى القسم، نعم لإطلاق له؛ فإنه ليس في مقام البيان، فتأمل.

و منها: صحبة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر و القمر، فقال: «لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(٣).
و أورد عليه: بأن السؤال هو عن التماثيل الموجودة؛ فإنه منصرف إليها، و

(١) الكافي ٦: ٥٢٧، باب تزويق البيوت، ح ٧. والآية من سورة ساء: ١٣.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٢٦٦، ط مؤسسة تنظيم و نشر تراث الإمام الخميني عليه السلام.

(٣) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ٢٢٣، باب تحريم تصوير تماثيل ذوات الأرواح، ح ١٤.

يؤثّده المروي عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام أنّه سأل أباه عن التماثيل، فقال: «لا يصح أن يلعب بها»^(١)؛ فإنّ إطلاق السؤال - كما يظهر من الجواب - حمل على التماثيل الموجودة فأجاب عن عدم صلاحية اللعب بها، و عليه فالسؤال عن حكم الأفعال المناسبة للتماثيل الموجودة؛ من اللعب والافتناء والبيع والشراء، فالرواية أجنبيّة عن المقام من تجسيم ذوات الأرواح وإيجادها. هذا مضافاً إلى أنّ استعمال «لابأس» في نفي المرجوحية والكراهة شائع، فثبوت البأس في إيجاد صور ذوات الأرواح لا يفيد الحرمة.

ويمكن أن يقال: إنّ شيوخ استعمال «لابأس» في نفي المرجوحية محلّ منع؛ لأنّ ظاهر البأس هو العقوبة، فنفيه نفي العقوبة لانفي الكراهة والمرجوحية، ومجرد الاستعمال في بعض الأحيان لا ينافي الظهور المذكور، و عليه فثبوت البأس يفيد العقوبة.

هذا، مضافاً إلى أنّ اكتفاء السائل بالجواب في المروي عن عليّ بن جعفر قرينة على أنّ سؤاله عن خصوص اللعب بالتماثيل لا مطلقاً، وليس هذا شاهداً على أنّه في كلّ مورد كذلك، بل ورد في بعض الأخبار النهي عن التصاوير وكان المقصود منه النهي عن الإيجاد، فتأمل.

ومنها: خبر أبي بصير المروي في المحاسن، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد، إنّ ربك ينهى عن التماثيل»^(٢).

ولمّعه يشمل النهي عن إيجاد التصاوير، و يؤثّده ما رواه في الفقيه من أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى عن التصاوير، وقال: «من صوّر صورة كلّفه الله...»^(٣).

ومنها: خبر أبي بصير المروي في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال

(١) المصدر السابق: ٢٢٤، ح ١٦.

(٢) المحاسن ٢: ٤٥٣، باب تزويق البيوت، ح ٣٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٥، مناهي النبيّ، ح ٦٦٦٨.

رسول الله ﷺ: أناني جبرئيل و قال: يا محمد، إن ريك يقرئك السلام و ينهى عن تزويق البيوت. قال أبو بصير: فقلت: ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاور التماثيل»^(١).
بناءً على أن المراد من متعلق النهي هو المعنى المصدرى للتصوير؛ لا اتخاذ الصور و اقتناؤها في البيوت؛ وإلا فلا حاجة إلى إضافة التصاور إلى التماثيل، هذا مضافاً إلى أن السائل سأل عن التزويق، و هو معنى مصدرى، فمناسبة الجواب للسؤال تقتضي أن يكون المراد من التصاور معناه المصدرى، ولكنه ضعيف السند. و منها: خبر تحف العقول: «و صنعة صنوف التصاور ما لم يكن مُثَل الروحاني... فحلل فعله و تمليمه»^(٢).

و منها: خبر الخصال في حديث الأرمئة: حدثنا أبي ﷺ قال: حدثنا سعد ابن عبدالله قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير و محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله ﷺ قال: حدثني أبي عن جدّي عن آبائه ﷺ أن أمير المؤمنين ﷺ علم أصحابه في مجلس واحد أربعمئة باب مما يصلح للمسلم في دينه و دنياه... إياكم و عمل الصور فتسألوا عنها يوم القيامة»^(٣).

و الأقوى أن اليقطيني موثق؛ لعدم التفات النجاشي إلى ما ورد في قدحه، و قال: رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول و يقولون: من مثل أبي جعفر العبيدي اليقطيني! و نقول فضل بن شاذان: ليس في أقران اليقطيني مثله، و كان الفضل يحبه و يثني عليه و يمدحه، و لرواية الأجلاء عنه^(٤).
و هكذا لا وقع لتضعيف ابن الغضائري للقاسم بن يحيى، كما أقاد الوحيد

(١) الكافي ٦: ٥٢٦، باب تزويق البيوت، ح ١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١٧: ١٤٩، باب وجوب الاجتناب عن العرام، ح ١٥.

(٣) الخصال ٢: ٦١٠ و ٦٣٥.

(٤) انظر جامع الرواة ٢: ١٧١.

البهبهاني؛ لعدم اعتبار تضعيفاته، خصوصاً مع عدم تضعيف المشايخ إياه، ورواية الأجلء عنه، سيما مثل أحمد بن محمد بن عيسى، وعليه فالرواية معتبرة.

ومنها: خبر عبدالله بن طلحة - المروي في إكمال الدين - عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «من أكل السحت سبعة - إلى أن قال: - والذين يصورون التماثيل» (١).

ومنها: خبر الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من جدّد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج من الإسلام» (٢).

ولا تبعد دعوى تمامية دلالة غالبها على حرمة عمل المجسمات مع صحّة بعض أسنادها، مضافاً إلى تعدّها.

إشكال:

أشكل سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام على هذه الدعوى بقوله:

«إنّ ظاهر طائفة من الأخبار بمناسبة الحكم والموضوع أنّ المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة، كقوله: «من جدّد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام»، وقوله: «من صوّر التماثيل فقد ضادّ الله» - إلى أن قال: - وقوله: «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبياً أو قتله نبي، ورجل يضلّ الناس بغير علم، أو مصوّر يصوّر التماثيل» وقوله: «إنّ من أشدّ الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوِّرون»، وأمثالها.

فإنّ تلك التوعيدات والتشديدات لا تناسب مطلق عمل المجسمة أو تنقيش الصور؛ ضرورة أنّ عملها لا يكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الزنا أو اللواط

(١) جامع أحاديث النبية ١٧: ٢٢٣، باب تحريم تصوير التماثيل، ح ١٢.

(٢) الوسائل ٣: ٥٦٢، ب ٣، أحكام المساكن، ح ١٠.

أو شرب الخمر وغيرها من الكبائر.

و الظاهر أن المراد منها تصوير التماثيل التي هم لها عاكفون، مع احتمال آخر في الأخيرة، وهو أن المراد بـ«المصوّرون» القائلون بالصورة والتخطيط في الله تعالى، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر.

و المظنون الموافق للاعتبار وطباع الناس أن جمعاً من الأعراب بعد هدم أساس كفرهم وكسر أصنامهم بيد رسول الله ﷺ وأمره كانت علقتهم بتلك الصور والتماثيل باقية في سرّ قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظاً لآثار أسلافهم وحباً لبقائها... فنهى النبي ﷺ عنه بتلك التشديدات والتوعيدات التي لا تناسب إلا الكفار ومن يتلو تلوهم؛ فعمداً لأساس الكفر ومادة الزندقة، ودفعاً عن حوزة التوحيد. و عليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر.

و عليه تحمل رواية ابن القداح عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «قال أمير المؤمنين ﷺ: بعثني رسول الله ﷺ في هدم القبور وكسر الصور»، ورواية السكوني عنه قال: «قال أمير المؤمنين ﷺ: بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته».

فإن بعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين لذلك دليل على اهتمامه به. و الظاهر أن الصور كانت صور الهياكل والأصنام ومن بقايا آثار الكفر والجاهلية.

و لا يبعد أن يكون الكلب في الرواية الثانية بكسر اللام؛ وهو الذي عرضه داء الكلب، وهو داء شبه الجنون يعرضه، فإذا عقر إنساناً عرضه ذلك الداء.

إلى أن قال: ولعل أمره يهدم القبور لأجل تعظيم الناس إياها بنحو العيادة للأصنام، وكانوا يسجدون عليها، كما يشر به بعض الروايات الناهية عن اتخاذ قبر النبي ﷺ قبلة ومسجداً:

فمن الصدوق قال: قال النبي ﷺ: «لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجداً؛ فإن الله عزّ وجلّ لمن اليهود حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

و يشهد له يُمد بعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين لهدم القبور و كسر الصور لكرهه بقاتهما، و سيأتي جواز اقتناء الصور المجسمات.

و أمّا على ما ذكرناه يكون الحكم على وجه الإلزام، كما يساعده الاعتبار. و تؤيد ما ذكرناه صحيحة عبدالله بن المغيرة، قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «قال قائل لأبي جعفر عليه السلام: يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل؟ فقال: الأعاجم تعظمه، و إنّا نكفّنه!» أي نحتقره.

و ما عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «دخل قوم على أبي جعفر عليه السلام و هو على بساط فيه تماثيل، فسألوه، فقال: أردت أن أهينه».

و في رواية: «قال جبرئيل: إنّا لاندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ». فإنّ الظاهر أنّ التحقير و الإهانة بالصور في مقابل تعظيم الأعاجم؛ لأنهم كانوا يعبدون أصناماً و تماثيل، و كانوا يعتقدون أنّها مثال أرباب الأنواع التي يعتقدون أنّها و سائل إلى الله تعالى.

و بالجملة، لاستيفاد من تلك الروايات حرمة مطلق المجسمات فضلاً عن غيرها، بل هي مربوطة - ظاهراً - بعمل الأصنام و حفظ آثار الجاهلية و حفظ عظمتها الموهومة، و لا يبعد القول بحرمتها مطلقاً و حرمة اقتنائها لذلك و وجوب محوها» (١).

الجواب:

يمكن أن يقال:

أولاً: إنّه لا وجه لاستيماد العذاب الشديد لمثل التصوير و التماثيل؛ فإنّ جعل العذاب الشديد لبعض المعاصي غير عزيز، كما روي عن النبي ﷺ: «من أكل الربا

أَمَلًا اللهُ بظنه من نار جهنم بقدر ما أكل»، (١) و عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من يغضب غضبة عمته الله عز وجل بعامة من نار». (٢)

و المراد من عنوان الخروج عن الإسلام هو الخروج الحكمي لا الخروج الحقيقي؛ كقوله عليه السلام: «من أصبح لايهتَم بأمر المسلمين فليس بمسلم»، (٣) و قوله عليه السلام: «مَن يغضب أو يُغضب له فقد خلع ربق الإسلام (الإيمان) من عنقه»، (٤) و قوله عليه السلام: «و من خان أماته في الدنيا و لم يردها على أربابها مات على غير دين الإسلام». (٥) فالخروج عن الإسلام بالتصوير حكمي لاحققي؛ و إلا فمن المعلوم أن صنع الصنم لا يوجب الكفر و الخروج عن الإسلام حقيقة، فضلاً عن عمل المجسمات، فدعوى عدم المناسبة لتلك التشديدات لعمل المجسمات كما ترى.

و ثانيها: أن دعوى ظهور الأخبار المطلقة المذكورة في الأصنام أو انصرافها إليها لا شاهد لها، و استبعاد تلك التشديدات - مع ما فيه - لا يوجب ذلك، لاسيما مع احتمال أن تكون المعصية معصية كبيرة تليق بهذه التشديدات كما تشير إليه روايات التفتيح، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق النهي عن التماثيل و التصاوير، نعم لو كثر استعمالها في الأصنام لصحَّ دعوى الانصراف، ولكنه ليس كذلك.

و كون جمع من عبدة الأصنام في صدد حفظ آثار أسلافهم، لا يوجب حمل الإطلاق في الأخبار المذكورة عليه.

كما أن ورود روايات تدلُّ على أن النبي عليه السلام بعث علياً عليه السلام لكسر الصور و

(١) نواب الأعمال و عقاب الأعمال: ٢٨٥، عقاب مجمع عقوبات الأعمال.

(٢) المصدر السابق: ٢٧١، عقاب مَن يغضب.

(٣) الوصائل ٣: ٥٦٢، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٧ و ٨.

(٤) نواب الأعمال و عقاب الأعمال: ٢٧٠، عقاب مَن يغضب.

(٥) المصدر السابق: ٢٨٥، عقاب مجمع عقوبات الأعمال.

محوها^(١) لاينافي إطلاق هذه الروايات، سواء قلنا بأن الصور المأمور بكسرها هي الأصنام أو مطلق المجسمات.

و ثالثاً: كما في المواهب :- «إنّ التعبير في الروايات بأنّ المصوّر يكلف يوم القيامة بالنفخ في الصورة و ليس بنافع يستفاد منه أنّ حكمة التشريع هي التشبه بالخالق تعالى، لاترويح الكفر و الشرك الذي هو الملة للتحريم في الطائفة الأخيرة (أي الأخبار الدالة على كسر الصور)، و لو كانت الروايات (المطلقة) ناظرة إلى المعنى المستفاد من الطائفة الأخيرة لكان المناسب أن يعبر فيها بأنّ المصوّر يكلف يوم القيامة بالاستشفاع من الصور، و لاينفعونه، حيث كان المشركون يقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله»^(٢).

و يحتمل أن يكون المقصود من قوله ﷺ: «من صوّر التماثيل فقد ضاد الله» هو ذلك.

وكيف كان، فحكمة الحكم لاتنحصر في المنع عن عبادة الأصنام، و مع عدم انحصار الحكمة في المنع عن عبادة الأصنام لوجه لحمل المطلقات على خصوص عمل الأصنام.

ورابعاً: إنّ التحقير و الإهانة في مقابل تعظيم الأعاجم للتماثيل المرسومة على الوسادة و البساط لايدلّان على أنّ تلك التماثيل هي الأصنام التي كان يعبدها الأعاجم، بل لعلها مطلق التماثيل و أراد الإمام ﷺ مخالفة الصادة الجاهلية؛ من تعظيم التماثيل و نصبها، و نقشها على السقوف و الجدران. هذا، مضافاً إلى أنّها لو كانت تماثيل الأصنام لمحوها كما أمر علي ﷺ بمحوها و كسرها، و لما أبقوها.

(١) الوسائل ٣: ٥٦٢، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٧ و ٨.

(٢) المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٣٤١.

و خامساً: أنه لو سلّم انصراف هذه الطائفة إلى عمل الأصنام فلاوجه لرفع اليد عن الطائفة الأولى الدالة على حرمة عمل صور ذوات الأرواح.

و الظاهر من كلام سيّدنا الإمام عليه السلام هو أنه قائل بحرمة عمل مطلق المجسمات؛ حيث خصّص الإشكال المذكور بظاهر هذه الطائفة من الأخبار، بل صرح بحرمة عمل مطلق المجسمات من ذوات الأرواح، حيث قال: «و الأقوى هو الأخير، و هو المتيقّن من معقد الإجماع المحكي»^(١)؛ و هو أنّ المحرّم عمل ذوات الأرواح المجسمات، و صرح في ذيل أخبار تكليف المصوّر بالنفخ بأن: «الظاهر من تلك الطائفة هو حرمة عمل المجسّمة من ذي الروح لاغيره»،^(٢) و صرح في آخر عبارته بقوله: «و المتيقّن هو حرمة المجسمات المدّعى عليها الإجماع».^(٣) فإسناد الحليّة إلى الإمام المجاهد عليه السلام خالٍ عن إمعان النظر في كلامه.

الطائفة الثالثة:

الروايات الدالة على أنّ الأئمة عليهم السلام كرهوا الصور:

منها: ما رواه في التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبنوا على القبور و لا تصوّروا سقوف البيوت فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك».^(٤)

و لا يخفى أنّ القاسم بن سليمان و جراح المدائني لا توثيق لهما، عدا أنّهما مذكوران في أسناد كامل الزيارات.

ثمّ إنّ تعليل النهي بكرهية رسول الله صلى الله عليه وآله مردّد بين تقوية النهي - بأن يكون

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٦٨.

(٤) تهذيب الأحكام ١: ٤٦١، باب تلقين المحتضرين، ح ١٥٠.

المقصود بيان الحرمة و أنه مما حرّمه رسول الله ﷺ و بين تضعيف النهي؛ بأن يكون المقصود أن رسول الله ﷺ جعله مكروهاً، و عليه فلا يدلّ على الحرمة.

و منها: ما رواه في الكافي، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن أبي عمير، عن المثنّى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ عليّاً عليه السلام كره الصور في البيوت». (١) و الطريق موثّق؛ لنقل ابن أبي عمير و البرزطي عن المثنّى.

و غير ذلك من الأخبار.

ولكنّها لا تدلّ على الحرمة؛ لأنّ «كره» أعمّ من الحرمة. هذا مضافاً إلى تسليم أنّ كراهة الصور تشمل إيجادها، و لا تختصّ بالاعتناء، على أنّ النهي و الكراهة متقيّدان بالسقوف أو البيوت، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّها لا خصوصيّة له.

ولكن إلغاء الخصوصية ينافي الروايات الدالّة على تحقير التماثيل و الصور بالجلوس عليها، خلافاً لما يفعله الأعاجم من نقشها و نصبها على السقوف و الجدران.

و كيف كان، فلا دلالة لهذه الطائفة على حرمة عمل المجسمات، ولكن الطائفتين المذكورتين قبلها تكفيان لإثبات حرمة عمل المجسمات من ذوات الأرواح، و الطائفة الأولى منهما ظاهرة في ذوات الأرواح؛ بتقرينة تكليفهم يوم القيامة بأن ينفخوا فيها الروح، و إطلاق بعض روايات الطائفة الثانية من جهة ذوات الأرواح و غيرها يقيد ببعضها الآخر، كصححة أبي العباس - الوارد فيها قوله عليه السلام: «ولكنّها تماثيل الشجر وشبهه» - و خبر التحف؛ فإنّ الاستفادة منهما أنّ تصوير صور غير ذوات الأرواح لا مانع منه.

و عليه، فلا ينبغي الإشكال في تحريم عمل المجسمات من ذوات الأرواح، كما لا مجال للإشكال في جواز عمل المجسمات من غير ذوات الأرواح.

(١) الكافي ٦: ٥٢٧، باب تزويق البيوت، ح ٥.

المقام الثاني في حكم رسم ذوات الأرواح من دون تجسيم

وقد أفتى جماعة بحرمة ذلك، واستدلوا بروايات:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام في حديث المناهي قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»^(١).

أورد عليه بضعف السند واختصاصه بالنقش على الخاتم ودعوى رفع الضعف باستناد الفقهاء إليه مع عدم إحرار ذلك كما ترى، وهكذا دعوى استفاضة الرواية مع أنه ليس لها طرق متعدّدة، غير مسموعة.

ومنها: الأخبار الدالة على أن من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ.

بدعوى أن النفخ يمكن تصوّره في الرسم بملاحظة محلّه، بل بدونها؛ كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد المرسوم على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة، أو بملاحظة لون الرسم الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبيخ.

وفيه: - كما في تعليقه الميرزا الشهرآزي رحمته الله: - أنه ليس مراد القائل عدم إمكان تحقق فعل النفخ في غير الجسم حتى يجاب بما ذكر، بل المراد - كما لعلّه

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٠، مناهي النبي، ح ٤٩٦٨.

الظاهر من عبارة الجواهر - أنَّ الظاهر أن يكون المنفوخ فيه ممَّا يصير حيواناً من الحيوانات المتعارفة بمجرد نفخ الروح فيه، ولا ريب أنَّ اللون لو فرض النفخ فيه و صيرورته بذلك ذا حياة لا يصير بذلك من الحيوانات المتعارفة؛ إذ ليس شيء من الحيوانات على هذا النحو، وإرادة الأمر يجعله حيواناً من الحيوانات المتعارفة بالنفخ خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر إرادة مجرد نفخ الروح لاجعل تجسّم زائد فيه لو فرض تجسّمه في الجملة - إلى أن قال: - و لأقلّ من كونه موجباً للشكّ في إرادة الإطلاق منها،^(١) انتهى.

ثمَّ إنَّ الإيراد على هذه الأخبار بضعف السند لا وقع له بعد ما عرفت من اعتبار بعضها؛ كموثقة ابن أبي عمير و محمد بن مروان، و استفاضة مجموعها. و بالجملة، فشمول تلك الأخبار لمجرد رسم ذوات الأرواح غير ثابت، و لأقلّ من الشكّ، فلا يجوز التمسك بها؛ لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهات الموضوعيّة. لا يقال: إنَّ مقتضى اختصاص الأخبار المذكورة بما إذا كانت الحاجة إلى النفخ فقط هو عدم حرمة عمل المجسّمات أيضاً؛ لأنّها بحسب الأجزاء الداخلية كالقلب و الكلى و الأمعاء ناقصة.

لأنّنا نقول: إنَّ المقصود أنّ صيرورة المجسّمات التي ليس لها أجزاء داخلية ذوات حياة بمجرد النفخ لا يوجب خروجها عن الحيوانات المتعارفة، و هذا بخلاف صيرورة الرسم ذا حياة، كما لا يخفى.

ومنها: الأخبار الناهية عن الصور و التماثيل:

كقوله ﷺ في موثقة أبي بصير: «...و ينهى عن تزويق البيوت، قلت: و ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل»،^(٢) بناءً على ما مرّ من أنّ الظاهر من

(١) حاشية المكاسب (للميرزا محمّد تقى الشيرازي): ٦٤، ط - حجرى.

(٢) الوسائل ٣: ٥٦٠، ب ٢، أحكام المساكن، ح ١.

التصاوير هو معناها المصدرية، فيدلّ على النهي عن تصوير التماثيل، وهو يشمل تصوير ذوات الأرواح مع عدم التجسيم أيضاً.

و أورد عليه الميرزا الشيرازي^(١): بأنّ الظاهر اعتبار التجريد في تصاوير التماثيل، يعني جعل التماثيل، و في شموله لما عدا المجسّمة تردّد، مضافاً إلى عدم سلامة السند،^(١) فتأمل.

وكقوله^(٢) في خبر تحف العقول: «و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني... فحلّال تعلّمه و تعليمه»^(٢).

المثل - بضمّين - جمع المثل، كالقتيل، و هو الشبيه و النظير.

و فيه: - مضافاً إلى ضعف السند، و إلى أنّه كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد^(٣) في مقام بيان صنوف المحلّلة لا المعرّمة، فلا إطلاق في عقد المستثنى يشمل المجسّمات و غيرها،^(٣) انتهى، و إلى ظهور الصنعة في التجسيم لافي الرسم - أنّه لا يشمل مطلق ذوات الأرواح كالحشرات، و الطيور و البهائم، كما أفاد في جامع المدارك^(٤).

و كصحيحة أبي العباس البقباقي الدالّة على مفروغية حرمة تماثيل الرجال و النساء.^(٥)

و فيه: أنّ مورد السؤال هو عمل التماثيل، و شمول العمل للرسم محلّ تأمل، هذا مضافاً إلى أنّه قضية شخصية، فلا إطلاق لها.

(١) حاشية المكاسب: ٦٤.

(٢) تحف العقول: ٢٤٩، معايش العباد.

(٣) المكاسب المعرّمة ١: ٢٦٤.

(٤) انظر جامع المدارك ٣: ١٤.

(٥) الوسائل ٣: ٥٦١، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٤.

وكمعتبرة الخصال: «وإياكم وعمل الصور فتسألوا عنها يوم القيامة» (١) وفيه أيضاً ما أوردناه على السابقة.

ولعله لذلك أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله بأنه: «لا يبعد ظهور قوله: عمل الصور في عمل المجسمة، وانصرافه عن ترسيمها ونقشها» (٢).

وكقوله في صحيحة محمد بن مسلم: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ قال: «لأبأس، ما لم يكن شيئاً من الحيوان» (٣).

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: هي أظهر من الكل؛ فإن ذكر الشمس والقمر قرينة على إرادة مجرد النقش (٤).

وأورد عليه: بأنه لا دلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدرى؛ حيث إن من المحتمل رجوع السؤال فيها إلى اقتناء الصور أو اللعب بها بعد فرض وجودها، فلا يدل الخبر على حكم إيجادها.

والأولى أن يقال: إن السؤال غير مخصوص بالعمل بل يشمل الاقتناء أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالعمل أو بالاقتناء، فتأمل.

كما أن اختصاصه بمجرد الرسم لا وجه له مع إمكان تجسيما، خصوصاً في مثل الشجر وغيره، فمقتضى إطلاق السؤال وترك الاستفصال هو تعميم السؤال والجواب.

ولكن أورد عليه المحقق الإيرواني بأن: «مقتضى الصحيحة عدم البأس بالتمثال ما لم يكن تمثال حيوان، وهذه قضية مهملة بالنسبة إلى تمثال الحيوان

(١) الخصال: ٦٣٥.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٢٦٧.

(٣) الوسائل ٣: ٥٦٣، ب ٢، أحكام المساكن، ح ١٧.

(٤) انظر المكاسب ١: ١٨٥، ط - تراث الشيخ الأعظم.

لا تقتضي عموم البأس لتمام أفراد تمثال الحيوان»^(١).

و يشهد له أنّ السائل في مقام السؤال عن تماثيل غير ذوات الأرواح. كما يدلّ عليه اختصاص سؤاله بمثل الشجر و الشمس و القمر، و عليه فلم يحرز كون الإمام عليه السلام في صدد بيان خصوصيات حكم تماثيل الحيوان، و إنّما ذكره تفضلاً، و عليه فشموله للرسم مع إهماله غير واضح؛ لاحتمال أن يكون المنوع هو تجسيم الحيوان.

هذا، مضافاً إلى ما في جامع المدارك من أنّه يمكن أن يقال: بعد كون الاستثناء منقطعاً من جهة المصوّر حيث إنّ الحيوان خارج يمكن أن يكون منقطعاً من جهة التصوير؛ بأن يكون النظر إلى التصوير مع التجسيم بالنسبة إلى المصوّر^(٢). و لا يخفى ما فيه بعد إطلاق المستثنى منه من جهة التجسيم و غيره؛ فإنّ المستثنى حينئذٍ يكون أعمّ. نعم دعوى الإهمال في محلّها، فلا إطلاق له بالنسبة إلى الرسم.

و كقولته عليه السلام: «من جدّد قبراً أو مثّل مثلاً فقد خرج عن الإسلام»^(٣). بدعوى أنّ المثل و التصوير مترادفان، على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة، مع أنّ الشائع من التصوير و المطلوب منه هو الصور المرسومة على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال. و فيه: أنّ الرواية ضعيفة السند. هذا مضافاً إلى أنّ شأن اللغويين بيان موارد الاستعمال لا بيان المعاني الحقيقية، فدعوى أنّ الشائع من التصوير هو الصور المرسومة دون الأجسام المصنوعة - مع شيوع مثل «من صوّر صورة كلف...» مع أنّ المراد منه هو عمل الأجسام - كما ترى.

(١) حاشية المكاسب (للإيرواني): ٢١، ط - حجري.

(٢) انظر: جامع المدارك ٣: ١٤.

(٣) الوسائل ٣: ٥٦٢، ب ٣، أحكام المساكن، ح ١٠.

و في قبال تخصيص المثل و التصوير بالصور المرسومة ما ذهب إليه سيدنا الإمام عليه السلام من: «أن الأخبار على كثرتها تدور مدار عنوانين، هما: التصوير و التمثيل، باختلاف التعابير، إلا رواية النواهي المذكور فيها النقش، و لا يبعد أن يكون الظاهر من تمثال الشيء و صورته بقول مطلق هو المشابه له في الهيئة مطلقاً؛ أي من جميع الجوانب لامن جانب واحد، و تمثال الوجه أو مقاديم البدن تمثاله بوجه لا مطلقاً، كما أن تمثال خلفه كذلك، و إطلاق التمثال على تمثال الوجه أو المقاديم بنحو من المسامحة كإطلاقه على تمثال الخلف، و إن صار في الأولين شائماً حتى على خصوص الوجه مع عدم كونه حقيقياً بلا إشكال.

و أما الصورة فهي بمعنى الشكل الذي هو الهيئة، و هيئة الشيء كتمثاله؛ ما يكون شبهه في جميع الجوانب، و إطلاقه على النقوش و التصاوير بنحو من المسامحة؛ و لذا يطلق على تمثال الوجه فقط. و الإطلاق الشائع على النقش و الرسم في الروايات - على فرض تسليمه و عدم دعوى أن الوسائد و غيرها مما وردت فيها الروايات لعلها كانت الصور و التماثيل فيها بنحو التجسيم؛ كهيئة غزال مثلاً نائم أو قائم بحيث كان صدق عليه الغزال المجسم - كان لأجل القرائن؛ و لهذا لو سئل من العرف أن هذه الصورة أو المثل صورته من جميع الوجوه لأجاب بالنفي، و لأقل من كون الصدق الحقيقي محلاً للشك سيما مع الشواهد المذكورة في الجواهر و غيره»^(١).

و استشهد في الجواهر بما دل على تغيير رؤوس الصور أو قطعها أو كسرها في حال الصلاة؛ بدعوى أن لها نوع إشعار بالتجسيم، فذهب إلى الجواز في غير المجسمة^(٢).

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٥٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٤٢.

و يمكن أن يقال: إنَّ التصوير و التمثال كما يصحَّ إطلاقهما على الأجسام المصنوعة كذلك يصحَّ إطلاقهما على الرسوم أيضاً، و لا يصحَّ سلبها عنها عرفاً؛ فكما يطلق على مجسّمة الفردوسي أنها تمثال و تصوير الفردوسي كذلك يطلق على صورته أنها تصوير الفردوسي، و لا يجوز أن يقال إنها ليست تصويره و تمثاله، و هذا علامة أعنيهما، و عليه فلاوجه لتخصيصهما بالمجسم، و لذلك أفاد أستاذنا الأراكي رحمته بأن: «إطلاق التماثيل و التصاوير على النقوش أيضاً شائع»^(١).

و حمل جميع الموارد على قيام القرائن كما ترى؛ ألا ترى قوله عليه السلام: «لابأس بأن تصلي على التماثيل إذا جعلتها تحتك»^(٢) مستعمل في الصورة المرسومة من دون قرينة! و ليس ذلك إلا لشيوخ استعماله فيها أيضاً، و مثله كثير.

و أمّا قولكم: إنه لو سئل من العرف أن هذه الصورة أو المثال صورته من جميع الوجوه لأجاب بالنفي، ففيه: أن سلب التشابه من جميع الوجوه لا يمنع من صدق التشابه معه من بعض الوجوه، و لو لزم في الصدق التشابه من جميع الجهات و الوجوه للزم أن لا يصدق التصوير و التمثال فيما إذا كانت الصورة أكبر أو أصغر من جهة الأبعاد بالنسبة إلى ذبها، مع أنه خلاف المرتكز و المشهود؛ لأنَّ المجسّمات ربّما تكون أصغر أو أكبر و مع ذلك يصدق عليها التصاوير و التماثيل، فيعلم من ذلك أن التشابه في جميع الجهات ليس لازماً في صدق التشابه، فإذا كان كذلك في ناحية المجسّمات فليكن كذلك في الرسوم.

و بالجملة: المعيار هو الصدق العرفي، و هو موجود في الرسوم و الأجسام المصنوعة كليهما، فلا مجال للإشكال من ناحية معنى التصوير و التمثال، بل الإشكال من جهة قصور الأدلة سنداً، و من جهة عدم كونها في مقام البيان، و غير ذلك.

(١) المكاسب المحرّمة: ١٠٤، والمراد من «النقوش» الرسوم.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦٢، ب ٣٢ من مكان المصلي، ح ٧.

ثم إن الشيخ الأعظم رحمته أيد حرمة الصور المنقوشة على أشكال ذوات الأرواح بحكمة التشريع حيث قال: «إن الظاهر أن الحكمة في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق في إبداع الحيوانات وأعضائها على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها، ولذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك، ومن المعلوم أن المادة لا تدخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبه إنما يحصل بالنقش والتشكيل لا غير»^(١).

وفيه:

أولاً: أنه لا وجه لتخصيص الحكمة بذلك مع احتمال أن يكون من وجوه المنع أيضاً هو التشبه بعباد الصنم.

و ثانياً: أنا لانسلم عدم مدخلة المادة في التشبه؛ لأن الدال عليه هو أخبار تكليف المصوّر بالنفخ، وهي ظاهرة في المجسم كما مر، وعليه فلا وجه لتعميم الحرمة لرسم الصور أخذاً بالحكمة المذكورة.

و ثالثاً: إن الاستدلال بالحكمة مبني على معتمية الحكمة كالملة، ولعل ذلك.

فتحصّل: أن الأخبار قاصرة إما سنداً أو دلالة بالنسبة إلى حرمة رسم ذوات الأرواح، فبعض أخبار التمثيل وإن كان مطلقاً - كما ذكر - ويشمل الصور المرسومة لكن لا سند له، فلا يمكن الاعتماد عليه، وبعضها الآخر مقرون بقرينة تدل على اختصاصها بالأجسام المصنوعة، ولا أقل من الشك، فلا إطلاق له.

هذا مضافاً إلى ما يقال: من أن النهي عن التصاوير والتمثيل يشمل الاقتناء أيضاً، فإذا قلنا بجواز الاقتناء في الصور بل المجسمات يدور الأمر بين التخصيص والحمل على الكراهة، وهكذا النهي عن التماثيل وعمل الصور يشمل

غير ذوات الأرواح، فمع القطع بعدم الحرمة في غير ذوات الأرواح أيضاً يدور الأمر بين التخصيص بذوات الأرواح، وحفظ العموم، وحمل النهي على الكراهة، ومع الدوران فلا يتعمّن القول بحرمة التصاوير والتماثيل، نعم يتعمّن القول بالحرمة في المجسمات من ذوات الأرواح؛ لما عرفت من استفادة الأخبار على معذبية المصوّر حتى ينفخ الروح في صورٍ صورها؛ إذ العذاب لا يجمع الكراهة.

ولكن يمكن الذبّ عن ذلك: بأنّ إخراج موارد الجواز عن المطلقات هو مقتضى الجمع العرفي بين المطلقات ومقدماتها، فلامجال بعد إمكان الجمع العرفي - بحمل المطلقات على المقدمات - لحمل المطلقات على الكراهة حتى يدور الأمر بين الأمرين.

اللهمّ إلا أن يقال: - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد^(ع): «إنّ الأدلّة على فرض إطلاقها وعمومها وشمول مثل قوله: «من مثل مثلاً فكذا»، ومن صور صورة فكذا» تماثيل جميع الموجودات وإنّ ذكر النفع فيها لمجرد التعجيز لاللتناسب، يوجب ذلك وهناً على المطلقات والعمومات؛ لأنّ عدم ذكر المتعلّق فيها يدلّ على العموم. وهذه العناوين أي التصوير والصورة والتمثال تصحّ إضافتها إلى كلّ موجود جسماني بل وروحاني، وكذا إلى أجزاء وأعضاء كلّ موجود، بل بعض أعضائه، فيصدق تمثال الرأس وصورة الرجل واليد والشجر وساقه ورقه، وهكذا. فحينئذ يكون إخراج جميع الموجودات كلاً وبعضاً عن العمومات والإطلاقات وإبقاء الصور التامة للحيوان فقط تحتها من التخصيص الكثير المستهجن، فيكشف ذلك عن قرائن حافّة بها حين الصدور خرجت بها عن الاستهجان، والتمتقن هو حرمة المجسمات المدّعى عليها الإجماع.

و دعوى الانصراف إلى خصوص الصور التامة أو خصوص صور الحيوانات

كما ترى - إلى أن قال: - لكن الإنصاف أن هذا الوجه قابل للمناقشة، والله العالم». (١)
 ولعل وجه المناقشة فيه: أن التخصيص العنواني لا يوجب الاستهجان، هذا
 مضافاً إلى أن بعض الأخبار - كأخبار النفع - مختص بالمجسمات من ذوات
 الأرواح بقرينة النفع؛ لظهوره في تكميل الصورة بما يناسبها من نفع الروح، وعليه
 فلا يشمل غير ذوات الأرواح، فلا تنفل.

فروع:

الأول:

إنه هل يكون عمل المجسمة ولو كانت غير كاملة محرماً، أو لا؟

قال في الجواهر: «إن المدار في صورة الحيوان على صدق الاسم، و تصوير
 البعض مع عدم صدقه عليه و كون المقصود من أول الأمر البعض خاصة لامانع
 منه». (٢)

و تبعه شيخنا الأعظم رحمته حيث قال: «إن المرجع في الصورة إلى العرف،
 فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء، وليس فيما ورد من رجحان تغيير
 الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص.

و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففي حرمة نظره بل منع، و عليه فلو صور
 نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدر الباقي موجوداً بأن فرضه إنساناً جالساً
 لا يتبين ما دون وسطه - حرم، و إن قصد النصف لاغير لم يحرم إلا مع صدق
 الحيوان على هذا النصف». (٣)

و لذلك قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: «لو صور جسماً بلا رأس أو رأساً

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٦٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣.

(٣) المكاسب: ١٨٩.

بلاجسم أو يداً واحدة أو رجلاً كذلك أو غير ذلك ممّا لا يصدق عليه أنّه صورة الحيوان فليس بحرام»^(١).

وذلك لأنّ العناوين المحرّمة هي: «صورة الحيوان» و«تماثيل الحيوان» و«الإنسان» و«عمل الصور»؛ أي صور الحيوان والإنسان، و من المعلوم أنّ الظاهر منها هو تصوير الشيء بحيث يصدق عليه عنوان الحيوان والإنسان بالحمل الشائع من دون عناية، لأبعاضه وأجزائه، و عليه فليس تصوير بعض الأعضاء تصويراً لصورة الحيوان أو الإنسان، بل ليس تصوير نصف الحيوان من رجله إلى وسطه أو بالعكس تصويراً لصورة الحيوان الفلاني، إلّا إذا كان الباقي مقدّراً فيها بحيث يصدق صورة الحيوان أو الإنسان عليه، و لأقلّ من الشكّ في صدق الحيوان على الصورة الناقصة، فلا يحرم؛ لأصالة البراءة.

و ربّما استدلّ على حرمة الأبعاض والأجزاء بإطلاق قوله ﷺ: «من صوّر صورة» أو «مثل مثلاً»، و إطلاق قوله ﷺ: «ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(٢) بناءً على تصميمه بالنسبة إلى الأجزاء كما يكون كذلك بالنسبة إلى الأفراد والأنواع. و فيسه: أنّ المراد من الصورة أو التمثال هو الصورة المضافة إلى الحيوان وتمثاله لامطلق الصورة و التمثال، كما تشهد له معتبرة محمد بن مروان، حيث قال: «من صوّر صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها»^(٣).

هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر من أخبار النفخ أن يكون المنفوخ فيه ممّا يصير حيواناً من الحيوانات المتعارفة بمجرد النفخ فيه، فالناقص الذي لا يصدق عليه اسم الحيوان المتعارف لا يكون مشمولاً لإطلاق الدليل.

و أيضاً لم يثبت تعميم قوله ﷺ: «ما لم يكن شيئاً من الحيوان» بالنسبة إلى

(١) المكاسب المحرّمة: ١٠٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٢٠، ب ٩٤ ممّا يكتسب به، ح ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢١، ح ٧.

الأجزاء لو لم تقل بظهوره في الأفراد والأنواع.

و مما ذكر يظهر بعد ما احتمله المحقق الإيرواني رحمته حيث قال: «إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل»^(١).
و على ما ذكر ينقدح جواز تصوير الرأس فقط على الدراهم و الدنانير أو غيرهما، سواء قلنا باختصاص الحرمة بعمل المجسمة أو لم نقل؛ لأنه ليس صورة كاملة للحيوان أو الإنسان.

و أمّا تصوير الحيوان الكامل على الحجر وغيره، فلو كان بنحو الرسم فلا يحرم بناءً على عدم حرمة الرسم، و أمّا إذا كان التصوير على الحجر على نحو التجسيم، فإن كان التصوير كاملاً و لو بنحو تقدير باقي الأعضاء أو تقدير الخلف فيحرم؛ لصدق تجسيم الحيوان و تصويره، و إلا فصدق الحيوان المتعارف عليه مع أنه لاخلف له و لو مقدراً محل إشكال.

الثاني:

إن المحرم في تصوير الحيوان و تمثله هل هو تصوير الأجزاء، أو تصوير مجموع الأجزاء، أو تصوير الجزء الأخير، أو تصوير الصورة المنطبقة على تمام الأجزاء؟

لامجال للأول؛ لأن الحكم متعلق بعنوان تصوير الصورة لا الأجزاء، ولذا فإن من صور بعض الأعضاء بقصد الإتمام ثم بدا له في إتمامه لم يفعل الحرام، فلو كانت الأجزاء محرمة لزم الحكم بكون ما أتى به من فعل حراماً. قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته: «تصوير بعض الأعضاء و لو بقصد الإتمام ليس تصوير الصورة، و عليه فلو اشتغل بصورة شيء ولكن بدا له قبل إتمامها أو منعه مانع عن الإتمام لم يفعل

(١) حاشية المكاسب للإيرواني: ٢١.

الحرام وإن كان متجربياً»^(١).

ومما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً حتى لو بدا له في إتمامه. وهل يكون ما فعل حراماً من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التجري؟ وجهان؛ من أنه لم يقع إلا بمض مقدمات الحرام بقصد تحققه، ومن أن معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلا حرمة الاشتغال به عمداً فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل، والفرق بين فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه - وبين الحرام هو قضاء العرف»^(٢).

وذلك لما عرفت من أن متعلق الحرمة هو تصوير الصورة، ولم يحصل مع البدء، ولا فرق بين التكليف الإيجابي والتحريمي بعد وحدة المتعلق، فكما أنه لو أمر بتصوير الصورة - أي صورة الحيوان - وأتى المكلف بنقش أو رسم بعضها أو تجسيم بعضها لم يأت بالواجب ولم يستحق الثواب، كذلك لو نهى عن تصوير صورة الحيوان وأتى ببعض الأجزاء وحصل له البدء لم يأت بالحرام ولم يستحق العقاب على الحرام - أعني الصورة - وإن استحق عقوبة التجري، ولعله لذلك أمر بالتأمل. وكيف كان فلا وجه للتردد في المسألة كما لا يخفى.

لا يقال: إن الصورة هي الأجزاء بعينها، فالنهي عنها نهى عن الأجزاء.

لأننا نقول: إن الصورة هي هيئة خاصة تركيبية ومتحدة مع الأجزاء مع كيفية خاصة، والنهي عنها ينحل على الأجزاء ولكنّه يتبع النهي عن الصورة، فما دامت الصورة لم تتحقق لم يتوجه النهي إلى الأجزاء، فأتصاف كل جزء بكونه حراماً مشروط بتحقق الأجزاء الأخر مع كيفية معتبرة فيها، والمفروض في المقام أنه لم تتم الأجزاء، فلا دليل على حرمة ما أتى به بعد حصول البدء.

(١) راجع المكاسب المحرمة ١: ٢٨٣.

(٢) المكاسب للشيخ الأعظم رحمته ١: ١٨٩.

و مما ذكر يظهر أن مجموع الأجزاء - بما هو مجموع الأجزاء - أيضاً ليس محرماً؛ لأن الأدلة تدل على حرمة تصوير الصورة، وهي وإن كانت منطبقة على مجموع الأجزاء ولكنها غير هذا العنوان، ويرتّب عليه أنه لو كان المحرّم هو مجموع الأجزاء فابتدأ بالتصوير واحد و أتّمه آخر لم يفعل أي واحد منهما حراماً، و هذا بخلاف ما إذا كان المحرّم هو الصورة؛ فإن من أتّم ما صورّه الآخر صدق على إتمامه تصوير الصورة، فيحكم بالحرمة، و المتّبع هو موضوع الأدلة.

و هكذا لا وجه لجعل المحرّم هو الجزء الأخير، مع أن موضوع الأدلة الدالة على الحرمة هو تصوير الصورة، وهي لاتصدق على الجزء الأخير فقط.

فتحصّل: أن المحرّم هو الأخير، و هو تصوير الصورة المنطبقة على الأجزاء بكيفيّة خاصّة.

الثالث:

إنّه لو اشترك اثنان أو أكثر في عمل صورة فالظاهر أنّه يشمل قوله ﷺ: «إيّاكم و عمل الصور...»؛ فإن إطلاقه يشمل صورة الاشتراك أيضاً.

هذا، مضافاً إلى إطلاقات النهي عن التماثيل و التصاوير بناءً على أن النهي عن عملها لاعت خصوص اتئنائها، كما مرّ البحث عنه، فحينئذ تدل على النهي عن عملها، و هو بإطلاقه أيضاً يشمل صورة الاشتراك.

و ما يقال: من أن مفادها هو النهي عن كون الشخص عاملاً للصور و التماثيل، و هو ظاهر في الموجد للصورة المستند إيجادها إليه وحده.

كما ترى؛ إذ لا وجه للتخصيص بالوحدة بعد إطلاقها.

هذا، مضافاً إلى إمكان إلغاء الخصوصية في مثل قوله ﷺ: «من قتل نفساً...» الظاهر في الفاعل الواحد، فكما أنّه لو اشترك اثنان أو أكثر في قتل نفس محترمة لكان فعلهما محكوماً بالحرمة بإلغاء الخصوصية من وحدة الفاعل، كذلك نقول في

المقام: بأن من صور صورة أو مثل مثلاً وإن كان ظاهراً في وحدة الفاعل إلا أنه يشمل صورة الاشتراك بإلغاء الخصوصية عرفاً، ويكون محكوماً بالحرمة.

ومع الفمض عمّا ذكر كلفه يشكل الحكم في صورة الاشتراك - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد^(١) - من جهة قصور الأدلّة عن إثبات الحرمة لفعل كلّ من الفاعلين أو الأكثر بعد عدم صدق عنوان «صور الصور» أو «مثل المثل» على واحد منهما بلارباب؛ ضرورة أنّ التمثال والصورة عبارة عن مجموع الصورة الخارجية، والأجزاء لا تكون تماثلاً لحيوان ولا صورة له، والفاعل للجزء لا يكون مصوراً للحيوان، من غير فرق بين اشتغالهما بتصويره من الأوّل إلى الآخر أو تصوير أحدهما نصفه والآخر نصفه الآخر، أو عمل واحد منهما الأجزاء وتركيب الآخر بينهما؛ لعدم الصدق في شيء منها؛ فإنّ الظاهر من قوله: «من صور صورة» كون صدور الصورة - أي هذا الموجود الخارجي الذي يقال له التمثال - من فاعل، والفرض عدم صدورهما منه، وهو نظير قوله: من قال شعراً، أو من كتب سطرّاً، أو من مشى من بلده إلى مكّة. واحتمال أن يكون المراد بهما أنه من أوجد هيئة الصورة أو هيئة المثل - وهو صادق على من أتمهما إمّا بإتيان النصف الباقي أو بتركيب الأجزاء - بعيد عن ظاهر اللفظ، ومخالف للمتفاهم من الأخبار.^(١)

وهذا هو ما ذهب إليه الشيخ الأراكي^(٢)، حيث قال: «إنّ الموجد للصورة إنّما يصدق إذا كان وجود الصورة بتمام أبعاضها بإيجاد واحد واختيار واحد، كما أنّ الماشي فرسخاً لا يصدق فيما إذا مشى نصفه واحد ونصفه الآخر آخر، وممسك النهار لا يصدق إلا مع الإمساك في تمام النهار إذا كان بتمامه صادراً من اختيار واحد، وكذلك المصلّي لا يصدق إذا صدر تمام الصلاة من اختيارين. وبالجملة، قد أخذ في مفهوم الموجد للصورة وحدة الفاعل والمختار،

مضافاً إلى عدم تعقل توجيه نهي واحد إلى شخصين - إلى أن قال: - فعلم مما ذكرنا أنه لا وجه لكون كل من المشتركين مصوراً؛ لأن ما هو الصادر منه ليس إيجاداً للصورة وإنما هو إيجاد بعض الصورة، وهو غير العنوان المحرّم كما عرفت، و الصادر من صاحبه لا يربط له به - إلى أن قال: - نعم من الممكن في مقامنا أيضاً تعلق الحرمة بالعنوان الأوسع؛ أعني مطلق الدخالة وإعمال القوة في وجود الصورة، سواء صدق عليه إيجاد الصورة أو صدق عليه إيجاد بعضها، لكنّه محتاج إلى الإثبات، و لا مناط منقح في البين حتى يلاحظ أنه شامل لصورة الاشتراك أو لا»^(١).

يمكن أن يقال: إن عنوان «من صور صورة أو عملها» وهكذا «من مثل مثلاً» أعم من أن يكون موجداً لجميع الأجزاء من البدء إلى الختم، أو متمماً للأجزاء الموجودة بفعل آخر، أو من دون فعل أحد، كما إذا كان بعض الأجزاء موجوداً بمقتضى الطبيعة، كأغصان الأشجار - مثلاً - المتخذ منها بدءاً أو يداً أو رجلاً لصورة حيوان أو إنسان، فلو كان من اللازم أن تكون جميع الأجزاء مصنوعة بفعله لما صدقت الصورة على فعل من اتخذ من الأشجار أو الأخشاب أو غيرها من الفلزات الموجودة لتصوير صورة حيوانية، مع أنّ الظاهر هو صدق الصورة على فعله، وهو شاهد على أنّ المراد من قوله: «صور صورة» أو «مثل مثلاً» أعم من أن تكون جميع الأجزاء من عمله.

ولعلّ منشأ القول بعدم الصدق هو توهم لزوم الإتيان بجميع ما له دخل في الصورة من فاعل واحد في صدق التصوير، مع أنّك عرفت عدم لزوم ذلك في الصدق.

وعليه، فاعتبار وحدة الفاعل لا يمنع من صدق المصور على من أتم الأجزاء عقيب إيجادها بفعل شخص آخر.

(١) المكاسب المحرمة: ١٠٧ و ١٠٨.

و القول: بأنّ المحرّم هو تصوير كلّ مكلف صورة الحيوان أو الإنسان لإتمام صورتها، و تصويرها لا يصدق على مجرد إتمامها كما أنّه لا يصدق على تصوير بعضها.

كما ترى بعد ما عرفت من إطلاق قوله: «صوّر صورة» أو «مثل مثلاً»، فتدبّر جيّداً.

و ذهب في الجواهر إلى صدق الاستناد إلى الأوّل أيضاً، حيث قال: «ومع التدرّج ففي شرح الأستاذ أنّ المدار على الأخير. قلت: لعلّ الأقوى التعلّق بالأوّل أيضاً إذا فرض كون المقصود لهما ذلك من أوّل الأمر؛ لصدق الاستناد إليهما» (١) و فيه: أنّ الاستناد إليهما صحيح، ولكن ظاهر «من صوّر أو مثل» هو وحدة الفاعل، فلا يشمل صورة الاشتراك.

هذا بناء على عدم تماميّة الأدلّة والفض عنها، و أمّا بناء على تماميها - كما هو الأقوى - فلا إشكال في الحرمة عند اجتماع اثنين أو أزيد للشركة في صنع الصورة من الابتداء إلى الختام؛ لإطلاق الأدلّة الدالّة على حرمة عمل الصور و التصاوير و التماثيل، ففعل كلّ واحد متّين اشترك في عملها محكوم بالحرمة؛ لاشتراكه في عمل الصورة.

و إذا افترق الأفراد في التصوير؛ بأن أوجد النصف الأوّل شخص وأتمّه آخر، فقد عرفت أنّ الأخير هو الموجد للصورة، فبترتب على فعله الحرمة.

و أمّا الموجد للنصف الأوّل ففيه تفصيلات على ما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكبي رحمته، حيث قال: «فإن كان عالماً بعدم إتمامه بالحاق النصف الآخر لامن نفسه و لامن غيره فلا إشكال في معذوريته، فإن ألحق النصف انكشف كون عمله دخالة و إعمالاً للقوّة في وجود الصورة و أنّه كان محرّماً واقعيّاً معذوراً فيه.

وكذلك الحال في صورة الشك في إلحاق النصف الآخر و عدمه؛ لأنه شبهة موضوعية، والأصل فيه البراءة ولو فرض كونه بحسب الواقع بواسطة لحوق النصف الآخر داخلاً في العنوان المحرّم.

كما لإشكال في صورة علمه بالإلحاق و أنه معصية واقعة معه و تجرّ مع عدمه.

- ثم عطف حكم صورة البداء عليه و قال: -

و من هنا يظهر الكلام فيما إذا اشتغل بالتصوير قاصداً للإتمام ثم بدا له في الأثناء و رفع اليد، فإنه حين رفع اليد عن التتمّة لا يخلو: إمّا أن يكون عالماً بلحوق النصف الآخر إمّا منه و إمّا من غيره أو بعدم اللحوق، و إمّا شاكاً، فإن كان عالماً باللحوق فلا كلام، و إن كان شاكاً فلا يورث هذا الشكّ معذوريته لو ألحق التتمّة واقماً متمم، كما يورثها لو كان الشكّ من ابتداء العمل، فإنه نظير من شرب الخمر عالماً بحرمتها و بعد الفراغ صار شاكاً في الخمرية فإنه لا يورث المعذورية، و هو واضح. بل نقول في صورة العلم بعدم اللحوق أيضاً: لو ألحقه ملحق استحقّ العقوبة؛ إذ الفرض أنّ العمل كان مبغوضاً واقماً و هو أيضاً كان عالماً، فالتكليف موجود مع شرائط تنجزه، فلا يجدي انقلاب العلم بعد الصل بالعلم بالخلاف في رفع الاستحقاق، و هذا أيضاً واضح، فيجب بحكم العقل في كلتا الصورتين الاحتياط بمحو ما أتى به من الصورة»^(١).

ولكن لا يخفى عليك أنّ مع البداء و رفع اليد كلياً لا وجه لعطفه على صورة استمرار القصد و العلم بالإلحاق؛ إذ استناد المبغوض - و هو صورة الحيوان - إلى الأوّل مشروط ببقاء القصد، فمع عدم استمرار القصد لا وجه لاستناده إليه في صورة العلم باللحوق، فضلاً عن صورة الشكّ أو العلم بعدم اللحوق، و العمل ما لم تنطبق

(١) المكاسب المحرمة: ١٠٩.

عليه الصورة لا يكون مبعوضاً، و المفروض أنه قبل انطباق الصورة عدل عن نيّة الإدامة، و عليه فبعد العدول لا يكون محكوماً بالحرمة إلا من جهة التجزي الصادر منه، و لا تكليف له حينئذٍ إلا الممانعة من الإتمام من جهة النهي عن المنكر.

و هكذا لا وجه للحكم بالحرمة الواقعية فيما إذا أوجد النصف و كان عالماً بعدم إتمامه بالحق النصف الآخر لامن نفسه و لامن غيره؛ فإنّ المحرّم هو فعل المتمّم لو ألحق اتفاقاً بعد ما عرفت من إطلاق «من صوّر الصور» على مثله أيضاً، لا فعل من أوجد النصف مع العلم بعدم إتمامه؛ لأنّ فعله ليس بمبعوض ظاهراً و واقعاً، و إنما المبعوض هو فعل المتمّم.

الرابع:

إنه هل تعتبر في حرمة تصوير الصورة مباشرة الفاعل بيده بلاوساطة واسطة في البين غير ما هو من قبيل الآلة، أو لا تعتبر مطلقاً، أو يفرق بين ما إذا كانت الوساطة فاعلاً مختاراً - كما إذا أكره أو بعث إنسان إنساناً على التصوير - فلا يصدق على المكروه و الباعث أنه مصوّر، و بين ما إذا كانت الوساطة فاعلاً طبيعياً بلا شعور، فيصح حينئذٍ إسناد التصوير إلى الإنسان الذي أعمل هذا الفاعل، نظير إسناد الإحراق إلى من ألقى الحطب في النار، و كما يقال: إن فلاناً خاط الثوب إذا أعمل الآلة المعدّة للخياطة؟

ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته إلى التفصيل حيث قال: «الظاهر في مادة التصوير إيجاب الصورة بأيّ نحو كان، و فيما كان الوساطة فاعلاً مختاراً لا يصدق أنه الموجد للصورة، و فيما كان فاعلاً طبيعياً يصدق ذلك... نعم بعض المواد يعتبر فيه عدم وساطة هذا القسم أيضاً كما في الأكل و الكتابة، حيث إنه لو أعمل الآلة المعدّة

للكتابة لا يقال على من أصم له إته الكاتب»^(١).

و يشهد على ذلك قوله ﷺ: «و إِيَّاكُمْ و عمل الصور»؛ إذ مقتضى إطلاقه هو عدم دخالة المباشرة، وهكذا قوله ﷺ: «نهى النبي ﷺ عن التصاوير و التماثيل» من دون تقييده بالمباشرة، بناءً على عدم اختصاصه بالاعتناء.

و القبول: بأن المتداول في التصوير و التمثيل في تلك الأعصار تحصيلهما بمباشرة اليد و قدرة الصنع دون المكائن و القوالب؛ فظاهر الأدلة هو ما كان المصنوع بيد الفاعل مباشرة.

كما ترى بعد كون القضايا بنحو الحقيقة للخارجية، و أن المفاوض هو نفس عمل الصور و إيجادها من دون خصوصية للمباشرة كالقتل، فعمل الصور و إن لم يكن بمباشرة، منهى عنه بإطلاق أدلة مبنوية على عمل الصور.

فكما أنه لو صنعت ماكنة لإعدام الأشخاص و باشر شخص توصيل الكهرباء بها فأعدموا بذلك، أسند القتل إليه و ترتب عليه أحكامه و إن لم يفعل إلا مباشرة التوصيل المذكور و إنما الماكنة أعدمتهم.

كذلك لو فرضت ماكنة صنعت لإيجاد المجسمات و باشر شخص توصيل الكهرباء بها فخرجت لأجلها الصور المجسمة منها، أسند إليه عمل الصور و أتى بالمفاوض و إن لم يباشر التصوير و التمثيل بنفسه.

و مما ذكر يظهر ما في دعوى أن الظاهر من قوله: «من مثل صورة أو مثلاً» هو تصوير الصورة و تمثيلها بقدرته و علمه بذلك الصنع، و المباشر لاتصال القوة بالماكنة أو لإلقاء الجص في القالب ربما لا يكون مصوراً و عالماً بالتصوير و لا قادراً عليه.^(٢)

(١) المصدر السابق: ١٠٥.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام الخميني ١: ٢٧١.

وذلك لما عرفت من أن الاستفادة من معتبرة الخصال - «وإتاكم و عمل الصور» - وغيرها من مطلقات الأخبار هو أن نفس عمل الصور بأي نحو ووجد ميقوض، فالنهي عن عمل الصور يشمل الإيجاد التسيبي من دون حاجة إلى إلغاء خصوصية المباشرة حتى يشكل في ذلك: بأن ظاهر هيئة الفعل هو الإيجاد المباشري، وإن أمكن الجواب عنه: بأن العرف لا يرى للمباشرة خصوصية، وعدم التداول في تلك الأعصار لا يمنع من إلغاء الخصوصية في عصرنا هذا، فإذا ورد - مثلاً - استحباب إيقاد السراج في ليلة كذا، لم يختص ذلك بالمتعارف في تلك الأعصار متى يكون بالمباشرة، بل يكون عامّاً لمثل زماننا متى يكون بالتسيب أيضاً. هذا، مضافاً إلى أن الحكمة في ممنوعة التصوير هي التشبه بالخالق في عمل هياكل الحيوانات، وهي حاصلة في إيجاد هياكل الحيوانات بالمعامل الكهربائية. اللهم إلا أن يقال: إن الحكمة متحققة فيما إذا كان التصوير بالمباشرة لا بتسيب المعامل.

ولكنه كما ترى؛ لأن الخلقه من الله تعالى أعم، فرمّا تكون من دون تسيب كخلق آدم ﷺ، ورمّا تكون مع الأسباب كتوالد الحيوانات والإنسان، فالحكمة - وهي التشبه - لا تختص بما إذا لم يكن سبب، بل هي موجودة فيما إذا كان بسبب المعامل. وبالجملة، إطلاق الروايات وإطلاق الحكمة يقتضيان عدم اعتبار المباشرة.

ثم لو قلنا بحرمه الرسم يقع الكلام في حرمة الصور المنطبعة بألات التصوير، وقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ إلى أن المصوّر ليس مصوراً ومثلاً إلا بضرب من التأويل والتجوّز، ولا يصار إليه إلا بدليل وقرينة، من غير فرق بين الصور المنطبعة في الزجاج^(١) والمنعكسة منها إلى الصحائف، وإن كان عدم

(١) مراد ٦ من «الزجاج» القلم.

الصدق في الأول أوضح. (١)

و هو كذلك؛ لأن انعكاس الصورة في فلم آلة التصوير وكذا انعكاس الصورة على الصحائف - بجعل آلة التصوير قبال صور الأشخاص أو جعل الصحائف قبال الفلم، كجعل المرأة بحذاء شخص - لإشكال فيه، و التصوير المنعكس في الفلم و الصحائف يتحقق بنفسه لافعل المصور، وإنما فعله هو حفظ ما انعكس في الفلم أو الصحائف، و عليه فلا يكون المباشر مصوراً، و لا يكون ذلك عمل الصور و إيجاداً لها و لو بالتسبب أيضاً، بل هو عمل على بقاء الصورة الواقعة من الشيء في الشيء الآخر بنفسه.

و قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: «لاشبهة في عدم صدق المصور لاعلى من ألصق وراء الشيشة ما أعدّه للحكاية و لاعلى القائم بحذاء الشيشة المذكورة بل و الماء، و كذلك الحال في العكس (٢) فإنه مركب من عمليين أحدهما: وضع الشيشة بحذاء الجسم.

و الثاني: وضع دواء مخصوص على سطح الشيشة من خاصيته إمساك ما وقع في الشيشة من صورة الجسم المحاذي، فالوقوع هنا حاله حال الوقوع في المرأة، و قد عرفت عدم صدق المصور على من وضعها بحذاء الجسم لتقع صورته فيها، غاية ما في الباب أن العكاس (٣) يتصرف بتوسط دواء أو غيره في هذه الصورة الواقعة فيجعلها ثابتة بحيث لاتزول بعد المحاذاة أيضاً، فهو كما لو تصرف أحد في الصورة الواقعة في المرأة فجعلها ثابتة، فكما لا يصدق على هذا المثبت أنه مصور فكذلك على العكاس.

نعم، لإشكال في صدق التصوير على النقل من الشيشة إلى الكاغذ و نحوه.

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٧٠.

(٢) المراد من «العكس» الصورة الفوتوغرافية.

(٣) المراد من «العكاس» المصور للصور الفوتوغرافية.

لكن لا يوجب حرمة العمل الأول؛ لعدم كون مقدّمة الحرام حراماً إلا ما ينسلب بعدها الاختيار، و هنا ليس كذلك، نعم لو كان من قصده التوصل به إلى العمل الثاني كان تجزئياً، كالحاضر عند العكاس إذا حضر بقصد أن ينقل العكاس عكسه، فبأنه إعانة على الإثم لو ترتّب النقل، و تجزئاً لو لم يترتب.

اللّهمّ إلا أن يلتزم بصدق المصوّر على من أثبت الصورة الواقعة في المرأة و نحوها، فإنّ التصوير هو إحداهن الصورة الثابتة، و يكفي في صحّة استناد ذلك إلى الشخص كون الثبات بإحداهن و لو لم يكن أصل الصورة حاصلأ بإحداهن، و قد التزم بذلك الأستاذ - دام ظلّه - و الاحتياط في محله.

و يمكن أن يقال: إثبات الصورة الثابتة غير إيجاد الصورة، و على هذا فالتصوير المتعارف في زماننا من قبيل الأول، ومع الشكّ في مفهوم التصوير الأصل البراءة؛ لكون الشبهة مفهوميّة دائرة بين الأقلّ و الأكثر^(١).

و لقد أفاد و أجاد، ولكن لا يخفى عليك أنّ ما حكاه عن أستاذه من صدق التصوير على النقل من الفلم إلى الكاغذ و نحوه منظور فيه؛ فإنّ الكاغذ كالمرآة بالنسبة إلى الفلم، فكما أنّ جعل المرأة محاذاة لشخص لا يكون حراماً كذلك جعل الكاغذ محاذاً للفلم، فمع انعكاس الصورة من الفلم إلى الكاغذ بنفسه الذي هو كانعكاس الصور في المرأة لا يكون عمل المصوّر إلا إثبات تلك الصورة المنعكسة في الكاغذ و إن لم تكن مرئية، لا إيجاد الصورة.

و عليه، فلو قلنا بحرمة تنقيش و رسم ذوات الأرواح لم يكن التصوير المتعارف في زماننا هذا محرّماً؛ لأنّ جميع مراحلها من قبيل إثبات الصورة لا إيجادها.

نعم، لا يبعد صدق ذلك في المطابع الرابطة، فإنّها تطبع الصور على الورق،

ولذا قال في مصباح الفقاهة: «لا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج، سواء كان أمراً دافعياً كما إذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً»^(١).

الخامس:

إن مقتضى ما مرّ سابقاً - من أنّ المحرّم هو تصوير ما يصدق عليه صورة الحيوان - جواز ما لا يصدق عليه الصورة، كبعض الأعضاء من اليد والرجل والرأس ونحوها، فهل يجوز تصوير خصوص عظام الإنسان تصويراً كاملاً أم لا يجوز؟ فيه وجهان:

أحدهما: صدق صورة الإنسان على مجرد العظام.

و ثانيهما - وهو الأظهر - أنّ صورة الإنسان ليست مجرد العظام، بل هي مركبة منها ومن العروق واللحم والجلد والشعر، فالعظام المذكورة وإن كانت كاملة ولكنها كعض الأجزاء بالنسبة إلى الصورة الكاملة، فكما أنّ الدار لا تصدق بمجرد نصب الأعمدة وغيرها من الغلّزات وإن كملت، كذلك لا تصدق صورة الإنسان بمجرد تجسيم العظام أو العروق ونحوها.

وهكذا الأمر فيما يصنع كالظلال للحيوانات من دون أجزاء لها وإنما تشير بها إلى أبعادها، فإنّ مثله لا يصدق عليه صورة الإنسان المركبة من اليدين والرجلين والرأس وبقية الأجزاء، وإنما هذه الصورة تحكي عن أبعادها لاعتبار أجزائها و هيبتها.

وأما تصوير ما يكون نشوء الإنسان منه، فما لم يصدق عليه الحيوان فلا إشكال فيه، قال في الجواهر: «و تصوير البيضة والعلقة والمضغة و بزر القز و

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٣٢.

نحو ذلك ممّا هو نشوء الحيوان لا بأس به»^(١).

و هو جيّد ما لم يصدق اسم الحيوان على بعض المراحل المذكورة، وإلا فهو حرام من جهة صورة ذلك الحيوان لامن جهة صورة الإنسان.

السادس:

إنّه هل تلحق صورة الجنّ و الشيطان و الملك بالصورة الحيوانية أو لا؟
قال في الجواهر: «و الظاهر إلحاق تصوير الملك و الجنّي بذلك، بل قد يقوى جريان الحكم في تصوير ما يتخيّله في ذهنه من صورة حيوان مشارك للموجود في الخارج من الحيوان في كلّ الأجزاء، دون أعدادها و أوضاعها مثلاً»^(٢).

و يشهد له عموم ممنوعة عمل الصور و بناؤها؛ إذ الخارج منه هو صور غير ذوات الأرواح و بقي الباقي تحت العموم، و المفروض أنّ الملك و الجنّي و الشيطان ذوو أرواح عرفاً. قال في المستند: «و لا يشترط في صدق صورة الحيوان أو ذي الروح وجود ما يطابقها عرفاً شخصاً أو نوعاً في الخارج، بل يكفي كونها بحيث يقال عرفاً إنّه صورة الحيوان؛ لأنّ معنى صورة الحيوان أو ذي الروح الصورة المختصّة به، و المراد شيوخ الاختصاص و تعارفه و جريان العادة به، فلو صور صورة حيوان لم يعلم وجود نوعه ولكن كان بحيث لو فرض وجود مطابقه لكان من الحيوان بحسب العادة كان محرّماً»^(٣).

و قد استشكل فيه سيّدنا الإمام المجاهد^{عليه السلام} بأن: «العمدة في الأدلّة هو المستفيض المشتملة على قوله؛ يكلف أن ينفخ فيها و ليس بنافع - إلى أن قال؛ - فالظاهر منها أنّ المحرّم هو تمثال موجود يكون نحو إيجادها بالتصوير و النسخ

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٤٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مستند الشيعة ٢: ٣٣٨ ط - حجري.

كالإنسان و سائر الحيوانات، فمع تصوير صورة حيوانية و تميم تصويرها و بقاء نفخ الروح فيها و لو بنحو من المسامحة كأنه تشبّه بالخالق في مصوره ما في الأرحام، فيقال له يوم القيامة؛ أيها المصور، انفخ فيها كما نفخ الله تعالى في الصور بعد تسويتها.

وأما مثل الجنّ و الشيطان و الملك - ممّا تكون كميّة إيجادها بغير التصوير و التخليق التدرجيين، و بغير التسوية و النفخ، بل إيجادها بدعيّة دفعيّة سواء قيل بكونها مجردة أم لا، و لا يكون فيها نفخ روح كما في الحيوانات - فخارج عن مساق تلك الأخبار التي هي المتمددة في حرمة عمل المجسمات، لاستفاضتها و اعتبار أسناد بعضها كمرسلة ابن أبي عمير.

هذا، مضافاً إلى أنّ المظنون بل الظاهر من مجموع الروايات أنّ وجه تحريم الصور و التماثيل هو التشبّه بالخالق - جلّت قدرته - في المصورة التي هي من صفاته الخاصّة، و التصوير الخيالي من المذكورات ليس تشبّهاً به تعالى؛ لأنّه لم يصورها كذلك حتى يكون التصوير تشبّهاً به.

إلّا أن يقال؛ إنّ صار شبيهاً به في مطلق التصوير، و هو كما ترى.

و لا يلزم ممّا ذكرناه الالتزام بجواز تصوير حيوان غير موجود، كالنعناء مثلاً، أو مخلوق ذي رؤوس عديدة؛ لأنّنا لا نقول باختصاص الأدلّة بالحيوانات الموجودة في الخارج، بل نقول باختصاصها بما يكون موجوده كموجوديّة الحيوانات بالتخليق و التصوير، و المذكورات ليست كذلك. مع أنّ الالتزام بعدم الحرمة في بعض مصاديق مورد النقض ليس ببعيد، و ليس بتالي فاسد^(١).

و يمكن أن يقال؛ إنّ تقييد بعض الأخبار بالتصوير و التخليق التدرجيين و النفخ لا يوجب عدم شمول الدليل للجنّي و الملك و الشيطان؛ لأنّ تلك الحقائق

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٧١ و ٢٧٢ ط - مؤسسة تنظيم و نشر تراث الإمام الخميني.

تكون عند العرف أيضاً كذلك، والذي أقيده من كون إيجادها بدعيّاً دفعياً ممّا قتر في محلّه أجنبي عن فهم العرف، و المتبع في مصاديق المفاهيم هو العرف، كما أنّ في تشخيص المفاهيم أيضاً كذلك، و عليه فدعوى خروج تلك الأمثال عن مساق الأخبار كما ترى.

هذا، مضافاً إلى أنّ خصوصيات بعض الروايات لا تسري إلى سائر المطلقات بعد كونهما من المنفيات، فلا وجه لرفع اليد عن عموم المنع عن عمل الصور و بنائها عدا غير ذوات الأرواح، كما عرفت.

على أنّ الحكمة هي التشبّه بالخالق في المصوِّرية، و هي حاصلة بمثل تلك الأمثلة و الصور الخيالية و لو لم تكن لتلك الصور موجودة، و لا وجه لتقييد المصوِّرية بالصورة الموجودة.

وربّما يقال في وجه الحرمة؛ إنّ المتعارف من تصوير الجنّ و الملائكة ما هو بشكل واحد من الحيوانات، فيحرم من هذه الجهة؛ لعدم اعتبار قصد كونه حيواناً مع فرض العلم بكونه صورة له.

و أورد عليه سيّدنا الإمام (عليه السلام)؛ بأنّ فيه - مضافاً إلى أنّه ليس اعتبار القصد في صور المشتركات بعيد - أنّ الصور المتعارفة من تصويرها ممتازة عرفاً عن صور الحيوانات و إن كانت شبيهة من بعض الوجوه بالإنسان، لكن العرف يراها غير صورة الإنسان، ففرق بين كون صورة للإنسان أو لموجود آخر شبيه به، و الصور المعمولة من قبيل الثانية. (١)

و هكذا أفاد في مصباح الفقاهة؛ من أنّ من يصوّر صورة الملك و الجنّ إنّما يقصد صورتها لا صورة الحيوان و لا بما هو أعمّ منهما و من الحيوان. (٢)

(١) انظر، المكاسب المحرّمة ١: ٢٧٧.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٢٩.

و عليه فلا يصح القول بالحرمة من جهة ما لم يقصده.
 وربما استدل على الحرمة بصحیحة البقیاق المتقدّمة؛ بدعوى أنّ الظاهر من
 قوله ﷺ فيها؛ «و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء و لكنّها الشجر و شبيهه» هو
 المقابلة بين ذي الروح و غيره من حيث جواز التصوير و عدمه، و ذكر الأمور
 المذكورة فيها إنّما هو من باب المثال، و الله العالم. (١)
 و أورد عليه سيّدنا الإمام ﷺ بقوله؛ و أمّا التشبّه برواية أبي العباس ففيه
 ما لا يخفى؛ من أنّها نقل قضية خارجية... و لا مضي لإطلاق قضية شخصية. (٢)
 و كيف كان، فلا حاجة إلى التجسّم بالاستدلالات المذكورة بعدما عرفت من
 إدراج المقام في عموم أو إطلاق ممنوعة عمل الصور و بنائها، مضافاً إلى حكمة
 الحكم، فلا تغفل.

السابع:

إنّه لو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان
 حيواناً من غير قصد الحكاية فالظاهر من الجواهر أنّه ليس بمحرّم، حيث قال؛ «ولو
 اشتركت الصورة بين الحيوان أو غيره اتّبع القصد». (٣)
 و صرح به الشيخ الأعظم ﷺ أيضاً حيث قال؛ «فلو دعت الحاجة إلى عمل
 شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله و لو كان حيواناً من غير قصد الحكاية
 فلا بأس قطعاً». (٤)
 و أوضحه في مصباح الفقاهة بأنّه؛ «لا شبهة في اعتبار قصد حكاية ذي

(١) انظر؛ المصدر السابق.

(٢) انظر؛ المكاسب المحرمة ١: ٢٧٧ و ٢٦٥.

(٣) جواهر الكلام ٢٢، ٤٣.

(٤) المكاسب ١: ١٨٩، ط - تراث الشيخ الأعظم.

الصورة في حرمة التصوير؛ لأنّ المذكور في الروايات النهي عن التصوير و التمثيل، ولا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفة و الاتفاق من غير قصد الحكاية، و هذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحّة استعمال الألفاظ في معانيها، و بدون ذلك ليس هناك استعمال.

و عليه، فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء من المكائن أو آلاتها أو غيرهما من الأشياء اللازمة على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً؛ لعدم صدق التصوير عليه بوجه، و المثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا هذا، فإنّها شبيهة بالطيور و مع ذلك لم يفعل صانها فعلاً محرّماً، و لا يتوهّم أحد حتى الصبيان أنّ صانع الطائرة يصوّر صورة الطير، بل إنّما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة، و كونه على هيئة الطير إنّما هو اتفاقي»^(١).

و عليه، فالمعتبر في حرمة التصوير هو قصد الحكاية عن الحيوان، و لم يتحقّق ذلك في المشتركات التي يؤتى بها بقصد شيء آخر، فكما أنّه إذا أتى شخص بقول: «الحمد لله ربّ العالمين» بقصد الشكر لا بقصد القراءة لم يأت بالقراءة، إذ اللازم في القراءة هو قصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة على النبي ﷺ، كذلك إذا صوّر صورة لا بقصد الحكاية عنها بل بقصد شيء آخر من الصناعات - كالطائرات مثلاً - لم يفعل حراماً، و لأقلّ من الشكّ، فمقتضى الأصل هو البراءة. نعم لو قصد الحكاية مع شيء آخر فالأظهر أنّه فعل حراماً من دون فرق بين كون الحكاية أصلاً أو تبعاً فتدبّر جيّداً.

و على هذا، فالمحرّم هو الحكاية و إراءة ذي الصورة بالصورة من دون فرق بين الأصالة و عدمها، فعلم بعض الحلويات بصورة الحيوانات مع قصد الحكاية عنها يكون محرّماً.

و هل يكون تصنيع الإنسان الآلي في عصرنا محرماً أو لا؟
يمكن أن يقال: إن كان المقصود من ذلك هو الحكاية عن ذي الصورة
(الإنسان الحقيقي) و لو تبعاً فالعمل المذكور محرّم، وإلا فلا يحرم.

الثامن:

إنه ربّما يقال؛ إنه لا يحرم التصوير على غير البالغ؛ لرفع التكليف عنه، فلو
صوّر لم يفعل محرماً، و لا يجب المنع و النهي عنه؛ لأنّه ليس كالقتل و هناك عرض
المؤمن ممّا لا يرضى الشارع بوقوعه و وجوده و لو صدر من البهائم، كما يشهد له
جواز الاقتناء، بناءً على جوازه.

ولذلك ذهب السيّد الزيدي^(١) إلى جواز تمكينه أيضاً حيث قال، «الظاهر
عدم وجوب منع غير المكلف إذا باشر ذلك بنفسه، بل جواز تمكينه أيضاً إذا لم يكن
بحيث يسند الفعل إلى الممكن؛ و ذلك لعدم الدليل على وجوب المنع أو حرمة
التمكين، كما في سائر المحرّمات التي لم يعلم من أدلتها أو من الخارج اهتمام
الشارع بها بحيث لا يريد وجودها في الخارج أصلاً فإنّه لا يجب منع غير المكلف
منها... و معلوم أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ إذ الحكمة التي ذكرها المصنّف^(٢) قد
عرفت عدم تماميتها، مع أنّ مقتضاها - على فرض التمامية - حرمة الإبقاء، و
لا يلتزم به كما سيأتي»^(١).

و لقائل أن يقول؛ إنّ الظاهر من الأخبار هو أنّ حكمة المنع عن التصوير
هو التشبّه بالخالق في المصوّرية التي هي من صفاته تعالى، و التشبّه بالله تعالى في
المصوّرية أمر مبغوض في نفسه، و هو حاصل بنفس التصوير، و الإبقاء ليس تشبهاً
في المصوّرية، و عليه فتمكينه منه كتمكين الجاهل الغافل غير جائز؛ لأنّ الشارع

(١) حاشية المكاسب: ٢٠، ط - حجري.

لا يريد به وإن جاز إيقاؤه بعد التصوير، بل مقتضى مبدئية التشبه هو المنع والنهي عن تصوير غير البالغ وإن لم يكن مكلفاً بالحرمة، فافهم.

التاسع:

إنَّ الرسم على الكرة ونحوها بصورة الحيوان لا يحرم؛ لأنَّ الرسم لا يصدق عليه التجسيم وإن صارت بعد ذلك كالحيوان المجسد، والمفروض أنَّ نفس الرسم لا دليل على حرمة، فلا وجه لحرمة ذلك كما لا يخفى.

العاشر:

إنَّ أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز؛ لأنَّ العمل المحرّم بذاته مسلوب المائيّة شرعاً، وأخذ المال في قبالة يكون أكلاً للمال بالباطل. ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام عليه السلام حيث قال؛ «إنَّ أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز؛ لأنَّ الإجارة لذلك حرام وفسادة؛ لما ذكرناه فيما سلف من أنَّ الفعل المحرّم الذي يجب على الناس منع الفاعل عنه بأدلة النهي عن المنكر لا يكون محترماً ومالاً، ولهذا لا يضمن المانع عنه أجره المثل للعمل بلاشبهة، فلو منع مانع عبد غيره عن عمل الصورة المجسّمة لا يكون ضامناً، فلا يكون ذلك العمل مالاً لدى الشارع، فلا يجوز أخذ الأجر عليه، ويكون الأخذ أكلاً للمال بالباطل»^(١).

المقام الثالث في اقتناء الصور المحرمة

ظاهر كلام بعض القدماء هو حرمة بيع التماثيل وابتاعها، قال في المقنعة؛ «و عمل الأصنام و الصليبان و التماثيل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام، و بيعه و ابتاعه حرام»^(١) و في النهاية؛ «و عمل الأصنام و الصليبان و التماثيل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتى لعب الصبيان بالجوز فالتجارة فيها و التصرف و التكتسب بها حرام محظور»^(٢) و الظاهر من هذه الكلمات أنّ استعمال و اقتناء المجسمات و التماثيل ممنوعان، و إلاّ فلاوجه لحرمة المعاملة بها. و العجب من صاحب الجواهر حيث ذهب إلى جواز البيع و الاقتناء و الاستعمال و الانتفاع قائلاً؛ بأننا لم نجد من أفتى بذلك (أي الحرمة) عدا ما يحكى عن الأردبيلي^(٣).

أدلة حرمة الاقتناء:

استدلّ على حرمة الاقتناء بوجوه؛

(١) المقنعة؛ ٥٨٧.

(٢) النهاية؛ ٣٦٣.

(٣) جواهر الكلام ٢٢، ٤٤.

منها؛ أن الظاهر من تحريم عمل الشيء مبغوضية وجود المعمول ابتداءً و
استدامة، كحرمة عمل الأصنام.

و أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته؛ بأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة، و ليس
وجودها مبغوضاً حتى يجب رفعه، نعم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من
خارج، كما أنّ حرمة إيجاد النجاسة في المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه
المستلزم لوجوب رفعها. (١)

و استشكل فيه سيّدنا الإمام رحمته بقوله: إنّ المتفاهم العرفي من الأوامر و
النواهي المتعلقة بالماهيات التي لها بقاء و ثبات في الخارج أنّ تلك الماهية القارّة
الذات محبوبة أو مبغوضة له، و إنّما أمر بإيجادها لمحبوبيتها بوجودها المستقرّ
المستمرّ، و نهى عنها لمبغوضيتها كذلك، و لا تنتقل الأذهان إلى الإيجاد و الوجود
بنحو الاستقلال - إلى أن قال - و عليه يكون المدعى هو التفاهم العرفي لا الملازمة
العقلية.

فقول الشيخ إن رجع إلى نفي الملازمة عقلاً فلا ينافي التفاهم العرفي، و هو
كافي في المقام، و إن رجع إلى إنكار فهم العرف فهو غير وجيه؛ لمساعدة العرف لما
ذكر بالتقريب المتقدّم.

ثمّ أجاب عن ذلك بقوله؛

لكن يرد على هذا الاستظهار: بأنّ المقام ممّا قامت القرينة على أنّ المحرّم و
المبغوض هو هذا المعنى المصدرى لا الماهية بوجودها البقائي؛ و ذلك لأنّ عمدة
المستند في المسألة كما تقدّم هي المستفيضة المشتملة على الأمر بالنفخ، و الظاهر
منها بمناسبة الحكم و الموضوع أنّ الأمر به لأجل تعميّزه عن تميم ما خلق، و كأنّه
يقال له؛ إذا كنت مصوراً فكن نافخاً كما كان الله كذلك، فيفهم منها أنّ الممنوع و

المبفوض هو التشبّه به تعالى في مصوّريته، فهذا المعنى المصدري هو المنظور إليه. (١)

ويمكن المناقشة في دعوى الملازمة العرفية؛ بالنقض بحرمة الغش في المعاملة، مع أنّ بقاءها - لو غش - ليس بمحرّم، وإنّما كان للمشتري خيار الفسخ للتدليس.

أو بحرمة الوطء و الاستيلاد حال الحيض أو حال الصيام، و لو فعل ذلك فلا يجوز إلقاء النطفة عن رحمها.

أو بحرمة الزنا - كما أفاد المحقّق الإيرواني - فإنّه حرام، و مع ذلك لا تحرم تربية من تولّد من الزنا، بل يجب حفظه من التلف، (٢) فتأمّل.

أو بحرمة خياطة ثوب الغير - مثلاً - من دون إذن صاحبه، فلو خاطه كذلك لا يحرم بقاءه، بل لا يجوز إتلافه، وهكذا البناء في دار الغير بموادّ البناء التابعة لصاحبها من دون إذنه، ونحوها.

نعم، ربّما يقال؛ إنّ الإيجاد و الوجود في الحقيقة شيء واحد و إنّما يختلفان بالاعتبار، فإنّ الصادر من الفاعل بالنسبة إليه إيجاد و بالنسبة إلى القابل وجود، فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود.

ولكن يمكن الجواب عنه بما في مصباح الفقاهة؛ من أنّ حرمة الإيجاد و إن كان ملازماً لحرمة الوجود إلّا أنّ الكلام هنا ليس في الوجود الأوّلي الذي هو عين الإيجاد أو لازمه، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء، و من الهديهي أنّه لا ملازمة بين الحدود و البقاء لاحكاماً و لاموضوعاً - إلى أن قال: - على أنّنا إذا سلّمنا الملازمة بين مبفوضيّة الإيجاد و بين مبفوضيّة الوجود فإنّما يتمّ

(١) انظر: المكاسب المحرّمة ١؛ ٢٨٥ و ٢٨٦.

(٢) انظر: حاشية المكاسب، ٢٢.

بالنسبة إلى الفاعل فقط، فيجب عليه إتلافه دون غيره، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل أحد، فالدليل أخص منه. (١)

هذا، مضافاً إلى أن الدليل لا ينحصر في المستفيضة، لما عرفت من معتبرة الخصال وغيرها، وهي لا تتقيد بما تقتضيه المستفيضة؛ لأن الحكمة ليست كالعلة حتى تكون مخصصة، وإن لم يبعد القول بمعتميتها كما ذهب إليه أستاذنا المحقق الداماد.

فتحصّل؛ أن الجواب منحصر في نفي الملازمة، وعلى تقدير تسليم الملازمة اختصّ وجوب الإلتلاف بالفاعل، فلا تنفل.

ومنها؛ صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة؛ سألت أبا عبد الله عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال؛ «لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان». (٢)

بناءً على أن الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل هو سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العامّ البلوى وهو الاقتناء، وأما نفس الإيجاد فهو عمل مختصّ بالمثال؛ ألا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعهما! بل ما نحن فيه أولى بالانصراف؛ لأنّ صنع العصير والخمر يقع من كلّ واحد بخلاف صنع التماثيل.

وأجاب عنه شيخنا الأعظم؛ بأنّ الصحيحة غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء؛ لأنّ عمل الصور ممّا هو مركوز في الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها؛ إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله. (٣)

وفيه؛ أنه لا وجه لتخصيص السؤال بصورة الإيجاد، بل استبعاد عدم معرفة محمد بن مسلم لحرمة الإيجاد يقوي أن يكون سؤاله عن حكم اقتنائها بعد معرفته

(١) مصباح الفقاهة ١، ٢٣٤ و ٢٣٥.

(٢) الوسائل ٣، ٥٦٣، ب ٣، أحكام المساكين، ح ١٧.

(٣) المكاسب ١، ١٩٤.

بحرمة عملها، و عليه فالرواية تدلّ على التفصيل بين تماثيل غير ذوات الأرواح فلابأس باقتنائها، و بين تماثيل ذوات الأرواح فالبأس باقتنائها.

اللهمّ إلا أن يقال؛ إنّ السائل في مقام تبيين الحدود و قبود المحرّم من أنّه هل يشمل غير ذوات الأرواح أو لا، و عليه فلا يختصّ السؤال بالاقتناء بل يعمّ الإيجاد أيضاً.

نعم، يمكن أن يقال؛ إنّ قوله ﷺ؛ «ما لم يكن شيئاً من الحيوان» - مع كون السائل في مقام السؤال عن تماثيل غير ذوات الأرواح كما يشهد له تخصيص سؤاله بها - قضية مهملّة؛ لأنّ ذكرها من باب التفضّل، و حيث إنّ الإمام ﷺ ليس في مقام بيان خصوصيات أحكام تصوير ذوات الأرواح فعليه لإطلاق لقوله ﷺ؛ «ما لم يكن شيئاً من الحيوان» حتّى يؤخذ بإطلاقه في الاقتناء.

و منها؛ موقفة السكوني قال؛ قال أمير المؤمنين ﷺ؛ «بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة فقال؛ لاتدع صورة إلا محوتها، و لا قبراً إلا سوّيته، و لا كلباً إلا قتلته» (١).

و أورد عليه الشيخ الأعظم ﷺ؛ بأنّ النبوي سياقته ظاهر في الكراهة، كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، و قوله ﷺ في بعض هذه الروايات؛ «و لا قبراً إلا سوّيته» (٢).

و فيه؛ أنّ المكروه لا يوجب جواز التصرف فيه بالهدم و المحو و القتل، اللهمّ إلا أن يكون ذلك من جهة اقتضاء و لا يتهم في الأمور لمصلحة، فتأمل. هذا، مضافاً إلى أنّه قضية في واقعة، كما في تعليقه الإيرواني. (٣)

و لعلّ تصاوير المدينة كانت أصناماً و كلابها مؤذيات و قبورها مستنمات (أي

(١) الوسائل ٣، ٥٦٢، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٨

(٢) المكاسب ١، ١٩٤.

(٣) حاشية المكاسب، ٢١، ط - حجري.

مرتفعات غير مسطحات، نحو السنام).

و لعلّ التسنيم من شعائر النصارى وغيرهم.

ومنها؛ ما رواه في قرب الإسناد، عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال؛ سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال؛ «لا». ^(١)

و رواه فيه أيضاً عن المحاسن، عن موسى بن القاسم، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام أنه سأل أباه عن التماثيل فقال؛ «لا يصلح أن يلعب بها». ^(٢)
و أورد عليه الشيخ الأعظم عليه السلام؛ بأنها لا تدلّ إلا على كراهة اللعب بالصورة و لا تمنعها، بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو. ^(٣)
و لعلّ مراده عليه السلام من أنها لا تدلّ إلا على الكراهة هو أنّ عدم الصلاحية أعمّ من الحرمة، فلا يدلّ عليها.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة من أنه؛ «لو سلّمنا دلالاته على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة و حرمة اقتنائها؛ فإنّ حرمة اللعب أعمّ من حرمة الاقتناء». ^(٤)

ومنها؛ ما ورد في إنكار أنّ المعمول لسليمان - على نبيّنا وآله و عليه السلام - هي تماثيل الرجال والنساء؛ فإنّ الإنكار إنّما يرجع إلى مشيئة سليمان للمعمول - كما هو ظاهر الآية - دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لا تليق بمنصب النبوة.

و أجاب عنه شهنا الأعظم عليه السلام؛ بأنّ ما في تفسير الآية ظاهره رجوع الإنكار

(١) قرب الإسناد؛ ٢٩٥، باب ما يجوز من الأشياء، ح ١١٦٥، ط - مؤسّسة آل البيت،

(٢) المحاسن ١٢، ٤٥٨، باب تزويق البيوت، ح ٥٢.

(٣) المكاسب ١؛ ١٩٥.

(٤) مصباح الفقاهة ١؛ ٢٣٦.

إلى مشيئة سليمان - على نبيّنا وآله و عليه السلام - لعملهم؛ بمعنى إذنه فيه، أو إلى تقريره لهم في العمل. (١)

و أورد عليه في بلفظة الطالب؛ بأنّ الموصول في قوله؛ «ما يشاء» مفعول كـ«يعملون»، فهي عبارة أخرى عن معمولهم، فمتعلّق المشيئة نفس المعمول، والمفروض أنّه ﷺ أنكر في الرواية أن يكون ذلك تماثيل الرجال و النساء بل هي تماثيل الأشجار و الشمس و القمر، فيدلّ على أنّ مشيئة سليمان وجود التماثيل من المنكرات؛ و إلّا لم يكن وجه لإتكار تعلّق مشيئة سليمان بها، و هذا ممّا لا ينبغي أن ينكر - إلى أن قال؛ - يمكن أن يقال؛ إنّ الظهور بحسب اللفظ هو رجوع المشيئة إلى المعمول، إلّا أنّ الظاهر أنّ مجرد حبّ النبيّ و ميله إلى المرجوح لم يثبت منافاته لمرتبة النبوة ما لم يظهر منه أثر، بل و ظهر ما يتنافيه، مثلاً لو لم يحبّ النبيّ ﷺ استرقاق أقاربه و قتلهم بل أحبّ راحتهم و مع ذلك أمر بقتلهم و أسرهم لا يكون فيه منافاة للصمة و منصب النبوة، فتكون هذه قرينة على رجوع الإتيار إلى إذنه و تقريره لفعله هذا. (٢)

و لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف و منع الظهور، و بعد كون الظاهر رجوع المشيئة إلى المعمول - كما اعترف بظهوره في ذلك - كان ظاهر الإتيار هو حرمة الاقتناء.

اللهمّ إلّا أن يقال؛ إنّ مجرد الإتيار لا يدلّ إلّا على عدم المناسبة لمقام النبوة لا الحرمة، فإنّ الإتيار أعمّ من الحرمة؛ لأنّ عدم اللياقة بمنصب النبوة لا يستلزم الحرمة، فإنّ فعل المكروه أو بعض المباحات أيضاً لا يليق بمنصب النبوة، فتأمل.

(١) المكاسب ١، ١٩٥.

(٢) بلفظة الطالب ١، ٩٧.

و منها؛ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لابأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك». (١)

بدعوى أنّ مفهومها هو ثبوت البأس بها مع عدم التغيير، و ثبوت البأس في شيء مطلقاً مقتضاه الحرمة.

و أجاب عنه شيخنا الأعظم عليه السلام؛ بأنّ البأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً، مع دلالاته على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو. (٢)

و لعلّ وجه دلالاته على جواز الاقتناء هو ما أشار إليه في بلغة الطالب؛ من أنّهم أجل أنّ تغيير رأسها لا يوجب زوال صدق الصورة، و الصحيحة نصّ في الجواز بعد التغيير. (٣) فلو كان الاقتناء حراماً فلا وجه لزوال الحرمة بمجرد التغيير مع صدق المجسّمة.

هذا، مضافاً إلى أنّ التقييد بالبيوت يدلّ أو يشعر بعدم الحرمة؛ إذ لو كان إبقاؤها محرماً لما ناسب ذلك التعبير و التقييد، فتخصيص البأس فيها - حال عدم التغيير - بالبيوت مشعر أو دالّ على جواز الإبقاء و الاقتناء.

و لعلّ التقييد بالبيوت لأجل أنّ البيت معدّ للصلاة فيه، و يكره وجود الصورة في بيت يصلّى فيه مطلقاً أو إذا كانت بحذاء القبلة. (٤)

و منها؛ موقّعة ابن أبي عمير، عن المثنى، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ «إنّ عليّاً عليه السلام كره الصور في البيوت». (٥)

بدعوى أنّ هذه الرواية - بضميمة ما ورد في رواية أخرى مروية في باب

(١) الوسائل ٣: ٥٦٤، ب ٤، أحكام المساكن، ح ٣.

(٢) المكاسب ١: ١٩٥.

(٣) بلغة الطالب ١: ٩٧.

(٤) انظر؛ المكاسب (للإمام الخميني) ١: ٢٩١.

(٥) الوسائل ٣: ٥٦١، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٣.

الربا من أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال (١) - تدلّ على حرمة الاقتناء.

و أجاب عنه شيخنا الأعظم رحمته؛ بأن ما ورد من أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال محمول على المباح المتساوي طرفاه؛ لأنه - صلوات الله عليه - كان يكره المكروه قطعاً. (٢)

و حيث إن الكراهة المذكورة في الرواية الأولى أعم من الحرمة و الكراهة الاصطلاحية فلا تدلّ على حرمة اقتناء الصور. هذا مضافاً إلى أن التقيد بالبيوت مشعر بجواز اقتنائه، و إنما المنع لأجل أن البيت معدّ للصلاة.

و منها؛ ما رواه في مكارم الأخلاق، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال؛
رَبِّمَا قَمْتُ أُصْلِيَّ و بَيْنَ يَدَيْ و سَادَةَ فِيهَا تَمَائِيل طَائِر فَجَعَلْتُ عَلَيْهِ ثَوْباً. و قال؛ «و
قد أهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طير فأمرت به ففتّير رأسه فجعل كهيئة
الشجر. و قال؛ إن الشيطان أشدّ ما يهيم بالإنسان إذا كان وحده». (٣)

و الطنفسة - بالمثلثة في الطاء و الفاء - البساط و الحصر و الثوب.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم رحمته؛ بأن رواية الحلبي لا دلالة لها على الوجوب أصلاً. (٤)

و قال في مصباح الفقاهة؛ «إن أمر الإمام عليه السلام بتغيير الصورة في الطنفسة التي
أهديت إليه ليس إلا كفعله بنفسه، و من الواضح أن فعل الإمام عليه السلام لا يدلّ على
الوجوب، و لا يقاس ذلك بسائر الأوامر الصادرة منه عليه السلام الدالّة على الوجوب - إلى
أن قال - على أن الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد إليها». (٥)

(١) الوسائل ١٢: ٤٤٧، ب ١٥ من الربا، ح ١.

(٢) المكاسب ١: ١٩٥.

(٣) مكارم الأخلاق؛ ١٣٢، الفصل العاشر في النجد و الأتات.

(٤) المكاسب ١: ١٩٥.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٢٣٨.

هذا، مضافاً إلى أن صدر الرواية اكتفي فيه بتخطيته بالثوب، فلو كان ائتناؤها محرماً لم يُكتفَ بذلك، على أن تعطيل الأمر بالتغيير بأن الشيطان... إلخ مشعر بأن الأمر ليس وجوبياً، بناءً على أن الصدر و الذيل كانا جزءاً من الرواية و لم يكونا مستقلين، فتأمل.

و منها؛ ما رواه في قرب الإسناد، عن عبدالله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال؛ سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل أبعلى فيه؟ قال؛ «يُكسر رؤوس التماثيل و يُطُخ رؤوس التصاوير و يصلى فيه، و لابساً». (١) و يُطُخ أي يُغمر.

بدعوى أن الأمر بالكسر و التلطخ لحرمة إيقانها.

و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام؛ بأنها راجعة إلى الصلاة في مسجد فيه التصوير، و لا ينافي جواز إيقانها في غير المسجد، أو فيه في غير حال الصلاة، فالأمر بالكسر و التلطخ لرفع اليأس عن الصلاة فيه، لالحرمة إيقانها كما هو واضح - إلى أن قال؛ - بل يستشعر منها جواز الإبقاء لو لم نقل بدالاتها عليه. (٢)

و لعل وجه الاستشعار أن الإبقاء لو كان حراماً لم يقيد التغيير في الرؤوس بحال إقامة الصلاة.

و منها؛ رواية تحف العقول، حيث دلت على الحصر في قوله؛ «إنما حرّم الله الصناعة التي حرام هي كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً... و ما يكون منه و فيه شيء من وجوه الصلاح». (٣)

فإن ظاهره أن كلّ ما يحرم صنّعه - و منها التصاوير - يجيء منه الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلّب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة.

(١) قرب الإسناد، ٢٠٥، ح ٧٩٣.

(٢) المكاسب المحرمة، ١، ٢٩٢.

(٣) تحف العقول، ٢٥٠، مباحث العباد..

و أجاب عنه شيخنا الأعظم^{رحمه الله}؛ بأنَّ الحصر - بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه إلاَّ الحرام - إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين؛ يعني لم يحرم من القسمين إلاَّ ما ينحصر فائدته في الحرام و لا يترتب عليه إلاَّ الفساد. نعم يمكن أن يقال؛ إنَّ الحصر وارد في مساق التعليل و إعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع، لالبيان حرمة خصوص القسم المذكور.^(١)

و فيه؛

أولاً؛ إنَّه لم يسبق الحصر أمران حتى يكون بالنسبة إلى أحدهما إضافياً. و ثانياً؛ إنَّ الحصر و إن كان حقيقياً لكنَّه لا يدلُّ على أنَّ كلَّ محرّم يجيء منه الفساد محضاً، بل يدلُّ على أنَّ كلَّ ما يجيء منه الفساد محضاً هو محرّم بجميع شؤونه.

و بعبارة أخرى؛ تحريم جميع شؤون الصناعة منحصر فيما إذا كان الفساد المحض مترتباً عليها؛ فإنَّ الفقرة المذكورة وقعت عقيب الحكم بحلّية الصنائع المحلّلة كالخياطة و الكتابة، و إن كان قد يستعان بها على وجوه المعاصي بعنوان العلة لتحليل هذا القسم من الصنائع.

و عليه، فلا يبتني الجواب عن رواية تحف العقول على كون الحصر إضافياً، بل مع كون الحصر حقيقياً أيضاً لا يدلُّ على أنَّ كلَّ محرّم لا يجوز اقتناؤه و التقلّب فيه، بل يدلُّ على أنَّ حرمة جميع الشؤون مخصوصة بما يجيء منه الفساد محضاً و منحصرة فيه.

و لذلك قال سيّدنا الإمام المجاهد^{رحمه الله}؛ «إنَّ الظاهر من الرواية - من أولِّ تعرضها لتفسير الصناعات إلى آخرها بعد التأمل الأكيد فيها - أن ما كان فيه الفساد

محضاً حرم الله تعالى جميع وجوه الثقلب فيه، كالبرابط و المزامير و نحوهما متى ذكر فيها؛ فإن قوله: «و ذلك إنما حرم الله...» تعليل لكلامه السابق الدال على أن ما فيه مصلحة للعباد - كالأمثلة فيها - حلال جميع ثقلباته، وإن كانت تلك الصناعة قد يستعان بها على وجوه الفساد و المعاصي و تكون معونة على الحق و الباطل؛ و ذلك لأن المحرم من جميع الجهات و جميع الثقلبات ما كان فيه الفساد محضاً. و الظاهر أن قوله: «و ما يكون منه و فيه الفساد» تفسير لما أجمل فيها؛ أي قوله: «إنما حرم الله الصناعة»، و يكون المراد من هذه الفقرة مقابل الفقرات السابقة أن الصناعة التي هي حرام بجميع شؤونها هي التي يجيء منه الفساد محضاً كالأمثلة المذكورة.

فلاتدلّ الرواية على أن كل محرم يجيء منه الفساد محضاً، بل تدلّ على أن المحرم بجميع شؤونه هو ما يجيء منه الفساد محضاً. فالكاشف إننا من الفساد المحض هو المحرم بجميع الشؤون لا المحرم في بعضها، و عليه فلاتدلّ على مطلوبهم و لو كان الحصر حقيقياً. هذا، مضافاً إلى أن الظاهر منها التعرض للصناعات التي نشأت الحرمة فيها عن الفساد الكائن في المصنوع كالبرابط و المزامير و سائر الأمثلة المذكورة فيها، دون ما كانت الصنعة محرمة لفساد فيها، لا المصنوع كما في المقام حيث تكون الحرمة متعلقة بالتصوير لفساد فيه؛ لكونه تشبيهاً بالله تعالى في مصوريته. و تشهد لما ذكرناه فقرات الرواية سبباً قوله: «و ما يكون منه و فيه الفساد...»^(١).

و لقد أفاد و أجاد. و متى ذكر يظهر ما في كلام الميرزا الشيرازي رحمته حيث قال: «إن الحصر كاشف عن عدم تحقق الفرض، يعني عن عدم ثبوت مصداق له في الخارج، و مجرد احتمال وجود فرد للعام يعلم بخروجه عن الحكم على تقدير

وجوده في الخارج لا يوجب إجمالاً في شمول العام لما يحتمل من أفراده أن يكون كذلك، كما إذا قال: أكرم جبراني، و علم أنه على تقدير وجود عدو له في جيرانه لا يريد إكرامه، فإنه لا يوجب إجمال العام في من يحتمل من جيرانه أن يكون عدو له، بل يحكم بوجوب إكرامه و عدم كونه عدو له.

ففيما نحن فيه إذا ثبت حرمة الاكتساب بشيء - كالتصوير مثلاً - ولكن لم يعلم أنه متى يجوز سائر الانتفاعات به بعد تحقق موضوعه بالفعل المحرم حتى يكون ذلك تخصيصاً في حكم الحصر المزبور لكون ذلك إثباتاً لحرمة الاكتساب في غير ما يكون فيه الفساد المحض، أو يكون متى يحرم جميع الانتفاعات به لعدم كون جهة صلاح فيه، فالمتعين الثاني؛ عملاً بأصالة العموم السليم عتاً يصلح للمعارضة، كما تقرّر في محلّه» (١).

و حاصله هو الأخذ بأصالة العموم لتعيين حال المشكوك و عدم التخصيص، كما يؤخذ بها فيما إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصّص، ولكن لا بناء من العقلاء على ذلك لافي المقام و لافيما إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصّص. هذا مضافاً إلى ما عرفت من معنى الرواية.

ولذلك أورد عليه سيّدنا الإمام عليه السلام بقوله: «إن مفاد الرواية بعد التأمل في مجموعها هو أن كلّ ما يحرم من جميع الوجوه ففيه الفساد و كلّ ما كان فيه الفساد محضاً فهو حرام من جميع الوجوه، لأنّ كلّ حرام ففيه الفساد محضاً، فطليه يكون الحصر حقيقياً، و لا يستفاد منه الحكم المطلوب، و لا يكون المورد من قبيل العام المذكور لو سلّم في مورده جواز التمسك به لكشف حال الفرد.

بل قد عرفت أنّها - كما يظهر من فقراتها - متعرضة لموضوعات فيها فساد محض أو صلاح كذلك، أو فيها صلاح و إن تستعمل أحياناً في الفساد.

(١) حاشية المكاسب، ٦٧، ط - حجري.

و الحصر إن كان حقيقياً لا يوجب استفادة حكم خارج عن مدلول الكلام، فكأنه قال؛ الحرمة الناشئة من الموضوعات منحصرة بما فيها الفساد، و الحرمة الناشئة من نفس العمل - كما في المقام - خارجة عن مفادها موضوعاً، و هو لا يوجب إضافية الحصر» (١).

هذا كله مضافاً إلى ضعف الرواية.

أدلة جواز الاقتناء:

و استدلل للجواز بروايات؛

منها؛ صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليه السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: «لابأس إذا كانت عن يمينك و عن شمالك و عن خلفك أو تحت رجلك، و إن كانت في القبلة فألقى عليها ثوباً» (٢).

قال سيّدنا الإمام عليه السلام: «و الظاهر أنّ السؤال عن وجودها في البيت، فأجاب بدم البأس إلا إذا كانت في القبلة فيلقى عليها الثوب، و إقاؤه لأجل الصلاة، و مقتضى عمومها عدم الفرق بين المجسمات و غيرها. و ليس قوله: «أو تحت رجلك» قرينة على الاختصاص بغيرها؛ ضرورة أنّ الطبيعة إذا كانت ذات أفراد مختلفة يمكن إلقاء بعضها تحت الرجل يصح أن يقال فيها ما ذكر، ألا ترى عدم الشبهة في شمول العموم للصور المنقوشة على الجدران مع عدم إمكان إلقائها تحت الرجل؟ فلا إشكال في عمومها.

و توهم أنّ التماثيل في تلك الأعصار كانت غير مجسمات، فالدليل منصرف عنها.

(١) المكاسب المحرمة ١، ٢٩٦.

(٢) الوسائل ٣، ٣١٧، ب ٤٥، لباس المصلي، ح ١.

فاسد؛ لعدم إحراز ذلك. بل يمكن أن يقال؛ تلك الأعصار لأجل قربها بعصر
صنعة الأصنام المجسمات كانت فيها صنعة المجسمات متعارفة، مع أن قلة الأفراد
لا توجب الانصراف...

و أضعف منه توهم كون الدليل في مقام بيان حكم آخر و هو الصلاة في
البيت، فلو قال؛ لو كان في البيت صنم أو آلة لهو هل يجوز الصلاة فيه، فأجاب بعدم
البأس، لا يدل على جواز إيقائهما.

و ذلك لأنّ السؤال - كما تقدّم - إنما هو عن التماثيل في البيت، و الظاهر منه
أنّ السؤال عن وجودها فيه، و قوله: إذا كانت بحذاء القبلة أتى عليها الثوب لا يدلّ
على أنّ السؤال عن الصلاة، و الظاهر أنّه ﷺ أجاب عن مسؤوله مع شيء زائد
فقال: «لا بأس»؛ أي لا بأس بوجودها في البيت، و إذا كانت بحذاء القبلة أتى عليها
الثوب؛ لمكان الصلاة...

و أمّا توهم أنّ تلك الرواية هي عين صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، قال:
قلت لأبي جعفر ﷺ؛ أصلي و التماثيل قدّامي و أنا أنظر إليها؟ قال: «لا، اطرح عليها
ثوباً و لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق
رأسك، و إن كانت في القبلة فألقي عليها ثوباً وصل»،^(١) فكما أنّها في مقام بيان حكم
آخر فكذلك هي.

ففيه ما لا يخفى، بعد كون ألفاظهما مختلفة، و المسؤول منه في إحداهما
أبو جعفر ﷺ وفي الأخرى أحدهما. و بالجملة، لاحقة على وحدتهما بعد استفادة
حكم زائد من إحداهما.^(٢)

هذا، و لو سلمنا وحدتهما فإلقاء الثوب على التماثيل و الصلاة ملازم لتجوز

(١) الوسائل ٣، ٣١٨، ب ٤٥، لياس المصلي، ح ٦.

(٢) المكاسب المحرمة ١: ٢٨٨.

إيقانها واقتنائها، فلو كان الإبقاء محرماً لأمر بكسرها وتغييرها، والتماثيل أعمّ من المجسّمة، فلا تغفل.

ومنها: ما رواه في المحاسن، عن أبيه، عن فضالة بن أيوب و صفوان جميعاً، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال له رجل: رحمك الله، ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: «هذا للنساء أو بيوت النساء». وعن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمد بن مسلم مثله. (١)

فقوله: «هذا للنساء» لا يساعد على حرمة اقتناء التماثيل؛ إذ لو كان محرماً لنهاه الإمام عن ذلك. اللهم إلا أن يقال؛ إنّ تلك القضية قضيت في واقعة؛ لعدم العلم بأنّ التماثيل مجسّمات أو لا.

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام؛ سألته عن البيت قد صوّر فيه طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: «لا، حتى يقطع رأسه أو يفسده، وإن كان قد صلّى فليس عليه إعادة». (٢)

بدعوى أنّ عدم أمره عليه السلام بمحو تلك الصورة مطلقاً قرينة على جواز اقتنائها وإيقانها.

لا يقال؛ لعلّ المراد من الصورة هي المرسومة لا المجسّمة.

لأنّنا نقول - كما أفاد سيّدنا الإمام عليه السلام - لا يبعد ظهورها في المجسّمات؛ لأنّ الظاهر منها أنّ أهل البيت كانوا يلعبون بنفس الصورة لا بشيء فيه ذلك، وهو يناسب المجسّمات، بل الظاهر من قوله: «فيه صورة طير أو سمكة» أنّ الصورة بنفسها فيه، لأنّ فيه شيئاً عليه الصورة، تأمّل. كما يشرحه قوله: «و يقطع رأسه» بذلك أيضاً.

(١) الوسائل ٣، ٥٦٤، ب ٤، أحكام المساكن، ح ٦.

(٢) الوسائل ٣، ٣٢١، ب ٤٥، لباس المصلّي، ح ١٨.

و لو نوقش فيما ذكر فلاشبهة في إطلاقها، فتشمل المجسمات.

كما لاشبهة في تقريره للعب أهل البيت بها و تجويزه ذلك، فجواز الإبقاء و اللعب بها مفروغ عنهما»^(١).

و منها: ما رواه بالإسناد المذكور في قرب الإسناد، عن موسى بن جعفر عليه السلام؛ سألته عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر و لم يعلم بها و هو يصلي في ذلك البيت ثم علم، ما عليه؟ فقال: «ليس عليه فيما لا يعلم شيء، فإذا علم فلينزع الستر و ليكسر رؤوس التماثيل»^(٢).

بناءً على أن الأمر بالنزع و الكسر لمكان الصلاة لا للوجوب كما هو واضح، سيما مع اقتران أمره بالكسر للأمر بالنزع؛ فإن الرواية حينئذٍ تدلّ على جواز الاقتناء مع قطع النظر عن الصلاة.

و منها: ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين (يعني ابن عثمان)، عن ابن مسكان، عن الحلبي، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «رئما قمت فأصلي و بين يدي الوسادة و فيها تماثيل طير، فجعلت عليها ثوباً»^(٣).

ولكنه ظاهر في غير المجسمة.

و منها: ما رواه في قرب الإسناد، عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام؛ سألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يُصلى فيه؟ قال: «لا بأس»^(٤).
و فيه؛ أنه ظاهر في غير المجسمة.

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٩٠.

(٢) الوسائل ٣، ٣٢١، ب ٤٥، لباس المصلي، ح ٢٠.

(٣) الوسائل ٣، ٤٦١، ب ٣٢، مكان المصلي، ح ٢.

(٤) الوسائل ٣، ٣٢١، ب ٤٥، لباس المصلي، ح ٢٣.

و منها: ما رواه في الكافي، عن أحمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الوسادة و البساط يكون فيه التماثيل، فقال: «لابأس به يكون في البيت. قلت: التماثيل؟ فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به» (١).

قال الشيخ الأعظم رحمته: «و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله» (٢).
ولكنه غير ظاهر في المجسمة.

و منها: ما رواه في المحاسن، عن موسى بن قاسم، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى أنه سأل أباه عن التماثيل، فقال: «لا يصلح أن يلعب بها» (٣).
إذ إطلاق السؤال و تخصيص الحرمة أو الكراهة باللعب يدلان على جواز أصل الاقتناء.

و منها: ما رواه في المحاسن أيضاً، عن أبيه، عن ذكره، عن مثني رفعه قال: «التماثيل لا يصلح أن يلعب بها» (٤).

و منها: الروايات الدالة على كراهة الصور في البيوت، كموثقة محمد بن أبي عمير، عن المثني، عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام كره الصور في البيوت (٥).
يدعوى أن الظاهر منها أن الكراهة إنما تعلقت بخصوص كونها في البيوت، فلو كان إيقاؤها محرماً لما يناسب ذلك التعبير كما هو واضح. كما أن الظاهر أن الكراهة هي بالمعنى المعروف، و لا يبعد أن تكون لأحد وجهين على سبيل منع

(١) الوسائل ٣، ٥٦٤، ب ٤، أحكام المساكن، ح ٢.

(٢) المكاسب ١، ١٩٦.

(٣) الوسائل ٣، ٥٦٣، ب ٣، أحكام المساكن، ح ١٥.

(٤) المصدر السابق، ح ١٦.

(٥) الوسائل ٣، ٥٦١، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٣.

الغلو؛ إمّا لأجل أنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة، كما ورد في روايات متضاربة «أنّ الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة ولا بيتاً فيه كلب»، وفي بعضها «ولا بيتاً فيه بول مجموع في آنية»، وفي بعضها «ولا جنب»، أو لأجل أنّ البيت معدّ للصلاة فيه، ويكره وجود الصورة في بيت يصلى فيه مطلقاً أو إذا كانت بحذاء القبلة. (١)

ومنها: الروايات الدالة على أنّ جبرئيل عليه السلام قال: «إنّا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناء يبال فيه». (٢)

بدعوى أنّ هذا اللعن هو لعن الكراهة، هذا مضافاً إلى وحدة السياق. وبالجملة، فهذه الأخبار في الجملة تدلّ على جواز الاقتناء للمجسمات وغيرها، وبها يرفع اليد عن الأخبار الدالة على الحرمة لو تمت دلالتها بحملها على الكراهة.

ولذلك قال الشيخ الأعظم عليه السلام: «ولو سلّم الظهور (أي ظهور الأخبار المانعة) في الجميع فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر، مثل صحبة الحلبي - إلى أن قال - وكيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلّا إذا غيرت أو كانت بعين واحدة أو ألقى عليها ثوب جواز اتخاذها، وعمومها يشمل المجسمات وغيرها. ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت واقتناء الكلب والإبقاء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة». (٣)

وقال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام أيضاً: «وكيف كان، يظهر من تلك الروايات جواز إبقائها وإن كانت مكروهة في خصوص البيوت، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق

(١) انظر: المكاسب المحرمة (للإمام الخميني) ١: ٢٩١.

(٢) انظر: الوسائل ٣: ٤٦٤، ب ٣٣، مكان المصلي.

(٣) المكاسب ١: ١٩٥.

بين المجسمة وغيرها»^(١).

وقال السيد الزديؒ: «الإنصاف أن ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في ذلك الباب و في باب لباس المصلّي في كراهة الصلاة في ثوب فيه تماثيل أو درهم كذلك، توجب القطع بعدم حرمة الإبقاء بالنسبة إلى غير المجسمة، و القريب من القطع بالنسبة إليها، فلا ينبغي التأمل في الجواز»^(٢).

ومما ذكر يظهر ما في جامع المدارك من أن الأخبار الظاهرة في جواز الاقتناء لا تشمل المجسمات، فيشكل استفادة جواز الاقتناء بالنسبة إلى المجسمات.^(٣)

و ذلك لإطلاق بعض الروايات، كصححة محمد بن مسلم و صحيحة موسى بن قاسم، و روايات كراهة الصور في البيوت مع عدم دخل البيوت لو كان الاقتناء محرماً، و لحن الأخبار الدالة على أن الملائكة لا يدخلون بيتاً فيه التماثيل، هذا مضافاً إلى عدم تمامية أدلة المانعة كما عرفت.

ثم إنه بعد جواز الاقتناء و الإبقاء لإشكال في المعاملة على التماثيل؛ لأنها بعد الإحداث أموال، فيشملها عموم الأدلة الدالة على البيع و الشراء. نعم لا يجوز أخذ الأجرة في قبال عمل المجسمة بعد ما عرفت من حرمة، كما لا يخفى. و لذلك قال سيّدنا الإمامؑ: «ثم أن أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز، لأنّ الإجارة لذلك حرام و فاسدة، لما ذكرناه فيما سلف من أنّ الفعل المحرّم الذي يجب على الناس منع الفاعل عنه بأدلة النهي عن المنكر لا يكون محترماً و مالاً، و لهذا لا يضمن المانع عنه أجرة المثل للعمل بلاشبهة، فلو منع مانع عبد غيره من عمل الصورة المجسمة لا يكون ضمناً، فلا يكون ذلك العمل مالاً لدى الشارع،

(١) المكاسب المحرمة ١: ٢٩٦.

(٢) حاشية المكاسب، ٢٢.

(٣) جامع المدارك ٣: ١٥.

فلا يجوز أخذ الأجر عليه، و يكون الآخذ أكلاً للمال بالباطل»^(١).

ثم إنَّ الاستفادة من بعض الروايات - كصحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام؛ أصلي و التماثيل قدامي و أنا أنظر إليها، قال: «لا، اطرح عليها ثوباً» - هو كراهة الصلاة في مكان يكون التمثال مقابله، من غير فرق بين المجسم و غيره، و من دون فرق بين كونه كاملاً أو ناقصاً نقصاً لا يخرججه عن صدق الصورة و التمثال، كل ذلك لإطلاق التماثيل و الحكم بالكراهة.

ثم إنَّ الكراهة تزول هنا بطرح ثوب عليها، و لذلك قال السيد عليه السلام في العروة الوثقى؛ «الثامن عشر (كراهة الصلاة) في مكان يكون مقابله تمثال ذي الروح، من غير فرق بين المجسم و غيره، و لو كان ناقصاً نقصاً لا يخرججه عن صدق الصورة و التمثال، و تزول الكراهة بالتغطية»^(٢).

و تزول الكراهة أيضاً بجعل التماثيل تحت الأقدام؛ لصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس أن تصلي على كل التماثيل إذا جعلتها تحتك»^(٣). و هكذا يدل على كراهة وجود التماثيل في البيوت الروايات الدالة على أن جبرئيل عليه السلام قال: «إننا لاندخل بيتاً فيه صورة و لا كلب، يعني صورة إنسان، و لا بيتاً فيه تماثيل»^(٤)، و الروايات الدالة على أن علياً عليه السلام كره الصور في البيوت^(٥).

ولكن لا يوجب ذلك كراهة الصلاة فيها، كما ذهب إليه السيد في العروة حيث قال؛ «التاسع عشر (من مواضع كراهة الصلاة)؛ بيت فيه تمثال و إن لم يكن مقابلاً

(١) المكاسب المحرمة ١، ٢٩٨.

(٢) العروة الوثقى ١، ٤٣٠.

(٣) الوسائل ١٣، ٣١٩، ب ٤٥، لباس المصلي، ح ١٠.

(٤) الوسائل ٣، ٤٦٥، ب ٣٣، مكان المصلي، ح ٢.

(٥) الوسائل ٣، ٥٦١، ب ٣، أحكام المساكن، ح ٣.

له»^(١) بل غايته هو كراهة وجود التماثيل في البيوت، فلاوجه للحكم بكراهة الصلاة فيها إلا من باب التجوز كما أفاد السيد الخوئي^(٢)، حيث قال بعد نقل الخبر المذكور: «إذن لا بأس بالالتزام بكراهة الصلاة فيها تجوزاً من باب كراهة المكث فيها لالخصوصية في الصلاة نفسها»^(٣).

هذا، ولكن ترتفع الكراهة بإلقاء ما فيه التمثال تحت الأقدام؛ لصحيفة أبي بصير عن أبي عبدالله^(٤) قال: «... كل شيء يوطأ فلا بأس به»^(٣) و يؤيده ما رواه عبدالله بن يحيى الكندي، عن أبيه، وكان صاحب مطهرة أمير المؤمنين^(٥)، قال: قال رسول الله^(٦): «قال جبرئيل: إننا لاندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ»^(٤).

و ترتفع الكراهة أيضاً بتغيير ما و لو لم يوجب عدم صدق الاسم؛ لصحيفة زرارة عن أبي جعفر^(٥)، قال: «لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك»^(٥).

إذ التغيير أعمّ ممّا يوجب عدم صدق الاسم كما مرّ. اللهمّ إلا أن يقال؛ إنّ إضافة قوله؛ «منها» بعد قوله: «إذا غيّرت رؤوسها» مع عدم لزوم ذلك مشعر بتغيير المحلّ، فهو يساوق القطع الذي ذكر في بعض الأخبار، فتأمل.

ثمّ إنّ المراد من البيوت هي المساكن، و في تاج العروس: «وبيت الرجل داره»^(٦).

و عليه فوجود التماثيل في الدار كافٍ في كراهة اقتناء التماثيل، ولكن الصلاة

(١) العروة الوثقى ١، ٤٣٠.

(٢) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٢: ٢١٧.

(٣) الوسائل ٣، ٥٦٤، ب ٤، أحكام المساكن، ح ٢.

(٤) المصدر السابق؛ ح ٥.

(٥) المصدر السابق؛ ح ٢.

(٦) تاج العروس ٤، ٤٥٨.

في محل من الدار لم يكن فيه التماثيل لاتكون مكروهة من حيث الصلاة. نعم تكره تجوزاً باعتبار كراهة المكث في الدار من جهة وجود التماثيل فيها.

و يؤيد ذلك ما في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيمسليّ فيها؟ قال: «لا تصلّ فيها و شيء منها مستقبلك إلا أن لاتجد بداً فتقطع رؤوسها و إلاتصلّ». (١)

ثم إن كراهة التماثيل مخصوصة بالبيوت، و أمّا في غيرها من الدكاكين و الطرق و الشوارع فلا كراهة في اقتنائها، بل الكراهة في البيوت حيثية، فلا يبعد زوال كراهتها بانطباق بعض العناوين الراجحة عليها كشعائر الدين، كما إذا كان نصب التماثيل موجباً لتكريم علماء الدين و ترسيخ الحكومة الإسلامية، نظير ارتفاع كراهة لبس الثياب السود إذا انطبق عليه عنوان تعظيم عزاء الحسين أو الأئمة عليهم السلام، فتدبر جيّداً.

و هكذا يمكن أن يقال بزوال الكراهة لمجرد المرافقة مع من يريد ذلك، كما لعله يدلّ عليه صحيحة 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»، (٢) فتأمل.

(١) الوسائل ٣، ٣٢١، ب ٤٥، لباس المصلّي، ح ٢١.

(٢) الوسائل ٣، ٥٦٤، ب ٤، أحكام المساكن، ح ٦.

المسألة الثالثة عشر التطفيف

أولاً - المراد بالتطفيف والبخس:

إنَّ التطفيف - على ما في تاج العروس - نقص يخون به صاحبه في كيل أو وزن، وقد يكون النقص ليرجع إلى مقدار الحق فلا يسمى تطفيفاً. (١)

و يقرب منه ما حكى عن الشيخ الطوسي رحمته في تفسير التبيان من أنَّ المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في الكيل أو الوزن، و التطفيف: التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن. (٢)

ثمَّ إنَّ البخس أيضاً بمعنى نقصان الحق كما نقله ابن السكيت عن الأزهري؛ و لذا قال في القاموس و تاج العروس: «البخس: النقص و الظلم». (٣) و مما ذكر ينقدح أنَّ التطفيف متقوم بالخيانة، كما أنَّ البخس متقوم بالظلم.

و عليه فلا وجه لما في تعليقة الإيرواني من أنَّ التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة - أعني الكيل بالمكيال الناقص - و كذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً؛ كما إذا كان ذلك لنفسه، أو تتم من المشتري من الخارج، أو أراد المقاصّة منه، أو نحو ذلك. كما أنَّ إعطاء الناقص أيضاً ليس حراماً بل قد يتصف

(١) تاج العروس ٦: ١٨٢.

(٢) التبيان ١٠: ٢٩٥.

(٣) تاج العروس ٤: ١٠٥.

بالجوب، وإنما المحرمّ عدم دفع بقية الحق إذا لم يكن الحق مؤجلاً؛ وإلا لم يكن ذلك أيضاً بمحرّم بل يكون التمجيل فيما أعطاه تفضلاً وإحساناً. (١)

ولذلك أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنّ التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق، و البخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم و هما بنفسهما من المحرمات الشرعية و العقلية. (٢)

و بالجملة، النقص في الكمية سواء كان وزناً أو كيلاً أو عدداً أو ذرعاً يكون تطفيفاً و بخساً إذا كان على سبيل الخيانة و الظلم و هما من العناوين المحرمة، كما أنّ الغش و التدليس من العناوين المحرمة و هما خيانة و خديعة؛ كمزج اللبن بالماء، أو خلط الجيد بالرديء، أو إخفاء العيب الذي فيه، أو إظهار ما ليس فيه من الكمالات، و غير ذلك. و إنّما الفرق بين التطفيف و البخس و بين الغش و التدليس في أنّ الأول في الكمّيات و الثاني في الكيفيات، و في اعتبار الجهل في الثاني دون الأول، فلا تنفل.

ثانياً - موارد تحقق التطفيف و البخس:

إنّ البخس - كما عرفت - لا يختص بنقصان الكيل أو الوزن، بل يشمل أيضاً النقصان في العدد و الذرع و المدة و الوقت و غيرها من الأمور المقررة في استحقاق الأجرة للأجير، بل لعل التطفيف أيضاً كذلك؛ لإمكان أن يكون الكيل و الوزن المذكورين من باب الغلبة، و يعضده ما حكى عن المصباح من أنّ التطفيف مثل التقليل وزناً و معنى، و عليه فالنقص في العدد أو الذرع داخل في البخس و التطفيف موضوعاً. فلاوجه لما أفاده شيخنا الأعظم رحمته حيث قال: «إنّ البخس في العدد و

(١) التلمية: ٢٢.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٤٣.

الذرع يلحق به حكماً وإن خرج عن موضوعه»^(١).

ثالثاً - العنوان المأخوذ في الحرمة:

إن وجه الحرمة هو كون التطفيف والبخس متقومين بعنوان الظلم وهو من العناوين المحرمة، وعليه فلا وجه للترديد في تعليقه السيدؒ من أن حرمة هل هي من حيث إنه عنوان مستقل من العناوين المحرمة، أو باعتبار كونه داخلاً في عنوان أكل مال الغير بالباطل والعدوان؟

وتظهر الثمرة فيما لو طُفّف ولم يتصرف بعد في العوض؛ فعلى الأول يكون مرتكباً للحرام بمجرد هذا، وعلى الثاني لا يحصل الحرام إلا بعد الأخذ والتصرف، نعم يحرم التطفيف من باب كونه مقدّمة للحرام، فتدبر^(٢).

وذلك لما عرفت من أن التطفيف والبخس متقومان بعنواني الظلم والخيانة و هما من العناوين المحرمة. هذا مضافاً إلى أن التصرف في مال الغير محرّم آخر يحصل بنفس أخذ العوض زائداً على ما استحقّه من المشتري؛ فإنه تصرف عدواني ولا تتوقف الحرمة على صرف العوض في شيء آخر، فلا تنقل.

رابعاً - حرمة التطفيف والبخس:

إنّ التطفيف والبخس محرّمان بنصّ الكتاب والسنة؛ أمّا الكتاب فقوله تعالى: «ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنهم يُخسرون»،^(٣) أي إذا اشتروا يستوفون وإذا باعوا يُخسرون.

(١) المكاسب: ٢٥.

(٢) التلبيقة: ٢٢.

(٣) المطففين ١ - ٣.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْقَسُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (٢).

وأما السنة فقد ورد النهي عن التطفيف والبخس في جملة من الروايات: منها: ما رواه الصدوق في عقاب الأعمال بسند صحيح عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبان الأحمر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: خمس إن أدركتموهن فتموذوا بالله منهن: لم تظهر الفاحشة في قوم حتى يعلنوها إلا ظهر فيهم الطاعون (٣) والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين (٤) وشدة المؤونة وجور السلطان، ولم يمنعوا الزكاة إلا منعوا القطر (٥) من السماء ولو لالبهاتم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلب الله عليهم عدوهم وأخذ بعض ما في أيديهم، ولم يحكموا بغير ما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم» (٦).

والرواية وإن كانت في مقام بيان آثار تلك المحرمات لأحكامها ولكن الظاهر منها مفروغية حرمتها، كما لا يخفى.

ومنها: معتبرة حمران عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث (يخبر فيه عما يقع في آخر الزمان) - قال: «ألا تعلم أن من انتظر أمرنا وصبر على ما يرى من الأذى و

(١) هود: ٨٤.

(٢) هود: ٨٥.

(٣) في نسخة «الرباء».

(٤) بكسر السين: أي سنين القحط.

(٥) في نسخة: «المطر».

(٦) وسائل الشيعة ١: ٥١٢ و ٥١٣، ب ٤١ من الأمر والنهي، ج ١.

الخوف فهو غداً في زمرتنا؟! فإذا رأيت الحق قد مات و ذهب أهله و رأيت الرجل معيشته من بغس المكبال و الميزان - إلى أن قال: - فكن على حذر، و اطلب إلى الله النجاة، و اعلم أن الناس في سخط الله عزوجل و إنما يمهلمهم لأمر يراد بهم، فكن مترقباً و اجتهد ليرك الله عزوجل في خلاف ما هم عليه، فإن نزل بهم العذاب و كنت فيهم عجلت إلى رحمة الله، و إن أخرت ابتلوا و كنت قد خرجت مما هم فيه من الجرة على الله عزوجل، و اعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين و أن رحمة الله قريب من المحسنين» (١).

فذيل الرواية يدل على أن الأمور المذكورة التي منها البغس في المكبال و الميزان موجبة لسخط الله و عذابه، و هو يكفي في الدلالة على الحرمة. و منها: ما رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه الصلاة والسلام عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار^(٢) بنيسابور، في شعبان سنة اثنين و خمسين و ثلاثمئة، قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان قال: سأل المأمون علي بن موسى الرضا^(٣) أن يكتب له محض الإسلام على سبيل الإيجاز و الاختصار، فكتب^(٤) له: «إن محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له - إلى أن قال: - و اجتناب الكبائر؛ و هي: قتل النفس التي حرم الله تعالى، و الزنا... و البغس في المكبال و الميزان» (٢).

و رواه الصدوق بطريقتين آخرين، و قال: «و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس^(٥) عندي أصح، و لاقوة إلا بالله» (٣) و عليه فالسند معتبر، هذا مضافاً إلى تصحيح العلامة لخبر عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، و اعتماد الكشي على علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، و صحبة علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري،

(١) وسائل الشريعة ١١: ٥١٤ - ٥١٨، ب ٤١ من الأمر والنهي، ح ٦.

(٢) عيون الأخبار ٢: ١٢٧، جامع الأحاديث ١٣: ٣٥٣.

(٣) عيون الأخبار ٢: ١٢٧.

للفضل بن شاذان.

و عليه فلاوجه لما عن بعض من أنه لا يضرّ ضعف أسانيد الصدوق بعد كثرة هذه الأخبار و تعدّدها؛ لما عرفت من صحة الأسناد و اعتبارها، فلا تغفل. وكيف كان، فالآيات الكريمة و الروايات المعتبرة تدل على حرمة البخس و التطفيف، هذا مضافاً إلى حكم العقل بقبح الظلم و الخيانة، و قد عرفت أنّهما متقوّمان بهما.

و أمّا الاستدلال بالإجماع - مع ما عرفت من الكتاب و السنّة - ففيه: أنّ الإجماع فيما إذا كان محتمل المدرك أو معلومه لا يكشف عن شيء آخر. و مما ذكر يظهر ما في كلام شيخنا الأعظم رحمته حيث قال: «و يدل عليه الأدلّة الأربعة» (١).

خامساً - حكم المعاملة من ناحية الصحة و الفساد:

١ - إن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلي فيدفع الموزون على أنّه بذلك الوزن، فإن طُفّف في أحدهما صححت المعاوضة ولكن اشتغلت ذمته بما نقص. و لافرق فيه بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية، كما لافرق بين كون الكلي كلياً ذمياً أو كلياً معيئاً خارجياً.

٢ - إن جرت المعاوضة على الموزون المعين الخارجي بموزون آخر باعتقاد المشتري أنّه بذلك الوزن مع أنّه ناقص عنه، فسدت المعاوضة في الجميع، للزوم الربا لو كان العوضان متجانسين.

و لو لم يكن العوضان متجانسين؛ فلو كان المقصود شراء الموجود كائناً ما كان و كان كيله أو وزنه من جهة حصول العلم بالمقدار ليسخرج عن كونه بيع المجهول، فإذا اعتقد المشتري وزنه و لو من دون كيل أو وزن و علم البائع بمقداره

كانت المعاملة صحيحة؛ لارتفاع الجهالة باعتقاد المشتري و علم البائع بالحال. و لاخيار إلا خيار الغبن إذا ظهر أن الموجود لايساوي الثمن بنحو يصدق الغبن.

نعم لو كان البائع جاهلاً بمقدار ما طُفّف قال السيد المحقق اليزدي رحمته: «يطلب البيع من جهة جهله بمقدار المبيع؛ إذ يحتمل أن يعتبر علم كلا الطرفين». (١)

٣- إن جرت المعاوضة على الموزون المعين الخارجي بشرط كونه بالمقدار المساوي لل عوض الآخر يجعل ذلك عنواناً للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، فقد ذهب شيخنا الأعظم رحمته إلى الصحة، حيث قال: «لم يبعد الصحة». (٢) و أورد عليه الفاضل الإيرواني بأنّ المعاملة باطلة حيث قال: «بطلت المعاملة بظهور عدم الوجود للمبيع؛ فإنّ المبيع العنوان المتحقق في هذا المشاهد، و لا عنوان متحقق في هذا المشاهد، و ليس المبيع هذا المشاهد بأيّ عنوان كان، و لا العنوان في أيّ مصداق كان؛ إذ لاوجه لإلغاء الإشارة أو الوصف بل اللازم الأخذ بكليهما، و نتيجته ما ذكرناه من البطلان، و هذا الحكم سيّال في كل مشاهد يبيّع تحت عنوان من العناوين؛ كما إذا يبيّع هذا الذهب فظهر أنّه مُذهّب، أو هذا البغل فظهر أنّه حمار، أو هذه الجارية فظهر أنّه عبد. و ربما يفرّق بين الأوصاف الذاتية و العرضية فيحكم بالصحة مع الخيار في الثاني؛ كما إذا باع هذا الرومي فبان أنّه زنجي، أو هذا الكاتب فبان أنّه أمّي؛ فكأنّه لاستظهار الشرطية في الأوصاف العرضية، وليكن المقام من ذلك، و المسألة مشكلة؛ فإنّ الظاهر دخل العنوان و إن كان عرضياً، و مع استظهار عدم الدخل فليكن العن و ان الذاتي أيضاً غير دخيل. (٣)

و فيه: أنّ العناوين المشروطة سواء كانت ذاتية أو عرضية تكون دخيلة، و

(١) التعليقة: ٢٣.

(٢) المكاسب: ٢٥.

(٣) التعليقة: ٢٣.

لا نقول بعدم الدخول حتى يقال: لا يضر ذلك في الذاتية أيضاً، وإنما الفرق بينهما في أن العناوين الذاتية تكون من الصور النوعية للشيء عند العرف بحيث يكون تخلفها عند العرف مساوياً لعدم وجود المبيع أصلاً، وهذا بخلاف العناوين المرضية فإنها ليست كذلك عندهم، بل يوجب تخلفها تخلف الوصف عن المبيع الموجود عرفاً؛ فله الخيار بسبب التخلف.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنَّ المقام من صغريات تعارض الإشارة و العنوان.

وقد ذهب الشيخ في أمثاله إلى تقديم جانب الإشارة^(١). و مقتضاه أن العبرة بالخارج بالوصف، و عليه فتصح المعاملة مع ثبوت الخيار.

ولكن أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأن كبرى [تعارض الإشارة و العنوان] و إن كانت مذكورة في كتب الشيعة و السنة إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه؛ فإن البيع من الأمور القصدية، فلامنى لتردد المتبايعين فيما قصده، نعم قد يقع التردد منها في مقام الإثبات من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات^(٢).

و فيه: أن كلاً من الوصف و الإشارة مقصود في المقام، و إنما الكلام في الأقوى منهما فيما إذا لم يكن العنوان مطابقاً للواقع، فإن كان الأقوى هو الإشارة فلا عبرة بالوصف، كما يظهر من الشيخ الأعظم في خيار الرؤية حيث قال: «و أمّا كون الإشارة أقوى من الوصف عند التعارض فلو جرى فيما نحن فيه لم يكن اعتبار بالوصف، فينبغي لزوم العقد و إثبات الخيار من جهة كونه وصفاً لشخص لا مشخصاً لكلي حتى يتقوم به»^(٣).

(١) انظر: المكاسب: ٢٥٠.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ٢٤٥.

(٣) المكاسب: ٢٥٠.

و عليه، فلا عبرة بالوصف وإنما المعتبر هو الإشارة؛ لأنّ العناوين في البيوع الشخصية واسطة في الثبوت لافي العروض، و عليه فالخارج مقصود، بل البيع في الأعيان الخارجية لا يتعلق بالعنوان الذهني؛ لأنّ العرف يرى التبادل بين الأعيان الخارجية بالتوسط شيء، فلا وجه للبطلان، و غايته هو الخيار؛ لتخلف ما شرط فيه.

لا يقال: لا وجه للخيار مع كون التبادل بين الأعيان.

لأنّنا نقول: إنّ المبيع وإن كان هو العين الخارجية ولكن شرط فيه شيء، يتخلف، فيوجب الخيار

نعم، لو كان العوضان متجانسين فاختلفتهما في المقدار يوجب الربا، فيحكم ببطلان المعاملة من جهة الربا، فلا وجه لإطلاق الحكم بالصحة، كما يظهر من شيخنا الأعظم رحمته.

لا يقال: إنّ شرط المقدار بعنوان وصف المبيع يرجع إلى التعليق في الإنشاء، يوجب البطلان بالإجماع.

لأنّنا نقول: لا تعليق في الإنشاء، وإنما الشرط المذكور كسائر الشروط التي تكون التزاماً في ضمن الالتزام، فلا وجه للبطلان من هذه الناحية أيضاً.

لا يقال: إنّ البيع على أن يكون المبيع بذلك الوزن يوجب الفرر في المعاملة؛ إذ لم يصر المشتري بسبب ذلك الشرط عالماً بمقدار المبيع، و الفرر يفسد البيع.

لأنّنا نقول: بأنّ الفرر يندفع ببناء المتعاملين على ذلك المقدار، فإنّ ذلك - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته في مسألة إخبار البائع بمقدار المبيع ^(١) - ليس بأدون من بيع العين الفائبة على أوصاف مذكورة في العقد، فيقول: بتك هذه الصبرة على أنّها كذا و كذا صاعاً، فالمتعين حينئذ هو الصحة و الخيار في غير المتجانسين و البطلان في

المتجانسين؛ للربا. هذا كله بناءً على أن المراد من شرط المقدار هو وصف المبيع بكونه كذا وكذا مقداراً من دون انحلال و تقسيط.

وأما إذا كان المراد من الشرط المذكور انحلال المبيع و تقسيط الثمن فالمعاملة صحيحة في مقابل الموجود و باطلة في مقدار الناقص، من دون فرق بين المتجانسين وغيرهما.

ولعله إليه أشار الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «و يمكن ابتناؤه على أن لا اشتراط المقدار مع تخلفه قسطاً من العوض أم لا؟ فعلى الأول يصح دون الثاني» (١).

سادساً - عدم اختصاص الحكم بالبيع والأعيان:

إن مقتضى ما مرّ من تعميم البخس موضوعاً هو حرمة نقصان العمل المستحق له، فإذا صار أحد أجيراً لغيره ليعمل فلا يجوز للمعامل أن ينقصه؛ فمثلاً إذا صار بناءً أجيراً لغيره لبناء البيت فلم يتمه فهو بخس، وإذا صار أحد للخدمة في مدة فلم يتمّ المدة فهو بخس، فلا تختص الحرمة بالبيع، بل البخس في الإجارة أيضاً محرّم؛ لتعميم عنوان البخس أو التطفيف بناءً على عدم اختصاصه بالنقصان في الكيل أو الوزن في البيع.

وهكذا مقتضى تعميم معنى البخس هو حرمة نقصان الحقوق والامتيازات المستحقة، فإذا كان شخص مالكا لامتياز الهاتف أو الكهرباء أو الحج ونظائرها فلا يجوز لمن عليه هذه الامتيازات أن يبخر فيها، كما لا يخفى.

المسألة الرابعة عشر تغيير الجنسية

لانعني بتغيير الجنسية صرف قطع آلة التناسل و إيجاد حفرة مكانها حتى يكون الرجل شبيهاً بالمرأة في إمكان المجامعة معه؛ لأنه لا يوجب تغيير الجنسية. بل نعني بذلك تغيير هوية الرجل و جنسيته بالكل، كما لو تناول الرجل مثلاً شيئاً من الأدوية بحيث يتغير جنسه و يدخل في جنس آخر، و هذا مجرد فرض و لم يَحْكْ وقوعه إلا بالإعجاز، و على فرض إمكان وقوعه لإشكال في جوازه؛ لأنه من باب تبدل عنوان بعنوان آخر من دون حاجة إلى مقدمات محرمة، و مقتضى أصالة الحلية و أصالة البراءة هو الجواز. هذا مضافاً إلى قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم و أنفسهم» بناءً على أنها قاعدة عقلانية، فتأمل.

لا يقال: إن ذلك تغيير لخلق الله و هو محرم؛ لقوله تعالى: «إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَجِيبًا مَفْرُوضًا * وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَنَّتْهُمْ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلَيْسَ كُنَّ أَذَانُ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلْيَنصُرْنِي خَلَقَ اللَّهُ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (١) لأنا نقول:

أولاً: لإطلاق الآية؛ لكونها في مقام مذمة ما يدعوه المشركون و عداوة

الشیطان و طغيانه و الإشارة إلى أقواله الناشئة عن الطغيان و الأهواء الصادة عن الفطرة التوحيدية و المؤدية إلى الشرك و التشريعات المحرمة.

و ثانياً: إن مطلق التغيير في التكوينيات لو كان محرماً لزم تخصيص الأكثر و هو مستهجن.

فالأية - كما يشهد صدرها و ذيلها - راجعة إلى حرمة التغييرات الناشئة من إغواء الشيطان التي تؤدي إلى خلاف الفطرة التوحيدية من الشرك و التشريعات المحرمة.

و هل يلحق بهذا القسم - أي تغيير الجنسية بتناول دواء و نحوه - تغيير الرجل أو المرأة بالعمل الجراحي و الترقيع؛ بأن يبذل كلٌ بآخر بتبديل أجهزة مختصة بأحدهما، أو لا يلحق؟

يمكن القول بالثاني من ناحية ملازمته للمحرّمات؛ إذ أنّ إيجاد النقص في البدن محرّم، و لا يرفع إمكان ترقيعه بما للجنس المخالف، فإنّ الترقيع مؤكّد للنقص الوارد، و النقص هو الضرر، و إيراده و لو على النفس محرّم بحديث نفي الضرر.

هذا، مضافاً إلى استدعائه النظر إلى العورة أو لمسها و هما محرّمان. نعم لو كان ذلك لغرض المعالجة كما إذا كان شخص له ميول مخصوصة بالجنس المخالف بحيث صارت تلك الميول موجبة لحدوث اختلالات في جسمه و روحه أو كانت مصلحة ملزمة أخرى للتغيير هي أهمّ فلا إشكال. أمّا الأوّل فلأنّه معالجة و ضرورة المعالجة تبيح المحظورات، و أمّا الثاني فلأهمّية المصلحة الملزمة بالنسبة إلى حرمة الإضرار، و حرمة النظر و حرمة اللمس أيضاً مرتفعتان بضرورة المعالجة و أهمّية المصلحة الملزمة.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون المعالج زوجاً أو زوجة بناءً على أنّ مجرد قلع عضو التناسل في الرجل أو المرأة و تمويضه بعضو الجنس المقابل و خياطة المحل لا يخرج عن الزوجية، و لأقلّ من الشكّ فتستصحّب؛ فإنّ الترقيع يحتاج

إلى مضي مدة حتى يلتئم العضو و يصير جزءاً لمن يرقع.

و أمّا الخنثى - سواء كان مشكلاً أو غير مشكل - فقلع إحدى آلتيه لتقوية الأخرى لا يكون تغييراً للجنسية؛ فإنّ إحدى الألتين في كلّ منهما زائدة. ففي غير المشكل تكون زيادته واضحة، فقلع الزائدة لا يوجب تغييراً كما هو واضح، و في المشكل فالعضو يمكن أن يكون زائداً كما يمكن أن يكون عضواً أصلياً، فالقلع مردّد بين كونه تغييراً أو غير تغيير، فهو شبيهة موضوعية للتغيير فلا يترتب عليه حكم التغيير، فلو كان التغيير للجنسية محرماً لما أمكن القول بحرمة ذلك في الخنثى؛ لعدم إحراز أنّه تغيير للجنسية.

و علاج الخنثى - سواء كان مشكلاً أو غير مشكل - لإشكال فيه؛ لأنّ ضرورة المعالجة تبيح المحظورات و لو كان مستلزماً للنظر و اللمس، و لاحرمة من جهة إيراد الضرر؛ لما عرفت من أنّه رفع الزائدة لالنقص، و أيضاً لعدم إحراز أنّه نقص و ضرر في المشكل.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ من له إحدى الألتين فقط إلا أنّها قد غطيت بجلدة و نحوها فإخراجها من تحت الغطاء ليس تغييراً للجنسية، بل هو إظهار للرجولية أو الأثوثية، و لإشكال فيه حتى فيما إذا كان ملازماً للنظر و اللمس، لأنّها معالجة و ضرورة المعالجة تبيح المحظورات.

فتحصّل أنّ تغيير الجنسية في غير المورد النادر المذكور أولاً لا يجوز إلا إذا كان معالجة أو كان فيه مصلحة ملزمة أهمّ.

فسروع:

الفرع الأوّل:

لو قلنا بجواز تغيير الجنسية فهل يجوز للزوجة ذلك من دون استئذان زوجها

أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال: إن الإقدام على ذلك من دون استئذان الزوج خروج عن طاعة الزوج و دخول في النشوز إذا كان ذلك مزاحماً لحق الزوج من الاستمتاع ونحوه، و النشوز محرم، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ...﴾ الآية. (١)

و يدل على ذلك طائفة من الروايات:

منها: ما رواه في الكافي: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن الجاموراني، عن ابن أبي حمزة، عن أبي المنزأ، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أنت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: ما حق الزوج على المرأة؟ فقال: أن تجيبه إلى حاجته و إن كانت على قتب، و لا تعطي شيئاً إلا بإذنه، فإن فعلت فعلها الوزر و له الأجر، و لا تبيت ليلة و هو عليها ساخط. قالت: يا رسول الله، و إن كان ظالماً؟ قال: نعم. قالت: و الذي بعثك بالحق لا تزوجت زوجاً أبداً». (٢)

و من المعلوم أن تغيير الجنسية مع مزاحمة حق الزوج ينافي قوله عليه السلام: «أن تجيبه إلى حاجته و إن كانت على قتب».

و منها: موقفة محمد بن مسلم المروية في الكافي: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، ما حق الزوج على المرأة فقال لها: أن تطيعه و لا تصيه، و لا تصدق من بيته إلا بإذنه، و لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، و لا تمنعه نفسها و إن كانت على ظهر قتب، و لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، و إن خرجت من بيتها بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء و ملائكة الأرض و ملائكة الغضب و ملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها...» الحديث. (٣)

(١) النساء: ٣٤.

(٢) الكافي ٥: ٥٠٨، ح ٨.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٦، ح ١.

و من المعلوم أن قوله ﷺ: «و لا تمنعه نفسها» يدل على حرمة منع نفسها إياه إن دعاها إلى ذلك ، و الإقدام على تغيير الجنسية في حال دعوة الزوج إياها للاستمتاع نشوز و محرّم؛ لأنّها بذلك تمنعه نفسها، بل لعلّه كذلك إرضاع الزوجة من تصير بإرضاعه محرّمة على زوجها، أو تأخير طواف النساء لمنع زوجها عن الاستمتاع بها، فإنّها كلّها مشمولة لقوله: «و لا تمنعه نفسها». هذا كلّه فيما إذا كانت دعوة الزوج إلى الاستمتاع فعليّة، و أمّا إذا لم يدعها زوجها للاستمتاع بالفعل فهل يكون إقدامها على تغيير الجنسية محرّماً أو لا يكون؟ فهذا وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ الظاهر أنّ المحرّم هو منع نفسها عند فعليّة دعوة زوجها إلى الاستمتاع فلا يشمل ما إذا لم تكن له دعوة بالفعل، اللهمّ إلا أن يقال: إنّ معرضية الدعوة كافية في عدم جواز منع نفسها بتغيير الجنسية. و لعلّ من ذلك عدم جواز خروجها من البيت من دون استئذان الزوج بحيث إنّ الزوج إذا أراد الاستمتاع في أي ساعة كانت أمكن له ذلك، فالإقدام المذكور منافٍ لذلك.

وفيه: أنّه لم يحرز أنّه ملاك وجوب الاستئذان؛ لاحتمال أن يكون للاستئذان موضوعية ولو لم يكن معرضيّة لذلك فضلاً عن الفعليّة.

الوجه الثاني: إنّهُ إذا كان الخروج من دون استئذان محرّماً فالخروج عن الجنسية من دون استئذان محرّم بالأولوية و إن لم يدعها الزوج للاستمتاع. وفيه: أنّه أولوية ملاكية، و لا يدلّ الكلام عليها بالفحوى، و الأولوية الملاكية تحتاج إلى القطع.

الوجه الثالث: إنّ الإقدام على التغيير موجب لتضييع حقوق الزوج، و تضييع الحقوق محرّم لكونه ظلماً.

و هكذا يمكن القول بعدم جواز إقدام الزوج على ذلك في وقت ينافي حقّ الزوجة، كما إذا أراد الإقدام على تغيير الجنسية في ليلة يجب عليه المسبب عند زوجته بناءً على لزوم القسمة بين الزوجات، بل لا يجوز مطلقاً لو قلنا بأنّ حقوق

الزوجة التي تحققت بالعقد - من حق المضاجعة وحق النفقة تنافي الإقدام على تغيير الجنسية، لأنه تضييع لحقها. اللهم إلا أن يقال: كما أن الطلاق جائز كذلك تغيير الجنسية؛ فإنهما متشابهان، فتأمل.

و بالجملة، لا يجوز تغيير الجنسية لكل واحد من الأزواج و الزوجات إذا كان التغيير مزاحماً لحق الآخر أو مضيئاً له.

الفرع الثاني:

لو قلنا بجواز تغيير الجنسية فهل يجوز للعبيد و الإماء أن يغيروا جنسيتهن من دون إذن مواليهن أو لا يجوز؟

و لإشكال في أن تغيير الجنسية تصرف في نفس العبد و الأمة، و حيث إن العبد و الأمة غير قادرين في التصرفات فالواجب عليهم هو استئذان مواليهن في تغيير الجنسية، و إلا فالإقدام عليه محرم.

و الأدلة الدالة على ممنوعيتهم من النكاح و غيره من دون إذن مواليهن تدل على ممنوعيتهم من تغيير الجنسية بطريق أولى. و لو فعل عبد أو أمة ذلك من دون استئذان لا يخرج عن المملوكية للمولى و إن عصى في الإقدام عليه من دون استئذان؛ لأن تغيير الجنسية ليس من الأسباب المخرجة عن الملكية، و الصين مملوكة من دون فرق بين الرجولية و الأنثوية.

نعم تتغير بعض أحكام المملوك بتغيير الجنسية، فإن كان المملوك عبداً و غير جنسيته جاز و طؤها مع أن ذلك لم يكن جائزاً قبل ذلك، كما أن المملوك لو كان أمة و غيرت جنسيته حرم و طؤها؛ لأنه عبد حينئذٍ و لا يجوز للمالك و طء عبيده.

الفرع الثالث:

لو قلنا بجواز تغيير الجنسية فهل يجوز تغيير الجنسية للأجير في مدة إجارته

نفسه للغير مع اشتراط المباشرة بحيثية الرجولية أو الأوثوية أم لايجوز؟
 يمكن أن يقال: إن ذلك لايجوز لأنه منافي لوجوب العمل بعقد الإجارة و
 ملازم لتفويت حق الغير بدون إذنه، فلايجوز أن يقدم الأجير في مدة الإجارة على
 عمل ينافي حق المستأجر إلا مع إذنه، و المفروض أن تغيير الجنسية يوجب
 المناقاة.

ولذلك ذهب الفقهاء إلى عدم جواز أن يعمل الأجير الخاص - و هو الذي
 يستأجر مدة معينة للعمل بنفسه على وجه الاستغراق والتقييد للعمل لغيره بالإجارة
 أو الجمالة أو التبرع و لالنفسه عملاً ينافي حق المستأجر إلا مع إذنه، مستدلين له
 بالإجماع، مضافاً إلى موثقة إسحاق بن عمار: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل
 يستأجر الرجل بأجرة معلومة، فيبعثه في ضيعة، فيعطيه رجل آخر دراهم و يقول:
 اشتر بهذا كذا وكذا و ما ربحت بيني وبينك، فقال: «إذا أذن له الذي استأجره فليس
 به بأس»^(١) فإن مفهومه هو اليأس فيما إذا لم يأذن المستأجر، و ظاهر اليأس هو العقوبة.
 و بالجملة، كل مورد يكون تغيير الجنسية منافياً لحق الغير لايجوز.

الفرع الرابع:

لو تزوجت امرأة ففترت جنسها فصارت رجلاً بطل التزويج من حين التغيير؛
 لعدم إمكان بقاء الزواج بعد صيرورة المرأة رجلاً؛ فإنه لامشروعية لزواج رجل مع
 رجل أو امرأة مع مماثلتها فبطل التزويج بعدم بقاء موضوعه.
 و لاكلام في هذه الصورة، بل لاكلام فيما إذا غيّر الرجل جنسه بعد تغيير
 المرأة جنسها؛ فإن الزوجية بينهما صارت باطلّة بمجرد تغيير المرأة جنسها، و
 عودها بعد صيرورة الرجل امرأة محتاج إلى دليل أو عقد جديد و هو مفقود.

(١) المصدر السابق: ٢٨٧، ح ١.

وإنما الكلام فيما إذا تقارن التغيير فيهما فهل يبطل النكاح أو يبقيان على نكاحهما وإن اختلفت الأحكام، فيجب على الرجل الفعلي النفقة وعلى المرأة الإطاعة؟ ذهب سيدنا الإمام المجاهد^{رضي} إلى أنه لا يبعد بقاء نكاحهما، وإن كان الأحوط تجديد النكاح وعدم زواج المرأة الفعلية بغير الرجل الذي كان زوجته إلا بالطلاق بإذنه^(١).

ولعل وجه ذلك هو أن حقيقة النكاح هي إيجاد علاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، وهي تقتضي أن يكون كل واحد من الطرفين زوجاً للآخر، كما يشهد له إطلاق الزوج على كل واحد منهما، وجواز جعل المرأة مقدّمة على الرجل والعكس في إنشاء التزويج، كأن يقول الوكيل: زوّجت موثقتي موثلك، أو زوّجت موثلك موثقتي، وفي القرآن المجيد: ﴿زَوَّجْنَا كَهَا﴾^(٢).

فالنكاح هو زوجية كل منهما للآخر ليس إلا، وهذه العلاقة مقطوعة الحدوث بينهما، فإذا تغيّر جنس الزوجين في زمان واحد نشكّ في ارتفاعها، وحيث إن أحدهما امرأة أمكن بقاء علاقة الزوجية المعلومة الحدوث بينهما، فيجري فيها الاستصحاب. وبعبارة أخرى: تحدث بين الرجل والمرأة الزوجية، وبعد تغيير الجنسية نشكّ في بقائها فتستصحب.

ويشكل ذلك: بأن حقيقة اعتبار النكاح هو صيرورة الرجل والمرأة زوجاً وزوجة، بمعنى أن الرجل المعهود يكون رجلاً لامرأة معهودة والمرأة المعهودة تكون امرأة له، ومن المعلوم أن الهوية والشخصية دخيلة في تلك العلاقة. وغير خفي أن الزوجية وإن كانت من الإضافات ولكن لا تكون كالأخوة متشابهة الأطراف، بل هي كالأبوة والبنوة من الإضافات غير المتشابهة الأطراف

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٤، ط - جماعة المدرسين.

(٢) الأحزاب: ٣٧.

كما هو واضح بمراجعة المرتكزات العرفية، ولذا يشترط تعيين الزوج و الزوجة على وجه يمتاز كل منهما عن غيره بالاسم أو الوصف الموجب له أو الإشارة؛ لاختلاف أغراض العقلاء باختلافهما، فالزوجان في النكاح كالموضين في سائر العقود في لزوم معرفتهما، بخلاف باب البيع فإنه لا يتعلق غرض بخصوص المشتري أو البائع، وليس الإنشاء في عقد النكاح متعلقاً بالكلي المرّد بينهما حتى يصح استحباب علقه النكاح، بل متعلق بخصوص كون هذا زوجاً لتلك و تلك زوجةً لهذا، وهذه الخصوصية غير باقية بتبدلها.

و أمّا إطلاق الزوج على كل واحد منهما فليس باعتبار هذه العلقه الحادثة، بل هو باعتبار كون كل منهما ثانياً للآخر و زوجاً له بمفهوم إضافي عامّ ينتزع من كل من القرينين، كالحقّين و المصراعين و نحوهما.

و لعلّ معنى قوله: زوّجت موكلك موكلتي، هو أنّي جعلت في حباله موكلك موكلتي، كما أنّ معنى قوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَا كَهَا﴾ كذلك؛ أي جعلنا في حبالك إياها. و عليه، فحقيقة الزوجية المذكورة مقطوعة الارتفاع بتغيير الجنسية؛ لأنّ للرجل و المرأة موضوعية فيها، و مع تغيير الجنسية لابقاء لموضوع الإضافة المذكورة. و أمّا الزوجية المطلقة و الكلية فهي مشكوكه الحدوث، فلامجال للاستصحاب في كليهما؛ لهدم المجرى لهما، أمّا الزوجية الخاصّة فللقطع بارتفاعها، و أمّا الزوجية المطلقة فللشكّ في حدوثها.

الفرع الخامس:

إذا بطل النكاح بتغيير الجنسية فهل يجب على الزوج السابق كل المهر مطلقاً، أو ليس عليه شيء مطلقاً، أو يجب جميعه إن كان التغيير بعد الدخول بها و نصفه إن كان قبل الدخول، أو ليس عليه شيء، إذا كان تغيير الجنسية من جانب الزوجة بلارضاية الزوج؟

في المسألة وجوه:

أما الوجه الأوّل فلعلّه هو مقتضى عقد النكاح الذي يكون مقروناً بذكر المهر؛ فإنّ الزوجة تصير مالكة لما جعل مهرأ لها بنفس العقد، كما يشهد له الروايات الدالّة على أنّ النماءات الحاصلة بين العقد و الطلاق تكون لها؛ كموثقة عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل تزوّج امرأة على مئة شاة، ثمّ ساق إليها الغنم، ثمّ طلقها قبل أن يدخل بها وقد ولدت الغنم، قال عليه السلام: «إن كانت الغنم حملت عنده رجع بنصفها و نصف أولادها، و إن لم يكن الحمل عنده رجع بنصفها ولم يرجع من الأولاد بشيء»^(١).

فإنّ ظاهر الرجوع هو تملكها بالعقد، و بعد وضوح الملكية بنفس العقد فعند تغيير الجنسية نشكّ في بقاءه على ملكيتها و عدمها، فمقتضى الاستصحاب هو بقاءه على ملكيتها من دون تفصيل بين كلّ المهر و نصفه.

و لا كلام فيه فيما إذا كان تغيير الجنسية بعد الدخول؛ لأنّ المهر صار مملوكاً لها بالعقد و استقرّ تمامه لها بالدخول و لاسبب لانتفائه، بل الأمر كذلك فيما إذا لم يدخل بها؛ لما عرفت من أنّه مقتضى العقد و استصحاب البقاء، و لا دليل على إلحاق تغيير الجنسية بالطلاق في التفصيل بين الدخول و تمام المهر و عدمه و نصف المهر؛ إذ الأدلّة مخصوصة بالطلاق، فلا تشمل صورة تغيير الجنسية، و لذا ذهب جماعة إلى عدم التفصيل في الموت و الرذّة و الإرضاع. و لعلّه لذلك ذهب سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام إلى وجوب التمام، حيث قال: فهل عليه نصفه مع عدم الدخول أو تمامه؟ فيه إشكال، و الأشبه التمام^(٢).

و أورد عليه: بأنّ مقتضى إناطة وجوب جميع المهر بالدخول في الأخبار هو

(١) الكافي ٦: ١٠٦، ح ٤.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٣.

عدم وجوب جميع المهر إذا كان التغيير قبل الدخول:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فأدخلت عليه ولم يمستها ولم يصل إليها حتى طلقها، هل عليها عدة منه؟ قال: «إنما العدة من الماء». قيل له: فإن كان واقمها في الفرج ولم ينزل؟ فقال: «إذا أدخله وجب الغسل والمهر والعدة»^(١).

بدعوى أن مورد السؤال إنما هو العدة والبحث عن موجبها، والإمام عليه السلام قد تفضل في الجواب وأفاد أن موضوع وجوب كل من المهر والغسل والعدة واحد وهو الإدخال والجماع.

ومنها: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا التقى الختانان وجب المهر والعدة والغسل»^(٢).

ومنها: صحيحة داود بن سرحان عنه عليه السلام قال: «إذا أولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم، ووجب المهر»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على أن الدخول يوجب المهر كله، فإن مفهومه أنه إذا لم يولج فليس عليه كله، فإذا حصل الفراق بتغيير جنسية أحدهما قبل الدخول فلامحالة لا يجب عليه كله؛ فإن المفروض هو عدم الدخول الإيلاج.

ولادفع عن دلالة الروايات إلا دعوى انصرافها إلى خصوص مورد الطلاق، وهو متى لاوجه له بعد كونه في مقام بيان موضوع حكمه كما في حكم العدة والغسل والرجم، أو دعوى أنها في مقام بيان خصوص ما يوجب جميع المهر في الموارد التي قد ينصف فيها المهر، وأما أن هذه الموارد ما هي فليطلب من دليل

(١) الوسائل ١٥: ٦٥، ب ٥٤ من المهر، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٤.

(٣) المصدر السابق: ح ٥.

آخر. وفيها: أنها أيضاً دعوى بلاشاهد، بل الشاهد على خلافها كما عرفت. (١)
وبهذا يظهر الوجه الثالث أيضاً.

وكيف كان فيمكن أن يقال:

أولاً: إن القضية الشرطية لا تدلّ على العلية المنحصرة، بل غايتها هو أن
الدخول و الإيلاج علة للأمور المذكورة، وأما أن غير الدخول لا يوجب ذلك
فلا تعرض لها، و عليه فلا يدلّ قوله ﷺ: «إذا أولجه فقد وجب الغسل و الجلد و
الرجم، و وجب المهر» على أن الدخول علة منحصرة لوجوب تمام المهر، كما
لا يدلّ على أن الدخول تمام العلة للعدة و الغسل؛ لوجوب العدة في الوفاة و لو لم
يدخل، و لوجوب الغسل بالاحتلام، فلا ينافي أن تكون هنا أمور أخرى توجب تلك
الأمور أيضاً.

و لعله لذلك ذهب المشهور - كما في الجواهر - إلى استقرار المهر بموت
الزوج قبل الدخول، و إلى إلحاق ردة الزوج عن فطرة بموته في الاستقرار كما
صرّح به غير واحد، بل عن غاية المراد أنه المشهور في الفتاوى. (٢)

قال في المستمسك: و الذي يقتضيه الذوق العرفي أن الفراق إن كان لقصور
في موضوع العقد لموت أو ارتداد أو رضاع موجب لكون الزوجة من المحارم أو
نحو ذلك لزم جميع المهر؛ لعدم خلل في العقد بل الخلل في موضوعه، فهو باقٍ في
موضوعه الحقيقي الذي ارتفع بطرؤ الطارئ، فالطاري إنما يرفع موضوع العقد
ولا يرفع نفس العقد، نظير ما لو باعه أو وهبه طعاماً فأكله؛ فإن الأكل لا يبطل البيع و
لا الهبة، وكذا موت أحد الزوجين لا يبطل النكاح، و لذلك كان الأصل فيه بقاء تمام
المهر كما هو المشهور - ثم قال:

(١) انظر: كلمات سديدة: ١١٢ - ١١٣.

(٢) الجواهر: ٣٩، ٢٢٦ - ٣٢٢.

و على هذا يتعين تمام المهر في جميع الصور المذكورة - ثم قال: و إذا كان الفراق بالفسخ الاختياري بطل تمام المهر؛ لأنَّ المهر قائم بالعقد و قد ارتفع و انحلَّ. (١)

و ثانياً: بأنَّ الأخبار المذكورة مسوقة لبيان عدم استقرار تمام المهر بمجرد الخلوة مع الزوجة بل يحتاج إلى الدخول، فلا ينفي تلك الأخبار عدم استقرار تمام المهر بغير الدخول بمثل تغيير الجنسية، اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ ذلك و إن كان محتملاً في بعض الأخبار ولكنه لا شاهد له في البواقي.

و ثالثاً: إنَّ التالي في القضية الشرطية إذا كان مجموع أشياء كان مفهومه سلب هذا المجموع، و من المعلوم أنَّ سلب المجموع لا يفيد سلب كلِّ جزء كما لا يخفى.

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ القضية الواحدة في حكم القضايا المتعددة، و كلِّ واحدة منها لها مفهوم، و لعلَّه يؤيده الجمع بين المحرَّم و المحلَّل في التالي في بعضها، كالجلد و الرجم فإنه للدخول المحرَّم، و المهر للدخول المحلَّل، هذا مضافاً إلى تكرار الوجوب.

و كيف كان فتحصل أنَّ تغيير الجنسية يوجب استقرار تمام المهر مطلقاً، سواء كان قبل الدخول أو بعده، كما أنَّ الموت و الارتداد و الرضاع كذلك، و لا دليل على انحصار إيجاب استقرار تمام المهر في الدخول.

و أمَّا الوجه الثاني فهو أن يقال: إنَّ حقيقة النكاح معاوضة تقع بين بضع المرأة و المهر، و حيث إنَّ تغيير الجنسية يوجب انفساخ هذه المعاوضة فلامحالة يرجع كلُّ عوض إلى مكانه الأول، وعليه فيصير كلُّ المهر ملكاً للزوج، و مقتضاه أنَّ الزوجة لا تملك شيئاً منه بتغيير الجنسية.

وقد أجاب عنه في كتاب كلمات سديدة: «بأن التحقيق أن حقيقة اعتبار النكاح عند العقلاء ليس إلا صيرورة هذا زوجاً لها وهذه زوجة له، أو إلا كون كل منهما زوجاً للآخر، فينشأ بينهما بالإيجاب والقبول هذا الأمر الاعتباري يوجبه أحدهما ويقبله الآخر، ولا تتقوم حقيقته إلا بهذا، والمهر بمنزلة هدية يهديها الرجل زوجته، وأوجبه الشرع زائداً على قوام النكاح مع اعترافه بصحة نكاح مفوضة البضع.

ونطق القرآن الكريم بانعقاد النكاح قبل فرض المهر في قوله تعالى: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً»^(١) وَتَمَّوْهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ»^(٢) فإن فرض الطلاق قبل فرض المهر لا يكون إلا إذا انعقد النكاح قبله، فإذا طلقها قبل فرض مهر لها وقبل مسها فلا يجب عليه المهر أصلاً، وإن وجب عليه أن يحتتمها متعة على حسب وسعه فعلى الموسع قدره وعلى المقتر قدره.

وبالجملة: فحقيقة النكاح ليست معاوضة شيء بالمهر ليقتضي انفساخه رجوع المهر إلى مالكة.

ثم لو سلمنا كونها تلك المعاوضة لما نسلم أن مآل بطلانه بتغيير الجنسية إلى انفساخه، فإنه إنما كان يسلم ذلك إذا كان هنا إنشاء الفسخ كالفسخ بالخيار أو الرجوع في الطلاق، وأما هنا فليس إلا عدم إمكان بقاء اعتبار الزوجية لصيرورتها رجلين أو امرأتين مثلاً، ولادليل على أن العقد والقرار السابق ينفسخ من الحين بل

(١) وفي جوامع الجامع (١: ١٥٦): «أو تفرضوا لهن فريضة: إلا أن تفرضوا لهن فريضة أو حتى تفرضوا لهن فريضة، وفرض الفريضة تسمية المهر» انتهى. وعليه فكلية «أو» في الآية الكريمة بمعنى «إلى» أو بمعنى «إلا» وهي تدخل على المضارع فيُنصب بإضمار «أن».

غاية الأمر أنه لا يمكن بقاءه»^(١).

فالطارئ يرفع موضوع العقد لانفس العقد، فالفسخ والانفساخ لامورد له. وأما الوجه الأخير فهو أن الزوجة إذا كانت مقدمة على التغيير فقد أوردت على زوجها ضرراً مالياً يجب عليها ضمانه، فإن أخذته قبل التغيير فعليها رده، ولا يجوز لها أخذه إذا لم تكن أخذته.

و يرد عليه: أن إتلاف الزوجة للمال ممنوع، وإنما هي مانعة من نيل الزوج أهدافه، ولكنّه ليس من موجبات الضمان وإن قلنا بحرمة ذلك تكليفاً، بل اشتغال الذمة بالمهر حصل بالعقد، والزوجية ليست بمال حتى تكون متلفة لها، ولا فرق في السبب الطارئ أن يوجد باختيار الزوج لا الزوجة أو باختيارهما معاً؛ إذ في كلّ واحد من الصور يلزم جميع المهر؛ لعدم الخلل في العقد بل الخلل في موضوعه، وقد عرفت أن مقتضى العقد هو مالكية الزوجة لجميع المهر.

فتحصّل أن الأقوى هو الوجه الأول، وهو وجوب تمام المهر مطلقاً، سواء كان قبل الدخول أو بعده، وسواء استأذنت الزوجة الزوج أو لم تستأذنه. تنبيه: إن ما ذكر إنما يتم بالنسبة إلى النكاح الدائم، وأما بالنسبة إلى المتعة فلا يخلو من تفاوت؛ لا يمكن أن يقال: إن الظاهر أن المتعة من المعاوضات كما تدلّ عليه الأخبار المستفيضة:

منها: رواية عبيد بن زرارة، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرت له المتعة أهي من الأربع؟ قال: «تزوج منهنّ ألفاً فإنهنّ مستأجرات»^(٢).
ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - في المتعة قال: «ليست من الأربع؛ لأنّها لا تطلق ولا تترث (ولا تورث)، وإنما هي مستأجرة»^(٣).

(١) كلمات سديدة: ١١١ - ١١٢.

(٢) جامع الأحاديث ٢٦: ٢٤.

(٣) المصدر السابق: ٢٣.

ومنها: ما رواه العياشي عن عبدالسلام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له ما تقول في المتعة؟ قال: «قول الله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ - إلى أجل مسمى - وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ» ^(١) قال: قلت: جعلت فداك، أهي من الأربع؟ قال: «ليست من الأربع، إنما هي إجارة...» الحديث. ^(٢)

إذ لا وجه لتخصيص التنزيل بمنزلة المستأجرة في مجرد أنها تخرج عن عقد الزوج بانقضاء المدّة. ويؤيده أنه ذهب المشهور إلى أنه لو ظهر أن المهر ملك لغير الزوج لم يصح العقد؛ لأنّ المهر عوض البضع، ولا بدّ أن يخرج العوض من ملك من يدخل في ملكه العوض. وأيضاً يؤيد ذلك ما دلّ على أنّ الزوج له أن ينقص من المهر مع عدم وفاء المرأة، كصحيح عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أتزوج المرأة شهراً فأحبس عنها شيئاً؟ قال: «نعم خذ منها بقدر ما تخلّفك؛ إن كان نصف شهر فالنصف، وإن كان ثلثاً فالثلث». ^(٣)

وفيه: أن كون المتعة من مصاديق الإجارة تنزيلاً أو حقيقة غير ثابت؛ لعدم عموم التنزيل، ولعدم التزام أحد بجواز إنشاء عقد المتعة بصيغة الإجارة، ولكن مع ذلك لو تغيّر جنس الزوجة من دون إذن زوجها تخلّفت عن زوجها، فخرج الزوج إليها بنسبة مدّة التخلّف من دون فرق فيه بين الدخول وعدمه، كما دلّ عليه صحيح عمر بن حنظلة.

فتحصّل: أنّ في المتعة يرجع من المهر بمقدار تخلّف المدّة، فالزوجة إذا تغيّرت جنسيتها وجب عليها أن تردّ من المهر بمقدار زمان التخلّف.
نعم، لو استأذنت زوجها في ذلك لم تضمن شيئاً لإقدام الزوج على ذلك، و

(١) النساء: ٢٤.

(٢) جامع الأحاديث ٢١: ٢٣.

(٣) الكافي ٥: ٤٦٦، ج ٢.

لعلّه يرجع إلى إبراء المدّة كما لا يخفى.

الفرع السادس:

لو تغيّر جنس المرأة في زمان عدّتها، ذهب سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام إلى أنّ عدّتها ساقطة حتى عدّة الوفاة. ^(١) ووجهه واضح؛ لأنّ العدّة تكون على النساء، فإذا تغيّر جنس المرأة خرجت عن موضوع الحكم، ولا معنى لبقاء الحكم مع عدم بقاء الموضوع، كما لا يتبقى سائر الأحكام بانتفاء موضوعها كحرمة النظر إليها ووجوب الستر عليها، وعدّة الوفاة وإن كانت للحداد - أي ترك الزينة لاحترام الميت ولكن موضوعها هو أيضاً المرأة، كما في صحبة محمد بن مسلم وبريد بن معاوية ووزارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في الغائب عنها زوجها إذا توفي قال: «المتوفى عنها تمتدّ من يوم يأتيها الخبر؛ لأنّها تحدّد عليه (له خل)». ^(٢)

ولذلك عبّر سيّدنا الإمام في قوله بلفظة «حتى» في عدّة الوفاة؛ ليعلم أنّها أيضاً مرتفعة وإن كانت مشروعيتها لحكمة رعاية احترام الزوج؛ بشهادة لزوم ابتدائها من زمن بلوغ الخبر، فربّما يمكن أن يتوهم بهذه الملاحظة بقاؤها قضاءً للاحترام، فلا تغفل. ^(٣)

الفرع السابع:

لو تغيّر جنس الرجل الولي إلى المخالف، ذهب سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام إلى أنّ الظاهر سقوط ولايته على صغاره، كما أنّه لو تغيّر جنس المرأة إلى جنس الرجل

(١) انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٦.

(٢) الوسائل ١٥: ٤٤٦، ب ٢٨ من العدد، ح ٣.

(٣) انظر: كلمات سديدة: ١٦٤.

لا تثبت لها الولاية على الصغار بل ولا يتهم للجد للأب، ومع فقدة للحاكم^(١).
 أما وجه الأوّل فلأنّ الملاك في الولاية هو أمران: الرجولية، والأبوة أو
 الجدودة، وهما غير باقيين مع تغيير الجنسية، وقد دلّت على ذلك الروايات الواردة
 في تزويج الصغير والصغيرة، والروايات الواردة في الوصية إلى رجل بولده وبماله،
 وغير ذلك من الموارد، وهذه الروايات كثيرة:

منها: خبر عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إني لذات يوم عند
 زياد بن عبد الله الحارثي إذ جاء رجل يستعدي عليّ أبيه فقال: أصلح الله الأمير، إن
 أبي زوّج ابنتي بغير إذني، فقال زياد لجلسائه الذين عنده: ما تقولون فيما يقول هذا
 الرجل؟ قالوا: نكاحه باطل - قال: ثمّ أقبل عليّ فقال: ما تقول يا أبا عبد الله؟ فلما
 سأنتني أقبلت على الذين أجابوه فقلت لهم: أليس فيما تروون أنتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله
 أنّ رجلاً جاء يستعديه عليّ أبيه في مثل هذا فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت ومالك
 لأبيك؟ قالوا: بلى، فقلت لهم: فكيف يكون هذا وهو وماله لأبيه ولا يجوز نكاحه
 [عليه]؟ قال: فأخذ بقولهم وترك قولِي». ^(٢)

ومنها: موثقة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا زوّج الرجل ابنة
 ابنه فهو جائز على ابنه، ولا ابنه أيضاً أن يزوّجها»، فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً
 وجدّها رجلاً؟ فقال: «الجد أولى بنكاحها». ^(٣)

ومنها: خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن
 الرجل هل يصلح أن يزوّج ابنته بغير إذنها؟ قال: «نعم، ليس يكون للولد مع الوالد
 أمر إلا أن تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك، فتلك لا يجوز نكاحها إلا أن

(١) انظر: تحرير الوصيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٦.

(٢) جامع الأحاديث ٢٠: ١٤٤.

(٣) المصدر السابق: ١٤٣.

(١) تستأمر.»

ومنها: خبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده وبمال لهم، وأذن له عند الوصية أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم، فقال: «لابأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك وهو حي». (٢) وغير ذلك.

وهذه الروايات تدل على القيدين؛ أي الرجولية والأبوة أو الجدودة، ويكفي للأول قوله عليه السلام: «إذا زوج الرجل...»، ولثاني قوله عليه السلام: «لابأس به من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك وهو حي». فإذا عرفت أن موضوع الولاية هو عنوان الأب أو الجد في الرجل فمع ارتفاع الموضوع بتغيير الجنسية تسقط الولاية.

وقد أورد عليه: بأن الوجه المذكور منوط إما بعدم صدق الأب عليه بعد التغيير مع أن الولاية مترتبة على عنوان الأب، وإما باختصاص الولاية بالأب بشرط بقائه على صفة الرجولية وعنوانها. وكلاهما ممنوعان.

أما الأول: فلأن المعيار في صدق الأبوة هو مجرد إخراج المني في رحم أم الولد وكون النطفة من منبهه، وهذا لا يتغير بتغير الجنسية؛ إذ بعد التغيير يكون هو، ولذا يصدق عليه عنوان الأب بالفعل بهذا المعنى حقيقة من باب صدق عنوان المشتق على المتلبس بالمبدأ؛ فإنه يصح ولا ينكر أن يقول ولدها أن أبانا هو هذه المرأة إلا أنه صار امرأة.

وأما الثاني: فمن الممكن أن يمنع الاختصاص بحالة الرجولية، غايته أن الأدلة لا تدل على ثبوتها له إذا صار امرأة، فحينئذ مع زوال الرجولية يمكن إثبات

(١) المصدر السابق: ١٣٧.

(٢) الوسائل ١٣: ٤٧٨، ب ٩٢ من الوصايا، ح ١.

بقاء الولاية ببركة الاستصحاب بعد كون الموضوع هو هذا الشخص. (١)

و يمكن أن يقال:

أولاً: إنَّ الرجل بعد تغيير جنسيته وصيرورته امرأة لا يصدق عليه عنوان الأب بالفعل مع كونها معنونة بالمرأة. نعم يصدق عليها أنَّ هذه المرأة كانت قبل ذلك رجلاً و أباً لذلك الولد، وعليه فحيث لم يصدق عليه عنوان الأب بالفعل فلا يتقوى ولاية للأب؛ لعدم بقاء موضوعه، فتأمل؛ لكفاية حدوث المبدأ في الصدق في أمثال المقام.

و ثانياً: أنَّ المسلم في أذهان المتشعبة هو دخالة الرجولية في الولاية، فجعلها من الأحوال و كون الموضوع هو الشخص و لو صار امرأة خلاف الارتكاز، و لأقلَّ من الشكِّ في كون الموضوع هو الشخص أو الرجل، و معه لامجال لاستصحاب الولاية لعدم إحراز الموضوع، و لا يمكن إبقاء الموضوع بالاستصحاب أيضاً؛ لأنَّ الشكَّ في موضوعية الباقي و هو الشخص، و عنوان الرجل في المقام ليس من الأحوال عرفاً كعنوان تغيّر الماء بالنجاسة في الماء المتغيّر، فلا يصحَّ قياسه بها مع دخالة الرجولية في الولايات، بل هو كبيع الفرس فبان حماراً في المباينة بين المبيع و بين الموجود، و ليس كبيع الفرس العربي فبان غير عربي، فلا تنفل.

و أما الوجه الثاني - أعني عدم حدوث الولاية للأُم بتغيير الجنسية و صيرورتها رجلاً - فهو واضح؛ لأنَّ العنوان الذي ثبت له الولاية هو الأب، و لا نصير الأُم بمجرد تغيير جنسها إلى الرجل أباً، إذ الأب هو الذي تكوّن الولد من منيته، و هو ليس من كان شأنه حمل الولد و وضعه.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنها بعد تغيير جنسها أيضاً يصدق عليه بالفعل أنه أمٌ لولده؛ لأنّه هو الذي حمّله بشخصه و نفسه، و مع صدق الأُم عليه لا يصدق

عليها الأب؛ لأنهما لا يجتمعان في واحد.

اللهم إلا أن يقال: إنه لا يصدق عليه عنوان الأم بالفعل؛ لفقدان ملاكه فيه؛ إذ الرجل ليس بالفعل حاملاً وواضحاً.

نعم، كان ذلك الرجل هي التي حملته ووضعت. وهذا غير كافٍ لصدق الأمومة عليه بالفعل مع كونه معنوياً بالرجل، ولكن عرفت أن حدوث المبدأ في أمثال المقام كافٍ في الصدق، ألا ترى أن عنوان القاتل صادق مع أن المبدأ لا يدوم؟! وهكذا في المقام.

وكيف كان، فتحصل أنه لا تبقى ولاية للأب مع تغيير جنسه كما لا تثبت للأم ولاية بعد صيرورتها رجلاً، فلا تغفل.

الفرع الثامن:

لو قلنا بتغيير عنوان الأب أو الجد بتغيير الجنسية فهو غير جارٍ في غيرهما من العناوين النسبية كعنوان الأخوة والعمومة والخوولة، فإن تلك العناوين لا تتغير بتغيير الجنسية؛ لبقاء منشأ انتزاعها وهو الاشتراك في الأب أو الأم بلا واسطة أو معها.

فلو تقرر جنس كل من الأخ والأخت بالمخالف لم ينقطع انتسابهما بل صار الانتساب معكوساً، فيصير الأخ أختاً والأخت أخاً، وتبدل العناوين لا يخرجهما عن الأخوة واشتراكهما في الانتساب ولادتهما من الأب الواحد أو الأم الواحدة. وهكذا الكلام في العمومة والخوولة ونحوهما.

فحينئذ لو كانت الآثار مترتبة على عنوان الأخوة والعمومة والخوولة من دون فرق بين الذكر والأنثى - كحرمة النكاح وجواز النظر بقيت على حالها؛ إذ الموضوعات باقية، بخلاف الأحكام التي ترتبت على بقاء العناوين المختصة بالذكر أو الأنثى كالابن والبنات والأخ والأخت ونحوهما؛ فإنها لا تبقى بعد عدم صدق

موضوعاتها بالفعل، فإذا كان شخص رجلاً و ابناً ثم غيّر جنسيته قبل موت والده فلايرث إرث الأبناء بل له إرث البنت؛ لأنّ المعيار هو صدق تلك العناوين بالفعل حال الموت.

و عليه فلو مات عن ابن جديد و بنت جديدة فللذكر الفعلي ضعف الأنثى الفعلية، وهكذا في سائر طبقات الإرث، فكما أنّ الدليل يشمل القديم منهما كذلك يشمل الجديد منهما؛ وذلك لإطلاق أدلة الإرث، كقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾،^(١) وكقوله عز وجل: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَىٰ﴾.^(٢)

ثم إنّ عنوان الأب و الأم إن كانا ثابتين - و إن تغيّر جنسهما كما هو الظاهر - فلا فرق بينهما و بين عنوان الأخوة و العمومة و نحوهما من سائر العناوين في بقاء أحكامها من الإرث و غيره، و أمّا إن قلنا بتغيّرهما مع تغيّر الجنسية فيشكل ذلك في إرثهما؛ فإنّ المرأة بعد تغيّر جنسها إلى الرجل ليس الرجل الفعلي أمّاً و لأباً بالفعل، كما أنّ الرجل بعد تغيّر جنسه إلى المرأة ليست المرأة الفعلية أباً و لأمّاً بالفعل.

فحينئذ يقع الكلام في أنّهما يرثان أو لا يرثان أصلاً، و قد ذهب في تحرير الوسيلة إلى الأوّل، و استدللّ له بالأخبار المستفيضة التي فيها المعتبرة على أنّ ميراث الميّت إنّما يكون للأقرب إليه، ففي موثقة زرارة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِثْلَ تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» قال: إنّما عنى بذلك أولي الأرحام في الموارث و لم يعنى أولياء النعمة، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم

(١) النساء: ٧.

(٢) المصدر السابق: ١١.

التي يجرّه إليها»^(١).

فإنّ ظاهرها أنّ ملاك الأولوية الموجبة لأن يكون هو الوارث إنّما هو الأقربية إلى الميت، و ذكر الوالدين في قبال الأقربين لا يضرب بهذا الاستظهار، كما أنّ الأولوية عبارة أخرى عن الحاجبية لمن لم يكن مشتركاً مع الأقرب في المرتبة، و من المعلوم أنّ أقربية الوالدين لا يحصل فيها تغيير بتغيير الجنسية.

فأصل إرثهما و لو بعد التغير مثلاً لا ينبغي الشكّ فيه، كما أنّهما يحجبان من تتأخّر مرتبة قربه من الميت عنهما^(٢).

و تشهد له صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ في كتاب علي عليه السلام أنّ كلّ ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجرّ به إلا أن يكون وارث أقرب إلى الميت منه فيحجبه»^(٣)؛ لدالتها على أنّ المعتبر في الإرث هو الأقربية.

و يؤيده أيضاً خير حسين الرزاز قال: أمرت من يسأل أبا عبدالله عليه السلام المال لمن هو؛ للأقرب أو العصبية؟ فقال: «المال للأقرب، و العصبية في فيه التراب»^(٤).
اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الرواية في مقام نفي العصبية، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى المقام.

ولكن لقائل أن يقول: نعم، ولكن نفي إرث العصبية بملاك الإرث - و هو الأقربية يكفي في الدلالة على أنّ المعيار في الإرث هو الأقربية، كما يشهد له تعليل إرث كلّ مرتبة في معتبرة يزيد الكناسي بأولويتها ممّن دونها؛ حيث روى عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ابنك أولى بك من ابن ابنك، و ابن ابنك أولى بك من أخيك، قال: و أخوك لأبيك و أمك أولى بك من أخيك لأبيك، و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك

(١) الوسائل ١٧: ٤١٤، ب ١ من موجبات الإرث، ح ١.

(٢) انظر: كلمات سديدة: ١١٧ - ١١٨.

(٣) الوسائل ١٧: ٤١٨، ب ٢ من موجبات الإرث، ح ١.

(٤) المصدر السابق: ٤١٥، ب ١ من موجبات الإرث، ح ٣.

لأُمَّك...» الحديث. (١)

لا يقال: إنَّ الأولوية متفرعة على صدق الأبوة والأمومة، وهما غير صادقين كما هو المفروض.

لأننا نقول: إنَّ الأولوية ناشئة عن كونهما منشأ للولادة ولو بمدخليتهما فيها حدوثاً، فلاجوه لتفرع الأولوية على صدق الأبوة والأمومة فعلاً كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى إمكان الفرق بين عنوان الوالدين وعنوان الأب والأم؛ فإنَّ عنوان الوالدين بعد التغير صادق عليهما وإن لم نقل بصدق عنوان الأب والأم؛ لكفاية حدوث إلقاء النطفة في رحم المرأة ووضع الحمل في الصدق، وعنوان الوالدين موضوع للإرث كما نصت عليه الآية الكريمة.

ثمَّ إنَّ هنا كلاماً في مقدار إرثهما بعد معلومية إرثهما بملك الأقربية، وقد ذهب في تحرير الوسيلة إلى أنَّ اختلافهما في الإرث يلحظ حال انعقاد النطفة؛ فللأب حال انعقاد النطفة ثلثان وللأم ثلث، والأحوط التصالح. (٢)

وأشكل ذلك: بأنَّ استفادته من منطوق الأدلة مشكل؛ لأنَّ موضوع المقدار هو الأب والأم أو ما يرجع إليهما، وهو لا يصدق عليهما - على ما هو الفرض فلامحيص إلاَّ إلغاء الخصوصية هنا عن العنوان الفعلي إلى الأعم حتى يشمل من كان مصداقاً للعنوانين وزال عنه بالتغير أيضاً.

وفيه: أنَّ الأولى هو أن يقال: إنَّ الأقربية وإن كانت مشتركة بينهما ولكن صدق الوالد والوالدة ليس بمشترك، ومقتضى اختصاص الوالد بمن تكون منه النطفة والوالدة بمن وضعت حملها هو الاختلاف في الإرث بالثلث، وعليه فالعبرة بلحاظ حال انعقاد النطفة كما ذهب إليه سيّدنا الإمام المجاهد في التحرير. وإلغاء

(١) المصدر السابق: ٤١٤، ج ٢.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، المسألة ٧.

الخصوصية عن العنوان الفعلي - مع أنه ظاهر فيه كما ترى.

و لاجابة مع صدق عنوان الوالد والوالدة إلى استصحاب إرث شخصهما قبل تغيير الجنسية؛ إذ الأصل دليل حيث لا دليل، فمع صدق العنوانين يشملهما إطلاق أدلة الإرث.

هذا مضافاً إلى ما في الاستصحاب المذكور من عدم الحالة السابقة؛ لأنّ الحكم الجزئي - وهو وارثته شخص الرجل أو شخص المرأة منوط بموت المورث قبل تغيير الجنسية، و المفروض هو عدم وقوع ذلك؛ و لذا لا يقاس المقام باستصحاب الولاية لشخص الأب قبل التغيير؛ لأنّ الحكم الكلّي المجمعول شرعاً في باب الولاية انطبق على الأب قبل التغيير، فحدث حكم جزئي، فيجري فيه الاستصحاب؛ لإثبات بقائه لما يعد التغيير.

نعم، يصح الاستصحاب التعليقي؛ بمعنى أنّ المورث إن مات قبل التغيير كان لأبويه كذا وكذا و الآن كان كذا، كما نصّ عليه سبحانه و تعالى في قوله: «وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أُبَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ» الآية. (١)

لا يقال؛ لا يجري الاستصحاب في الحكم التعليقي إلا إذا كان شرعياً، كالضمان في قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» (٢) - بناءً على دلالاته على وجوب الرد و على الضمان إن تلف و ليس المقام كذلك.

لأنّنا نقول: ظاهر الآية هو تعليق السدس فيهما على الموت و وجود الولد، أو الثلثين و الثلث على الموت و عدم وجود الولد.

و أيضاً لا وجه للقول بأنّ الاستصحاب التعليقي معارض لأصالة عدم انتقال

(١) النساء: ١١.

(٢) المستدرک ١٧: ٨٨ ب ١ من النصب، ح ٤.

الزائد كالثالث إلى الأب؛ لأنّ الشكّ في عدم الانتقال ناشئ عن بقاء الحكم السابق و
عدمه، فمع جريان الاستصحاب في ناحية السبب لامجال لجريلانه في ناحية
المسبب، فلا تغفل.

ثمّ إنّ التصالح - بناءً على مراعاة الاحتياط هل يكون بينهما فقط؟ أو
بينهما و بين غيرهما من الوراث أيضاً؟ فإن فرغنا عن أصل إرثهما بالأقربية
فلامجال للتصالح بينهما و بين غيرهما، فإنهما أولى بالإرث من غيرهما، و أمّا إن
شككنا في ذلك و قلنا بلزوم صدق عنوان الأب و الأمّ و هما غير صادقين - بناءً
على عدم صدقهما بتغيير الجنسية فالتصالح بينهما و بين غيرهما من الوراث ممّن
في طبيقتهما أو من دونها.

المختار هو عدم لزوم التصالح بينهما؛ لصدق الوالد والوالدة بعد تغيير
الجنسية؛ لكفاية حدوث المبدأ في صدقهما ولو لم نقل بصدق الأب و الأمّ، و
مقتضاء هو إرث كلّ واحد منهما بما يتعيّن لهما؛ و هو الثلثان في الأب و الثلث في
الأمّ عند عدم الولد.

الفرع التاسع:

إنّ حكم حرمة النكاح و جواز النظر في غير الأبوين لا يتغيّر بتغيير الجنسية؛
لعدم تغيير النسبة و العنوان مع بقاء ملاك انتزاعهما و هو الاشتراك في الأب و الأمّ
بلا واسطة أو معها. فتغيير جنسيّة كلّ من الأخ و الأخت لا يخرجهما عن الأخوة، و
هكذا في العمومة و الخوولة، فكما أنّه كان يحرم النكاح بينهما و كان يجوز نظر كلّ
منهما إلى الآخر قبل التغيير كذلك يكون بعده؛ لبقاء الملاك.

بل الأمر كذلك بالنسبة إلى غيرهما، فكلّ من الأخ و الأخت كما أنّه كان
يحرم نكاحهما من أولاد الآخر و كان يجوز نظر كلّ منهما إلى الآخر كذلك يحرم
النكاح و يجوز النظر بعد التغيير، لأنهما لا يخرجان بالتغيير عن الخوولة و العمومة.

و هكذا بنت أخت الزوجة و بنت أخيها تحرمان على الزوج إلا برضاها، و لا يختلف ذلك بتغير جنس الأخت بالأخ و بالعكس؛ لأن بنتهما لا تخرج عن بنت الأخت و الأخ بتغير جنسهما كما لا يخفى.

الفرع العاشر:

لو تغير جنس الأم و صارت رجلاً فهل يجوز له نكاح بناته أو لا؟
الذي ينبغي أن يقال: إنه لا يجوز ذلك؛ لأن موضوع الحرمة هو نكاح البنت، و هو صادق بعد التغيير و صيرورة الأم رجلاً أيضاً؛ فإن البنات أولاده و نكاحهن محرّم بالضرورة.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال بعموم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ
وَبَنَاتُكُمْ...﴾^(١)؛ إذ قوله: ﴿بَنَاتُكُمْ﴾ يعمّ الرجل الجديد أيضاً في حرمة نكاحهن و دعوى الانصراف عن مثله كما ترى؛ فإنه بدوي، فالعنوان بعمومه يشمله.
هذا مضافاً إلى تأييد ذلك بإشعار قوله: ﴿و بناتكم﴾ أن المناط في الحرمة هو البنتية، و هو قرينة على إرادة العموم.

لا يقال: إن نسبة البنتية إليه باعتبار كونه امرأة سابقاً لا باعتبار الرجولية، و عنوان المرأة غير صادق بعد تغيير الجنسية.

لأننا نقول: إن النسبة باعتبار كونها والدة، و هي صادقة بعد تغيير الجنسية أيضاً، فالمعيار هو الوالدية والولدية و هما باقيان. هذا مضافاً إلى تنقيح المناط القطعي في المقام بعدم جواز النكاح مع الأولاد.

و أما جواز نظر الأم إلى بناتها بعد صيرورتها رجلاً فللملازمة بين حرمة النكاح و جواز النظر. هذا مضافاً إلى استصحاب جوازه لكل منهما الثابت قبل

حدوث هذا التغيير بناءً على ولادة البنات قبل هذا التغيير، و الموضوع باقٍ على ما هو عليه؛ فإنَّ كلاً من الأُمِّ و البنات كان باقياً بشخصه، ولكنَّهُ مبنياً على كون الأثوثية و الرجولية من الأحوال، كما يؤثده ما إذا بيع مملوك بعنوان أنه رجل أو أنثى ثمَّ بان خلافه، فإنَّ البيع ليس باطلاً بل محكوم بالخيار؛ لأنَّه من باب تخلف الأوصاف. و هذا بخلاف ما إذا بيع الفرس ثمَّ بان حماراً أو كان المورد من باب الولايات؛ فإنَّ للرجولية خصوصية في ذلك الباب.

لا يقال: إنَّ الموضوع لجواز النظر هو دخول كلِّ منهما في عموم «نساءهن»، و المفروض خروجه بتغيير الجنس عن عنوان النساء المذكور في المستثنى؛ من حرمة إبداء الزينة، و لزوم السترة، و عدم صيرورته أباً لأولادها إذا صارت رجلاً حتى يشملها عنوان «آبائهن» في المستثنى في قوله تعالى: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ»^(١) الآية، و عليه فلا يكون الرجل الفعلي الذي كان أمماً قبل التغيير مشمولاً للمستثنى و إن توهَّم صدق الأب عليه، و لخروجه عن عنوان النساء، و هذان العنوانان من أسباب جواز النظر.

لأنَّ نقول: نعم، ولكن عدم صدق الموضوع الدليلي لا يضّر في جريان الاستصحاب بمد بقاء الموضوع عرفاً، و من المعلوم أنَّ الموضوع في جواز النظر بعد تطبيق العنوان الدليلي على الأُمِّ و بناتها هو شخص الأُمِّ و البنات، و كلُّ منهما باقٍ على ما هو عليه، بناءً على أنَّ الرجولية و الأثوثية من الأحوال و عدم تغاير النظر إلى المماثل مع النظر إلى غير المماثل، و عليه فيطول عمر المستثنى و هو «نساءهن» بجريان الاستصحاب في معنون «نساءهن». فتأمل.

الفرع الحادي عشر:

أنَّه إذا تغيّر جنس الأب فصار امرأة، فزواجها مع أبنائها محرّم بالضرورة و

تنقيح المناط القطعي، و عدم التعرض في الأدلة لا يمنع من حرمة، كالشرب من الإنباء الذي نصفه فضةً و نصفه ذهب، و من المعلوم أنه محرم، مع أنه ليس في الأدلة إلا إنباء الفضة أو إنباء الذهب.

و ربما يستدل بالآية الكريمة: ﴿عُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَخَوَاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أُزْهِفْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (١)

ولكنه محل تأمل و إشكال؛ فإن المخاطب بها هو الرجال، و الأبناء و إن كانوا داخلين في الخطاب و لكن لم يذكر في عداد المحرمات نكاح الآباء؛ إذ لا يتصور نكاح الرجال مع آبائهم في المتعارف، و مثل المقام - و هو الأب الذي صار امرأة فرد نادر، و الآية الكريمة غير متعرضة له حتى يقال بشمولها للأب المذكور، فالأبناء و إن كانوا من المخاطبين بحرمة المذكورات في الآية، و يحرم عليهم التزوج بالمذكورات، و لكن تزوج الأب الذي صار امرأة خارج عن نطاق الآية، فلو ذكر في الآية تحريم الآباء أمكن القول بشموله على إشكال، و لكن الآية غير متعرضة له.

و لذلك ذهب في (كلمات سديدة) لإثبات حرمة النكاح مع أبنائها إلى التمسك بالملازمة بين جواز النظر في المحارم النسبية و حرمة النكاح (٢)؛ حيث إن المفروض في المقام هو جواز نظر المرأة المذكورة إلى أبنائها كما يدل عليه قوله

(١) النساء: ٢٢.

(٢) كلمات سديدة: ١١٩.

تعالى: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَنْضَعْنَ مِنْ آبَعَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ» الآية. (١) لأن قوله تعالى: «أَوْ أَبْنَائِهِنَّ» يكفي في الدلالة على جواز نظر المرأة المذكورة إلى أبنائها؛ لصدق الأبناء عليهم بالنسبة إلى الأب الذي صار امرأة.

و كيف كان فمع قيام الضرورة و ثبوت الملازمة المذكورة و تنقيح المناط القطعي لامجال للأصل في المقام؛ إذ الأصل دليل حيث لا دليل.

هذا مضافاً إلى أن ما له حالة سابقة هو حرمة لواط الأب مع الابن قبل تغيير الجنسية. لاحرمة النكاح. فالحرمة المذكورة متعلقة بعنوان لواط الرجل مع الرجل. فمع تبدل الرجل إلى امرأة و إن كان متعلق الحكم باقياً بناءً على كون الرجولية و الأئوتية من الأحوال. لكن الحكم المتيقن و المشكوك غير متحد؛ إذ اللواط و النكاح متغايران، ألا ترى أنه لو شك في جواز تقليد زيد و كان زيد جائز الاقتداء في السابق لم يكف بقاء زيد لاستصحاب جواز الاقتداء لإببات جواز التقليد؟! و اللازم في الاستصحاب هو الاتحاد بين القضيتين محمولاً و موضوعاً.

الفرع الثاني عشر:

أنه لو تغير جنس الأم فصارت رجلاً. فهل تكون بعد الرجولية كالأب في تحريم حليلة الأبناء أم لا؟

ذهب سيدنا الإمام المجاهد^{رضي} إلى التحريم على إشكال، (٢) و استدلل للحرمة بأن الضمير في قوله تعالى: «وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ» يعم الرجل الجديد أيضاً، وتوصيف

(١) النور: ٣٦.

(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٥، المسألة ٨.

الأبناء بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ مِنْ أَضْلَابِكُمْ﴾ لا يوجب الاختصاص بالآباء بتوهم أن الأضلاب مختص بالرجال الآباء؛ بتخيل أن مني المرء يخرج من الصلب دون المرأة.

و ذلك أما أولاً: فلأن الصلب قد فسر ببعض من البدن محصور بين جداري عظام الظهر و عظام الصدر،^(١) فلا يختص بالآباء.

و أما ثانياً: فلما موت الإشارة إليه من أن إضافة الحلائل إلى الأبناء دالة على أن الملاك للحرمة كونها حليلة الابن، فلا ينبغي للإنسان أن ينكح حليلة ابنه، و يكون حينئذٍ التوصيف المذكور لمجرد إخراج الأعداء، و لذلك فلا ينافي حرمة حلائل الأبناء الرضاعيتين.

هذا مضافاً إلى أن استصحاب الحرمة أيضاً قاضٍ بحرمة نكاحها؛ فإنه لا أقل من عروض الإجمال في عموم تحريم حليلة الابن، فيسري إلى عموم قوله: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ فلا دليل اجتهادي على الجواز، والاستصحاب يقضي بعدم ترتب الأثر بعد إنشاء العقد، فتأمل.^(٢)

و لا يخفى عليك أنه لا يخلو عن المناقشة؛ لأن الخطاب - في آية تحريم المحارم النسبية و السببية مع الرجال، و هو موجب لتخصيص الأضلاب بهم و إن لم يكن الصلب و التريبة مختصين في نفسها بالرجال بل يمتان النساء أيضاً بحسب اللغة، و عليه فشموله للرجال الذين ليسوا بآباء غير واضح و محل تأمل.

اللهم إلا أن يقال: إن مع تميم الرجال للرجال المتجددين لا يكون لفظ الأضلاب مخصوصاً بالرجال الآباء.

ثم إن إلحاق حلائل الأبناء الرضاعيتين للدليل لا يوجب إلحاق غيرهم مما

(١) تفسير الميزان ٢٠: ٣٨١.

(٢) كلمات سديدة: ١٢٠ - ١٢١.

نحن فيه من دون قيام الدليل.

هذا مضافاً إلى أن حرمة المساحقة - الثابتة قبل تغيير الجنسية بين الأم و الحليمة مفايرة مع حرمة النكاح بين الرجل و الحليمة، و مع المفايرة لالتحد القضية المشكوكة مع المتفقنة موضوعاً و محمولاً، فلامجال لاستصحاب الحرمة. و أيضاً استصحاب عدم ترتيب الأثر بعد إنشاء العقد جارٍ فيما إذا لم يدل دليل على نفي المانعية عن صحة العقد، و إلا فلامجال له؛ لأن الشك في ترتيب الأثر ناشئ عن الشك في المانعية و عدمها، فلو قلنا بأن حديث الرفع يجري لنفي الشرطية و المانعية لم يكن مجال لاستصحاب عدم ترتيب الأثر بعد إنشاء العقد. ولكن بعد اللتها و التي يمكن القول بالاعتماد على أن ملاك الحرمة هو حلائل الأبناء، و هو صادق، و المسألة محل إشكال.

و أمّا جواز نظر الأم بعد صيرورتها رجلاً إلى حليمة أبنائها فلايستفاد من قوله عز وجل: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ... أَوْ نِسَائِهِنَّ»^(١) لخروج الأم بعد التغيير عن عنوان «نساءهن» و ليس هاهنا عنوان آخر يشملها.

نعم يكفي لذلك الملازمة بين حرمة النكاح مع حليمة الأبناء و جواز النظر، أو استصحاب جواز النظر الثابت بين الأم و حليمة ابنها قبل التغيير فيما إذا كان تغيير الجنسية بعد نكاح ابنها، بناءً على أن الرجولية و الأوتوية من الأحوال و عدم مفايرة النظر إلى المماثل مع النظر إلى غير المماثل، فتأمل.

الفرع الثالث عشر:

أنه إذا تغيّرت جنسية حليمة الابن فصارت رجلاً، فالحكم بحرمة زواجه حينئذٍ مع أم زوجه السابق كجواز نظره إليها و بالعكس محتاج إلى الدليل، و

المفروض عدم انطباق العناوين المحرمة على نكاح أم الزوج، و جواز النظر لكل منهما إلى الأخرى تابع لصدق «نساءهن»، و المفروض هو عدم ذلك بعد تغيير الجنسية.

قال في (كلمات سديدة): إن قوله تعالى: «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» يدل على جواز العقد على كل من لم تذكر من النساء في الآية السابقة و منها أم الزوج؛ فإنها قبل العقد تكون أجنبية للرجل الجديد كسائر الأجانب لا يجوز له النظر إليها و لالها النظر إليه.

و أمّا دعوى أن نسبة الرجل الجديد إلى أم زوجته السابق كنسبة الأم المتغيرة رجلاً - و قد عرفت حرمة زواجها إذا صارت رجلاً مع حليلة الابن، فكذا هنا فهي من القول بالرأي الذي نحن منه براء. (١)

و يمكن أن يقال: إن جواز النظر لكل منهما إلى الآخر ثابت قبل تغيير الجنسية، فيمكن استصحابه بناءً على أن الرجولية و الأنثوية من الأحوال، و وحدة حكم النظر إلى المماثل مع النظر إلى غير المماثل، و مع ثبوت جواز النظر بحكم بحرمة تزويج أم زوجته بعد تغيير الجنسية؛ للملازمة بين جواز النظر و حرمة النكاح، و لعل هذا هو وجه ما ذهب إليه سيدنا الإمام المجاهد رحمته من أنه لا يبعد الحرمة على إشكال.

اللهم إلا أن يقال: إن مع صيرورة الحليلة رجلاً يندرج الرجل الجديد تحت قوله: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْتَضُّوا مِنْ أُنْصَارِهِمْ» (٢) و مع اندراجه فيه لامجال للاستصحاب حتى يكون جواز النظر باقياً، و مع بقائه يحكم بحرمة التزويج من باب الملازمة بينهما، و كذلك لامجال لاستصحاب حرمة المساقمة الثابتة في حال

(١) كلمات سديدة: ١٢٢.

(٢) النور: ٣٠.

كونه امرأة لإثبات حرمة النكاح بعد التغيير؛ لمغايرة المساحقة مع النكاح، والوحدة في القضية المتيقنة والمشكوكة غير محفوظة، على أن الأصل المذكور يتم لو لم يدل دليل اجتهادي على جواز النكاح، وهو موجود أعني قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لِّكُمْ مَا وَزَّاءَ ذَلِكُمْ﴾ نعم الاحتياط طريق النجاة.

الفرع الرابع عشر:

أنه إذا تغيرت جنسية الزوج و صار امرأة ارتفعت علاقة الزوجية بينه وبين زوجته؛ لعدم تصوّر الزوجية بين المتماثلين، فإن عاد بعد صيرورته امرأة إلى الحال الأول و صار رجلاً فهل يحكم بعودة تلك العلاقة من دون حاجة إلى العقد أو يحتاج إلى عقد جديد؟

يمكن أن يقال: إن العرف لما كان يرى جواز إعادة المعدوم يحكم بأن هذا العائد هو عين الرجل السابق كأنه لم يزل، ويرتب عليه جميع آثاره: من زوجية زوجته، وملكية أمواله، وبقاء بدنه على النجاسة لو كان قبل التغيير نجساً ولم يحصل التطهير... وهكذا.

كما وقد حكم بنظير ذلك أستاذنا المحقق الشيخ محمد علي الآراكي رحمته في حالة استحالة الماء بخاراً ثم ماء؛ حيث قال: إن العرف لا يرى العرق الحاصل بالتصعيد شيئاً آخر وراء نفس الماء المستحيل بخاراً، بل إنهم يرون أن الماء صار بخاراً ثم صار ثانياً ماءً، ويرون الماء الثاني عين الماء الأول من دون حاجة إلى الاستصحاب؛ حتى يشكل بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين.^(١)

وفيه: أن أهل العرف كما يحكمون بأنه هو الرجل الأول - ويكون حكمهم بعينته هذا مع هذا حكمهم في المفاهيم وتطبيقها على المصاديق حجة كذلك

(١) الطهارة: ١ - ٢٦ - ٣١.

يحكمون بأنه متكوّن من المرأة المتغيرة و المتبدّلة، و حيث إنّه في حال كونه امرأة يحكم العرف بعدم وجود العلقه بينهما فيقع التعارض، و هو يوجب التساقط، و مع التساقط يحكم بلزوم عقد جديد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه لا تعارض بين اللاقتضاء و اقتضاء الزوجية؛ إذ هما يجتمعان، فالمرأة المتبدّلة من الرجولية بالنسبة إلى الزوجية لاقتضاء؛ إذ لا موجب لزوجيتها، و عينية الرجل مع الرجل السابق مقتضية للزوجية؛ لوجود سبب الزوجية بينهما، فيجتمعان كما تجتمع الطهارة الذاتية مع النجاسة العارضة.

ثمّ إنّه لو تزوّجت زوجته مع آخر بعد التغيّر وقبل عود الرجل الذي صار امرأة إلى الحال الأولى، فبعد العود إن قلنا بعينية الرجل مع الرجل السابق وبقاء الزوجية السابقة بطل نكاحها مع الثاني من حين العود، و كانت زوجة للزوج الأول من السابق بالسبب السابق، فيعتبر بالعود بقاء زوجيته زوجه الأول بسببه السابق.

و لامنافية بين هذا الاعتبار و اعتبار زوجيتها مع الآخر في حال تغيير جنسية زوجها قبل العود إلى شكله الأول؛ لتعدّد الأسباب و تعدّد زمان الاعتبار؛ إذ زمان اعتبار زوجيتها للغير غير زمان اعتبار زوجيتها للأول، و الزوجية في كليهما مستندة إلى السبب، ولكن مقتضى تقدّم السبب الأول و عينية الرجل بعد العود مع الرجل السابق هو تأثير السبب الأول فيما بقي، و يطلانه في الثاني من حين العود؛ جمعاً بين السببين.

لا يقال: إنّ اللازم هو التفصيل بين النكاح المنقطع و الدائم؛ حيث إنّ السبب الأول يقتضي زوجيتها للزوج الأول مرسله و من دون قيد، فإذا بدّل الزوج جنسيته و صار امرأة لا مجال لاقتضائه زوجيتها في حال التبدّل؛ لأنّ الزوجية لا تكون مشروعة إلا بين الجنسين المتخالفين، فإذا تبدّلت المرأة - المتبدّلة جنسيته إلى الرجل فحيث إنّ العرف يحكمون بعينته مع الرجل الأول فلا يمنع مانع من تأثير السبب الأول في مقتضاه من الزوجية مطلقاً عدا مدة تبدّله إلى المرأة، فكان السبب

الأول منقطع الوسط، ومعه فالسبب الثاني إن كان عقد التمتع فهو أيضاً صحيح في الوسط، ولا يكون معارضاً مع سبب عقد النكاح لاقبلاً ولا بعداً كما لا يكون السبب الأول معارضاً له؛ لأنَّ في تلك الحال لا مجال لتأثيره لكونهما متجانسين، وإن كان النكاح الدائم فالسبب الثاني باطل من أصله؛ لعدم إمكان وقوعه بحسب الواقع بعد فرض عودة المرأة إلى صورة الرجل، وإن كان العاقدان حال وقوع السبب الثاني جاهلين بالأمر؛ حيث لم يكونا يعلمان بعودة المرأة المتبدلة إلى صورة الرجل؛ إذن قصداً ما لم يقع في الخارج، فما قصده لم يقع وما وقع لم يقصده.

لأننا نقول: إنَّ الإرسال لم يلحظ في حال العقد، بل نفس النكاح و الدوام من جهة عدم التقيّد، فعقد النكاح وقع صحيحاً، وإنما يرفع اليد عنه بقاء كالفسخ لقوة السبب الأوّل، وعليه فلا وقع للتفصيل المذكور.

و لله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

المسألة الخامسة عشر التلقيح

إنّ التلقيح له صور مختلفة، وقد تختلف أحكام هذه الصور تكليفاً و وضعاً،
لذا فسنبحث حكم كل صورة على حدة:

الصورة الأولى

ما إذا ألقى مني الزوج بوسيلة ما في رحم زوجته أو مني المالك في رحم
مملوكته.

ولا يخفى أنّ ذلك جائز في نفسه؛ إذ لا يمنع من هذه الكيفية وإن لم تكن
عادية، ولو شك في حلّيتها أو حرمتها فمقتضى البراءة الشرعية والعقلية هو الجواز.
نعم، لو توقفت هذه الكيفية على مقدّمات محرّمة - ككون الملقح أجنبياً، أو
استلزام التلقيح للنظر إلى ما لا يجوز النظر إليه ولو لم يكن الملقح أجنبياً، أو استلزام
إخراج المنى بالاستمناء - يجب الاحتراز عن ذلك؛ لوجوب الاجتناب عن
المقدّمات المحرّمة.

وهذا بخلاف ما إذا لم تتوقف على هذه الأمور كما إذا فرض أنّ النطفة
خرجت بوجه محلّل ولقّحها شخص الزوج بزوجته، فلا وجه للمحرمة كما لا يخفى.
ثمّ إنّ الولد المتكوّن من هذا الطريق الجديد ولد لهما حقيقةً وإن كانت
المقدّمات محرّمة؛ لأنّ المفروض أنّ الولد خلق من مائهما ولا مدخلة للجماع، و

لذا لو أفرغ الزوج ماءه خارج الفرج ثم جذب به إليه - بنفسه أو بإعانة فلاريب في أن الحمل منه و الولد لهما، و لا اصطلاح خاص في الولادة، و لانهي شرعي في مثل المقام، فصدق الولد عليه كافي في ترتب جميع أحكامه.

الصورة الثانية

فيما إذا كان التلقيح بماء غير الزوج فهل يجوز ذلك أم لا يجوز؟

ذهب سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله إلى عدم الجواز. (١)

و استدّل له بآيات كريمة و روايات شريفة و غيرها:

أما الآيات، فمنها:

١ - قوله تعالى - في وصف المؤمنين و المصلين - «وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرَبُونَ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (٢)

بدعوى: أن حفظ الفرج عن غير الزوجة و ملك اليمين مطلق يشمل كل حفظ، فيعم حفظه عن الجماع و التفخيذ و إرسال منتهه إلى فرج امرأة غيرها، فمن لم يحفظ فرجه و صبّ ماءه في رحم امرأة محرّمة و لو بمثل الوسائل الحديثة فهو عادي و عاصي.

و أورد عليه: بأن المنصرف القطعي من حفظ الفرج على النساء أن لا يستمتع بفرجه بهنّ و أن لا يباشرهنّ بفرجه بالجماع و سائر الاستمتاع، فحفظ الفرج عليهن كناية عن خصوص الاستمتاع بهنّ بالفرج، و لا يعمّ مثل صبّ قطرة من

(١) تحرير الوسيلة ٢: ٥٥٩، المسألة ٢.

(٢) المؤمنون: ٥ - ٧.

ماء خرج من الفرج بواسطة شيءٍ غير الفرج - كبد زوج المرأة مثلاً - في فرجهن من دون مقدمات محرمة.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ حَذْفَ الْمُتَعَلِّقِ فِي آيَةِ يَدُلُّ عَلَى لُزُومِ حِفْظِ الْفَرْجِ حَتَّى عَنِ الْاسْتِيْلَادِ بِالنَّحْوِ الْمَذْكُورِ، فَلَا وَجْهَ لِدَعْوَى الْانْتِصَافِ لَوْ كَانَ إِطْلَاقٌ. نعم، يمكن أن يقال: إِنَّ آيَةَ الْكَرِيمَةِ بِقَرِينَةِ مَا قَبْلَهَا وَبَعْدَهَا فِي مَقَامِ وَصْفِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَوْصَافِ مَذْكُورَةٍ إِجْمَالاً وَ لَيْسَتْ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَفْصِيلِهَا، وَ لِذَلِكَ لِإِطْلَاقِ لَهَا بِحَيْثُ يَشْمَلُ الْاسْتِيْلَادَ بِالطَّرْقِ الْحَدِيثَةَ.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ يَكْفِي لِلِاسْتِدْلَالِ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ النَّوْرِ: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾^(١) آيَةَ؛ إِذِ الْمَقَامِ مَقَامِ بَيَانِ غَضِّ الْبَصَرِ وَ حِفْظِ الْفَرْجِ، وَ مُقْتَضَى الْإِطْلَاقِ هُوَ عَدَمُ جَوَازِ مِثْلِ الْاسْتِيْلَادِ؛ لِأَنَّ حَذْفَ الْمُتَعَلِّقِ يَدُلُّ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَ التَّعْمِيمِ.

٢ - قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿حَرَّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ... وَ الْمُحْضَنَاتُ مِنْ النَّسَاءِ﴾^(٢).

بدعوى: أَنَّ الطَّوَائِفَ الْمَذْكُورَةَ قَدْ حَكِمَ بِكُونِهَا مُحْرَمَةً عَلَى الرِّجَالِ، وَ الْحَرَمَةُ هِيَ الْمَنْعُوعِيَّةُ، وَ حَيْثُ إِتَاهَا مُطْلَقَةً أُسْنَدَتْ إِلَى الذَّوَاتِ دَلَّتْ عَلَى حَرَمَةِ كُلِّ فِعْلٍ يَتَعَلَّقُ بِهِنَّ، فَحَرَّمَ تَلْقِيحَ الْمَاءِ فِي رَحْمِهِنَّ حَتَّى لَوْ كَانَ بِوَسِيلَةٍ غَيْرِ الْفَرْجِ أَيْضاً. وَ أُرِيدَ عَلَيْهِ: بِأَنَّ الْاسْتِدْلَالَ بِالْآيَةِ الْكَرِيمَةِ ضَعِيفٌ؛ مِنْ جِهَةِ انْتِصَافِ الْحَرَمَةِ فِي أَمْثَالِ الْمَقَامِ - بِمُنَاسَبَةِ الْحُكْمِ وَ الْمَوْضُوعِ - إِلَى خُصُوصِ النِّكَاحِ وَ

(١) النور: ٣٠ - ٣١.

(٢) النساء: ٢٣ و ٢٤.

الاستمتاع بهنّ. و لذلك قال في زبدة البيان: «الظاهر أنّ المراد تحريم نكاحهنّ؛ لما تقدّم و تأخّر، و للتبادر من مثله كتبادر الأكل في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ﴾. (١) و لعدم تحريم الذات، و النكاح أولى ما يمكن تقديره». (٢)

و لعلّ مراده بقوله: «ما تقدّم و تأخّر» هو الذي أشار إليه في كتاب «كلمات سديدة» من قوله تعالى في الآية الثانية بمد ذكر المحصنات: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ (٣)، فإنّ ظاهره أنّ ما أحلّ الله للرجال من سائر النساء التي ما وراء ذلكم فهو محرّم منهنّ و هو العقد بهنّ و الازدواج معهنّ بالصداق، و قوله تعالى في الآية السابقة على الآيتين: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ...﴾ (٤) الآية؛ فإنّه ظاهر و قرينة على أنّ مورد الكلام في هذه الآيات هو النكاح بالنساء، و الآيات في مقام بيان الحلال و الحرام منهنّ في هذه الجهة. (٥)

و لقايل أن يقول: إنّ موارد الاستشهاد لاتدلّ على انحصار مدلول آية تحريم الأثمات في النكاح لو لم تقل بانصرافها عن غير النكاح. هذا مضافاً إلى منع دعوى الانصراف و التبادر إلى خصوص النكاح، بل حذف المتعلّق يدلّ على إرادة عموم ما يتعلّق بهنّ من النكاح و الاستمتاعات و الاستيلاء.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الآية الكريمة حيث كانت في مقام ذكر موارد المحرّمات من النساء - نسبية كانت أو رضاعية أو سببية - لا إطلاق لها بالنسبة إلى

(١) المائة: ٣.

(٢) زبدة البيان: ٥٢٣.

(٣) النساء: ٢٤.

(٤) النساء: ٢٢.

(٥) كلمات سديدة: ٨٦.

خصوصيات المحرم وكيفيةاته، و عليه فلا تشمل الاستيلاء بالطرق الحديثة.
و أما الروايات، فمنها:

١ - ما رواه محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن علي بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَ نَظْفَتِهِ فِي رَحْمٍ يَحْرَمُ عَلَيْهِ» (١).

بدعوى: أَنَّ ظاهر الحديث أَنَّ العذاب الشديد مترتب على إقرار النظفة في الرحم الذي يحرم عليه بحيث لو زنى الزاني و عزل ماءه لما تحقق موضوع لهذا العذاب الأشد، فبدل الحديث دلالة واضحة على أَنَّ نفس جعل نظفته في رحم يحرم عليه معصية كبيرة.

و حينئذٍ، فكونه بالزنى و الجماع طريق عادي للوصول إلى هذا الأمر المحرم، و إلا فإذا أوجده بطريق آخر غير عادي أيضاً لما كان شك في حصول موضوعه و شمول الإطلاق له و ترتب حكم الحرمة عليه.

و في التعبير بالنظفة - التي هي أمشاج من مني الرجل و بيضة المرأة - دلالة على أَنَّ تمام موضوع الحرمة هو عقد النظفة بماء امرأة محرمة عليه، فلو كان مجرد إفراغ المنى من دون أن يعتقد به نظفة لما تحقق موضوع هذا الحرام.

و بالجملة، فالتحصّل من مثل هذا الحديث - إذا لوحظ مع أدلة حرمة الزنى - أَنَّ نفس الزنى و الإيلاج حرام، و وضع نظفته المنقّدة من منيّه و بيضة المزني بها في رحمها حرام آخر، و هو - لاسيّما بتناسب الحكم و الموضوع - مطلق يعمّ ما إذا كان بطريق الإفراغ العادي أو بطريق آخر؛ فإنّ الحرام إنّما هو إقرار النظفة في رحم

(١) الكافي ٥: ٥٤٦، ح ١.

يحرم عليه فارغاً عن خصوصية أسبابه. (١)

وفيه:

أولاً: إنَّ الخبر ضعيف بعلي بن سالم لجهالته، اللهمَّ إلا أن يكتبني ينقل ابن أبي عمير عنه.

و ثانياً: إنَّ إقرار النطفة في الرحم منصرف إلى الزنى والإبلاج والإدخال حتى يتحقَّق الإقرار في الرحم، ويؤيِّده كون فاعل ذلك أشدَّ عذاباً يوم القيامة من جميع الناس؛ إذ مجرد صبِّمني في الفرج المحرَّم ليس أشدَّ عذاباً من الزنى من دون إفراغ المنى، كما أنه ليس له حدُّ الزاني، ويؤيِّده ورود أشدَّ العذاب في المعاصي الكبيرة العظيمة، كقوله ﷺ: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ وَصَفَ عَدِلاً ثُمَّ خَالَفَهُ إِلَىٰ غَيْرِهِ»، (٢) وكقول الصادق ﷺ: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَبْعَةٌ: نَفَرٌ: أَوْلَاهُمْ ابْنُ آدَمَ الَّذِي قَتَلَ أَخَاهُ، وَنَمْرُودَ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ، وَائْتَانَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ هُودًا قَوْمَهُمْ وَنَصْرَاهُمْ، وَفِرْعَوْنَ الَّذِي قَالَ: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَىٰ، وَائْتَانَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ». (٣) وغير ذلك، ولا أقلَّ من الشكِّ، فلا يشمل مثل المقام.

ثمَّ لاشاهد في التعبير بالنطفة على أنَّ تمام موضوع الحرمة هو عقد النطفة بماء امرأة محرمة عليه؛ فإنَّ إسناد النطفة إلى من أقرَّ دون صاحب الرحم المحرَّم عليه ظاهر في خصوص نطفة المقرَّ لانطفة مركبة من الرجل وبيضة المرأة، واستعمال النطفة في بعض الموارد بذلك المعنى لا يدلُّ على أنَّه المراد في جميع الموارد، ويؤيِّده ما سيأتي من الأخبار من التعبير بإفراغ الماء.

و ثالثاً: إنَّ غاية مفاده هو حرمة إقرار صاحب النطفة، فلا يشمل ما إذا أفرغ

(١) كلمات جديدة: ٨١ - ٨٢

(٢) أعلام الدين: ٨٣

(٣) الخصال: ٣٤٦

شخص منيته في وعاء ثم أقره زوج امرأة في رحم زوجته؛ فهو أخص من المدعى.
و القول: بأن الإفراغ للإقرار يوجب إسناد إقرار الزوج أو المرأة إليه، كما
ترى، لقوة المباشر في الإقرار، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر ما في الاستدلال بما رواه الصدوق في الفقيه^(١) جازماً و
مرسلاً عن النبي ﷺ و في الخصال بإسناده عن ابن الوليد، عن سعد بن عبدالله، عن
القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود، قال: سمعت غير واحد من أصحابنا يروي
عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: قال النبي ﷺ: «لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله
تبارك و تعالى من رجل قتل نبيّاً أو إماماً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله عزّ وجلّ قبلة
لعباده، أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً»^(٢).

لما عرفت من الانصراف إلى الزنى مع إفراغ الماء في رحم محرّم عليه، كما
يناسبه تشديد العذاب عليه و جعله في عداد قتل النبي أو الإمام أو هدم الكعبة.
و دعوى ظهور الحديث في الإفراغ و لو بدون الزنا، بعيدة جداً.

هذا، مضافاً إلى احتمال أن الحرام وصف للإفراغ، و مع هذا الاحتمال لا يدل
إلا على المنع عن الإفراغ الحرام، فلا يصلح للتمسك به في المقام؛ لأنه تمسك بالعام
في الشبهات الموضوعية؛ إذ حرمة الإفراغ بالطريق المفروض أول الكلام. اللهم إلا
أن يقال: إن الحرام وصف للمرأة لقربه منها، فافهم.

على أن سند الرواية لا يخلو من الضعف من جهة الإرسال و جهالة القاسم بن
محمد، إلا أن يقال: إن الإسناد الجزمي من الصدوق مع تصريح جامع الرواة بوحدة
القاسم بن محمد الإصبهاني و القاسم بن محمد الجوهري و القاسم بن محمد القمي؛
لاشترائهم في الراوي و المروي عنه، ونقل الأجلّاء كابن أبي عمير و صفوان عن

(١) الفقيه ٣: ٥٥٩.

(٢) الخصال ١: ١٢٠.

الجوهري، يكفي في الاعتبار.

ثم إن التعبير بالإفراغ في هذه الرواية شاهد على أن المراد إقرار النطفة أيضاً هو ذلك، لاعتد مني الرجل مع مني المرأة، فالحديث كالحديث السابق يدل على تفليط حرمة المركب من الأمرين، وهما: الزنى، مع إفراغ الماء وإنزاله، ومن المعلوم أنه أشدّ عذاباً من نفس الإيلاج والإدخال الذي هو الزنى من دون إفراغ؛ لأنه - مضافاً إلى كونه زنى - سبب لاعتقاد النطفة بوجه غير مشروع.

٢ - ما رواه في الكافي عن محمد بن أحمد، عن أبي عبدالله الرازي، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبي عبدالله المؤمن، عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الزنى أشدّ أو شرب الخمر؟ وكيف صار في الخمر ثمانين وفي الزنى مئة؟ فقال: «يا إسحاق، الحدّ واحد، ولكن زيد هذا لتضييعه النطفة، ولوضعه إيّاها في غير موضعها الذي أمره الله عزّ وجلّ به»^(١).

بدعوى: أنه عليه السلام علّل ضرب العشرين جلدة المزيّدة في حدّ الزنى باستلزامه تضييع النطفة، فقد دلّ على أن تضييع النطفة حرام حتى أنه أوجب زيادة العشرين جلدة على ما هو الحدّ الواحد.

وقد فسر تضييع النطفة المذكور فيه بقوله عليه السلام: «ولوضعه إيّاها في غير موضعها الذي أمره الله عزّ وجلّ به».

و الظاهر أن المراد بالنطفة هي المركبة من مني الرجل وبيضة المرأة، وهي أول ما يخلق من مبدأ نشوء الإنسان، كما في موقفة إسحاق بن عمار الواردة في النهي عن شرب الدواء المسقط للحمل من قول أبي الحسن عليه السلام: «إنّ أول ما يخلق النطفة»^(٢).

(١) الكافي ٧: ٢٦٢، ح ١٢.

(٢) انظر: الوسائل ٢٩: ٢٥، ٧، قصاص النفس، ح ١.

وحيثنذ، فوجه إسناد وضع النطفة - في ظاهر الحديث - إلى الرجل مع أنه لا يوضع إلا ماءه و منيته هو أن إفراغه لعائه هو السبب القوي في تكوّن نطفة الإنسان وقرارها في رحم المرأة.

فقد دلّ الحديث على أن إقراره لنطفته المتكوّنة من مائه وبيضة المرأة في غير موضعها الذي أمره الله عزّ وجلّ به حرام، وهذا عنوان عامّ يشمل ما كان بالطريق المتعارف و ما كان بالطريق المفروض فيما نحن فيه؛ وذلك لما مرّ من أن الاستفادة من مثله أن تمام الموضوع و الموجب للحرمة هو وضع النطفة و إقرارها في غير موضعها الذي أمره الله به، و هو صادق على مفروض ما نحن فيه.

و لو سلم أن المراد بالنطفة مجرد منيه فلا ينبغي الشكّ في أن المقصود من «وضعها في غير موضعها المأمور به» ليس مطلق قرارها في غير رحم زوجته حتى يعمّ مثل العزل الذي قد وردت أخبار مستفيضة بجوازه و إن أمر مائه بيده يصرقه حيث يشاء لاسيما إذا رضيت به زوجته، بل المراد به خصوص وضعها في رحم غير زوجته، فبساق ما مرّ في خير الخصال بقوله عليه السلام: «أفرغ ماءه في امرأة حراماً» (١).

وفيه:

أولاً: إن الرواية لاشتمالها على المجاهيل ضعيفة.

ثانياً: إن الحكمة المذكورة ليست عامّة بل مختصّة بالزاني. و حاصله: أن الزاني حيث ضيّع نطفته بحسب الغالب - إذ ربّما لا يوجب الإنزال - استحقّ المزيد من الحدّ على حدّ الشارب، و لا يستفاد منه حرمة مطلق الوضع مع عدم صدق التضييع، و وضع النطفة في غير الموضع المأمور به - أي الحرام - مشكوك الصدق على المقام.

هذا، مضافاً إلى أنه لاظنّ أحدأ يلتزم بحرمة تضييع النطفة مطلقاً ولو لم يرتكب محرماً آخر.

٣- ما ورد في لزوم الاحتياط في باب الفروج والاستيلاء، كصحيحة شعيب الحداد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل من مواليك يقرئك السلام، وقد أراد أن يتزوج امرأة، وقد وافقته وأعجبه بعض شأنها، وقد كان لها زوج فطلقها على غير السنّة، وقد كره أن يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون أنت تأمره. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو الفرج وأمر الفرج شديد، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط، فلا يتزوجها» (١).

و الشبهة موضوعية لاحكمية، إذ الإمام عليه السلام لم يحتط فيها بل بين حكمها، ثم إنّ وجه الاحتياط لعله لأنّ الطلاق البدعي على أقسام: منها باطل إن صدر منّا، كطلاق الحائض بعد الدخول مع حضور الزوج معها أو مع غيبته من دون مضي المدّة المشترطة، وهكذا النفساء، أو كطلاقها في طهر الواقعة، ومنها صحيح، كطلاق الثلاث مترتبة؛ بمعنى إنشاء الطلاق ثلاث مرّات في مجلس واحد، فإنّه - كما صرح في الجواهر - لاخلاف في وقوع الواحدة به (٢) و حيث إنّ الراوي لم يعين الموضوع علم أنّه لم يتمكّن من إحراز كميّة وقوع الطلاق البدعي فصار مشتبهأ، فأوصى - الإمام عليه السلام في مفروض المسألة - بالاحتياط وترك التزويج. ولا ينافي هذه الرواية ما دلّ على صحّة طلاق الثلاث وحسابها واحدة إذا اجتمعت الشرائط؛ لأنّ الرواية في مورد الشبهة لا العلم بالكيفية. هذا، مضافاً إلى أنّ النسبة بينهما هي الإطلاق والتقييد.

(١) التهذيب ٧: ٤٧٠، ح ٩٣.

(٢) الجواهر ٣٢: ١١٧.

وأما حمل الرواية على الأولوية والاحتياط دون الحكم والوجوب، ففيه: أنه غير واضح بعد كون بعض أقسام مورد الرواية باطلاً، فلا يجوز تزويج زوجة الغير. هذا، مضافاً إلى عدم مناسبة تشديد أمر الفرج مع الأولوية والاستصحاب، فالظاهر من الرواية هو الأمر بالاحتياط في باب النكاح والاستيلاء فيما إذا لم يجز أصل منقح - كالاستصحاب - للجواز، ولكن الرواية في الشبهات الموضوعية، و كلامنا في حكم التلقيح الصناعي، وهو شبهة حكيمية.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْاِحْتِيَاظَ إِذَا كَانَ لَازِماً فِي الشَّبَهَاتِ الْمَوْضُوعِيَةِ الْمَذْكُورَةِ يَكُونُ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي الشَّبَهَاتِ الْحَكْمِيَةِ بِطَرِيقِ أَوْلَى.

٤ - ما رواه الشيخ عليه السلام بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن حسان، عن علي بن عقبة، عن موسى بن اكييل النميري، عن العلاء بن سيابة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة وكّلت رجلاً بأن يزوّجها من رجل - إلى أن قال: - فقال عليه السلام: «إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه، وهو فرج ومنه يكون الولد...» الحديث. (١)

و طريق الشيخ إلى العلاء صحيح، ولكن لا توثيق للعلاء نفسه إلا أن يكفي بما يظهر من جامع الرواة من أن ابن أبي عمير روى عنه. (٢)

وكيف كان، فالإمام عليه السلام في هذه الرواية بعد تصريحه بصحة تزويج الموكّل قبل إعلام العزل إليه أمرّ بالاحتياط في أمر النكاح، والشبهة فيه شبهة حكيمية. و الإمام عليه السلام اعترض على من أفتى ببطلان التزويج لو كان بعد العزل و لو لم يعلمه بالعزل، و مع هذا الاعتراض لا يكون الأمر بالاحتياط أمراً استحيائياً، كما لا يخفى.

(١) التهذيب ٦: ٢١٤، ح ٥.

(٢) جامع الرواة ١: ٥٤٣.

و عليه، فمقتضى تعليل الاحتياط في الفرج و النكاح بكونه منشأ للولد هو لزوم الاحتياط في التلقيح الصناعي، و لاجال للرجوع إلى البراءة في مثله. فالمستفاد من هذه الروايات هو لزوم الاحتياط في الشبهات الموضوعية و الحكمية في النكاح و الاستيلاد، و يعتضد ذلك بما تقرّر في محلّه من عدم جواز الرجوع إلى البراءة العقلية و الشرعية في الشبهة الموضوعية و المصادقية في باب الدماء و الفروج و الأعراض و النفوس مستنداً باهتمام الشارع بحفظ هذه الموارد، و هو يمنع عن الترخيص في الاقتحام في شبهاتها و كاشف عن إيجاب الاحتياط؛ فلهذا لو رئي شبح من بعيد لم يُعلم أنّه مهدور الدم أو محقونه لا يجوز رميه.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: «ففي صورة الشكّ في تحقّق الموضوع و عدمه و إن كان الشكّ من جهة نفس الموضوع شكّاً في الموضوع لكن ما هو المضاف إلى هذا الموضوع من الاحترام و الحفظ منقح الموضوع، فإنّ حفظ الشيء من التلف يصدق حقيقة في مورد احتماله كما أنّ عدم المبالاة فيه صادق حقيقة على ترك الحفظ و لو لم يكن لنفس الشيء تحقّق و واقعية.

و بالجملة، حال الحفظ حال الاحتياط، فكما أنّه صادق في مورد احتمال الضرر و لو لم يكن ضرر واقعاً و تركه تهوّر كذلك أيضاً و لا يدور شيء منهما مدار وجود الواقع بل الاحتمال هو الدخيل التامّ في صدقهما، فكذلك الحفظ و رعاية الجانب، فإذا رأيت شخصاً و احتملت كونه مسلماً و رميته فقد صدق عليك أنّك ما حافظت عن نفس المسلم و صرت بمقام تمريضه في الخطر، فأنت فاعل للحرام و إن كان المرمي كافراً واقعاً، و هكذا لو سلكت طريقاً لا يؤمن اللص أو السبع فيه، فأنت بنفس السلوك مندرج في عنوان من لا يتقيد بحفظ نفسه من الوقوع في معارض الخطر و مظانّه و لو فرض أنّه لم يعترضك شيء منهما في الطريق.

و من هذا يعلم أنّ حكمهم بعصيان سالك الطريق المظنون الضرر - فيجب

عليه إتمام الصلاة ولو انكشف عدم الضرر - على طبق القاعدة، و ليس من باب التجزي في شيء»^(١).

و على هذا، لاشبهة موضوعية أو مصداقية في البين؛ لأنّ الدليل متكفل لإثبات الحرمة و الاحترام و الرعاية و الحفظ في هذه الموضوعات الواقعية.

ثمّ قال ﷺ: «و على هذا فلامسأغ للرجوع إلى أصل البراءة، لكن لا ينافي هذا مع جريان الأصل المنقح للموضوع نفياً و إثباتاً، فإذا كان عدم الضرر له الحالة السابقة يجري الاستصحاب و يحكم بجواز السلوك، و كذلك بجواز الصوم لو شك في كونه ضررياً أم لاعم سبق عدم ضرريته، و هكذا لو كان مسبوقاً بالكفر أو عدم الإيمان أو التجاهر أو عدم الكراهة جاز استصحاب ذلك - إلى أن قال -: إنّ الحكم و إن رتب على الاحتمال و الاحترام بنحو تمام الدخّل لكن من المعلوم أنّ الواقع علّة لهذا الحكم، فهو و إن لم يكن حيثية تقييدية لكنّه حيثية تعليلية؛ فإنّ الشارع إنّما حرّم الإقدام و الاقتحام في محتمل الضرر لكون النفس و العرض من المسلم عنده محترماً و ذا شأن، فإذا قام أصل على نفي هذه العلّة و أنّ هذا موضوع لا يبرى له الشارع شأناً و احتراماً فلامحالة يكون حاكماً على الدليل الدالّ على احترام المؤمن و وجوب احتفاظ دمه و عرضه؛ فإنّ الدليل لسانه في مورد الشك أنّ المؤمن ذو شأن عند الشارع فاحتفظه، و الأصل لسانه أنّ هذا الشخص ليس مؤمناً قد أوجب الشارع احترامه و حمايته، و من المعلوم حكومة هذا على الأوّل - ثمّ قال - و الحاصل: إنّ مورد الاحتمال و إن حكمنا بكونه مشمولاً للدليل و موردًا للتمسك به لكنّه ما دام لم يكن حاكم عليه فإذا كان الاستصحاب موجوداً فهو حاكم على ذلك

الدليل، وبهذا الأصل نرفع اليد عن ذلك الدليل، فافهم واغتنم»^(١).

و مع دلالة بعض الأخبار على لزوم الاحتياط في الفرج والاستيلاء لوجه تخصيص دائرة الاحتياط بمورد النكاح والدماء والفروج، فكما أن الاحتياط فيها مطلوب كذلك في الاستيلاء. هذا، مضافاً إلى أن الإحصان والعقة مما أكد عليهما الشارع المقدس؛ لأن قوام العائلة بهما، وينافيهما عدم حفظ الرجل ماءه عن الأجنبية وعدم حفظ المرأة فرجها عن ماء غير زوجها.

على أن دعوى قيام سيرة المتشريعة على الاجتناب عن مياه غير الأزواج و لومع عدم تمكن الأزواج من الاستيلاء غير مجازفة، والقول بعدم اتصالها إلى زمان المعصوم أو أنها مستندة إلى الفتاوى غير مسموع.

و أيضاً تجوز التلقيح الصناعي بماء الأغيار مع عدم إقامة الشهود واختفاء الفعل يوجب اختلاط الأنساب و ذهابها، لاسيما إذا كان صاحب الماء غير معلوم، و قد دلّ بعض الأخبار على أن من حكمة تحريم الزنى هو ذهاب الأنساب:

فقد روى الصدوق بإسناده عن محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسأله: «و حرّم الله الزنى لما فيه من الفساد؛ من قتل النفس، و ذهاب الأنساب، و ترك التربية للأطفال، و فساد الموارث، و ما أشبه ذلك من وجوه الفساد»^(٢).

و روى أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أن زنديقاً قال له: لِمَ حرّم الله الزنى؟ قال: «لما فيه من الفساد و ذهاب الموارث و انقطاع الأنساب، لا تعلم المرأة في الزنى من أحبها، و

(١) المصدر السابق: ٢٣٧ - ٢٣٩.

(٢) الوسائل ٢٠: ٣١١، ب ١ من أبواب النكاح المحرّم، ح ١٥.

لا المولود يعلم من أبوه، و لأرحام موصولة، و لأقاربة معروفة...» الحديث. (١)
و ربما يقرب الاستدلال بهما: بأنهما تدلان على أن ذهاب الأنساب سر من أسرار حرمة الزنى، فهو أمر مبغوض يجب الاجتناب عنه مهما كان، و كونه حكمة لا يدور حرمة الزنى مدارها لا يضر بالقول بحرمة كل عمل اشتمل على هذه الحكمة؛ فإن الحكمة لا تقصر عن العلة في موارد ثبوتها بل تزيد عليها في موارد انتفائها؛ فإن الحكمة بمثابة من الأهمية توجب احتمالها و مظنتها إنشاء الحكم بنحو الإطلاق بخلاف العلة، و تمام الكلام في محله. (٢)

اللهم إلا أن يقال: الرواية الأولى ضعيفة من جهة اشتمال طريق الصدوق إلى محمد بن سنان على القاسم بن الربيع الصخاف و علي بن عباس و هما ضعيفان، هذا مع الفمض عن محمد بن سنان، و الرواية الثانية ضعيفة من جهة الإرسال. هذا، مضافاً إلى أن الأمور المذكورة - من حكم جعل الشارع و تشريعه حرمة الزنى و معتمية الحكمة - متوقفة على الإحاطة بعدم المانع في سائر الموارد، و هو أول الكلام، فتأمل.

و كيف كان، فتحصل مما ذكر - من تمامية دلالة بعض الآيات و الروايات، و مقتضى العفة و الإحصان، و قاعدة الاحتياط في النفوس و الأعراض و الدماء و الأموال - هو لزوم الاجتناب عن تلقيح ماء الأجنبي.
حكم الولد بالنسبة إلى صاحب الماء:

ثم إن المتكون من طريق التلقيح من ماء الأجنبي المعلوم هو ولد لصاحب الماء و صاحب الماء أب له؛ لصدق عنوان الأب و الابن عرفاً؛ إذ المعيار فيه هو

(١) المصدر السابق: ٣٣٢، ب ١٧ من أبواب النكاح المحرم، ح ١٢.

(٢) كلمات سديدة: ٨٧ - ٨٨.

تكوّنه من ماء صاحب الماء و هو حاصل.

و ما في الجواهر - من أنّ مجرد كون الماء من شخص لا يكفي في لحوق الولد شرعاً؛ ضرورة كون الثابت من النسب فيه الوطاء الصحيح ولو شبهةً، وليس هذا منه، و ليس مطلق التولّد من الماء موجباً للنسب شرعاً؛ ضرورة عدم كون العنوان فيه الخلق من مائه، و الصدق اللغوي بعد معلومية الفرق بين الإنسان و غيره من الحيوان بمشروعية النكاح فيه دونه، بل المراد منه تحقّق النسب^(١) - منظور فيه: أولاً: بأنّه لا دليل على دخالة الوطاء الصحيح في صدق الولد و تحقّق النسب شرعاً، كما يشهد له انتساب عيسى - على نبينا وآله و عليه السلام - إلى مريم و آبائها عليهم السلام مع أنّه لا وطاء فيه، و أيضاً انتساب الولد المنخلق من ماء الزوج إلى أبيه شرعاً و لو لم يتحقّق الوطاء؛ بأن أنزل ماءه على فرج زوجته و جذبته إليه، و كذلك انتساب الولد إلى الزوج شرعاً إذا وطئ زوجته في حال الحيض أو النفاس أو الصوم مع أنّه لم يقع الوطاء الصحيح.

و عليه، فلما جال لدعوى دخالة الوطاء الصحيح في تحقّق النسب شرعاً، كما لا دخالة له في صدق الولد عرفاً. و يدلّ على عدم دخالة الوطاء ما ورد - في قضية الشيخ الكبير الذي نكح جارية حديثة فصارت الجارية حاملاً مع أنّ الشيخ لم يجامعها و إنّما أنزل الماء في قبلها من غير وصول إليها بالافتضاض - من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «الحمل له، و الولد ولده»^(٢).

نعم، يكون الوطاء الصحيح مقارناً غالبياً له، و مع عدم دليل على لزوم ذلك فلاوجه لرفع اليد عن المعيار العرفي في صدق الولد و النسب من تكوّن الولد من ماء صاحب الماء.

(١) جواهر الكلام ٤١: ٣٩٨.

(٢) الوسائل ٢١: ٣٧٩، ب ١٦٦، أحكام الأولاد، ج ٢.

ثم إن نفي الولدية في الزنى - بمثل قوله عليه السلام: «الولد لأبيه (ملقى) لا يورث» في خير محمد بن الحسن الأشعري^(١)؛ أو قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «أبما رجل وقع على وليدة قوم حراماً ثم اشتراها فادعى ولدها فإنه لا يورث منه شيء؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنى إلا رجل يدعي ابن وليدته»^(٢)، وغير ذلك من الأخبار مخصوص بالزنى، فلا يشمل مثل المقام.

وإحاقه بالزنى في نفي الولدية لادلل له بعد عدم صدق الزنى عليه، بل إجراء حكم الزنى عليه قياساً؛ لأنه إسرائ حكم من موضوع إلى موضوع آخر. والقول بأن الملاك في نفي الولد في الزنى هو عدم وجود العلقة الشرعية بينهما وهو جارٍ في مثل التلقيح الصناعي، غير سديد بعد عدم معلومية الملاك، و لعل للوطء مدخلية في ذلك، كما أنه موجب للحدّ الشرعي. وعليه فمع صدق العناوين من الابن والولد والأب والوالد تشمله الأدلة الدالة على أحكام الولد والوالد، ولا ينافي الصدق المذكور اقتران التلقيح بمقدمات محرّمة وعدمه. هذا، مضافاً إلى أنه لو وقع خطأ فاشتبه منّي زوجها بمنّي الأجنبية لم تقع مقدمات محرّمة، بل هو كالوطء بالشبهة.

و ثانياً: إن مناقشة صاحب الجواهر المذكورة مع قطع النظر عن النصوص، وإلا فهي اجتهاد في مقابل النصّ، و يكفي في ذلك الروايات المستفيضة الواردة في حكم ما لو جامع الرجل امرأته فساحقت جارية فحملت:

منها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن عذّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عمرو بن عثمان و عن أبيه جميعاً، عن هارون بن الجهم، عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام يقولان: «بينما الحسن بن علي عليه السلام

(١) المصدر السابق ٢٦: ٢٧٤، ب، ٨ ميراث ولد الملائنة، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ح ١.

في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذ أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد، أردنا أمير المؤمنين عليه السلام قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة، قال: وما هي تخبرونا بها؟ فقالوا: امرأة جامعها زوجها، فلما قام عنها قامت بحموتها^(١) فوقعت على جارية بكر فساحقتها، فألقت النطفة فيها فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن عليه السلام: معضلة وأبو الحسن لها، وأقول فإن أصبت فمن الله ثم من أمير المؤمنين، وإن أخطأت فمن نفسي، فأرجو أن لأخطئ إن شاء الله: يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهلة؛ لأن الولد لا يخرج منها حتى تشق فتذهب عذرتها، ثم ترحم المرأة لأنّها محصنة، ثم ينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها، ويردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثم تجلد الجارية الحدّ. قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام فقال: ما قتلتم لأبي محمد، وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو إنني المسؤول ما كان عندي فيها أكثر مما قال ابني^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن علي بن أبي حمزة، عن إسحاق ابن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى رجل امرأة فاحتلمت ماء (ماءه) فساحقت به جارية (جاريته) فحملت، رجمت المرأة وجلدت الجارية وألحق الولد بأبيه^(٣)» و غير ذلك من الأخبار.

وهذه الروايات تدلّ على أنّ الولد لصاحب النطفة، وهي معمول بها، ولا يضّرّ بالعمل بها ما حكى عن ابن إدريس من أنّ أصحابنا لا يرمجون المساحقة، فلا يجترى على رجمها بخبر واحد لا يعضده كتاب أو سنّة متواترة أو إجماع^(٤)، لعدم ثبوت مدّعاء؛ لما حكى عن الشيخ والقاضي وابن حمزة من أنّهم عملوا بها

(١) أي بشهوتها، وحمو الشيء حرّه.

(٢) الكافي ٧: ٢٠٢ ح ١.

(٣) الوسائل ٢٨: ١٧٠، ب ٣، حدّ السحق والقيادة، ح ٥.

(٤) الجواهر ٤١: ٣٩٧.

في الرجم أيضاً، و على فرض التسليم فعدم العمل مخصوص بتلك الفقرة.
ثم إن الروايات وإن كانت واردة في مورد معلومية صاحب الماء لكن تعليق الحكم بالوصف في قوله عليه السلام: «يرد الولد إلى أبيه صاحب النطفة» يشعر بأن الولد لصاحب النطفة معلوماً كان أو مجهولاً، فتدبر.

و لامجال للحكم بكون الولد للزوج مستدلاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «الولد للفراش و للعاهر الحجر»^(١)، لأن الولد متكوّن من ماء غير الزوج يقيناً، و معه لامجال للأخذ بقوله: «الولد للفراش»؛ لأنه أمانة فيما إذا شك أن الحمل منه أو من الغير، و أمّا إذا علم أنه من الغير فلامعنى لجعل الأمانة فيه، كما لا يخفى.
و مورد الأخبار الدالة على أن الولد للفراش و للعاهر الحجر هو صورة التداعي و الشك، فراجع.^(٢)

نعم، لو لقحت نطفة الأجنبي في الزوجة و قارها زوجها ثم حملت و احتمل أن الولد من ماء الزوج صحّ الأخذ بعموم ما ورد «الولد للفراش» للحكم بكون الولد للزوج.

ثم إنه حكى عن ابن إدريس أنه قال - في إلحاق الولد بصاحب الماء في فرض مساحقة زوجته مع غيرها - إن الولد غير مولود على فراش الرجل فكيف يلتحق به^{(٣)؟!}

و يمكن الجواب عنه: بأن قوله عليه السلام: «الولد للفراش و للعاهر الحجر» لا يدلّ على حصر الولد في الفراش حتى ينافي إلحاق الولد في الصورة المذكورة و إنما هو في مقابل الزاني، فالولد في الفرض المذكور ملحق بصاحب الماء؛ لأنه ماء غير زاني، و قد

(١) الوسائل ٢٦: ٢٧٤، ب ٨، ميراث ولد الملاعة، ح ١.

(٢) انظر: الوسائل ٢٦: ٢٧٤، ب ٨، ميراث ولد الملاعة.

(٣) جواهر الكلام ٤١: ٣٩٨.

انخلق منه الولد فيلحق به شرعاً؛ لأنّه الموافق للعرف و اللغة، و أقصى ما هناك أنّ الزاني خارج منه ليقبى غيره.

و الأولى من ذلك ما إذا وقع التلقيح بتوهم أنّ الماء ماء زوجها أو بتوهم أنّ المرأة زوجته فبان الخلاف؛ فإنّ المورد المذكور كالوطء بالشبهة.

حكم الولد بالنسبة إلى المرأة:

أ- إن كانت المرأة الملقحة بماء غير الزوج ذات بيضة و انعقدت نطفة الغير مع نطفتها فالولد متكوّن منها أيضاً كما أنّه متكوّن من صاحب الماء، و مع كون تكوّنه منهما يصدق أنّها أمّه و أنّه ولدها كما يصدق أنّه ولد لصاحب الماء و أنّه أب له، و مع صدق هذه العناوين ترتّب عليها أحكامها.

لا يقال: إنّ ظاهر قوله عليه السلام في صحبته محمد بن مسلم: «و يردّ الولد إلى صاحب النطفة...» من دون ذكر انتسابه إلى الأمّ هو اختصاص صاحب النطفة بالولد، فهو ينافي كونه ولداً بالنسبة إلى المرأة.

لأنّنا نقول:

أولاً: إنّ الرواية ساكتة من جهة نسب المرأة و لا تدلّ على نفي الولدية عنها، و مجرد قوله: «يردّ الولد إلى صاحب النطفة...» لا يدلّ على النفي؛ إذ إثبات شيء لا ينفي ما عداه.

و ثانياً: إنّ من الممكن أن تكون المساحقة كالزنى في إيجاب نفي الولد، و حيث إنّ الجارية طاعت في ذلك كانت كالزانية، و لذا لم ينسب الولد إليها، فتأمل. و ثالثاً: إنّ السكوت لعلّه من جهة مفروغية انتساب الولد إلى الجارية، فافهم. و كيف كان، فمع عدم وضوح دلالة الرواية على نفي الولد بالنسبة إلى الأمّ لوجه لرفع اليد عن حكم العرف بالولدية؛ لوجود معيارها و هو انخلاق الولد من مائها أيضاً.

ب- و إن كانت المرأة عقيماً فلصّحت نطفة الرجل مع بيضة امرأة أخرى غير

عقيمة فاعتقدت نطفة الولد، فهل يلحق بالمرأة صاحبة البيضة أم بالأخرى التي
تصير ملقحة؟ هنا وجوه:

الوجه الأول:

هو ما ذهب إليه السيد الخوئي^(١) من أن المرأة المذكورة التي زرع المنى في
رحمها أم للولد شرعاً؛ فإن الأم هي المرأة التي تلد الولد، كما هو مقتضى قوله تعالى:
﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي
وَلَدْتُهُمْ﴾^(٢)... إلخ.

و حاصله: أن الأم - كما صرحت الآية الكريمة - هي التي تلد الولد سواء
كانت صاحبة البيضة أم لم تكن.

وفيه: أن الحصر في الآية الكريمة إضافي؛ حيث كان ذلك في مقابل ما
كانوا يتوهمونه من الحرمة الأبدية لزوجاتهم بالظهار بمثل قولهم لهن: «أنت عليّ
كظهر أمتي»، فقال سبحانه وتعالى في ردّهم بأنّ هذا القول لا يوجب صيرورة
الزوجة أمّاً لزوجها حتى ترتب عليها أحكام الأمومة، بل الأم هي التي ولدته،
فلاتدلّ الآية إلا على نفي الأمومة عن اللائي ظاهرن أزواجهنّ.

وأما اعتبار التولّد في صدق الأمومة في جميع الموارد حتى مثل المقام
فلاتكون الآية في مقام بيانه، فلادخالة للتولّد في الأمومة، ويشهد لذلك أنّه لو
أخرج الجنين من غير الموضع الطبيعي لاتصدق الولادة، ومع ذلك لا ريب في
صدق الأمومة. وعليه فلملّ ذكر الولادة للطفل بملاحظة كونها أمراً غالبياً أو دائماً
في تلك الأزمنة، أو لمّل المراد من الولادة هو تكوّن الولد من مائتها كما أنّ بهذا

(١) المجادلة: ٢.

(٢) مسائل وردود: ٨٩.

الاعتبار أيضاً يطلق الوالد على الأب، فتأمل.

و أما القول بأن إطلاق الوالد على الأب باعتبار كونه سبباً للمحمل و الوضع فهو ممنوع؛ لأن لازمه هو أن يكون إطلاق الوالد على الأب مجازاً من باب علاقة السبب و المسبب، و هو كما ترى.

و كيف كان، فلوجه لرفع اليد عن الحكم العرفي في باب الولدية بمثل الآية الكريمة التي لإطلاق لها بالنسبة إلى المقام، فالمحكم هو ما مر من أن الأب هو صاحب الماء و الأم هي صاحبة البيضة.

الوجه الثاني:

هو ما ذهب إليه السيد المجاهد الإمام الخميني رحمه الله من أنه لو ثبت أن نطفة الزوجين منشأً للطفل فالظاهر إلحاقه بهما، سواء انتقل إلى رحم المرأة أو رحم صناعية. (١)

و قد أوضحه في كلمات سديدة حيث قال: و لا يبعد أن يقال: إن ملاك الأمومة عند العرف مثل ملاك الأبوة؛ و هو كون الطفل في مبدأ خلقته مخلوقاً بمانها، فإذا كان المفروض أن نطفته التي هي مبدأ خلقته و أول ما يخلق حاصلة من تركيب ماءين فهذا المخلوق الأول هو أول مراحل وجود الطفل، فالطفل بوجوده الأول متقوم و مستند إلى صاحب المنى و البيضة، بل هو مركب من جزأين كل منهما لواحد من صاحبي البيضة و المنى، و التغذي الذي يلحقه و يحصل له إنما يوجب نموّه.

فالغذاء الذي يتغذى به في رحم المرأة كالغذاء الذي يتغذى به بعد أن تولد و خرج من الرحم لا يوجب انقلابه عمّا كان عليه من كونه طفلاً لصاحبي الماءين،

فكما أنه لو أجهض النطفة و ربت في مصنع معدّ لمثل ذلك إلى أن بلغت مرحلة نفع الروح و تمكّنت من إدامة الحياة خارج المصنع كسائر أبناء البشر فكما أنه لا ريب حينئذٍ في أنه ولد لصاحبي البيضة و المنى، فهكذا إذا كان رحم المرأة مكان ذاك المصنع المفروض، فالطفل يلحق بصاحبة البيضة، و هي أم له عند العرف. (١)

الوجه الثالث:

هو ما يظهر من شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته من الاحتياط، لعدم تمامية الأدلة المذكورة لتعيين الأم. (٢)

و لعل وجه الشبهة هو أن مقتضى الآية الكريمة اعتبار الولادة ولو بإمكانها، فلا ينافي ذلك صدق الأمومة على من أخرج من غير الموضع الطبيعي. ولكن لإطلاق لها، و عدم وضوح حكم العرف بانخلاق الولد من ماء المرأة، مع ذهابهم إلى أن الأم هي وعاء.

اللهم إلا أن يقال: هذا مع عدم علمهم بتأثير بيضة المرأة، فمع كون امرأة عقيماً و التأثير لبيضة امرأة أخرى يحكمون بانخلاقها متن لها البيضة. وكيف كان، فلو شك في أمومتها كانت المسألة من أطراف العلم الإجمالي، و مقتضى القاعدة هو الاحتياط برعاية أحكامهما بينهما؛ فإن الأمومة ليست خارجة عنهما، ففي مثل الإرث يكون اللازم هو تصالحهما، و في مثل النكاح و النظر و نحوه يكون اللازم هو لزوم الاجتناب على الولد بالنسبة إليهما، و عليهما بالنسبة إلى الولد، و هكذا.

فهذا كله فيما إذا لم تُزرع بيضة امرأة لها بيضة برحم امرأة عقيم، و إلا فبعد

(١) كلمات سديدة: ٩٨ - ٩٩.

(٢) استفتاءات (بالفارسية): ٢٥٠، سؤال ٧ من المسائل الطبية.

زرعها و صيرورتها جزءاً لها فالولد المتكوّن منها ولد للمرأة التي كانت عقيماً دون من أخذت البيضة منها و إن قيل إنّ البيضة واجدة لما يتركّب منها من أول الأمر؛ فإنّ الجزئية أمر عرفي، فإذا زُرعت و صدقت الجزئية للثانية كان كلّ ما يتولّد منها متولّداً من المرأة التي تكون البيضة جزءاً لها فعلاً، و لذلك قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمه الله هنا: إنّ البيضة إن صارت جزءاً لبدن المرأة الثانية كان الولد ملحقاً بها. (١)

الصورة الثالثة

أن يؤخذ المنى أو البيضة من النباتات فيلقح في رحم إنسان فتعقد النطفة هناك إلى آخر مراتب النمو.

و الظاهر عدم دخول شيء منها في موضوع الحرمة المستفادة من الأدلّة و لو بإلغاء الخصوصية، فيكون الأصل جوازها.

و ذلك لعدم صدق إقرار النطفة في رحم الأجنبية بناءً على تمامية ذلك الدليل على الحرمة، فإنّه غير صادق على المفروض في المقام؛ لأنّ ظاهره هو إقرار الأجنبي نطفته في رحم يحرم عليه، و في المقام ليست النطفة للأجنبي، كما لا يكون في ذلك مخالفة للإحصان و العفة أو اختلاط الأنساب و غير ذلك، و لا يشمل أيضاً قوله تعالى: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ (٢)، لانصرافه إلى الحفاظ عن الإنسان.

ثمّ إنّ المتولّد من ذلك ليس له أب و إنّما له أمّ إن كان المأخوذ من النباتات هو المنى، و ليس له أمّ إن كان المأخوذ منها هو البيضة و قلنا بعدم كون المرأة الملقحة أمّاً، و ليس له أب و أمّ لو كان المأخوذ منها كليهما و قلنا بعدم كون المرأة الملقحة أمّاً.

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) النور: ٣٦.

فأولاد الأب و الأم من غير هذا الطريق إخوة لمن عدّ ابناً له أو لها، و أمّا إذا لم يكن ابناً لهما فلا قرابة بينه وبينهما و بين أولادهما.
و هكذا الأمر إذا كان المنّي و البيضة كلاهما مأخوذين من النباتات و جملاً في رحم صناعية، فإنّه لا قرابة بين المتولدين من هذا الطريق و بين غيرهم، و لذلك يجوز تزويج بعضهم لبعض.

الصورة الرابعة

أن يؤخذ منّي الزوج و بيضة الزوجة و يركبان في خارج الرحم، ثمّ تزرع النطفة بعد مدّة قليلة أو كثيرة في رحم الزوجة.
و لا إشكال فيه لو كان ذلك بمقدّمات غير محرّمة.
ثمّ إنّ الطفل منسوب إليهما؛ لأنّ انخلاق الطفل من مائتهما، و مجرد كون التركيب في الخارج لا يضرّ بذلك، فالطفل ولد لهما.
اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ اللازم في النسب الشرعي هو الوطء الصحيح و هو غير موجود في المقام، ولكن عرفت سابقاً عدم دليل على ذلك و إن ادّعاء صاحب الجواهر رحمته، و مجرد غلبة الوطء الصحيح في موارد النسب الشرعي لا يدلّ على الاعتبار، بل عرفت موارد لم يكن فيها وطء أو وطء صحيح و مع ذلك حكم بالنسب الشرعي فيها.

و كيف كان، فمع عدم وضوح دليل على ذلك لا وجه لرفع اليد عن الحكم العرفي؛ لصدق الأب و الأمّ و الولد بذلك.

و لعلّ زرعهما في رحم حليلته الأخرى أيضاً كذلك؛ إذ مع حلّية رحم حليلته الأخرى لا يصدق إقرار النطفة في رحم يحرم عليه بناءً على تمامية دلالاته، و المرأة قد حملت نطفة زوجها أو سيدها. و أمّا لزوم المنع من ورود نطفة امرأة أخرى فلا دليل له، اللّهمّ إلّا أن يستدلّ بقوله تعالى: «وَيَحْفَظْنَ أَرْوَاجَهُنَّ» بدعوى إطلاقه

لمثل تلقيح بيضة امرأة أخرى.

وينتدح ممّا ذكر حكم زرعهما في رحم يحرم عليه أيضاً بالأولوية، و دعوى الانصراف في الآية الكريمة غير ثابتة، و عليه فلا يجوز إجارة الرحم بهذا المعنى. و هكذا يظهر ممّا ذكر حكم ما إذا نُقِحت بيضة امرأة في رحم امرأة أخرى عقيم فجامعها عقبه زوجها فحملت؛ فإنّ قبول بيضة امرأة ينافي إطلاق قوله تعالى: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾.

نعم، لو كان تلقيح البيضة من حيوان في رحم امرأة عقيم مثلاً فجامعها زوجها فالظاهر هو الجواز؛ لعدم دليل على حرمة، و الآية الكريمة منصرفه عنه.

الصورة الخامسة

أن يؤخذ مني الزوج و الزوجة و يرغبان في خارج الرحم ثم يجعل المزيج منهما في رحم صناعية لتنشئته و تربيته حتى يتكامل و يصير حياً سوياً خارج الرحم من دون وطء و حمل و وضع و تفضية الأمّ و غير ذلك. و الحكم العرفي موجود في هذا الفرض أيضاً، فالزوج أب و الزوجة أمّ و لو لم يقع وطء و حمل و غير ذلك، و مع صدق عناوين الأب و الأمّ و الولد تترتب عليها أحكامها، و أولادهما من غير هذا الطريق إخوة للولد المذكور، و هكذا. و لا يضّرّ عدم وجود هذا النوع من الأولاد في الصدر الأوّل؛ لأنّ موضوع الأدلّة ليس مأخوذاً بنحو القضية الخارجية بل بنحو القضية الحقيقية، فالولد مأخوذ في الأدلّة بأنّ كلّ شيء يوجد و يصدق عليه الولد فحكمه كذا، و من المعلوم أنّه صادق على الولد المذكور.

الصورة السادسة

أن يؤخذ ماء رجل معلوم و بيضة امرأة معلومة من دون أن تكون بينهما

علقة الزوجية ويركبان معاً ثم يجعل المزيج منهما في رحم صناعية ليرتبي وينشأ ويتكامل و يصير حياً سوياً.

ربما يقال: إن عقد النطفة بالوجه المذكور لا ينبغي الريب في أنه ليس مشمولاً للعناوين المأخوذة في أدلة الحرمة، فإنها عناوين خاصة منتزعة من قرار الماء أو النطفة في الرحم، والمفروض هنا انعقاد النطفة خارج الرحم فلا تعمته أدلة الحرمة.

اللهم إلا أن تلحق عنها خصوصية قرارها في الرحم و يدعى أن تمام الموضوع إنما هو انعقاد النطفة بماء الرجل و بيضة امرأة تحرم عليه و أن ذكر الرحم مثلاً إنما هو بلحاظ أنه كان هو الطريق المتعارف، أو يقال: إن عقد النطفة في المكائن الصناعية الحديثة وضع لها في غير موضعها الذي أمر الله عز وجل به، فيعمته العنوان المأخوذ في خبر إسحاق بلا حاجة إلى دعوى إلغاء الخصوصية، لكنك خبير بأن المنصرف من «غير موضعها» هو رحم غير حليلته، ولا يعم مثل المكائن الحديثة.

و أما دعوى إلغاء الخصوصية فهي على عهدة مدعيها... و مع الشك و عدم الجزم بها فأصالة البراءة تقتضي الجواز، و طريق الاحتياط واضح.

هذا كله إذا كان الرجل صاحب المنى معلوماً، و أما إذا لم يعلم هو بحينه فاللازم من عقد النطفة حينئذ ذهاب الأنساب الذي قد عرفت بمفوضيته شرعاً. (١) و فيه: أنه يكفي لحرمة إعطاء الماء من الرجل و المرأة إلى غيرهما إطلاق قوله تعالى: ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ وقوله عز وجل: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾؛ فإن من أعطى ماء غيره لم يحفظ فرجه عنه. و دعوى الانصراف مع حذف المتعلق لاوجه لها؛ فإن الحفظ من الوطء و الاستمتاع و الاستيلاد، و الانصراف لو كان فهو

بدوي. ولا فرق في ذلك بين معلومة صاحب الماء وعدمها.

و مما ذكر يظهر حكم زرعها بعد عقدها في الرحم؛ فإن ذلك ينافيه إطلاق الآية الكريمة الدالة على وجوب حفظ الفرج؛ إذ من المعلوم أن من جعل فرجه في معرض مياه الأغيار لم يحفظ فرجه.

ثم لو عصى بأخذ الماء من الطرفين و عقدهما و جعلهما في رحم صناعية فالمتكوّن منهما ولد لهما؛ فإنّ معيار الأبوة هو انخلاق نطفة الطفل من مني الشخص فهذا الشخص أب له، وهكذا ملاك الأمومة إنّما هو انعقاد نطفته من بيضة الشخص فهذا الشخص أمّه، فلامحالة يلحق المولود بصاحب المنّي فيكون أباه و بصاحبة البيضة فتكون أمّه، و لادخل للحمل و الوضع كما مرّ.

و لامحالة تترتب عليهما أحكام الأب و الأمّ، و كذا تترتب على سائر من انتسب بهما إلى الطفل الأحكام الخاصّة المعترّبة على عناوينها، فأولاد الأب و الأمّ إخوة لهذا الطفل المصنوع خارج الرحم، وهكذا.

ثمّ إنّ هنا صوراً أخرى:

كأخذ منّي إنسان و بيضة حيوان و عقدهما و زرعهما في رحم إنسان آخر محلّل أو محرّم أو في رحم حيوان، أو أخذ بيضة إنسان و منّي حيوان و عقدهما و زرعهما في رحم إنسان محلّل أو محرّم أو رحم حيوان، أو أخذ المنّي و البيضة من حيوانين أو نباتين أو من نبات و حيوان، و غير ذلك.

و يظهر حكم هذه الصور ممّا تقدّم، و لاجابة إلى تفصيلها و تكرار ما ذكرنا.

المسألة السادسة عشر التنجيم و علم النجوم

حكم التنجيم:

في هذا البحث نعرض إلى الصور المختلفة للإخبار استناداً إلى النجوم و
الأوضاع الفلكية:

١- الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب:
ليس ثمة دليل على حرمة الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير
الكواكب؛ كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيران، و الكسوف الناشئ
عن حيلولة القمر أو غيره بين الأرض و الشمس.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «يجوز الإخبار بذلك إما جزماً إذا استند إلى ما يعتقده
برهاناً، أو ظناً إذا استند إلى الأمارات»^(١).

فإذا لم يكن الإخبار عن ذلك محرماً، فالنظر فيها و الاعتقاد بها أيضاً ليس
محرماً؛ إذ لا دليل لدعوى الحرمة فيها، فعدم الدليل كما يقتضي عدم الحرمة في
الإخبار كذلك يقتضي عدمها في النظر و الاعتقاد؛ و لذلك قال الفاضل الإيرواني رحمته الله:
«و الظاهر أن كل الأفعال الثلاثة جائزة لا بأس بها؛ ليست بكفر و لا فسق؛ لعدم

الدليل على المنع عنها»^(١).

فمقتضى الأصل والقاعدة هو جواز النظر فيها والإذعان بها والإخبار عنها. فالتنجيم بهذا المعنى جائز، ولا إشكال فيه.

و ربما قيل: إنه خارج عن التنجيم؛ لاختصاصه بمعرفة آثار الكواكب في الحوادث الأرضية، أو ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية، بل هو داخل في علم الهيئة.

وفيه: أن التنجيم أعم؛ لأنه معرفة مواقيت النجوم و سيرها في طلوعها و غروبها، و هو يشمل أوضاعها. قال في تاج العروس: «و المنجّم - كَمُحَدَّث - و المتنجّم والنّجّام - كَشَدَاد - من ينظر في النجوم بحسب مواقيتها و سيرها في طلوعها و غروبها»^(٢).

و كيف كان، فالمحكي عن السيد المرتضى و الكراجكي - و غيرهم ممن أنكر التنجيم - الاعتراف بجواز هذا النوع، حيث قالوا: «إنّ الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب، و له أصول صحيحة و قواعد سديدة، و ليس كذلك ما يدّعونه من تأثير الكواكب في الخير و الشر و النفع و الضرر». و قد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيداً ذلك بما ورد من كراهة السفر و الزواج في برج العقرب، كما حكاه الشيخ الأعظم^{رحمته}. و لعل وجه التأيد أن ما ورد في كراهة السفر راجع إلى الفلكيات، فلا يرتبط بالمقام إلا بالأولوية.

الأدلة المجوزة:

و يدل على جواز ذلك: ما رواه في البحار عن كتاب النجوم للسيد ابن

(١) التلخيص: ٢٣.

(٢) تاج العروس ٨: ٧٢.

طاووس قال: «رويت بعدة طرق إلى يونس بن عبد الرحمان في جامعه الصغير بإسناده قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ فقال: «هو علم من علم الأنبياء». قال: فقلت: كان علي بن أبي طالب يعلمه؟ فقال: «كان أعلم الناس به»^(١) و ظاهره تصحيح أصل علم النجوم.

و يؤيده خبر عبد الله بن سيبان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت لك الغداء! إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحل النظر فيها، وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إني لأشتهيها و أشتهي النظر فيها. فقال: «ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينك - ثم قال: - إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك، و قليله لا ينتفع به...»^(٢) الحديث.

و هو و إن كان قد ورد في جواز المعرفة بالآثار، ولكن يدل على المقام بالأولية.

قال السيد ابن طاووس: «روى هذا الحديث أصحابنا في المصنفات و الأصول»^(٣)

و خبر محمد بن يحيى الخثعمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم حقّ هي؟ قال: «نعم». فقلت له: و في الأرض من يعلمها؟ قال: «نعم، و في الأرض من يعلمها»^(٤)

و خبر الكراچكي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «العلوم أربعة: الفقه للأديان، و الطب للأبدان، و النحو للسان، و النجوم للأزمان»^(٥).

(١) بحار الأنوار ٥٨: ٢٣٥.

(٢) الروضة: ١٩٥.

(٣) نقل قوله هذا النجفي في جواهر الكلام ٢٢: ١-٣.

(٤) المستدرک ٢: ٤٣٢.

(٥) المستدرک ٢: ٤٣٣.

و خبر هشام الخفاف قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «كيف بصرك بالنجوم؟» قال: قلت: ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم منّي. قال: «كيف دوران الفلك عنكم؟» - إلى أن قال: - ما بال المسكرين يلتقيان؛ في هذا حاسب وفي هذا حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر، ويحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيهزم أحدهما الآخر؟! فأين كانت النحوس؟! قال: فقلت: لا والله ما أعلم ذلك قال: فقال: «صدقت، إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلّهم». (١)

و خبر حفص بن البختري قال: ذكرت النجوم عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال: «ما يعلمها إلا أهل بيت بالهند وأهل بيت من العرب». (٢)

و خبر محمد و هارون ابني سهل و كتبنا إلى أبي عبد الله عليه السلام: إن أبانا وجدنا كان ينظر (٣) في النجوم، فهل يحلّ النظر فيها؟ قال: «نعم». (٤)

و في إكمال الدين أنّهما كتبنا إليه عليه السلام: نحن ولد بني نويخت المنجم [وقد كتبنا إليك: هل يحلّ النظر في علم النجوم؟ فكتبت: «نعم» و المنجمون] يختلفون في صفة الفلك - إلى أن قال: - فكتب عليه السلام: «نعم، ما لم يخرج من التوحيد». (٥)

و في جامع الأحاديث نقلاً عن كتاب نزهة الكرام و بستان العوام (٦): «روي أنّ هارون الرشيد بعث إلى موسى بن جعفر عليه السلام فأحضره، فلمّا حضر عنده قال [له]: إن الناس ينسبونكم - يا بني فاطمة - إلى علم النجوم، و إن معرفتكم بها معرفة جيّدة، و فقهاء العامة يقولون: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا ذكروا (ذكر) في

(١) جامع الأحاديث ١٧: ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٨.

(٣) كذا، و لعلّ المناسب أن يقال: «كانا ينظران».

(٤) جامع الأحاديث ١٧: ٢٢٨.

(٥) المصدر السابق.

(٦) مؤلف هذا الكتاب: محمّد بن الحسين بن الحسن الرازي.

أصحابي فاسكتوا، وإذا ذكروا القدر فاسكتوا، وإذا ذكر النجوم فاسكتوا». و أمير المؤمنين عليه السلام كان أعلم الخلاق بعلم النجوم، و أولاده و ذريته - الذين تقول الشيعة بإمامتهم - كانوا عارفين بها.

فقال له الكاظم عليه السلام: «هذا حديث ضعيف، و إسناده مطعون فيه. و الله - تبارك و تعالى - قد مدح النجوم، و لولا أن النجوم صحيحة ما مدحها الله عز و جل، و الأنبياء كانوا عالمين بها. و قد قال الله - تبارك و تعالى - في حق إبراهيم خليل الرحمان - صلوات الله عليه -: ﴿وَكَذَلِكَ نُورِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقَّينَ﴾، و قال في موضع آخر: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾؛ فلو لم يكن عالماً بعلم النجوم ما نظر فيها و ما قال: إِنِّي سَقِيمٌ. و إدريس عليه السلام كان أعلم أهل زمانه بالنجوم. و الله - تبارك و تعالى - قد أقسم بها فقال: ﴿وَ لَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾، و قال في موضع آخر: ﴿وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ - إلى قوله: - فالدُّبُرَاتِ أَمْرًا؛ و يعني بذلك: اثني عشر برجاً و سبعة سيّارات. و الذي يظهر بالليل و النهار بأمر الله عز و جل بعد علم القرآن ما يكون أشرف من علم النجوم. و هو علم الأنبياء و الأوصياء و ورثة الأنبياء الذين قال الله عز و جل [فيهم]: ﴿وَ عِلْمَاتٍ وَ بِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾. و نحن نعرف هذا العلم و ما نذكره».

فقال له هارون: بالله عليك يا موسى! لا تظهروه عند الجهّال و عوام الناس حتى لا يشتموا عليك - إلى أن قال: - أخبرني: أنت تموت قبلي أو أنا أموت قبلك؛ لأنك تعرف هذا من علم النجوم؟ فقال له موسى عليه السلام: «أمنّي حتى أخبرك». فقال: لك الأمان. فقال: «أنا أموت قبلك، و ما كذبت و لا أكذب، و وفاتي قريب»^(١).

و خبر محمد بن يسام عن أبي عبد الله عليه السلام: «قوم يقولون: النجوم أصح من

الرؤيا، وذلك هو كانت صحيحة حين لم تُرَدَّ الشمس على يوشع بن نون و على أمير المؤمنين عليه السلام، فلما رَدَّ الله عز وجل الشمس عليهما ضلَّ فيها علماء النجوم؛ فمنهم مصيب و مخطئ» (١).

و روي عن ابن أبي عمير أنه قال: كنت أنظر في النجوم و أعرفها و أعرف الطالع، فدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، فقال: «إذا وقع في نفسك شيء فتصدَّق على أول مسكين ثم امض؛ فإنَّ الله يدفع عنك» (٢).

قال العلامة المجلسي في مرآة العقول: روى الصدوق في الفقيه بسند صحيح عن أبي عمير... و ذكر الحديث (٣) ولكن في صحة السند تأمل.

الأدلة المانعة:

و في قبال تلك الروايات المجوزة هناك روايات تدل على مذمومية علم النجوم، و تشبيه المنجم بالكاهن و الساحر، منها: موثقة نصر بن قابوس المروية في الفخصال: حدَّثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عليه السلام قال: حدَّثنا محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن علي الكوفي، عن إسحاق بن إبراهيم، عن نصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المنجم ملعون، و الكاهن ملعون، و الساحر ملعون، و المغنية ملعونة، و من آواها و أكل كسبها ملعون». و قال عليه السلام: «المنجم كالكاهن، و الكاهن كالساحر، و الساحر كالكافر، و الكافر في النار» (٤).

و غير ذلك مما يدل على ذم المنجم و تشبيهه بالكاهن.

(١) المصدر السابق: ٢٣٣.

(٢) من لايحضره الفقيه ٢: ٢٦٩، ح ٢٤٠٦.

(٣) مرآة العقول ٢: ٤٧٨.

(٤) جامع الأحاديث ١٧: ١٩٥.

يمكن أن يقال: إنها لإطلاق لها بعد كونها في مقام عدّ الملعونين و تشبيههم، فلاتنافي جواز ما مرّ من الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب كالكسوف و الخسوف و نحوهما.

هذا مضافاً إلى وجود شواهد في الروايات تدل على أنّ المراد من المنجم: من اعتقد و آمن بتأثير النجوم، و كذب القدر و قضاء الله سبحانه و تعالى. (١)

و من ضادّ الله في علمه بزعمه أنّه يردّ قضاء الله عن خلقه. (٢)

و من أخبر جزماً و يتأّ بوقوع الحوادث بحيث لا مجال للاستعانة بالله تعالى. و لذا قال علي عليه السلام - بعدما منعه بعض من طريق النجوم، عن السير - «أتزعم أنّك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها صُرف عنه سوء و تُخَوِّفُ مِنَ السَّاعَةِ الَّتِي مِنْ سَارِ فِيهَا حَاقَ بِهِ الضَّرُّ؟! فَمَنْ صَدَّقَكَ بِهَذَا فَقَدْ كَذَّبَ الْقُرْآنَ وَ اسْتَغْنَى عَنِ الِاسْتِعَانَةِ بِاللَّهِ فِي نَيْلِ الْمَحْبُوبِ وَ دَفَعَ الْمَكْرُوهَ - إِلَى أَنْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي أَتَاكُمْ وَ تَعَلَّمُ النُّجُومَ! إِلَّا مَا يَهْتَدِي بِهِ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ؛ فَإِنَّهَا تَدْعُو إِلَى الْكُهَانَةِ، وَ الْمُنْجِمِ كَالْكَاهِنِ، وَ الْكَاهِنِ كَالسَّاحِرِ، وَ السَّاحِرِ كَالْكَافِرِ، وَ الْكَافِرِ فِي النَّارِ، سِيرُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ». (٣)

و لعله من ذلك الباب أيضاً ما رواه في مرآة العقول عن الصدوق في الفقيه بسند حسن عن عبد الملك بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشرّ جلست و لم أذهب فيها، و إذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة؟ فقال لي: «تقضي؟» قلت: نعم. قال: «إحرق كتبك». (٤)

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٢١، ح ١٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢٣، ح ٢٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٣٦ عن نهج البلاغة: ١٦٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٧، ح ٢٤٠٢.

قال العلامة المجلسي في شرح الخبير: «قوله: «تقضي؟» أي: تحكم للناس بأمثال ذلك و تخبرهم بأحكام النجوم و سمودها و نحوها؟ أو بالمجهول أي: إذا أذهبت في الطالع الخبير تقضي حاجتك و تعتقد ذلك؟ و على التقديرين يدل على عدم جواز النظر في النجوم و الإخبار بأحكامها و مراعاتها. و تأويله بأن المراد: الحكم بأن للنجوم تأثيراً، بعيداً»^(١).

و لا يخفى أن العبارة في الفقيه هكذا: «و روي عن عبد الملك بن أعين»^(٢) و مقتضاها أن الرواية مرسله لاحسنة.

و كيف كان، فالخبير يدل على جواز النظر فيها من دون القضاء و الاعتقاد، و عدم جوازه مع القضاء و الاعتقاد بالتأثير على التقديرين. و حملة على مطلق النظر و الإخبار من دون القضاء و الاعتقاد، بعيد.

فتحصّل ممّا مرّ: أن الإخبار عن الأوضاع الفلكية و النظر فيها و الاعتقاد بها - من الكسوف و الخسوف و غيرها - لا مانع فيه؛ لانصراف الأخبار عن هذه الصورة، أو لقيام شواهد في الأخبار تدل على أن الموضوع المنهي عنه غير هذه الصورة، و لأقل من الشك في شمول الأدلة الناهية لمثل ذلك، فمقتضى القاعدة هو الجواز.

قال الصدوق - بعد نقل قوله عليه السلام: «المنجم كالكاهن...» - «المنجم الملعون هو الذي يقول بقدّم الفلك و لا يقول بمفلكه و خالقه تعالى»^(٣).

و قال الشيخ البهائي: «ما يدّعيه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية، إن زعموا أن تلك الأجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يصلح للمسلم اعتقاده، و علم

(١) مرآة العقول ٢٦: ٤٧٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٧، ح ٢٤٠٢.

(٣) مرآة العقول ٢٦: ٤٧٩.

النجوم المبتني على هذا كفر - و العياذ بالله - و على هذا حمل ما ورد في الحديث من التحذير عن علم النجوم و النهي عن اعتقاده صحته» (١).

و أما جواز الاعتماد على إخباره فقد فصل الشيخ الأعظم رحمته بين إخباره في البديهي فيجوز، و بين غيره فلا يجوز، حيث قال: «إنَّ خطأهم في الحساب في غاية الكثرة؛ و لذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلاً عن فساقهم؛ لأنَّ حسابهم مبتني^(٢) على أمور نظرية مبتنية على نظريات أخرى، إلا فيما هو كالبديهي؛ مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، و انتقال الشمس من برج إلى برج في هذا اليوم، و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير. و يمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل ديني أو نحوه» (٣).

و فيه: أولاً: أنَّ الظاهر من عبارته أنه جعله من باب الشهادة، مع أن الشهادة مبتنية على الحسن، و النجوم مبتنية على المحاسبات.

و ثانياً: أنَّ اعتبار التعدد في الشهادة على الموضوعات محل بحث؛ لعدم الدليل عليه، مع قيام بناء العقلاء على جواز الاكتفاء بقول ثقة واحد. نعم ورد في خير مسعدة بن صدقة - في مورد ما شك في حرمة - أنَّ الأشياء كلها على الحلية ما لم تستبين حرمتها أو تقوم بها البيئنة، و هو ردع للبناء المذكور، بناءً على أنَّ المراد من البيئنة هو البيئنة الاصطلاحية التي هي شهادة عدلين. ولكن لا يخلو سنده و دلالاته عن كلام. نعم مقتضى الاحتياط هو التعدد.

و ثالثاً: أنَّ قول المنجم يمكن إخباره من باب كونه من أهل الخبرة، فلا بأس بالاعتماد عليه ما لم يرد نهي في مورد بخصوصه؛ كقولهم رحمته: «صم للرؤية و أطر

(١) المصدر السابق: ٤٦٣.

(٢) في المصدر: «حسابهم مبتنية»، و الصحيح ما أثبتناه، كما أنه صحيح أيضاً أن يقال: «حساباتهم مبتنية».

(٣) المكاسب المحرمة: ٢٥.

للرؤية»، من دون فرق بين كون إخباره في البديهي أو غيره. و أما عروض الخطأ فلا يختص بهذا العلم، بل هو شائع في العلوم، وإنما الاختلاف في القلة والكثرة، فما لم تكن الكثرة بحد لا يعتني العقلاء بقوله فلا بأس بالاعتماد عليه. ولذا احتل في البلغة جواز الرجوع إلى المنجم من باب كونه من أهل الخبرة.^(١)

و أما النهي عن تصديق المنجم فسيأتي في الفروع الآتية اختصاصه بنهر المقام، فانظر.

٢ - الإخبار عما يقع في المستقبل استناداً إلى الأوضاع الفلكية مع عدم اعتقاد تأثيرها:

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات و الحركات المذكورة؛ بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل مستنداً إلى الوضع المعين من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بين الكوكبين، إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط (أي السببية و العلية) بينهما أصلاً، بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعية؛ إذ لا حرج على من حكم قطعاً بالمطر في هذه الليلة نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلاً إلى أن قال: - ثم إن ما سيحييء في عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا، أو ينصرف إلى غيره؛ لما عرفت من معنى التنجيم».^(٢)

بل الظاهر أن القول و الاعتقاد بربط الحركات بالحوادث كربط الكاشف و المكشوف لم يقل أحد بكونه كفرًا، كما صرح به الشيخ، و حكى عن الشيخ

(١) بلغة الطالب ١: ٩٩ - ١٠٠.

(٢) المكاسب المحرمة: ٢٥.

البهائي^١ قوله: «إن قالوا: إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم متما يوجد الله سبحانه بقدرته و إرادته... فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده، و ما روي في صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى»^(١)

و يظهر من محكي العلامة^٢ أيضاً أن المقام خارج عن مورد طعن العلماء على المنجمين حيث قال: «إن المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة، و بين من قال إنها موجبة»^(٢)

و يؤيده ما ذكره السيد المرتضى - على ما حكاه الشيخ الأعظم عنه - من أنه ما في المنجمين أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالاً من غير أن يكون للكواكب بأنفسها تأثير في ذلك، قال: «و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء، و متجمل بهذا المذهب عند أهل الإسلام»^(٣)

فتحصل: أن الإخبار و الاعتقاد بحدوث الحوادث عن الاتصالات عند كذا و كذا - من دون اعتقاد بالربط و السببية بل بإرادته تعالى - لإشكال فيه، و لا يكون تنجيماً اصطلاحياً، و إن صدق عليه التنجيم لفةً.

و أورد عليه: بأن الحكم القطعي بنزول المطر في هذه الليلة داخل في التنجيم المنكر في الأخبار^(٤)

و فيه: أن الإخبار المذكور و لو كان قطعياً من دون اعتقاد ربط و سببية و علمية بين الفلكيات و السفليات و من دون نفي تأثير الدعاء و الصدقات، مشكوك

(١) المصدر السابق: ٢٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) إرشاد الطالب ١: ١٣٧.

الدخول في الأخبار المانعة، و اللازم هو الاقتصار على المتيقن منها: من اعتقاد العلية و السببية الاستقلالية و الاشتراكية، أو الإخبار عن مكتوم الأمور الذي لا يمتني على المحاسبات و التجارب بل يعدّ من المغيبيات؛ كإخبارات الكهنة عن الأمور الغيبية كما يقتضيه تشبيه المنجم بالكاهن. و لذا حمل الشهيد عليه السلام قوله عليه السلام في خبر زيد بن خالد الجهني: «إِنَّ رَيْكُمْ يَقُولُ: مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَ كَافِرٌ بِالْكَوَاكِبِ، وَ كَافِرٌ بِي وَ مُؤْمِنٌ بِالْكَوَاكِبِ؛ فَمَنْ قَالَ: مَطْرُنَا بِفَضْلِ اللَّهِ وَ رَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي وَ كَافِرٌ بِالْكَوَاكِبِ، وَ مَنْ قَالَ: مَطْرُنَا بِنُورِ كَذَا وَ كَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي وَ مُؤْمِنٌ بِالْكَوَاكِبِ» على اعتقاد مدخليتها في التأثير، - قال الشهيد - و التوء: سقوط كوكب في المغرب و طلوع رقبه في المشرق. (١)

و قد مر المنع من الايمان بالكواكب و الكفر بالله تعالى، و أنّ التنجيم الممنوع هو ما يؤدي إلى المضادة مع الله تعالى في الفعل و الإخبارات الغيبية. و هذه الأمور لا تأتي في المقام، و لا إطلاق للأدلة الناهية أو الدائمة حتى يشمل المقام، هذا مضافاً إلى ضعف كثير منها.

نعم، لو أخبر جزماً على نحوٍ يوجب الاستفناء عن الاستعانة بالله تعالى بحيث لا يكون للدعاء و الصدقات و نحوهما أيّ تأثير فهو كفر من جهة المخالفة مع واضحات الإسلام. ولكنه ليس بمراد في المقام؛ لأنّ الإخبار القطعي الممتني على التجارب لا ينافي التغيير الحاصل بالدعاء و إرادة الله سبحانه و تعالى، و إن كان ينبغي له الاجتناب عن الحكم القطعي و أن يحكم على سبيل التقريب؛ لكثرة وقوع الخطأ في حساب المنجمين، و عدم الإحاطة بالموانع و الروادع، كما تدل عليه الأخبار؛ كخبر الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام - في جواب سؤاله عن علم النجوم - «هو علم في أصل [أصله - ظ] صحيح... فلم يستدرك المنجمون الدقيقة [الدقيق]

منها، فشابوا الحق بالكذب»^(١) و غير ذلك من الأخبار الكثيرة.

ولذلك قال شيخنا الأعظم^{رحمته}: «إن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدي مع عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها، و الحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعياً بل و لائظياً - ثم قال في آخر العبارة: - فالأولى التجنب عن الحكم بها، و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب و أنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا، و الله المسدّد»^(٢).

فتحصّل: أن التنجيم بالمعنى الثاني أيضاً لا إشكال فيه.

٣- الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مع الاعتقاد بحياة الأفلاك عدم استقلاليتها في التأثير:

لو كان الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتصالات المذكورة، و وجود الربط بين العلويات و السفليات، و كون العلويات ذات حياة؛ بأن يعتقد أن العلويات تفعل الآثار المنسوبة إليها ولكن الله هو المؤثر الأعظم، سواء يقال إنها حية مختارة أو إنها موجبة، فهل يعد ذلك كفراً؟

قال الشيخ الأعظم^{رحمته}: «ظاهر أكثر عبارات أنه كفر، و لعل وجهه أن نسبة الأفعال - التي دلت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها - إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين.

- ثم أورد عليه بأن: - ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد عدم الكفر، فإنه قال: «و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ؛ إذ لا حياة لهذه الكواكب فابته بدليل عقلي و لا نقلي».

(١) المصدر السابق: ٢٢٦.

(٢) المكاسب المحرمة: ٢٨ - ٢٩.

- ثم قال الشيخ الأعظم: - و ظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضي له و هو الدليل، لالوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة على خلافه؛ فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

و لعل وجهه أن الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله، كما هو ظاهر قول المفوضة، أمّا استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيئة و اختياره حتى يكون كالألة بزيادة الشعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق أنه فعله و فعل الله، فلا؛ إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، لإثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق أنه فعله.

نعم، ما ذكره الشهيد من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخوُّص، و نسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل، و هو قبيح. و ما ذكره مآخذ ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سألت الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة؟ قال عليه السلام: «يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك و تدور حيث دارت منقبة لا تفتقر و سائرة لا تنقف - ثم قال: - و أن لكل نجم منها موكل مدبر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين؛ فلو كانت قديمة أزلية لم تتغير من حال إلى حال...» (١) الخبر.

و الظاهر أن قوله: «بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين» يعني في حركاتهم، لأنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم؛ فهي مدبرة باختياره المنبث عن أمر الله تعالى.

- ثم قال: - و بالجملة، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه لم يظهر من

الأخبار، و مخالفته لضرورة الدين لم تثبت أيضاً؛ إذ ليس المراد العلية التامة»^(١).
ثم إنَّ الفرق بين الثالث و الثاني واضح؛ لعدم فرض أي ربط في الثاني دون الثالث كما عرفت، فالاعتقاد بالربط المذكور لا يوجب الكفر، ولكنه لا دليل عليه. كما أنَّ الإخبار به لا مانع منه إذا كان مستنداً إلى المحاسبات، سواء كانت تلك المحاسبات ظنية أو قطعية، نعم يلزم أن يكون الإخبار على نحو لا ينافي تأثير الدعاء و الصدقات و نحوهما، و إلا لكان مخالفاً لضرورة الدين. و أما الإخبار بنحو لا يستند إلى المحاسبات بل كان بنحو يشبه إخبار الكهنة فلعله لا يجوز؛ لما مر من دخوله في أخبار تشبيه المنجم بالكاهن.

٤ - الإخبار مع عدم الاعتقاد بحياة الأفلak:

لو كان إخباره بحيث أسند الحوادث إلى العلويات، و اعتقد بوجود الربط بينها و بين السفليات من دون استقلال في التأثير أو الاشتراك، و من دون وجود حياة في العلويات، كما يستند الإحراق إلى النار، فهل يجوز ذلك أم لا؟
و الفرق بين الرابع و الثالث واضح من جهة اعتبار الحياة في الثالث دون الرابع.

أقول: إن الاستناد محتاج إلى الدليل، و استناد بعض الأشياء إلى العلويات - كبعض الأمور التكوينية - لا يشهد على أنَّ الأمور الأخر أيضاً مستندة إليها. و كيف كان، فإنَّ من اعتقد بوجود الربط بينهما - كربط بعض الأشياء في السفليات إلى بعض - فهو غير معتقد بما يوجب الكفر إن اعتقد بأنَّ المؤثر الأعظم هو الله سبحانه و تعالى، و أنَّ الربط ربما يتفترق بسبب الدعاء و التوكل و الصدقات، فلا إشكال في الاعتقاد المذكور و الإخبار به.

(١) انظر: المكاسب المحرمة: ٢٧.

قال شيخنا الأعظم رحمته الله: «ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرًا. - ثم أورد عليه بأنه: - قال شيخنا الشهيد في القواعد: «و أما ما يقال: من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار وغيرها من العاديات - بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها، ويكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية والأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي - فهذا لا يكفر ممتقده، لكنه مخطئ و إن كان أقل خطأ من الأول؛ لأن وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم ولا أكثر». انتهى.

- ثم قال شيخنا الأعظم رحمته الله: - و غرض الشهيد من التعليل المذكور - أعني قوله: «لأن وقوع هذه الآثار...» إلخ - هو الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي؛ لعدم ثبوته بالحس - كالحرارة الحاصلة بسبب النار والشمس، و برودة القمر - و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة؛ لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيراً حتى يحصل العلم أو الظن، ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في العوادم، فلعل الأمر بالعكس أو كليهما مستندان إلى مؤثر ثالث، فيكونان من المتلازمين في الوجود. و بالجملة، فمقتضى ما ورد من أنه أبي الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها: كون كل حادث مسبباً، و أما أن السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت.

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلم ذلك لم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضرورة الدين، مع ما في بعض الأخبار من ظهور تأثير الكواكب؛ كقول أبي عبد الله رحمته الله لليمانى المنتقم: «... فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الأيل؟» فقال اليماني: لأدري. قال أبو عبد الله رحمته الله: «صدقت» فقال: «فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟» فقال اليماني: لأدري. فقال له أبو عبد الله رحمته الله: «صدقت. فما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟» فقال اليماني: لأدري. فقال أبو عبد الله رحمته الله: «صدقت في قولك:

لأدري...» الحديث. (١) و غير ذلك من الأخبار. (٢)

هذا تمام الكلام في نقل كلام الشيخ مع تلخيص و توضيح ما في العبارة. و لا يخفى عليك أن إنكار التأثير في الأدوية و الأغذية و نحوها من السفليات حقيقة كما ترى، بل لا مجال لإنكار التأثير في العلويات في الجملة؛ كتأثير الكواكب و القمر في بعض الحوادث، كالجزر و المد، و تلوين الفواكه، و نمو الأشجار، و تقوية التربة، و غيرها.

و بالجملة، لا فرق بين تأثير الأجرام العلوية و تأثير الجواهر السفلية؛ فكما أن الثاني لا ينافي الاعتقادات و لا الضروريات فكذلك الأول.

و القول: بأن تأثير الفلكيات في السفليات يوجب المخالفة مع ضروري الدين من تأثير الدعاء و الصدقة و التوكل.

مندفع: أولاً: بأن ضروري الدين - كما أفاد المحقق الإيرواني - هو تأثير الدعاء و الصدقة في الجملة لاقى كل مقام؛ و لذا نرى التخلّف كثيراً ما، فليكن هذا من موارد التخلّف، فكان اعتقاد التخلّف في مقام غير منافٍ لضروري الدين، و كما يحصل هذا الاعتقاد بعد حصول التخلّف فليحصل في مقام قبله. (٣)

و ثانياً: أنه لو أخبر على سبيل القطع بوقوع شيء من دون احتمال التخلّف بالدعاء و الصدقة في جميع الموارد لكان مخالفاً لضروري الدين، مضافاً إلى أنه لا مجال لدعوى القطع مع احتمال التخلّف بالدعاء و الصدقة باختلاف الأسباب الظاهرية و محكوميتها بالأسباب الباطنية؛ و لذا يأتي احتمال البداء في الأمور لو لم يخبر الله تعالى بهيئة وقوع الشيء، كما هو واضح.

و عليه، فالإخبار عما تقتضيه العلويات بنحو الإخبار عما تقتضيه السفليات

(١) بحار الأنوار: ٥٨: ٢١٩.

(٢) انظر: المكاسب المحرمة: ٢٧ - ٢٨.

(٣) انظر: التليقة: ٢٤.

لا يدخل في الأخبار الناهية إذا استند إلى المحاسبات و لم يكن قصد المخبر الإخبار بما يشبه المغيبات؛ وإلا فلعلة يدخل في أخبار تشبيه المنجم بالكاهن. فمجرد الاعتقاد بتأثير العلويات مع كون المؤثر الأصلي هو الله - سبحانه و تعالى - و الإخبار به من دون نفي احتمال تأثير الدعاء، لا يوجب الكفر و لا يكون حراماً.

٥- الإخبار مع الاعتقاد بما يتناقى مع الإيمان بالله و وحدانيته:

هل يجوز الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مع إسناد ذلك إلى تأثير الاتصالات - المذكورة - فيها بالاستقلال أو بالمداخلية بحيث ينافي الاعتقاد بالمبدأ المتعال أو ينافي الوجدانية؟

قال شيخنا الأعظم رحمته: «... و هو المصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكدة - و أشار إلى جملة منها بقوله: -

«قال السيد المرتضى - فيما حكي عنه - و كيف يشته على مسلم بطلان أحكام النجوم و قد أجمع المسلمون قديماً و حديثاً على تكذيب المنجمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم؟! و معلوم من دين الرسول ﷺ ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التمجيز لهم، و في الروايات عنه ﷺ ما لا يحصى كثرة، و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه، فما زالوا يبرؤون من مذاهب المنجمين و يعدونها ضلالاً و محالاً. و ما اشتهر هذه الشهرة في دين الإسلام كيف يصرّ بخلافه منتسب إلى الملة و مصلّ إلى القبلة؟!» انتهى. (١)

و قال العلامة في المنتهى - بعدما أفتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثرة أو أنّ لها مدخلاً في التأثير في الضرر و النفع - قال: «و بالجملة، كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية و الطبيعية بالحركات الفلكية و الاتصالات

الكوكبية، كافر». انتهى. (١)

و قال الشهيد في قواعده: «كل من اعتقد في الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجودة له فلا ريب أنه كافر». (٢)

و قال في جامع المقاصد: «و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيراً في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية، حرام. و كذا تعلم النجوم على هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد كفر في نفسه، و نعوذ بالله». (٣) انتهى.

و قال شيخنا البهائي: «ما يدعيه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية إن زعموا أنها هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده، و علم النجوم المبتني على هذا كفر و العياذ بالله. و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم و النهي عن اعتقاد صحته». انتهى. (٤)

و قال في البحار: «لأنزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم و هي الخالقة لما فيه من الحوادث و الخيرات و الشرور، فإنه يكون كافراً على الإطلاق». انتهى.

و عنه في موضع آخر أن «القول بأنها علة فاعلية بالإرادة و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخر، كفر». انتهى. (٥)

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: «قد صرح علماءنا بتحريم علم النجوم و

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ٤٦٣.

(٤) المصدر السابق: ٤٦٣.

(٥) بحار الأنوار: ٥٨: ٣٠٨.

العمل بها، و يكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير. و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين»^(١). انتهى.

بل يظهر من المحكي عن ابن أبي الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامة أيضاً. حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنَّ المعلوم ضرورةً من الدين إبطال حكم النجوم، و تحريم الاعتقاد بها، و النهي و الزجر عن تصديق المنجمين. و هذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدَّقك بهذا فقد كذَّب بالقرآن و استغنى عن الاستعانة بالله»^(٢). انتهى^(٣).

و لإشكال في كفر من اعتقد باستقلال العلويات أو اشتراكها في التأثير بحيث ينافي الاعتقاد بالمبدأ المتعال أو وحدانيته، و الإخبار بذلك إظهار للكفر، و هو غير جائز بلا كلام.

ثم إنَّ الاستفادة من ظاهر بعض العبارات المذكورة شمول الاعتقاد بالتأثير ولو لم يكن بنحو استقلالي أو اشتراكي في التأثير، بل يكون مؤثراً كتأثير السفليات في الأشياء؛ في طول تأثير الله سبحانه و تعالى.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ حيث إنَّ هذا الاعتقاد ليس اعتقاداً بمحال، و ليس بكفر في نفسه؛ إذ هو في طول عليه الباري تعالى. نعم، دعوى لزوم الكفر من ناحية كيفية الإخبار بنحو يستدعي انتفاء فاعلية الدعاء و يلزم منه الاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير و دفع الشر، غير مجازفة مع الالتفات إلى ذلك و عدمه على اختلاف المباني؛ لأنَّ ذلك منافٍ لضروريّ الدين من تأثير الدعاء في الجملة.

فلوجه للحكم بكفر مطلقي من اعتقد بتأثير الكواكب، بل الكافر هو من اعتقد بالتأثير بنحو ينكر الصانع - جلّ جلاله - أو من اعتقد بقدّم الأجرام العلوية و

(١) وسائل الشيعة ١٢: ١٠١، هامش ب ٢٤.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ٢١٢.

(٣) المكاسب المحرمة: ٢٥ - ٢٦.

تأثيرها، أو من اعتقد بحدوثها و تفويض التدبير إليها و صيرورة يده تعالى مغلوطة. و لإشكال في ذلك؛ لأنّ إنكار المبدأ المتعال كفر كما أنّ الاعتقاد بتعدّد القدماء شرك، بل الاعتقاد بالتفويض و استقلال المخلوقات في البقاء أيضاً شرك؛ لرجوعه إلى الاعتقاد بعدم حاجتها في البقاء إلى المبدأ المتعال. دون من لم يقل بإحدى الصور الثلاث، بل يعتقد بأنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله، فهي مظاهر لإرادة الخالق تعالى و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع - جلّ ذكره - أو بزيادة أنّها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى؛ فإنّه لم لا يلزم منه إنكار المبدأ المتعال أو الشرك؟! كما لا يخفى.

و لعل ظاهر قول السيد المرتضى رحمته الله: «فما زالوا يبرؤون من مذاهب المنجمين و يعدّونها ضلالاً و محالاً» هو اختصاص ذلك بالصور الثلاث، و عليه فإطلاق المنع في كلمات القدماء ممنوع؛ لانحصار المحال في الصور المذكورة. بل يحمل كلام العلامة و الشهيد عليه؛ بقرينة سائر كلماتهما، و هكذا قول المحقق الثاني: «بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر» قرينة على أنّ مراده هو الصور الثلاث؛ لأنّها تكون في نفسها كفراً.

و كيف كان، فلم يثبت الإجماع على حرمة اعتقاد تأثير الفلكيات على نحوٍ يشمل غير الصور الثلاث، كما إذا اعتقد بتأثيرها بإرادة الله تعالى سواء كانت الفلكيات مختارة أو مجبولة. نعم استشكل الشيخ الأعظم رحمته الله في غير الصور الثلاث من جهة الجواز حيث قال: «إنّ ظاهر ما تقدم في بعض الأخبار - من أنّ المنجم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر - من عدا الفرق الثلاث الأول؛ إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار لابنزلتهم»^(١) و ظاهره عدم جواز الاعتقاد باقتضاء العلويات للحوادث السفلية و إن لم

يستلزم الكفر بأحد الوجوه؛ لدخوله تحت تنزيهه وتشبيبهه بالكاهن.

و يمكن أن يقال: إن مقتضى تشبيه المنجم بالكاهن و اشتراكهما في وجه من الوجوه أن يكون المقصود هو الإخبار بالمفاتيح كالكهنة، لا مجرد الإخبار عما تقتضيه العلويات مستنداً إلى المحاسبات، وإنما الفرق بينهما: أن الكهنة استندوا في إخباراتهم إلى الجن، والمنجمين استندوا إلى العلويات و الطوابع، فهذا الأمر و إن لم يكن كفرأ في نفسه، ولكنه منزل بمنزلة الكهانة و محرّم، و لأقل من الشك، و عليه فلا تشمل الرواية مجرد الاعتقاد بما تقتضيه العلويات مستنداً إلى المحاسبات بالنسبة إلى التكوينيات و نحوها على وجه لا يشابه إخبارات الكهنة.

نعم، لا يجوز الحكم بوقوع المقتضيات بتأ و جزماً؛ للمنع عن ذلك في بعض الأخبار من جهة منافاته لضرورة تأثير الدعاء و التوكل و الصدقات في الجملة، و لزوم الاستثناء عن الله تعالى. و مما ذكر يظهر ما في الجواهر أيضاً حيث اقتصر في الاستثناء من مورد النهي على صورة كون الأوضاع الفلكية أمانة دالة على ما جرت العادة من فعل الله له في هذا العالم، و إن جاز تغييرها بالصدقة و الدعاء... إلخ. (١)

مع أنه لا وجه له؛ لعدم الفرق بين هذه الصورة و ما إذا اعتقد التأثير على نحو لا ينافي التغيير بالصدقة و الدعاء.

فتحصل: أن مجرد الاعتقاد أو الإخبار لا يوجب الكفر، فالواجب هو الرجوع فيما يعتقد المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر؛ كإنكار الصانع، أو إنكار وحدانيته، أو إنكار تدبيره بقاء، أو استلزام إخباره إنكار ضروري من الدين مع الالتفات إلى ذلك؛ فإن كان اعتقاده مطابقاً لأحد هذه الأمور أو أخبر بما يوجب إنكار الضروري عن التفات يُحكم بكفره، وإلا فلا دليل على كفره و إن كان إخباره محرماً؛ كما إذا أخبر على نحو إخبار الكهنة بالمغيبات، سواء لم يعتقد

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٠٦.

بالربط أو اعتقد به على نحو لا يلزم منه إنكار الصانع أو وحدانيته أو تدييره. بل يجوز النظر والاعتقاد والإخبار فيما إذا لم يخبر على نحو إخبار الكهنة أو على نحو البتّ و الجزم حتى ينافي تأثير الدعاء بالكل.

لا يقال: مقتضى إطلاق النهي عن النظر في النجوم هو الحرمة، كما في خبر القاسم بن عبد الرحمان أن النبي ﷺ نهى عن خصالٍ منها مهر البغي، ومنها النظر في النجوم،^(١) وكما في خبر نصر بن قابوس: «المنجم ملعون، والكاهن ملعون، و الساحر ملعون».^(٢)

لأننا نقول: إن ذلك محمول على الصور الموجبة للكفر في نفسه، أو المستلزمة لإنكار ضروري من الدين، أو التي يتشابه الإخبار فيها مع إخبار الكهنة، وأما غيرها فيجوز جمعاً بينها وبين أخبار تدل على جواز النظر في النجوم فيما إذا لم تكن الأمور المذكورة. هذا، مضافاً إلى منع الإطلاق في خبري القاسم بن عبد الرحمان و نصر بن قابوس؛ فإن الأول في مقام ذكر الخصال المذمومة، والثاني في صدد عدّ الملعونين، فلا إطلاق لهما.

و بالجملة، فالأخبار الناهية عن النجوم إما أن ترجع إلى الأمور الموجبة للكفر - كالإيمان بالنجوم و تكذيب القدر،^(٣) و كزعم المنجم أنه يردّ قضاء الله عن خلقه بملمه و يضاده،^(٤) فضلاً عما إذا أنكر المبدأ المتعال أو وحدانيته أو تدييره - أو ترجع إلى إنكار تأثير الدعاء و الإخبار القطعي بالمغيبات بنحو إخبار الكهنة؛ كقول الصادق عليه السلام: «المنجم كالكاهن...» الحديث.^(٥)

(١) انظر: وسائل الشريعة ١٢: ١٠٣، ب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

(٢) المصدر السابق: ح ٧.

(٣) انظر: المصدر السابق ٨: ٢٧٠، ب ١٤ من آداب السر إلى الحج، ح ٦.

(٤) انظر: المصدر السابق ١٢: ١٠٤، ح ١٠.

(٥) المصدر السابق: ١٠٤، ح ٨.

و الكاهن - كما في القواعد ونسبه إلى المشهور في التنقيح - هو الذي له رائد من الجن يأتيه بالأخبار. (١)

قال في المفاتيح: «من المعاصي المنصوص عليها الإخبار عن الغائبات على البتّ لغير نبيّ أو وصي نبيّ، سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك». (٢)
و كقول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أيها الناس، إياكم و تعلّم النجوم! إلا ما يهتدى به في برّ أو بحر؛ فإنها تدعو إلى الكهانة، و الكاهن كالساحر، و الساحر كالكافر، و الكافر في النار». (٣)

و كقول الصادق عليه السلام: «إنّ الحكم بالنجوم خطأ». (٤)
و كقوله أيضاً - لمن نظر إلى الطالع الشر فجلس، و إلى الطالع الخير فذهب، ثمّ سأل عن حكمه - «تقضي؟» قال: نعم. فقال: «احرق كتبك». (٥)
فموضوع التواهي مختص بالمذكورات، فلأمانع من النظر و التعلّم و التعليم و الإخبار عما تقتضيه العلويات بإذنه تعالى لاعلى وجد القطع و البتّ، سواء اعتقد أنّ العلويات أمارات أو مؤثرات؛ لأنّه خارج عن موضوع التواهي.

هذا، مضافاً إلى أخبار الجواز: كقول أبي عبد الله عليه السلام - في جواب عبد الرحمان بن سيابة القائل: إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها، و هي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني فلاحاجة لي في شيء يضرّ بديني، و إن كانت لا تضرّ بديني فوالله إنّني لأشتهيها و أشتهي النظر فيها - «ليس كما يقولون: لا تضرّ بدئك -

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٨٩.

(٢) المصدر السابق: ٩١.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٢٧١، ح ٨.

(٤) المصدر السابق: ٢٧٠، ح ٥.

(٥) المصدر السابق: ٢٦٨، ح ١.

ثم قال: - إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به» (١)
 و من المعلوم أن عبد الرحمان بن سيابة الذي كان مضطرباً من جهة كونه
 مضراً بدينه لم يعتقد بتأثير النجوم على نحو الاستقلال أو الاشتراك على نحو
 يخالف الاعتقاد بالمبدأ المتعال و وحدانيته، و لم يمكنه الإخبار القطعي مع ما أفاده
 الإمام عليه السلام من أن كثيره لا يدرك.

و كقول ابن أبي عمير: إني كنت أنظر في النجوم و أعرفها و أعرف الطالع،
 فيدخلني من ذلك شيء، فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فقال:
 «إذا وقع في نفسك شيء فتصدّق على أول مسكين ثم امض؛ فإن الله يدفع عنك» (٢)

و من المعلوم أن ابن أبي عمير لم يعتقد بما يوجب الكفر، و لم يحكم بالقطع
 و البتة، و لم يخبر بنحو إخبار الكهنة الذين يخبرون إخبارات قطعية غيبية، و لم
 ينكر تأثير الصدقات؛ و لذا أمره عليه السلام بالتصدّق و لم يمنعه من النظر في النجوم.
 على أن هنا روايات كثيرة تدل على أن علم النجوم في نفسه حق، و أن تأثير
 النجوم في السفليات حق، ولكن لا يكون بحيث يعلمه الناس؛ إذ كثيراً ما يخطئون.
 و إليك بعض الأخبار:

قال الصادق عليه السلام: «إن أصل الحساب حق، ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم
 مواليد الخلق كلهم» (٣)

و قال أيضاً: «قوم يقولون: النجوم أصح من الرؤيا، و ذلك هو كانت صحيحة
 حين لم تُردّ الشمس على يوشع بن نون و على أمير المؤمنين عليه السلام، فلما ردّ الله
 عزّوجلّ الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النجوم؛ فمنهم مصيب و مخطئ» (٤)

(١) المصدر السابق ١٢: ١٠٢، ب ٢٤ من أبواب ما يكتب به، ح ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٢، ب ٢٤ من أبواب ما يكتب به، ح ٢.

(٤) المصدر السابق ٨: ٢٧١، ب ١٤ من آداب السفر إلى الحج، ح ٩.

و من المعلوم أنّ الظاهر منها أنه لا يجوز الاعتقاد و الإخبار البتّي و القطعي بتأثير النجوم؛ لعدم مطابقتها مع الواقع، و أكثر المحذورات من لوازم البتّ و القطع، فإذا علم بكثرة الخطأ فعليه ألاّ يعتقد و لا يخبر عنه بالبتّ و القطع.

قال في الجواهر: «و التحقيق ما عرفت من أنه لا بأس بالنظر في هذا العلم، و تعلمه و تعليمه، و الإخبار عما يقتضيه مما وصل إليه من قواعد، لاعلى جهة الجزم بل على معنى جريان عادة الله تعالى بفعله كذا عند كذا»^(١)

بل مقتضى ما عرفت - من أنّ الاعتقاد بالتأثير لاعلى جهة الجزم بل بمعنى أن العلويات مؤثرات ياذنه تعالى - لادليل على منعه.

و قال في البلغة: «و أمّا إخبار المنجم عما يترتب عليه من الآثار فلا إشكال فيه أيضاً إن كان على سبيل الظن مع احتمال الخلاف، بل وإن كان على سبيل الجزم مع إظهار اعتقاد أنّ الله تعالى يمحو ما يشاء و يثبت و عنده علم الكتاب.

نعم، لو كان على سبيل الجزم و أنه لا يحتمل الخلاف فهو سحر و كهانة و تنجيم، على الوجه المحرم الذي أشير إليه في الأخبار السابقة من أنه تكذيب للقرآن و للنبي محمد ﷺ»^(٢)

فروع مرتبطة بالتنجيم

الأول: هل يجوز تصديق المنجم و ترتيب الأثر على قوله أم لا يجوز؟
لا إشكال في عدم جوازه إذا أخبر عن أمور تكون كفرًا؛ كاستقلال العلويات أو اشتراكها في التأثير أو تفويض التأثير إليها بعد خلقها. بل التصديق الجناني في

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٠٨.

(٢) بلغة الطالب ١: ١٠٠.

أمثال ذلك مساوق للكفر.

و هكذا لايجوز تصديقه فيما إذا أخبر بتأ و جزماً عن تأثيرها مع الاعتقاد بكونها مخلوقة للباري تعالى و أنه هو المؤثر الأعلى؛ لأن الإخبار البتّي و الجزمي يتنافي الضروري من الدين من تأثير الدعاء و الصدقات و نحوهما، بل لو التفت إلى أن ذلك يؤدي إلى إنكار ضروريّ من الضروريات كان التصديق المذكور موجباً للكفر.

و أيضاً إذا أخبر عن أمور مع تأثير العلويات أو بدونه عند صيرورة الأفلاك في أوضاع خاصة - كإخبار الكهنة بالمغيبات - لايجوز تصديقه و لو عملاً؛ لمنع عنه في الأخبار التي منها: ما رواه في الأمالي بإسناده عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال: لما أراد أمير المؤمنين عليه السلام المسير إلى أهل النهروان أتاه منجم فقال: يا أمير المؤمنين، لاتسر في هذه الساعة و سر في ثلاث ساعات يمضين من النهار، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «ولم؟». قال: لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك و أصاب أصحابك أذى و ضرٌّ شديد، و إن سرت في الساعة التي أمرتكَ ظفرت و ظهرت و أصبت كلّ ما طلبت. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى؟» قال: إن حسبت علمت. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «من صدّقك على هذا القول فقد كذب بالقرآن: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. (١) ما كان محمد عليه السلام يدّعي ما ادّعت، أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من صار فيها صرف عنه السوء و الساعة التي من صار فيها حاق به الضر؟! من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه، و أحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه، و ينبغي أن يوليك الحمد دون ربه عزّوجلّ، فمن آمن لك بهذا فقد اتّخذك من دون الله ضدّاً و ندّاً - ثم قال: - اللهم لا طير إلا طيرك، و لا ضير

إلا ضميرك، و لاخير إلا خيرك، و لإله غيرك - ثم التفت إلى المنجم وقال: - بل نكذبك و نسير في الساعة التي نهيت عنها»^(١)

و ظاهره هو المنع عن تصديق المنجم فيما أخبر عنه بالإخبار القطعي، سواء كان التصديق جنائياً أو عملياً، هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على اعتبار قولهم، فلاوجه للاعتماد عليهم.

و يؤيد ما ذكر: موثقة محمد بن قيس المروية في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا تأخذ بقول عراف و لا قانف و لا لص. و لا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه»^(٢) بناءً على أن المراد من العراف هو المنجم، و أمّا بناءً على أن المراد منه هو الكاهن فلا تدل إلا بضميمة أن المنجم كالكاهن، ولكنه منوط بعموم التنزيل.

و كيف كان، فالمراد من النهي عن الأخذ هو النهي عن التصديق العملي بقول المنجم، فلا يجوز التصديق العملي بقول المنجم الذي أخبر عن أمور بالإخبار القطعي، بل اللازم هو العمل بالقواعد و الأصول الشرعية.

و خبر الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي قال: «و نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله»^(٣)

و خبر يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا و هم مشركون﴾^(٤) قال: «كانوا يقولون: يمطر نوء كذا، و نوء

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٦٩، ب ١٤ من آداب السفر إلى الحج، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ٢٦٩.

(٤) يوسف: ١٠٦.

كذا لا يمطر، و منها أنهم كانوا يأتون العرفاء فيصدّقونهم بما يقولون»^(١).

و مرسله المعتبر حيث قال: «و لا يجوز التعويل على قوله (أي المنجم)؛ لقول النبي ﷺ: «من صدّق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ»^(٢).

و لا يخفى أنّ المستفاد من هذه الأخبار هو النهي عن تصديق المنجم الذي أخبر بتأ و جزماً بحيث يوجب استغناء المخاطب عن الله تعالى، أو الذي اعتقد أن العلويات مستقلة أو مشتركات في التأثير، أو غير ذات حاجة إلى المبدأ المتعال بقاءً في الوجود و التأثير، كما يشير إليه إطلاق المشرك عليه و أنه كافر بما أنزل على محمد ﷺ.

و لا يشمل ما إذا لم يكن كذلك؛ كما إذا أخبر بأن اقتضاءها بإذن الله تعالى كذا و كذا بحيث لا يستغني المخاطب عن الله تعالى، و لا يوجب الشرك، و لا يستلزم الكفر بما أنزل على محمد ﷺ، و لا يكون إخباره شبيهاً بإخبار الكاهن، فضلاً عما إذا لم يعتقد باقتضاءها أصلاً، فالتصديق الجناني بالنسبة إليه لا يوجب المحذور؛ وأما التصديق العملي فلا يجوز ما لم يوجب قوله الاطمئنان.

لا يقال: إن قوله: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ» يدل على أن تصديق المنجم تكذيب للشارع المكذّب له، و يدل على ذلك عطف الكاهن عليه، كما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ^(٣).

لأننا نقول: أولاً: إن الخبر مرسل.

و ثانياً: إن الظاهر من الرواية هو الكفر من جهة لزوم إنكار ما أنزل الله لا تكذيب الشارع في تكذيبه للمنجم، و لعل وجه الإنكار هو الإخبار القطعي و البتّي الذي يؤول إلى الاستغناء عن الله تعالى، و هو كفر لو التفت إليه، و المفروض

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٧١، ب ١٤، ح ٧.

(٢) جامع الأحاديث ١٧: ٢٣١.

(٣) انظر: المكاسب المحرمة: ٢٧.

غيره، فتدبر جيداً.

و ثالثاً: إنه لا دليل على تكذيب الشارع لمطلق المنجم.
فتحصل: أن التصديق الجنائي بالنسبة إلى المنجم فيما كان يعتقد كفراً و
إنكاراً للضروري من الدين غير جائز، دون ما لم يكن كذلك فإنه جائز. بخلاف
التصديق العملي فإنه لا يجوز إلا إذا حصل الاطمئنان من قوله.

الثاني: هل يجوز تعلم علم النجوم و تعليمه أم لا؟

يمكن أن يقال: لا دليل على حرمة لو لم يكن المقصود منه هو ترتيب الأثر
أو الإخبار بمقتضاه على جهة الجزم.

قال في الجواهر - في الكهانة - «قد يقال بعدم الحرمة في العلم و التعلم و
التعليم للعمل؛ للأصل و غيره بعد انصراف الكهانة و الكاهن للعمل و العامل. اللهم
إلا أن يقال بعدم انفكاك العلم عن العمل هنا، و فيه منع» (١).

فإذا كان الأمر في الكاهن هكذا ففي المنجم الذي شبه به أوضح.
و أمّا الأخبار الدالة على كثرة الخطأ في علم النجوم فهي لا تدل على النهي
عن ذلك، بل غايتها أن كثرة الخطأ مانعة من الحكم البتّي و القطعي في الحوادث.

قال في الجواهر: «لكن الإحاطة بتمام دقائق هذا العلم مما لا يمتسر إلا
لخزان علم الله دون غيرهم الذين قد يتخيلون دلالة القرآن المخصوص على النحس
و هو سعد و بالعكس، كما اتفق للمنجم مع أمير المؤمنين عليه السلام؛ لعدم الإحاطة بتمام
افتتراناتها و أحوالها، لكن ذلك لا يمنع من النظر فيما دونه من بعض أحوالها الجارية
مجري الغالب، و لامن العمل بما يقوله أهلها على وجه الاحتياط. و على ذلك
يحمل تعلم جماعة من الشيعة و غيرهم و فيهم العلماء و المحدثون و غيرهم من

الشيعة؛ كالحسن بن موسى النوبختي، و موسى بن الحسن و غيره من بني نوبخت، و أحمد بن محمد بن خالد البرقي، و أحمد بن محمد بن طلحة، و الجلودي البصري، و محمد بن أبي عمير، و محمد بن مسعود العياشي، و الفضل بن أبي سهل الذي أخبر المأمون بخطأ المنجمين في الساعة التي اختاروها لولاية العهد للرضا عليه السلام، فزجره المأمون و نهاه أن يخبر بذلك أحداً، فلم أنه تممده - إلى أن قال: - و غيرهم ممن وقفنا لهم على أشياء يقطع الإنسان بأنها ليست محض اتفاق - على ما زعمه المرتضى - كما لا يخفى على من تتبع أحوالهم، و وقف على جملة مما نقل من إخباراتهم»^(١)

و لقد أفاد و أجاد، ولكن لا وجه لتقصير الجواز على التعلّم و التعليم و العمل على وجه الاحتياط؛ لما عرفت من جواز الإخبار لاعلى جهة الجزم. و عليه فلأمانع من جوازهما للإخبار من دون جزم و قطع، فافهم.

و ذهب السيد ابن طاووس - على ما حكى عنه - إلى جواز التعليم و التعلّم و النظر في النجوم مع اعتقاد كونها علامات و دلالات على ما يحدث من الحوادث و الكائنات أكثر، لكن بحيث يجوز للقادر الحكيم أن يفتّرها و يبدّلها لأسباب و دواعٍ على وفق إرادته و حكمته^(٢).

و قد عرفت أن الأمر كذلك مع اعتقاد كونها مؤثرات بإذن الله بحيث يجوز للقادر الحكيم التغيير و التبديل، بل يجوز الإخبار من دون بتّ و حكم و قطع. و عليه فالمحرم في التنجيم هو الاعتقاد بكون العلويات مؤثرات استقلالاً أو اشتراكاً، أو مفعولات في التأثير، أو مؤثرات من دون إمكان التغيير و التبديل، أو الإخبار البتّي و القطعي على نحو ينافي الضروري من الدين من تأثير الدعاء و الصدقات، أو على نحو الإخبار الشيبّي كإخبارات الكهنة، فلا تغفل.

(١) المصدر السابق: ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) انظر: مرآة العقول: ٢٦، ٤٦١.

الثالث: هل يكون الكلام في الرمل والفأل وغيرهما كذلك أم لا؟

قال في الجواهر: «وكذا الكلام في الرمل والفأل ونحوهما من العلوم التي يستكشف بها علم الغيب، فإنها تحرم مع اعتقاد المطابقة لامع عدمه، وقد كان رسول الله ﷺ يحب الفأل ويكره الطيرة، بل ورد عنهم - صلوات الله وسلامه عليهم - أمور كثيرة كالاستخارة وبعض الحسابات وغيرهما مما يستفاد منه كثير من المفهيات، لكن لاعلى وجه الجزم واليقين، ولعل ذلك كله من فضل الله على عباده وهدايته بهم، نحو ما جاء عنهم في الرقى أنها تدفع القدر، فقال: إنها من القدر. وإن هذا الباب باب عظيم ليس المقام مقام ذكره، خصوصاً ما يتعلق في الحرورز و الطلسمات وخواص الحروف وبعض الأشياء وغيرها وما يتولد منها من المصالح والمفاسد، ولكن ينبغي تجنب ما فيه ضرر على الناس، واستعمال ما فيه نفع لهم مما هو ليس بسحر، والله العالم.» (١)

و الظاهر منه أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم من أي طريق كان، ويدل عليه صحيحة حسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يُسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: «قال رسول الله ﷺ: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقته فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب...» (٢) الخبر.

قال الشيخ الأعظم عليه السلام: «و ظاهر هذه الصحيحة أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً، سواء كان بالكهانة أو بغيرها؛ لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً...» (٣)

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ١٠٨، ب ٢٦ من أبواب ما يكتب به، ح ٣.

(٣) المكاسب المحرمة: ٥٣.

المسألة السابعة عشر في حرمة حفظ كتب الضلال

يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى في نقل كلمات الأصحاب:

قال المقيد (قدّس سرّه) في المقنعة: و الأجر على كتب المصاحف و جميع علوم الدين و الدنيا جائز و لا يحلّ كتب الكفر و تخليده الصحف إلا لإثبات الحجج في فساده و التكبّس بحفظ كتب الضلال و كتّبه على غيره (غير ظ) ما ذكرناه حرام. (١)

قال الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) في النهاية: و التكبّس بحفظ كتب الضلال و نسخه حرام محظور. (٢) و قال فيها أيضاً: و لا بأس بأخذ الأجر على نسخ كتب العلوم الدينيّة و الدنيويّة و لا يجوز نسخ كتب الكفر و الضلال و تخليدها إلا لإثبات الصحيح بذلك على الخصم أو النقض له. (٣)

و قال أيضاً في المبسوط كتاب الجهاد: إذا وجد في المضمّن كتب نظر فيها فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطّبّ و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمّة و كذلك المصاحف - إلى أن قال -: و إن كانت كتباً لا يحلّ

(١) سلسلة النايح ٩٣: ٢٢.

(٢) سلسلة النايح ٩٣: ٧٦.

(٣) سلسلة النايح ٩٣: ٧٧.

إسساكها كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك، كل ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه، فإن كان ممّا ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود و نحوها فإنها غنيمة و إن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنه يمزق و لا يمزق لأنه ما من كاغذ إلا و له قيمة، و حكم التوراة و الإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبذل. (١)

قال سلار في المراسم: في عداد المحرّم من المكاسب و الأجر على كتب الكفر إلا أن يراد به النقص. (٢)

قال ابن البرّاج في المهذب: في عداد المحرّم من المكاسب و نسخ كتب الضلال و حفظه و إيراد الشبهة القادحة و تخليدها في الكتب من غير نقض لها. (٣)

قال ابن زهرة في الفنية: في عداد المحرّمات و أحاديث القصاص و أسباب الفرح بالأباطيل. (٤)

قال الصهرشتي في إصباح الشيعة: في عداد المحرّمات و التكتيب ينسخ كتب الضلال و حفظها - إلى أن قال - : و أما أخذ الأجرة على مدائح أهل الإيمان بالصدق و على نسخ كتب الضلال و انتساخها لإثبات الحجج على الخصم و النقض فلا بأس. (٥)

قال ابن إدريس في السرائر في عداد المحرّمات و نسخ الضلال و حفظه و الأجرة عليه و إيراد الشبهة القادحة و تخليدها باتخاذ الكتب من غير نقض لها. (٦)

(١) الميسوط ٢: ٣٠.

(٢) سلسلة النايح ١٣: ٨٠-١٠٨.

(٣) سلسلة النايح ١٣: ١٣٢.

(٤) سلسلة النايح ١٣: ٨٠-٢٠.

(٥) سلسلة النايح ١٣: ٢٧٥.

(٦) سرائر: ٢٠٧ ط قديم.

وقال: فيه أيضاً في عداد المحرّمات وأحاديث القصاص (١).

قال يحيى بن سعيد الحلبي، في زهة الناظر في عداد المحرّمات وبيع كتب الضلال (٢).

قال الفاضل الآبي: في عداد الأعمال المحرّمة و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض (٣).

قال المحقق الحلبي: في الشرائع في عداد الأعمال المحرّمة و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض (٤).

قال العلامة (قدّس سرّه): في القواعد في عداد ما نصّ الشرع على تحريمه و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض أو الحجّة و نسخ التوراة و الإنجيل و تعليمهما و أخذ الأجرة عليها (٥).

وقال في التبصرة: في عداد الأعمال المحرّمة و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض (٦).

وقال في إرشاد الأذهان: و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض و الحجّة (٧).

و هكذا في تلخيص المرام مع إضافة التوراة و الإنجيل (٨).

(١) سرائر: ٢٠٦.

(٢) سلسلة النبايع ٣٥: ٢٨١.

(٣) كشف الرموز ١: ٤٤٠.

(٤) سلسلة النبايع ١٤: ٤١٤.

(٥) سلسلة النبايع ١٤: ٤٩٧.

(٦) سلسلة النبايع ٣٥: ٢٠٠.

(٧) سلسلة النبايع ٣٥: ٣١٢.

(٨) سلسلة النبايع ٣٥: ٣٣٥.

وقال في التذكرة: يحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجّة و تعلّمها ونسخ التوراة والإنجيل؛ لأنّهما منسوخان محرّقان وتعليمهما وتعلمهما حرام وأخذ الأجرة على ذلك. (١)

وقال في المنتهى: ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجّة عليهم بلاخلاف، وكذا يحرم نسخ التوراة والإنجيل وتعليمهما وأخذ الأجرة على ذلك كلّه؛ لأنّ في ذلك مساعدة على الحقّ وتقوية الباطل ولاخلاف فيه. (٢)

وقال في نهاية الأحكام في ضمن مسائل: السابع: حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجّة ونسخ التوراة والإنجيل؛ لأنّهما منسوخان وخرج عليّ عليه السلام يوماً إلى المسجد وفي يد عمر شيء من التوراة فأمره بإلقائها وقال: لو كان موسى وعيسى عليهما السلام حيّين لما وسعهما إلاّ اتّباعي (٣)، ولأنّهما قد حرّفاً وغيراً وبدلاً، وكذا تعليمهما وأخذ الأجرة عليهما لما تقدّم. (٤)

قال الشهيد الأوّل: ويحرم نسخ الكتب المنسوخة وتعلّمها وتعليمها وكتب اهل الضلال والبدع إلاّ لحاجة من نقض أو حجّة أو تقيّة. (٥)

وقال الشهيد الثاني (قدّس سرّه): في عداد المحرّمات وحفظ كتب الضلال عن التلف أو عن ظهر القلب ونسخها ودرسها قراءة ومطالعة ومذاكرة لغير النقض

(١) التذكرة: ١: ٥٨٢ ط قديم.

(٢) المنتهى: ٢: ١٠١٣ ط قديم.

(٣) لم توجد الرواية في الجوامع إلاّ بكيفية أخرى روى في مسند أحمد عن عبداه بن ثابت قال جاء صر بن الخطّاب إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله إني مرت بأخ لي من بني قريظة فكتب لي جوامع من التوراة ألاّ أعرضها عليك فتغيّر وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: والذي نفس محمّد بيده لو أصبح فيكم موسى ثمّ اتّبعتموه وتركتموني ظلّلتم أنكم حظّي من الأمم وأنا حظكم من النبيّين مسند احمد: ١٠٠. مسند الكوفيّين حديث ١٧٦/٣ وغير ذلك من الروايات.

(٤) نهاية الاحكام ٢: ٤٧١.

(٥) الدرر: ٣٢٧ ط قديم.

لها أو الحجّة على أهلها بما اشتملت عليه مما يصلح دليلاً لإثبات الحقّ أو نقض الباطل لمن كان من أهلها أو التقيّة وبدون ذلك يجب إتلافها ان لم يمكن أفراد مواضع الضلال وإلا اقتصر عليها. (١) وقال السيّد على الطباطبائي في الرياض: «و حفظ كتب الضلال عن الإندراس أو عن ظهر القلب و نسخها و تعليمها و تعلّمها لغير النقض لها و الحجّة على أربابها بما اشتملت عليه ممّا يصلح دليلاً لإثبات الحقّ أو نقض الباطل لمن كان من أهلها و يلحق به الحفظ للتقيّة أو لغرض الاطّلاع على المذاهب و الآراء ليكون على بصيرة و تمييز الصحيح من الفاسد أو لغرض الإعانة على التحقيق أو تحصيل ملكة للبحث و الاطّلاع على الطرق الفاسدة ليتحرّز عنها أو غير ذلك من الأغراض الصحيحة كما ذكره جماعة، و ينبغي تقييده بشرط الأمن على نفسه من الميل إلى الباطل بسببها، و أما بدونه فمشكل مطلقاً؛ لاحتمال الضرر الواجب الدفع عن النفس و لو من باب المقدمة اجماعاً. و من هنا يظهر الأصل في المسألة في الجملة. و يتمّ ذلك بعدم القول بالفرق بين الطائفة مضافاً إلى عدم الخلاف فيها مطلقاً، بل و عليه الإجماع عن ظاهر المنتهى مع أنّ فيه نوع إعانة على الإثم و وجوه الفساد الواجب دفعها من باب النهي عن المنكر. (٢)

الجهة الثانية في تبيين الموضوع للبحث:

و المذكور في كلمات الأصحاب هو كتب الكفر و كتب الضلال و كتب الكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك و إيراد الشبهة القادحة و السوراة و الإنجيل و الكتب المنسوخة و كتب أهل الضلال و البدع.

و الظاهر من الكلمات و معقد الإجماع أنّ المحرّم هو ما يكون موجباً

(١) شرح اللمعة ١ / ٢٢٥ - ٢٢٢ ط قديم.

(٢) الرياض لوائل كتاب التجارة ط قديم.

للضلال و هو عنوان أعمّ و لا ينافيه تخصيص بعضهم موضوع البحث بعنوان أضيق كالكفر أو التوراة و الإنجيل و الكتب المنسوخة لأنّ مرادهم ليس هو إنحصار الموضوع في هذه العناوين المضيقة بل ذكرها من باب مصداق ما يوجب الضلال و عليه فلا يبعد دعوى أنّ الأصحاب أجمعوا على أنّ موضوع حرمة الحفظ هو ما يوجب الضلال.

قال الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) لم يظهر من معقد نفي الخلاف إلا حرمة ما كان موجباً للضلال و هو الذي دلّ عليه الأدلّة المتقدّمة. (١)

ثمّ لافرق في صدق الضلال بين أن تكون الكتب موضوعة لفرض الضلال و إغواء الناس و بين أن يكون موجبة لذلك و لولم تكن محرّرة بقصد ذلك فإنّها على كلّ تقدير يترتّب عليهم الضلال نعم اللازم حينئذٍ من هو غلبة المفسدة و أمّا إذا كانت المصلحة غالبية في الكتب التي لم توضع للإضلال مشمول الكلمات و الأدلّة بالنسبة إليها غير ثابت إذ مع ترتّب المصلحة الغالبة لا ينطبق عليه عنوان يجيء منها الفساد محضاً و نحوه و لا يحكم العقل بعدم الجواز في هذه الصورة إن لم نقل بأنّه يحكم بالوجوب حفظاً للدين كما في جامع المدارك. (٢)

و هل يمكن التّفوّه بحرمة حفظ الأحاديث المشكّلة و المستصعبة التي ربما توجب ضلالة بعض النفوس النازلة و ليس ذلك إلا لما عرفت من أنّ الملاك في الحرمة هو المفسدة الغالبة فمع المصلحة الغالبة لا ينطبق عليه عنوان ما في الأدلّة من الفساد المحض أو ما يقوى به الكفر بل بعلمه لا ينطبق على نافية مصلحة غير نادرة بعد كون الموضوع متّخذاً من الأدلّة ثمّ إنّ المراد من الضلال هل هو الضلال في المعارف الدنيّة أو يراد به الأعمّ من الفاسد الإطلاقيّة و العمليّة.

(١) المكاسب المحرّمة / ٣٠ ط تبريز.

(٢) ج ٣، ٢١.

قال الميرزا الشيرازي (قدّس سرّه): المنصرف من الضلال هو الضلال عن الدين بالإنكار أو الشكّ في أحد المعارف الخمس وما يتبعها ويحتمل أن يراد به في المقام الأعمّ من ذلك ومما يوجب الفسق والاقدام على المعاصي كالكتب المفسقة في علم السحر والشعبدة والكهانة ونحوها ويدلّ عليه عموم بعض الأدلّة الآتية. (١)

ولا يخفى عليك أنّه لا وجه لدعوى الإنصراف مع تصريح بعض الأصحاب و البدع والشبهات القادحة، هذا مضافاً إلى عدم خصوصيّة في الضلال عن المعارف الدينيّة بل عموم الأدلّة يكفي للتجاوز عن خصوص الضلال عن المعارف الدينيّة كما أشار إليه وسيأتي إن شاء الله تعالى. ولقد أفاد وأجاد في مصباح الفقاهة حيث قال: ثمّ إنّ المراد بكتب الضلال كلّ 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 والرفان والسحر والكهانة ونحوها ممّا يوجب الإضلال. (٢)

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مجرد اشتغال الكتب على الأمور الباطلة لا يدرجها في الكتب الضالّة وعليه فيشكل شمول عنوان الضلالة لمثل كتب القصص والهجو والسخرية من دون أن يكون مضلّة وإن كانت باطلة بل يشكل إدراج الكتب المحرّفة في كتب الضلال من جهة أنّها لا توجب ضلالة بالنسبة إلى المسلمين بعد بداهة نسخها نعم إنّها كانت موجبة للضلال بالنسبة إلى اليهود والنصارى قبل نسخ دينهما إلّا أنّ عنوان الضلالة لا يصدق عليها بالفعل بعد الإسلام لضلالة اليهود والنصارى بعد البعثة النبويّة فلا يوجب الكتب المحرّفة ضلالة أخرى في حقّهم كما لا توجب

(١) التلبيقة / ٧١.

(٢) مصباح الفقاهة: ٢٥٤.

ضلالة في حق المسلمين لعلمهم بالنسخ مع أن اللازم هو صدق عنوان الضلالة عليها بالفعل.

قال الشيخ الأعظم (قدّس سرّه): فلا بدّ من تنقيح هذا العنوان و أنّ المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة أو أنّ المراد به مقابل الهداية فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كان مطالبها حقّة كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيقتها. ثمّ الكتب السماويّة المنسوخة الغير المحرّفة لا تدخل في كتب الضلال و أمّا المحرّفة كالنوراة و الإنجيل على ما صرح به جماعة داخله في كتب الضلال بالمعنى الأوّل بالنسبة إلينا حيث إنّها لا يوجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة نعم توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالأدلة المتقدمة لا تتدلّ على حرمة حفظهما. (١)

اللهمّ! إلا أن يقال: إنّ نفي الضلالة عن مثل التوراة و الإنجيل المحرّفة غير مقبول لرجوع اليهود و النصارى إليهما نسلاً بعد نسل مع أنّها محرّفة كما أنّ نشرها في الجوامع الإسلاميّة ربّما توجب الضلالة في بعض النفوس النازلة فيصدق عليهما عنوان الضلالة بالفعل.

ثمّ يظهر ممّا ذكر حكم تصانيف المخالفين في الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و غيرها من العلوم، فإنّها إن اشتملت على الضلالة و الإضلال فهي مندرجة تحت كتب الضلال بلا كلام. و أمّا إذا لم تكن كذلك فلا يكون حفظها محرّماً كبعض الكتب التاريخية.

قال الشيخ الأعظم (قدّس سرّه): «الظاهر عدم جريان الأدلّة في حفظ شيء

من تلك الكتب إلا القليل مما آلف في خصوص إثبات الجبر ونحوه وإثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم وشبه ذلك.^(١) ومتما ذكر يظهر حكم تصانيف الكفار ولا يخفى عليك أن المحرم هو موضع الضلالة لا غيره.

ثم إن كتب الضلال لا خصوصية لها في تحريم حفظها، بل يحرم حفظ كل ما يوجب الضلالة وإن لم تكن كتباً كالمسجلات والأفلام والمقابر المضلة ونحوهما متى يتعارف في زماننا هذا. ولقد أفاد وأجاد السيد المحقق اليزدي (قدس سره) حيث قال: ولا خصوصية للكتب في ذلك، فيحرم حفظ غيرها أيضاً متى من شأنه الإضلال كالمزار والمقبرة والمدرسة ونحو ذلك فكان الأولى تميم العنوان ولعل غرضهم المثال لكون الكتب من الأفراد الغالبة لهذا العنوان.^(٢)

ثم إن معيار الضلالة هو الإنحراف عن الضروريات الدينية أو المذهبية أو اليقينية من الدين والمذهب سواء كانت اعتقادية أو عملية أو أخلاقية.

قال في المستند: «و المراد بالضلال، ما خالف الحق واقعاً كما يخالف الضروري أو بحسب علم المكلف خاصة وأما ما خالفه بحسب ظنه فلا».^(٣) و عليه فلا يكون الأقوال الفقهية النادرة من مصاديق الضلال؛ لاحتمال موافقتها للواقع، وأيضاً لا يكون ما يخالف العادات والرسوم الغير الدينية والمذهبية من مصاديق الضلال؛ لأن العادات المذكورة لسيئ من الدين والمذهب.

ثم إن كل ما يوجب الفساد الأخلاقي أو العملي مندرج في الإنحراف العملي والأخلاقي.

ثم لا يخفى عليك أن الإنحراف المذكور أعظم من أن يكون عين الكتاب أو من لوازمه.

(١) المكاسب المحرمة: ٣٠.

(٢) التعليق على المكاسب: ٢٣.

(٣) المستند ج ١: ٣٤٦ ط قديم.

ثم لا يخفى عليك أن الظاهر من الأدلة هو إلحاق كتب السحر و القيافة و أمثالهما بكتب الضلال، إن كانت مفسدها غالبية.

ولكن في المستند أنه هل يلحق بكتب الضلال كتب السحر و القيافة و أمثالهما من المحرمات؟ الظاهر من رواية التحف ذلك ولكن لعدم تصريح الأصحاب به، لم يعلم الشهرة الجارية. فالأصل ينفيه إلا مع قصد التوصل إلى المحرم. (١)
يمكن أن يقال بعد كون المذكور في كلمات الأصحاب من باب المثال، لا ضير في عدم التصريح بخصوص كتب السحر و نحوه. هذا مضافاً إلى أن المعتبر هو الأدلة و لا إشكال في انطباق الفساد عليها إذا كانت مفسدها غالبية، و لا ينحصر الأدلة برواية التحف.

ثم لا يذهب عليك أنه لو علم بعدم ترتب الضلال على كتب الضلال هل يكون حفظه محرماً أو لا؟

قال الميرزا الشيرازي (قدس سره): في ذيل الاستدلال برواية تحف العقول «لإفادة حرمة ما يجيء منه الفساد» لا يخفى أنه قد تقدم الاستدلال بمثل هذه الأدلة على حرمة بيع الأعيان التي لا يقصد منها إلا الحرام كهياكل العبادات المخترعة و آلات اللهو و القمار و نحوها و لم يعتبروا في ذلك ترتب الحرام أو القصد إلى وقوعه و العلم بترتبه عليه، فلا يكون بيع الأعيان المذكورة بنفسها قسماً محرماً مقابلاً للأقسام المذكورة و هو خلاف صريح كلماتهم هناك.

و الحاصل إن مقتضى كلماتهم هناك أن المحرم بمقتضى تلك الأدلة هو ما لا يكون له فائدة إلا الحرام و إن لم يترتب على هذا البيع تلك الفائدة بأن يعلم أن هذا الصنم الذي يبيعه لا يقع عليه عبادة في الخارج.

و مقتضى ذلك في ما نحن فيه أن يقال فيما نحن فيه: بحرمة حفظ كتب

الضلال و إن علم بعدم ترتب ضلال على هذه الكتب الشخصية فضلاً عن صورة الشك فيه.

و مقتضى كلماتهم في هذا المقام عدم ثبوت الحرمة إلا مع العلم بترتب الضلال عليه أو احتمال معتد به و التدافع بين الكلامين و الاستدلال في المقامين ظاهر.

و لعل الأظهر ما ذكره هناك بقريته إطلاق الأمثلة المذكورة في الرواية من هياكل العبادة المحرمة و البرايط و المزامير و غيرها، بل عمومها المانع من دعوى انصرافها إلى ما يترتب عليه الحرام و الفساد فعلاً مضافاً إلى مقابلة تلك الفقرة بالفقرة السابقة في بيان ضابط ما يصح إجارته و يبعه بما فيه الصلاح و المنافع؛ إذ لا يعتبر في صحة البيع و الإجارة ترتب الصلاح و الانتفاع عليهما مفلاً قطعاً. و يؤيد ذلك حينئذ بما ذكره (قدس سره) من إطلاق نفي الخلاف المحكي عن التذكرة و المنتهى. (١)

و لقائل أن يقول: إن الذي يستفاد من الأدلة أن وجه الحرمة هو إمكان الإضلال و ترتب الفساد المحض و هما لا ينطبقان على ما علم أنه لا يترتب عليه الإضلال و الفساد و لا يرد عليه بالخصوص نهى شرعي حتى يؤخذ به فيما إذا علم بأنه لا يترتب عليه الأمور المذكورة و قياس المقام بباب الآلات الملاهي و نحوهما مما ورد فيها النهي بالخصوص في غير محلّه.

و عليه فلو علم بعدم ترتب الإضلال أو الفساد فلوجه لحرمة حفظه و الاستشهاد بقريته المقابلة ينتج عكس المقصود؛ إذ المستفاد من القرينة المقابلة هو اشتراط إمكان ترتب الصلاح و الانتفاع لافعليتهما، فكما أن إمكانهما شرط في صحة الإجارة و البيع فكذلك إمكان الإضلال و ترتب الفساد المحض شرط في

حرمة الأمثلة المذكورة في رواية تحف العقول. فإذا علم بعدم ترتب الفساد الإضلال فلاوجه للحرمة، و عليه فما جعل من الكتب في محل آثار قديمة لاراءة قدمتها بحيث لا يمكن الاستفادة منها لايشمله أدلة حرمة الحفظ.

و يؤيد ما ذكر رواية عبد الملك حيث شكى إلى الصادق عليه السلام إنني ابتليت بالنظر إلى النجوم، فقال عليه السلام أتقضي؟ قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك». بناء على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم؛ إذ مقتضى الاستفصال في هذه الرواية أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم.

ثم إن حفظ كل شيء بحسبه و حفظ الكتب أو الأقلام و المسجلات اقتنائها في محل تبقى و تصون من الآفات سواء كان المحل المذكور هو المكتبات أو تصوير صورها في الأجهزة الحديثة نحو ميكروفيلم أو كامبيوتر بل يشمل حفظها في الأذهان بأن تركز بحيث تثبت في الحافظة و لا يعرضها السهو و النسيان و لقد أفاد أجداد الشيخ الأعظم (قدس سره) حيث قال: ثم الحفظ المحرم يراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكرة و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلة. (١)

الجهة الثالثة:

في الأدلة، منها: حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد كما في المكاسب للشيخ الأعظم (قدس سره). و قال في جامع المدارك: «و هو العمدة، و المراد من مادة الفساد هو ما يوجب الفساد.

و أورد عليه في مصباح الفقاهة بأن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل و قبح الظلم يدعوى أن قلع مادة الفساد حسن و حفظها ظلم و هتك للشارع فيرد عليه

أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد وإلا لوجب على الله و على الأنبياء و الأوصياء الممانعة عن الظلم تكويناً مع أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير و الشرّ و هداه السبيل إما شاكراً و إما كفوراً و إن كان مدرك حكمه و جوب الإطاعة و حرمة المعصية لأمره تعالى بقلع مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة كما في كسر الأصنام و الصليبان و سائر «هياكل العبادة» (١)

و فيه: إن حكم العقل بوجوب دفع مادة الإفساد واضح لأن المراد من قبح الظلم أن فاعله مستحق للذم بحكم العقل، و هذا أمر من بديهيات العقول فمقتضى كون الظلم قبيحاً بحكم العقل هو أن يكون الإضلال و الإفساد أيضاً قبيحاً لأنه من أظهر مصاديقه؛ إذ هو ظلم في حق الله و حق العباد.

و لافرق بين أن يكون الإضلال و الإفساد فعلاً مباشراً أو فعلاً تسييبياً، فكما أن إلقاء الشبهة للإضلال محكوم بالقبح، فكذلك حفظ كتب الضلال مع معرضتها للمراجعة إليها، و الإضلال قبيح عقلاً؛ لأنه نوع إضلال تسييبى.

و هل ترى الإضلال التسييبى أهون من فتح باب السّيارة مع معرضية لطح الأطفال و نحوهم؟ ألا ترى أن العقل يحكم باستحقاق مذمة الفاتح لو طرح طفل من السّيارة و قتل؟ فإذا حكم العقل في مثله بذلك فكيف لا يحكم به في حفظ ما يكون له المعرضية للإضلال و الإفساد؟

ثم إن عدم مخالفة الله تعالى عن تحقق الظلم تكويناً لا يناقئ ذلك لأن النظام الأتم يتقوم بالاختيار فمع الممانعة التكوينية لا يبقى الاختيار، و المفروض أن الحكمة أوجبت وجود النظام الأتم المتقوم بالاختيار ليحصل فيه التكامل الاختياري الذي ليس له بدل في عالم من العوالم، فلو منع الله تعالى تكويناً عن تحقق الظلم و الإفساد لزم الجبر و الإلجاء، و هو مناقض مع غرضه من خلقه النظام

الأتمّ المذكور، و عليه فإقداره تعالى الناس بالنسبة إلى فعل الخير و الشرّ معنون بعنوان مصلحة أتمّ و لا يكون قبيحاً، بل هو مقتضى الحكمة العالية كما لا يخفى. فلا مجال لدعوى التلازم بين وجوب دفع الظلم و معانعة التكوينية من الله سبحانه و تعالى.

و السرّ في ذلك هو ترتّب المصلحة التي هي أتمّ على الإقدار، و من المعلوم أنّ حكم العقل في مصاديق العدل و الظلم يختلف باختلاف الحيثيات و الجهات، فإذا كان شيء معنون بعنوان أحسن و أتمّ يتحقّق التكامل الإختياري به فهو محكوم بالحسن و الوجوب، و عليه فلا يقاس المقام بفعله تعالى، فالعقل يحكم بقبح الإضلال و الإفساد المباشري أو التسبيبي. و دعوى الملازمة المذكورة ممنوعة.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى إستقلال العقل بوجوب دفع المنكر كدفعه من جهة الحكمة المقتضية لتقريب الجامعة نحو السعادة و تبعيدهم عن الشقاوة و المفاسد فإنّها دليل عامّ لا يختصّ بالمبدأ المتعال في إيجاب الشبهة و الرسالة بل يشملنا بعموم المللك، فإذا وجب دفع المنكر كرفعه فدفع الكتب الضالّة واجب، فإنّ ما يوجب الضلال من أنكر المنكرات.

قال سيّدنا الإمام المجاهد (قدّس سرّه): «إنّ العقل مستقلّ بوجوب منع تحقّق معصية المولى و مبنوضة و قبح التواني عنه، سواء في ذلك التوصل إلى النهي أو الأمور الآخر الممكنة، فكما تسالموا على وجوب المنع من تحقّق ما هو مبنوض الوجود في الخارج سواء صدر من مكلف أم لا؛ لأنّ مناط مبنوضيّة وجوده، فكذلك يجب المنع من تحقّق ما هو مبنوض صدوره من مكلف و يرى العبد صدوره منه. فإنّ المناط في كليهما واحد و هو تحقّق المبنوض، و إن اختلفا في أنّ الأوّل نفس وجوده مبنوض، و الثاني صدوره من مكلف مبنوض.»^(١)

(١) المكاسب المحرمة ١: ١٣٧.

و مما ذكر يظهر ما في بلغة الطالب من منع استقلال العقل بوجوب دفع المنكر الذي منه ما نحن فيه و أنه يكفي في اللطف الواجب الترحيب و الترهيب الصادران من الشرع. (١)

و لا يخفى ما فيه: فإنّ الحكم العقلي سابق على الترغيب و الترحيب الصادرين من الشرع، فينبغي أن يبحث بأنّ ما ورد في الشرع بعد حكم العقل هل هو إرشاديّ أو مولويّ.

و كيف كان، فالعقل يحكم بلزوم المنع عن تحقّق المفوض عند إمكانه و يرى الإخلال به خروجاً عن زيّ العبدية بالنسبة إلى المولى و يحكم باستحقاق المخل للمذمة. و هذا ليس إلّا معنى الوجوب العقلي.

نعم، التكليف العقلي بوجوب دفع مادة الفساد كسائر التكاليف مشروط بالقدرة العقلية، فما كان خارجاً عن قدرته لم يكن محكوماً بالوجوب.

لا يقال: إنّ حكم العقل بقبح التحقّق على مادة الفساد و الضلال المستتبّع بحرمة شرعاً بقاعدة الملازمة غير مسلمّ و إلا لاستقلّ العقل بإزالة كلّ ما فيه أو منه فساد كالهجوم على أهل الكفر و الشرك و محو شوكتهم و معابدهم و كتبهم فإنهم ما معهم منشأ الفساد على الأرض و لاستقلال للعقل بذلك، و وجوب الجهاد حكم شرعيّ تعبدّيّ لالحكم العقل بلزوم قهر الناس على الايمان مع أنّ الدنيا دار امتحان يكون فيها الخيار بين الهدى و الضلال و الكفر و الايمان. (٢)

و لا يخفى عليك أنّه لاستيحاش في استقلال العقل بإزالة كلّ ما يكون منشأ للفساد ولكنّه كما عرفت مشروط بالقدرة العقلية، فما خرج عن طاقة الفاعل لا يجب عليه ذلك.

(١) بلغة الطالب ١: ١٠٠.

(٢) إرشاد الطالب ١: ١٤٠.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كل كافر مفسداً كما إذا صار الكفار من أهل الذمة أو المعاهدة أو الاستيمان فليس القلع محكوماً بالوجوب، بل العهد و الميثاق يقتضي وجوب الوفاء به فلا تنفل.

ثم إنَّ التحفظ على مادة الفساد بحكم العقل لا ينافي إختيار العباد و كون الدنيا دار امتحان؛ لأنهم لا يصيرون بالوجوب المذكور مسلوب الإرادة و الإختيار. و ممّا ذكر يظهر ما في كلام المحقق الإيرواني (قدّس سرّه) أيضاً حيث قال: «إنَّ العقل لو حكم بذلك لحكم بوجوب قتل الكافر، بل مطلق من يضلّ عن سبيل الله بعين ذلك الملاك، و لحكم أيضاً بوجوب حفظ مال الغير عن التلف، لكن حكمه بذلك ممنوع. و المتيقّن من حكمه هو حكمه ببيع إلقاء الفساد و مصداقه فيما نحن فيه تأليف كتب الضلال، لاحفظ المؤلف منها أو عدم التعرّض لإتلافها أو إثبات اليد عليها» (١).

لما عرفت من أنّ الدليل القطع يعمّ الإضلال التسيبي، و عليه فلا يختصّ حكم العقل بصورة تأليف كتب الضلال بل يشمل المؤلف منها؛ لأنّ حفظه يكون معرضاً للإضلال و الإفساد التسيبي.

ثم إنَّ حرمة قتل بعض الكفار كالذميين و المعاهدين و المستأمنين لوجود مصالح آخر لا ينافي حكم العقل بوجوب قلع مادة الإفساد، كما لا يلزم من الحكم العقلي في المقام الحكم بوجوب حفظ مال الغير عن التلف؛ لأنّ المراد من قلع مادة الفساد هو قلع ما يوجب الإفساد لا كلّ فاسد و تألف، كما لا يخفى.

فتحصّل تماميّة حكم العقل ببيع حفظ ما يوجب الإضلال و الإفساد و معناه هو وجوب قلع مادة الإفساد و الإضلال.

و هنا تقريب آخر ذهب إليه الشيخ مرتضى الحائري (قدّس سرّه) حيث قال:

«و منها: وهو العمدة حكم العقل، و تقرّبه بما لم يسبق إليه على ما أعلم أنه بعد ما علم أنّ بعض الأمور تكون أهيمته عند الشارع بمثابة أوجب الاحتياط في محتمله، كما في الدماء و الفروج و الأموال، لاسيما بالنسبة إلى الدماء، فإنّ دخالة شطر كلمة في قتل المؤمن و لو بنحو الإحتمال موجب للعقوبة، كما ورد في الأخبار، بل يأتي يوم القيامة و مكتوب على وجهه، أنه آيس من رحمة الله فلا ريب أنّ حفظ الإيمان و العقائد الحقّة أولى بالمراعات، فإنّه يهراق له الدماء، فحينئذ يحكم العقل بوجوب الاحتياط أو يكشف عن وجوب الاحتياط شرعاً على الوجهين في مقدمات الإنسداد، بل يمكن أن يقال: يكشف العقل عن وجوب الاجتناب حتّى بالنسبة إلى القاطع بعدم ترتّب الضلال إذا كان الواقع في مجموع موارد القطع على خلاف الواقع. لكن في تقرّيب الحكومة في هذا الفرض اشكال ذكرناه في التعليق على المكاسب فتأمل.

و لا يخفى أنّ مقتضى ذلك سدّ طريق احتمال حصول الضلالة، فكلّ كتاب يكون في حفظه أو نسخه أو بيعه أو شرائه أو ترك إتلافه احتمال الضلالة لنفسه أو لغيره يحرم عليه ذلك كلّهُ،^(١) و هو صحيح، ولكنّه دليل آخر؛ لأنّه كشف أولويّة التحفّظ عن الضلال شرعاً من وجوب الاحتياط و التحفّظ الشرعي في الأمور المتّهم بها.

و الظاهر أنّه غير حكم العقل بقبح حفظ ما يوجب الضلال، و يقرب منه ما في المواهب، من أنّ العقل يحكم بوجوب التحفّظ على مقاصد المولى و حفظ حرمتها.^(٢) ثمّ إنّّه ربّما يتمسك بوجوب دفع الضرر المحتمل أو العظنون عن النفس، كما في الرياض. ولكن أورد عليه في المستند، بأنّه ضعيف؛ لأنّه إنّما يفيد لو انحصر

(١) ابتداء الفضيلة ١: ٥٩ - ٦٠.

(٢) المواهب: ٣٨٣.

الدفع بذلك، وليس كذلك؛ لاندفاعه بعدم الرجوع أو المجاهدة في دفع الشبهة ولذا يتعلّق التكليف به. (١)

وفيه: أنّ محلّ الكلام ليس هو ما علم عدم ترتّب الضلال أو صورة اعداد الجواب، كما هو سيرة العلماء في حفظ الكتب الضلال، بل غير هذه الموارد. ولا إشكال في أنّ الكتب الضلال تكون معرضاً للضلال، والضلال ضرر أبدي لا يقاس به الضرر الدنيوي فكلّ مورد يحتمل أن يكون حفظ الكتاب مؤدياً إلى ضلال النفس أو الأهل فلا إشكال في حكم العقل بدفعه، ودفعه بإتلافه أو وضعه في مكتبة لامعرضية للإضلال فيها.

نعم، نقائل أن يقول: إنّ ذلك الدليل أخصّ من المدعى فإنّه يدلّ على حرمة حفظ الكتاب فيما إذا كان مؤدياً لضرر نفسه أو أهله؛ لأنّ ضررهم كضرره. و أمّا إذا لم يؤدّ إلى ذلك بل يؤدي إلى ضرر الأغيار، فهذا الدليل قاصر بالنسبة إلى تلك الصورة؛ لأنّ ضررهم ليس ضرراً لنفسه. اللهمّ إلا أن يقال ضلالتهم وإن لم تكن ضلالة له ولكن عقوبة إضلال الأغيار ضرر لنفسه فأضلال الأغيار مشمول لذلك الدليل بهذه العناية. فتحصل تماميّة التقريبات المذكورة للدليل العقلي.

ومنها: قوله تعالى: ﴿و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله بغير علم و يتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾، (٢) كما استدلّ به صاحب الجواهر والشيخ الأعظم (قدّس سرهما).

وقال: في الكشّاف: إضافة اللهو إلى الحديث معناها التبيين - إلى أن قال -: ويجوز أن تكون الإضافة بمعنى (من) التمييزية كأنه قيل: و من الناس من يشتري بعض الحديث الذي هو اللهو منه، و اللهو كلّ باطل ألهي عن الخير.

(١) المستند ١: ٤٦٦.

(٢) لقمان: ٦.

و في الميزان: بغير علم متعلق بـ (يضلّ) و هو في الحقيقة وصف ضلال الضالّين دون إضلال المضلّين، و إن كانوا أيضاً لاعلم لهم. ثمّ هدّدهم بقوله: «أو لئلك لهم عذاب مهين»^(١).

و عن المجمع يدخل فيه كلّ شيء يلهي عن سبيل الله و عن طاعته من الأباطيل و المزامير و الملاهي و المعازف. و يدخل فيه السخريّة في القرآن و اللغو فيه و كلّ لهو و لعب و الأحاديث الكاذبة و الأساطير الملهبة عن القرآن. - إلى أن قال -: و يتخذها هزواً، أي و يتخذ آيات القرآن هزواً، و يتخذ سبيل الله هزواً يستهزأ بها.

و قال المحقّق الأردبيلي: «و الظاهر حينئذٍ أنّه يدخل فيه القصص و الحكايات السالفة التي لافائدة تحتها، بل جميع الأشياء التي ليس بعبادة فتأمل، ولكن قد يخصّ بالمعاصي فتأمل»^(٢).

و لعلّ وجه التأمل الأوّل أنّ صورة عدم الفائدة ليس هو الإضلال عن سبيل الله و اتّخاذ سبيل الله هزواً، فشمول الآية بالنسبة إليها غير واضح، كما أنّ وجه التأمل الثاني هو أنّ الآية الكريمة لا تشمل الصفات بقرينة توعيد النار.

و كيف كان فقد قال السيّد (قدّس سرّه): «و الظاهر أنّ غرض الشيخ من الاستدلال بالآيتين (أي هذه الآية و آية الاجتناب عن قول الزور كما سيأتى إن شاء الله تعالى) هو الاستدلال بفحوى الآيتين»^(٣).

و لعلّ مراد السيّد (قدّس سرّه) من الفحوى أنّ الآية الدالّة على حرمة اشتراء الأحاديث اللهويّة بفرض حصول الإضلال تدلّ بالفحوى على حرمة اشتراء كتب الضلال بذلك الفرض.

(١) الميزان ١٦: ٢٢٦.

(٢) زبدة البيان ٢: ٥٢٥.

(٣) التعلّيق: ٢٣.

وفيه: أن التمسك بالآية الكريمة في المقام منظور فيه؛ لأن المذمة فيها عن التعاطي بفرض الإضلال وهو لا يشمل المقام، فإن غرض من يشتري الكتب الضالة ويجعلها في مكتبته ليس إضلال الناس، بل يكون مقصوده هو أن تصير مكتبته جامعة لأنواع الكتب.

ولذا أورد على الاستدلال بالآية الكريمة في مصباح الفقاهة بأن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للإضلال، ومن الواضح أن هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال. (١)

نعم، لو قلنا: بأن اللام في قوله ليضل عن سبيل الله للعاقبة والنتيجة كقوله تعالى «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً»، (٢) أمكن الاستدلال بها في المقام لترتب الإضلال على حفظ كتب الضلال، ولكن حمل اللام للعاقبة خلاف الظاهر من الآية، فإن الاستفادة منها خصوصاً بقرينة عطف قوله: «ويتخذها هزواً» الذي هو ظاهر في الاتخاذ القسدي على قوله: «ليضل عن سبيل الله» هو كون اللام للغاية، للعاقبة، والمراد من الإضلال هو الإضلال القسدي لا القهري، كما يؤيده أيضاً ما ورد في شأن نزولها من أنها نزلت في النضر بن الحارث وكان يشتري كتباً فيها أخبار الأعاجم ويحدث بها أهل مكة ويقول: محمد حدثكم أحاديث عاد و ثمود وأنا أحدثكم أحاديث فارس و الروم و ملوك الحيرة (مدينة بقرب الكوفة) (٣).

اللهم إلا أن يقال: إن تطبيق الآية الكريمة على مثل شراء الغناء والمفنيات في الروايات مع أن الإضلال في الشراء كثيراً ما يكون قهرياً لا قسدياً؛ لأنه اشتري الغناء للتميش والتفرج، للإضلال مما يشهد على أن اللام للعاقبة، ولكنه محل

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٥٥.

(٢) القصص: ٨.

(٣) تفسير غريب القرآن لابن تيبة: ٣٤٤.

تأمل؛ لإمكان أن يكون إدراج شراء الغناء إدراجاً حكماً لأهميته فلا ينافي مع ظهور اللام في الغاية فتأمل.

هذا مضافاً إلى تقريب آخر كما في ابتغاء الفضيلة، وهو أن من يشتري لهو الحديث لا يقطع بكونه مضلاً، بل يكون ذلك برحاء الإضلال واحتماله. والظاهر عند العرف أن التقصد تابع للمقصود فإنه لولا حرمة الإشتراء الذي يحتمل أن يقع في سبيل الإضلال فلا وجه لحرمة قصده فالعمل الذي يمكن أن يقع في سبيل الإضلال حرام.^(١)

وفيه: أن المقصود في الآية هو الإشتراء الذي يأتي به للاضلال لا الإشتراء الذي يقع بنفسه في سبيل الإضلال، فشمول الآية للمقام الذي لا يريد الإضلال غير واضح.

ثم إنه بعد تسليم تمامية الآية في الدلالة على حرمة إشتراء كتب الضلال، ربما يقال: إن المستفاد من الآية حرمة إشتراء كتب الضلال ولادلالة فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء، كما أن التصوير حرام وأما اقتناؤها فليس بحرام، والزنا حرام وتربية أولاد الزنا ليس بحرام، كما في مصباح الفقاهة.^(٢) ولكنه محل نظر وقبح؛ إذ ملاك حرمة إشتراء كتب الضلال هو حرمة الإضلال وهو موجود في الإلقاء والحفظ. هذا بخلاف الأمثلة المذكورة، فإن ملاك حرمة التصوير هو التشبه بالخالق في الخلقة وهو ليس باقياً في الاقتناء، كما أن وجه حرمة الزنا اجنبى عن تربية أولاد الزنا.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول

الزور﴾.^(٣)

(١) ابتغاء الفضيلة: ٥٨.

(٢) مصباح الفقاهة: ٢٥٥.

(٣) الحج: ٣١.

قال الكشاف: «و الزور من الزور و الإزورار، و هو الانحراف، كما أن الإفك من أفكه إذا صرفه» و قيل: الزور قولهم هذا حلال و هذا حرام و ما أشبه ذلك من افتراءهم، و قيل: شهادة الزور عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم إنه صلى الصبح فلما سلم قام قائماً و استقبل الناس بوجهه، و قال: عدلت شهادة الزور الاشارك بالله و كثر نلأناً و تلا هذه الآية. و قيل: الكذب و البهتان.^(١)

و لا يخفى أن الظاهر أن المراد من الزور هو المعنى العام و هو الإنحراف و الميل عن الحق و الموارد المذكورة من باب ذكر بعض المصاديق و لا تختص الموارد بما ذكر، بل ورد في بعض الأخبار أيضاً تفسير قول الزور بالفناء و قول الرجل للذي يغني أحسنت، كما في صحيحة حماد و هو شاهد على تعميم المعنى. قال في تفسير القرطبي: و الزور الباطل و الكذب و سمي زوراً؛ لأنه أميل عن الحق، و منه «تزار عن كهفهم» و مدينة زوراء أي مائلة و كل ما عدا الحق فهو كذب و باطل و زور.^(٢)

و كيف كان فقد استدلل صاحب الجواهر (قدس سره) بالآية الكريمة حيث قال: بل قد يستفاد حرمة أيضاً مما دل على وجوب اجتناب قول الزور.^(٣) و الشيخ الأعظم (قدس سره) أيضاً استدلل بها حيث قال: ويدل عليه الأمر بالاجتناب عن قول الزور.

أورد المحقق الإيرواني (قدس سره) على الاستدلال المذكور بأن الأمر بالاجتناب عن قول الزور، كالأمر بالاجتناب عن الغيبة و البهتان و غيرهما من سائر المحرمات يراد به ترك إيجاده لا ترك الموجود منه بالفرار منه أو إعدامه مع أن صدق القول على الكتابة غير واضح؛ ليكون كتابته و نسخه مندرجاً تحت قول

(١) ج ٣: ١٢.

(٢) ج ١٢: ٥٥.

(٣) الجواهر ٢٢: ٥٦.

الزور مضافاً إلى أن أحداً لم يلتزم بوجود إعلام الأكاذيب المحرّرة أو بحرمة إثبات اليد عليها. (١)

يمكن أن يقال: إن الإضافة في قول الزور بياتية، و المعنى و الله العالم اجتنب عن القول و هو الزور، و الزور ظاهر في المعنى الغير المصدرى، و هو الباطل فالمراد من المقول هو القول، و الاجتناب عن الباطل له أنحاء. منها: ترك إيجاد، و منها: ترك حفظه، و منها: ترك نشره و هكذا. و مقتضى حذف المتعلق في مثله هو إفادة العموم فلاوجه لتخصيصه بترك الایجاد لترك الموجود. و عليه فلفظ القول بمعنى المقول لا بمعنى التقول، و هو يصدق على الملفوظ و المكتوب.

هذا مضافاً إلى ما أفاده الميرزا الشيرازي (قدس سره) حيث قال في توضيح الاستدلال بالآية: إن الاجتناب عن قول الزور و إن كان ظاهراً في نفسه في الاجتناب عن القول الباطل بمعنى التكلم به، إلا أنه بعد ما فسرت الآية الشريفة في الأخبار بالاجتناب عن استماع الغناء، علم أن المراد بها الأعم من الاجتناب عن تكلم نفسه به، و حينئذ لا يستبعد أن يستفاد منها لزوم الاجتناب عن كتبه، كما قد يدعى عن استفادة حجّية ما يكتبه العادل متّادلاً على اعتبار قوله و وجوب تصديقه في أقواله. و حاصله أن المستفاد من أمثال تلك العبارات الاجتناب عن مطلق ما يدل على الباطل قولاً كان أو كتابةً، و كذا حجّية كلّ صادر من العادل متّادلاً يحكي عن الواقع قولاً كان أو فعلاً. (٢)

لا يقال: إن المذكور في الروايات بعنوان تفسير قول الزور هو الغناء لاستماع الغناء فلا يصح الاستشهاد بهذه الأخبار على إرادة الأعم من قول الزور؛ لأنّ تقول: أن الغناء ظاهر في المعنى الإسم المصدرى، و الاجتناب عن الغناء بهذا

(١) التعليقة على المكاسب: ٢٥.

(٢) التعليقة على المكاسب: ٧٢.

المعنى يقتضى الاجتناب عن التفتي والاستماع كليهما، وهذا يشهد على أن المراد من قول الزور هو المقول، والاجتناب عنه أعم من ترك الإحداث والحفظ والنشر. ولعل إليه يؤول ما أفاده السيّد (قدس سرّه) حيث قال: يمكن دعوى شمول الآية وعمومها، فإن مقتضى إطلاق الاجتناب عن القول الزور الاجتناب عنه بجميع الأنحاء الذي منها ما نحن فيه فتأمل. (١)

هذا كله مع إمكان أن يقال: كما أشار إليه السيّد أيضاً، أن غرض الشيخ من الاستدلال بالآية الكريمة هو الاستدلال بالفحوى فلا يرد على الاستدلال ما قيل: منع الشمول بدعوى أن الظاهر بوجوب الاجتناب عن نفس القول الزور على وجوب الاجتناب عن الكذب والبهتان ونحوهما، فلا يشمل حفظ الأقوال الكاذبة عن الإندراس فتدبر. (٢)

ولعل المراد من الفحوى أن الآية الكريمة التي تدل على حرمة القول المصدري مع أنه لا يدوم ولا يكون قابلاً للإشاعة الكثيرة الوسيمة، تدل بالفحوى على حرمة تأليف كتب الضلال أو حفظها في محال يترتب عليه الضلالة والانحراف في سطح واسع فتأمل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلِ وَلِيُحْلِفْنَ إِنْ أُرْدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ أَفَمَنْ أُسِّسَ بِنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بِنْيَانُهُ عَلَى شِقَا جِرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي تَارِجِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ لَا يَزَالُ بِنْيَانُهُمُ الَّذِي

(١) التعلية على المكاسب: ٢٣.

(٢) التعلية: ٢٣.

بنو اريية في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم» (١).

و في جوامع الجامع روى أن بني عمرو بن عوف لما بنوا مسجد قباء و صلى فيه رسول الله ﷺ حسدتهم إخوتهم بنو غنم بن عوف و قالوا: نبني مسجداً نصلي فيه و لا نخضر جماعة محمداً. فبنوا مسجداً إلى جنب مسجد قباء و قالوا لرسول الله ﷺ و هو يتجهز إلى تبوك إنا نحب أن تأتينا فتصلي لنا فيه. فقال: ﷺ إني على جناح سفر. و لما انصرف من تبوك نزلت فأرسل من هدم المسجد و أحرقه و أمر أن يتخذ مكانه كناسة تُلقي فيها الجيف و القمامة. (٢)

يمكن أن يقرب الاستدلال بالآية الكريمة بأنها تدل على هدم المسجد فيما إذا كان المسجد موجباً للضرار و الإضلال و التفريق بين المؤمنين و الحماية عن المحاربين لله و للرسول. و الأمر بالهدم مع النهي عن إقامة الصلاة فيه يدل على عدم جواز حفظ محل يوجب الضلال فإذا كان المسجد مع إمكان العبادة فيه ممنوع الحفظ من جهة وقوع الضلال فيه. فحفظ الكتب الضلال يكون كذلك بطريق أولى؛ لأن الكتب الضلال لا يترتب عليها إلا الضلال. و لاداعي لتأليفها إلا إثمها. و فيه: أولاً: أن الآية الكريمة لا تدل على الهدم أو عدم جواز الحفظ. نعم. روى ذلك ولكن الرواية مرسله.

و ثانياً: أنه لو ثبت أمر النبي ﷺ بهدمه فهو حكم سلطاني لا إطلاق له حتى يؤخذ به. (٣)

(١) التوبة: ١٠٧ - ١١٠.

(٢) جوامع الجامع ١: ٨٤.

(٣) ضرراً مفعول لإجله كما أن كفرأ و تفریقاً الذين عطفوا عليه كذلك و من قبل إثم متعلق بقوله اتخذوا و إثم بقوله لمن حارب الله قوله لا تتم فيه أبداً خبر لقوله و الذين اتخذوا أو أن قوله و الذين اتخذوا عطف على قوله و آخرون مرجون أو أن قوله و الذين اتخذوا مبتدأ خبره محذوف أي و فيمن و صغنا «الذين اتخذوا» أو أن قوله و الذين اتخذوا منصوب على الاختصاص و الشفا الشفير و جرف الوادي جانبه الذي يتعقر

و دعوى استظهار لزوم الهدم من قوله تعالى: ﴿لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تطع قلوبهم﴾ الآية، من جهة دلالة على أن البنين موجب للريبة دائماً وهو لا يكون إلا إذا كانوا في مقام الإفساد والإضلال، مندفعة: بأن الآية في مقام أن ما بنوه صار قلقاً في قلوبهم وموجباً لاضطراب أنفسهم حتى يدركهم الموت أو تابوا، فلا يكون الآية في مقام جواز الهدم فضلاً عن وجوبه.

وأما الاستدلال بمثل قوله تعالى: ﴿قال لهم موسى ويلكم لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افتري﴾. (١)

وقوله عز وجل: ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾. (٢)

ففيه: أن غاية ما يدل عليه الآيات المذكورة ونحوها هو حرمة الإفتاء على الله تعالى ولا ربط له مع المقام الذي هو مجرد حفظ الكتاب. نعم، يشمل تأليف الكتب الضال التي تحتوي الإفتاء على الله تعالى وأين هو من حفظ الكتب الضلال. واستدل في ابتغاء الفضيلة بقوله تعالى: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾. (٣) بناء على أن المقصود التوجه إلى الباطل والضلالة.

وفيه: أن غايته حرمة الاستفادة لحرمة حفظ الكتاب.

اصله بالياء وتحرفه السيول وانهار الهائر الذي اشفى على السقوط والتهدم فانهار به في نار جهنم أي هو به الباطل في نار جهنم ريبة أي شكاً في الدين ونفاق.

(١) طه: ٦١.

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) الأنعام: ٦٨.

واستدل أيضاً بقوله عز وجل: ﴿و قد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزئ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم﴾ الآية^(١). فإنها تشمل ما لو قرء كتاب الضلال الذي فيه الكفر بها. ولا فرق عند العرف بينه ومطالعه، فإذا حرم الإبتفاع به حرم التكبسب به، ولكن أورد عليه في آخر كلامه بأنها لا تدل على حرمة الحفظ ووجوب الإلتلاف^(٢). وأما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وانظر إلى إلهك الذي ضلمت عليه عاكفاً لنحرقتَه ثم لتنسفته في اليمّ نسفاً﴾،^(٣) بدعوى أنّ الاستفادة منه هو لزوم إلتلاف ما يوجب الضلالة.

ففيه: أولاً: أنّ عجل السامري كان من هياكل العبادة ولزوم إلتلافه لا يلازم لزوم إلتلاف كل ما يوجب الضلالة.

و ثانياً: أنّه لا يدلّ إلا على فعل موسى على نبيّنا وآله وعليه السلام وهو لا يدلّ على اللزوم. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التأكيد المكرّر في قوله: لنسفته و لتنسفته يشهد على اللزوم فتأمل.

وأما الروايات، فمنها: ما استدلّ به في المستند، وهو موقفة أبي عبيدة الحدّاء المروية في الكافي عن أحمد عن محمّد بن عبد الحميد عن العلاء بن رزين عن أبي عبيدة الحدّاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من علّم باب هدى فله مثل أجر من عمل به ولا ينقص أولئك من أجورهم شيئاً ومن علّم باب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به ولا ينقص أولئك من أوزارهم شيئاً»^(٤).

و يقرب منها موقفة محمّد بن مسلم المروية في المحاسن عن أحمد بن

(١) النساء: ١٤٠.

(٢) إبتغاء الفضيلة: ٥٩.

(٣) طه: ٩٧.

(٤) الوسائل ١١: ٤٣٦ الباب ١٦ من ابواب الأمر والنهي وما يناسبها ج، ٢.

محمد بن أبي نصر عن أبان بن محمد البجلي عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من عمل باب هدى كان له أجر من عمل به و لا ينقص اولئك من أجورهم و من عمل باب ضلال كان عليه مثل و زر من عمل به و لا ينقص اولئك من أوزارهم» (١)

و يؤيدهما أيضاً خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «لا يتكلم الرجل بكلمة حق يؤخذ بها إلا كان له مثل أجر من أخذ بها، و لا يتكلم بكلمة ضلال يؤخذ بها إلا كان عليه مثل و زر من أخذ بها» (٢)

و تقريب الاستدلال بأن يقال: إن حفظ كتب الضلال و إن لم يكن تعليماً أو تكليماً أو عملاً بالضلال ولكنه مشترك مع هذه الأمور في ترتب الضلالة، فإنها كما يحتمل أن تترتب على العمل بالضلالة أو التكلم بكلمة الضلال، فكذاك يحتمل ترتبها على حفظ كتب الضلال، فإذا منع من العمل أو التكلم بها من جهة احتمال ترتب الضلالة فحفظ كتب الضلال أيضاً ممنوع بهذه الجهة.

و بالجملة لاموضوعية للتعليم أو العمل أو التكلم، بل المعيار هو الإضرار و هو مترتب على حفظ الكتاب أيضاً فإثبات الوزر على التعليم و العمل يكفي في إثباته في صورة الحفظ مع احتمال ترتب الضلال.

و فيه: أن مورد الروايات هو ما إذا كان المقصود هو الإضرار و ليس ذلك في حفظ الكتب.

و منها: عدة فقرات من رواية تحف العقول كقوله عليه السلام «و ذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجميء منها الفساد محضاً نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل مألوهه و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام» (٣)

(١) الوسائل ١١: ٤٣٨ الباب المذكور في السابق ح ٩.

(٢) الوسائل ١١: ٤٣٧ الباب المذكور ح ٤.

(٣) المحرمة ط.

وكقوله ﷺ: «أو يقوي به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه وإسماكه وملكه وهبته و عارته و جميع الثقلب فيه إلّا في حال تدعوا الضرورة فيه إلى ذلك.

وكقوله ﷺ: «و ما يكون منه وفيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لافيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها»^(١).

كما استدل بها صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم (قدّس سرهما)، و تمسك بها التراقي (قدّس سرّه) و قال: ينبغي ضعفها بالعمل^(٢).

أورد عليه المحقّق الإيرواني (قدّس سرّه) بأنّ مورد هذه الرواية هي الصنعة و لئن استفيد منها المناط العامّ يتعدّى منها إلى غير الصنعة ممّا يشاركها في علّة المنع، و هي منشأية الفساد، لا إلى حفظ المصنوع أو الموجود ممّا هو منشأ للفساد. نعم، إن استفيد منها مبغوضيّة الفساد بوجوده حتّى كان إعدامه و قلع مادّته مطلوباً فضلاً عن المحافظة عليه من التلف صحّ الاستدلال بها في المقام^(٣).

و لعلّ المراد من قوله: مما هو منشأ للفساد هو ما يوجد للفساد حتّى يفترق عن الذي يكون علّة للفساد التي ذكرها قبله.

و يقرب منه ما في بلغة الطالب من أنّه: لم نفهم وجه الاستدلال حتّى لو سلّمنا أنّ الحصر حقيقيّ، إذ غايته أنّ ما حرم صناعته حرم جميع منافعه و الإحساس لذلك بحفظه، إلّا أن يكون صناعته عبارة عن تأليفه و الانتفاع عبارة عن إيقائه^(٤).

(١) الوسائل ١٢: ٥ كتاب التجارة الباب ٢ من ابواب ما يكتب به - بحار ١٠٠ / ٤٤.

(٢) المستند ١: ٣٤٦.

(٣) التعليقة: ٢٥.

(٤) ج ١: ١٠٠.

و أنت خبير بأنّ المستفاد من الرواية هو أنّ ما يقوّي به الكفر و الشرك أو يوهن به الحق فهو حرام حتّى إساكه. و من المعلوم أنّه يشمل حفظ كتب الضلال فإنّ في حفظها وإساكها يقوّي به الكفر و يؤمن به الحق فهو ممنوع.

هذا مضافاً إلى أنّ قوله ﷺ: «ما يكون منه و فيه الفساد محضاً جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها محرّم». و هو أيضاً يشمل اشتراء الكتب و نقلها إلى المكتبات و حفظها فيها؛ لأنّه من وجوه التقلب و الحركات و التصرفات، بل يشمل المقام قوله ﷺ: إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً باعتبار أنّ تأليف كتب الضلال صنعة تأليف، فإذا استفيد منها حرمة جميع منافعها تدلّ الرواية على حرمة إبقاؤها أيضاً فإنّ الإبقاء من منافع صنعة التأليف عرفاً.

ومّا ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: إنّ المستفاد من هذه الفقرة هو حرمة الصناعة و الصناعة صادقة على تأليف كتب الضلال و استنساخها. و أمّا الحفظ و الإبقاء فلا يصدق عليه الصنعة، كما أنّ صدق التقلب على الحفظ ممنوع، و ليس الحفظ تقوية للكفر و إهانة للحق.

هذا مضافاً إلى ضعف السند و عدم إيجابها؛ لعدم العلم باستناد العمل بها^(١) كما عرفت من أنّ البقاء و الإبقاء من منافع الصنعة و لاجابة إلى صدق الصنعة على نفس البقاء. و أيضاً لا خفاء في أنّ حفظ كتب الضلالة ممّا يوجب تقوية الكفر و إهانة الحقّ و إنكار ذلك مكابرة، كما أنّ حفظ الكتاب في المكتبة لا يمكن بدون التقلب و التصرف، فالأولى في الإشكال هو الاقتصار في السند بكونه ضعيفاً؛ لأنّ استناد الأصحاب إليه غير معلوم، و إن اخترنا جبران الضعف في صورة استناد الأصحاب خلافاً لبعض الأعلام حيث ذهب إلى منع جبران الضعف بعمل الأصحاب؛ معللاً بأنّه لا يفيد الوثوق بالراوي. و ذلك لأنّ اللازم هو الوثوق بالصدور لا الوثوق

(١) مصباح الفقاهة: ٢٥٦.

بالراوي، واعتبار كون الراوي ثقة لخصوصية فيه، بل هو طريق إلى الوثوق بالصدور.

وكيف ما كان فتطابق مضمون فتوى المشهور للمرسله لا يوجب الوثوق بالاستناد حتى يحصل الوثوق بالصدور لوجود القواعد والأدلة الأخرى، ومن المحتمل أن يكون استنادهم إلى الأدلة والقواعد لارواية التحف.

و منها: حسنة عبد الملك بن أعين المروية في الفقيه بإسناده عنه قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشرّ جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك. (١)

و قد استدللّ به في ابتغاء الفضيلة حيث قال: «و منها: مصحح عبد الملك الوارد في التنجيم وفيه أحرق كتبك». (٢)

هذا يبيني على أن يكون الأمر بالإحراق أمراً مولوياً، فإنه حينئذ يكون ظاهراً في الإيجاب النفسي فبدل على عدم جواز إبقاء الكتب النجوم، فيتعدى من كتب النجوم إلى كتب الضلال؛ لأنها لولم تكن أكثر فساداً من كتب النجوم فلا أقل من مساواتها لها.

و فيه: أولاً: منع كون الأمر مولوياً لاحتمال أن يكون الأمر للإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم، كما يشعر به قوله: في ابتداء السؤال إني قد ابتليت بهذا العلم.

و ثانياً: إن مقتضى التفصيل في الرواية هو جواز حفظ كتب النجوم و الاستفادة منها مع عدم الحكم، كما قال في مصباح الفقاهة: «إن مقتضى التفصيل في

(١) الوسائل ٨: ٢٦٨ الباب ١٤ من ابواب آداب السفر إلى الحج ح ١.

(٢) ابتغاء الفضيلة: ٥٩.

الرواية القاطع للشركة هو جواز الحفظ مع عدم الحكم»^(١) و عليه فالرواية تنافي سائر الأدلة التي تدلّ على عدم جواز الحفظ والاستفادة من الكتب الضالّة.

اللّهمّ إنّ لأنّ يقال: إنّ ضلال كتب النجوم في اعتقاد التأمير الاستقلالي و الحكم الجزمي، فإذا كان حفظها بدون ذلك، لآمانع من حفظها؛ لأنّها ممّا لا يترتب عليها الفساد فلا منافاة، بين هذه الرواية و سائر الأدلة الدالّة على حرمة حفظ الكتب الضالّة فيما إذا ترتّب عليها الفساد قطعاً أو احتمالاً دون ما إذا لم يترتب الفساد، بل تكونان متوافقتين.

الجهة الرابعة:

في أنّ المحرّم هل هو مجرد كون كتاب، كتاب الضلال و الباطل من دون اعتبار ترتّب مفسدة الضلالة عليه قطعاً أو احتمالاً قريباً أو المحرّم هو كتاب الضلال من حيث احتمال ترتّب مفسدة الضلالة عليه بحيث لو لم يترتب عليها المفسدة لم يكن محرّماً.

ربّما يدعى قيام الإجماع على حرمة عنوان كتب الضلال من دون اعتبار ترتّب الفساد. و استدلال له بقوله تعالى: ﴿و اجتنبوا قول الزور﴾، بناء على أنّ معناه هو الأمر بالاجتناب عن الباطل. و عليه فالمحرّم هو كتاب الضلال و الباطل من دون إعتبار ترتّب مفسدة الضلالة.

و فيه: أنّ الاستدلال بالإجماع في المسألة مع وجود الأدلة المختلفة في الباب كما ترى.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى الجمع بين الأدلة هو تعيّد المطلقات بصورة ترتّب الفساد، كما قال الشيخ الأعظم (قدّس سرّه): أنّ مقتضى الاستفصال في حسنة

عبد الملك أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم، وهذا أيضاً مقتضى ما تقدّم من أناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضاً - إلى أن قال - : «و قد تحصّل من ذلك أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتّب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً» (١)

و الحاصل أنّ مقتضى الجمع بين الأدلّة هو تقييد العنوان بما إذا ترتّب عليه المفسدة ولو احتمالاً و إلا فما لا يجيء منه الفساد فلا يشمل الدليل الذي يدلّ على حرمة ما يجيء منه الفساد، كما لا يشمل وجوب دفع الضرر المحتمل إذ لا ضرر على الفرض.

هذا مضافاً إلى الاستفصال في حسنة عبد الملك بناء على كون الأمر فيه بالإحراق مولوياً. و مضافاً إلى أنه القدر المتيقّن من الأدلّة الأخرى.

الجهة الخامسة:

إنّ مقتضى ما تقدّم هو حرمة حفظ الكتاب فيما إذا ترتّب المفسدة عليه قطعاً أو احتمالاً، فيقع الكلام حينئذٍ فيما أنه هل يجوز الحفظ فيما إذا كان معه المصلحة أم لا يجوز؟

يمكن أن يقال وجود المصلحة لا يوجب الجواز مع ترتّب المفسدة قطعاً أو احتمالاً؛ لأنّ مقتضى الأدلّة العقلية، كوجوب دفع الضرر أو كوجوب قلع مادة الفساد و الإضلال أو كوجوب التحفظ على مقاصد المولى، هو عدم جواز الحفظ و لو مع وجود المصلحة و الأغراض الصحيحة. نعم، لو أمن من الخلل الاعتقاديّة لنفسه و أهله و غيره، فلا مانع من أن يحفظ الكتاب لكلّ فائدة و غرض صحيح، كما يظهر من جامع المقاصد حيث قال بعد ذكر استثناء القواعد صورة نقض مسائل

الضلال أو الحجّة على مسائل الحقّ من كتب الضلال و ظاهره حصر جواز الحفظ و النسخ في الأمرين.

و الحقّ أنّ فوائده كثيرة فلو أُريد نقل المسائل أو الفروع الزائدة أو معرفة بعض أصول المسائل أو الدلائل و نحو ذلك، جاز الحفظ و النسخ أيضاً لمن له أهلية النقض لامطّلاً لأنّ ضعفاء البصيرة لا يؤمن عليهم خلل الاعتقاد. (١) ولكنّه خروج عن الفرض؛ لأنّ البحث فيما إذا ترتّب المفسدة على الحفظ مع وجود المصلحة.

و قد عرفت أنّ مجرد وجود المصلحة لا يوجب جواز الحفظ و لذلك قال الميرزا الشيرازي (قدّس سرّه): «و في صورة ترتّب المفسدة على بقائه لا يكفي مجرد ترتّب مصلحة على بقائه أيضاً في رفع الحرمة؛ لأنّ المحرّم لا يصير محلّلاً بمجرد وجود مصلحة في فعله، كالمصلحة في الكذب و الفشاء و نحوهما من المحرّمات، بل لا بدّ في ذلك من كون المصلحة مصلحة ملزمة يترتّب على تركها وفواتها المفسدة، و حينئذٍ يصير من باب التزام الواجب و الحرام فنختار الأهمّ و إلاّ فالتخيير. (٢)

و لعلّ إليه يؤوّل ما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) حيث قال: و قد تحصّل من ذلك أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلاّ من حيث ترتّب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحقّقة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقّعة بمصلحة أقوى أو أقرب و قوعاً منها، فلا دليل على الحرمة إلاّ أن يثبت إجماع أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفي الخلاف الذي لا يقصر عن نقل الإجماع. (٣) بحمل الأقوى في كلامه على المصلحة الملزمة.

(١) جامع المقاصد ١: ٢٠٥ ط قديم.

(٢) التعليل: ٧٢.

(٣) المكاسب المعرّمة: ٣٠.

و كيف ما كان يبقى السؤال عن أن المصلحة التي تكون مقدمة على مفسدة الضلال آية شيء هي.

ولعل من أمثلتها هو ما إذا كان احتمال مفسدة الضلال ضعيفاً في مقابل لزوم وجود الكتب الضلال عند جماعة من المتّقين في الجامعات حتّى يفيد نفورهم عن هذه المقالة الضالّة و النفور العلمي عن هذه المكاتب أمر لازم لاسيّما في الجوامع الثقافيّة.

و من أمثلتها أيضاً لزوم نقل الشبهات القادحة و الجواب عنها في الكتب و الحوزات العلميّة يحتمل أن يكون تلك الشبهات موجبة لضلالة بعض النفوس المتعبّة للمتشابهات و أيضاً ربّما يتوقّف النقض و قلع مادّة الفساد على ايجاد المجال للمضلل حتّى يتكلّم أو يكتب ما أراد حتّى يجيب عند المحقّقون فإيجاد المجال ربّما لا يخلو عن المفسدة ولكن مصلحة الجواب و النقض ملزمة تتقدّم عليه.

الجهة السادسة :

إنّه لا إشكال في بطلان معاملة الكتب الضالّة فيما إذا لم تترتب عليها المصلحة و لا المفسدة أو لم يترتب عليها إلّا خصوص المفسدة لعدم المنفعة المحلّلة المقصودة العقلانيّة في كلا الصورتين.

و يلحق بما ذكر ما إذا ترتبت عليها المصلحة النادرة أو موهومة سواء ترتبت عليها المفسدة أو لالعدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيها.

و أمّا إذا ترتبت عليها المفسدة مع المصلحة الشائعة، فإن كانت المصلحة ملزمة صحّت المعاملة و جاز بيعها و شراؤها، و أمّا إذا لم تكن المصلحة ملزمة فلا يجوز بيعها و شراؤها لإطلاق الأدلّة المانعة إذ العقل يحكم بوجود دفع الضرر المحتمل و بوجود التحقّق على مقاصد الشارع و بوجود قلع مادّة الفساد و الإضلال، ولكن لو عصى و باع أمكن القول بصحّة بيعها و شرائها لوجود المنفعة

المحللة فيها كالاطلاع على الأدبيات أو بعض الفنون ونحوها.

ثم إنه لو كان بعض الكتاب موجباً لمحض الضلال فالواجب هو إتلاف البعض الضالّ دون غيره. نعم، لو توقّف محو البعض الضالّ على محو جميع الكتاب لجاز ذلك إلا أن يزاحم مصلحة وجوده مع مفسدة وجود الضلال. كما ذهب إليه الشيخ الأعظم (قدّس سرّه).

ثم إن مع تمحض البعض في الضلال لا يصح بيع المجموع لاشتيماله على الضالّ و هل يكون مصلحة البعض الآخر مزاحمة لمفسدة وجود الضلال في البعض الآخر أو لا؟ يمكن أن يقال بالثاني؛ لأنّ المصلحة إن كانت ملزمة وجب شراء البعض الذي فيه المصلحة فلامجوز لبيع البعض الآخر الذي يكون مسخّطاً في الضلالة إلا إذا لا يمكن بيع البعض الذي له مصلحة ملزمة إلا ببيع المجموع فيجوز بيع الواحد بتمامه.

الجهة السابعة:

إنّ الكتب الضالّة هل يجب إتلافها أو لا يجب؟ ولا يخفى عليك أنّ معنى في حرمة الحفظ هو وجوب إتلافها لا يقال: عدم الحفظ أعمّ من الإتلاف لأنّنا نقول: نعم، ولكن مقتضى الأدلّة العقلية الماضية هو قلع مادة الإنسداد والإضلال و دفع الضرر المحتمل و ممّا لا يتحقّقان بدون الإتلاف و تفويت جميع ما يكون موجباً للضلال. نعم، لو أمكن وضعها في مكتبة لا تترتب عليها الضلالة فلا يجب إتلافها، بل يجوز له الأمران. بل ربّما يقال: كما في الجواهر بخروج غالب كتب المخالفين و الملل الفاسدة عن الضلال في هذه الأوقات باعتبار ما وقع من جملة من أصحابنا من نقضها و إفسادها، فهي حينئذٍ كالتالفة فلا يجب حينئذٍ إتلافها بمعنى أعدامها عن الوجود، بل لا بأس ببيعها و شرائها و الاستيجار على كتابتها و نحو ذلك، ضرورة صيرورتها بذلك كالكلام المنقوض في كتب أهل الحقّ مثل الشافعي و كشف الحقّ و

نحوهما؛ إذ من المعلوم اعمتية النقض للأمرين معاً فتأمل جيداً. (١)
 و لا يخفى ما فيه؛ لأن ما ذكره الجواهر صحيح فيما إذا لم يترتب عليه
 الضلال ولو احتمالاً وإلا فمعه لا يكفي في رفع وجوب الإلتلاف مجرد كونها
 كالمنقوص في الكتب كما لا يخفى.

ثم يقع الكلام في أنه هل يكون في إلتلاف كتب الضلال ضمان أم لا؟
 و الظاهر هو الثاني؛ لعدم كونها مالاً ولو تعبدأ، كما صرح به في المستند
 حيث قال: فرع: مقتضى ما ذكر وجوب إلتلاف ما فيه ضلال من الكتب و عدم لزوم
 غرامة على من ألتفه من غيره إلا إذا احتتمل الغرض المستثنى في حقه مع
 ادعائه. (٢)

ثم إن إلتلاف الكتب الضالّة و نحوها إن أمكن بدون إلتلاف مادّتها كمحو
 الخطوط و إزالتها فلا يجوز إلتلاف المادّة فلو ألتفها مع إمكان إعدام المكتوبات بدون
 إلتلاف المادّة فمقتضى القاعدة هو الضمان بالنسبة إلى المادّة كما لا يخفى.
 و عليه فمثل الكتب لا يجوز إحراقها أو إلقائها في البحر مع إمكان تخميرها
 أو تمزيقها؛ إذ مع إمكان التخمير و التمزيق و حفظ المادّة كان الإحراق أو الإلقاء
 في البحر إلتافاً للمال و موجباً للضمان.

قال الشيخ في المبسوط في الغنيمّة: إذا وجد في المعتم كتب نظر فيها - إلى
 أن قال -: وإن كانت كتباً لا يحلّ إمساكها كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك، كلّ ذلك
 لا يجوز بيعه، و ينظر فيه فإن كان ممّا ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود و نحوها فإنها
 غنيمّة، و إن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ، فإنه يمزق و لا يحرق لأنّه ما من
 كاغذ إلا و له قيمة. (٣)

(١) الجواهر ٢٢: ٥٩ - ٦٠.

(٢) المستند ١: ٣٤٦ ط قديم.

(٣) المبسوط ٢: ٣٠.

و عليه فمثل الأشرطة أو المسجلات لا يجوز إتلافها، بل اللازم هو إمعاء محتواها وهكذا لا يجوز إعدام مواد غير الكتب كأبنية الضلال.

و عليه فالمواد أو الكاغذ بعد تمزيقها أو تخميرها يرجع إلى صاحبها و لا يجوز إتلافها و مع الإتلاف محكوم بالضمان لصاحبها.

ثم لو أتلّف شخص كتاب الضلال الذي يكون عند من يؤمن عليه من الفساد و الضلال، فإن كان له منافع محلّلة فهو ضامن بنسبة المالية الحاصلة لها بلحاظ خصوص المنافع المحلّلة و بالنسبة إلى موادّها. و أمّا مطالبتها الضالّة فلا ضمان بالنسبة إليها؛ لأنّها باطلّة و الباطل لامالية له.

نعم، لو كان خطوط المطالب الباطلة من جهة نوع الخط أو قدمه الخط و نحوهما، لها مالية أمكن القول بالضمان بالنسبة إليها فانهم.

و هل يجوز إتلاف كتب الضلال الذي يشتمل على القرآن بمثل الإحراق و التمزيق أو لا يجوز يمكن القول بالثاني إذا صدق هتك القرآن، و عليه فاللازم هو الإقتصار في مثله بالتخمير و الإمعاء بنحو لا يوجب الهتك.

الجهة الثامنة:

إنّه لا إشكال في وجوب النهي عن إبقاء كتاب الضلال أو عن نشر كتاب الضلال فإنّه من المنكرات فمع الإصرار و عدم الإيتناء فعلى الحكومة أن تأمره بالإتلاف، فإن أتلّف فهو و إلّا فاللازم عليها أن يتلفها مع حفظ مادتها و لو لم يمكن إتلافها إلّا بالمصادرة إتلاف المادة لجاز ذلك للحكومة، ولكن لا دليل على عدم ضمان المادة؛ إذ لا ملازمة بين جواز الإتلاف و عدم ضمان المادة؛ لأنّ تجويز إتلاف المادة من باب المزاحمة.

نعم، لو ورد نص خاص على لزوم إتلاف المادة لا يبعد استفادة عدم الضمان ولكنه غير موجود.

الجهة التاسعة:

إنه هل يجوز الاشتراك في الاتصالات المخابرة الحديثة كـ «إنترنت» التي تكون معرضة لإرثاء مطالب أو تصاور ضالّة مضلّة أو لايجوز؟ يمكن القول بالجواز لمن أمكن أن يجتنب عن البرنامج المضلّة؛ لعدم اختصاصها بالمطالب الضالّة و المضلّة. اللهم إلا أن يمنع الحكومة الإسلامية، فاللازم حينئذ هو الاجتناب عن ذلك، و أمّا إذا لم يتمكّن من الاجتناب أو صار وسيلة لإضلال الآخرين فلايجوز؛ لأنه ممّا يضلّ.

و مقتضى ما عرفت من الأدلّة العقلية الدالّة على قلع مادّة الإفساد و الإضلال أو دفع الضرر المحتمل أو وجوب التحفّظ على مقاصد المولى هو حرمة الاشتراك و تهمة الأدوات المربوطة بذلك.

الجهة العاشرة:

إنّ على الحكومة أن تقابل مع البرنامج المضرة التي تنتشر بالأدوات الحديثة من ناحية الدول الاستكبارية بقدر الاستطاعة، و يجب عليها أن ينهى الناس عن الإقبال إليها و ترغّب أهل الفنّ و الصناعة نحو الممانعة عن نشر البرنامج المضرة.

الجهة الحادية عشر:

إنّ الترخيص لطرح الأفكار المضرة في مجالس العامّ أو في الراديو و التلفزيون أو في الجرائد غير جائز. نعم، لو كان المجلس مجلس الغواصّ فلا مانع منه، كما أنّه يجوز ذلك في الراديو أو التلفزيون و نحوهما مع حضور من يتمكّن من الإيراد و النقض.

و دعوى أنّ مقتضى الحرّية هو ترخيص كلّ فرد لإظهار أفكاره و على العلماء أن يجيبوا عن ذلك، سخيفة جدّاً؛ لأنّ صيانة الاجتماع عن الضلال من أهمّ

الواجبات، و من المعلوم أن ترخيص المضلين في إيضالهم مع عدم إمكان مقابلتهم في سطح وسيع يخلّ بصيانة الإجتماع الإسلامي.

الجهة الثانية عشر:

إنّ الحكم أعني حرمة الحفظ في الكتب الضالّة أو ما يضلّ دائر مدار ترتّب المفسدة، فلو صار ما يضلّ غير ما يضلّ بحيث لا يترتب عليها المفسدة كما إذا جيء بكتب لاشتغال الناس بها و تبعيدهم عن الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام ثم يغيّر مرور الزمان و صار تلك الكتب من مقدّمات تبين مكتب أهل البيت عليهم السلام، ارتفع حرمة حفظها، كما أنّه لو صارت بعض الكتب مضلّة بعد ما لم يكن كذلك صار حفظها محرّماً بعد ما كان جازياً، فالهبة يترتب المفسدة و الإضلال.

المسألة الثامنة عشر حق التأليف

ولا يخفى عليك أنّ البحث في ذلك يقع في مقامات:

المقام الأول:

إنّ العمل العلمي والابتكار الفكري أو الأدبي أو الاختراعي أثر وملك العامل والمبتكر والأديب والمؤلف والمخترع ونحوهم، ولذلك كان إسناده إلى غير من صدر ذلك عنه ظلم، كما إنّ ادّعاء ذلك من الغير لنفسه خيانة.

بل لا يجوز لصاحب هذه الأعمال أن ينسبها إلى غيره، لأنّه كذب في الحقيقة. والإجازات المعمولة بين أصحاب الكتب والرواة تصلح للشهادة على كون العمل العلمي ممّا يختصّ بالعامل وألّا فلاوجه لتلك الإجازات؛ بل يشهد لذلك قبل الإجازات سوق العكاظ الذي يقوم عند هلال ذي القعدة وتستمرّ عشرين يوماً وقيل شهراً يجتمع فيها قبائل العرب فيتناشدون ويتفاخرون ويتباهون.^(١)

إذ هذه الأمور لاتصحّ بدون اختصاص الآثار بعاملها وهذا واضح إلى حدّ سمي منتحل عمل الآخرين سارقاً.

قال في البيوع الشائعة لقد سمي العلماء منتحل أعمال الآخرين (العلميّة أو

الأدبية أو الفنية) سارقاً، فهتكوا ستره وفضحوا جريمته وألقوا في شأنه الكتب التي تكشف سوء فعلته، وقد مرّ معنا أنّ السيوطي ادّعى أمام القاضي الشيخ زكريا الأنصاري على القسطلاني سرقة بعض أعماله العلمية وانتحالها وبرز الأدلة على ذلك. (١)

ثمّ إنّ هذا وإن كان يجري بالارتكاز من المهود السابقة إلاّ أنّه لم يكن قانوناً إلاّ في القرون المتأخّرة بالنسبة إلى بعض أنواعها. (٢)

المقام الثاني:

في أنّ هذه الإنتاجات بعد وضوح كونها ملكاً لصاحبها ومضافة إليه يقع السؤال عن ماليتها والجواب عن ذلك ظاهر وهو أنّ الملكية وإن لا تستلزم المألّة - لجواز أن كانت الإنتاجات وافرة إلى حدّ لا يوجب رغبة الناس نحو بذل مال يازاتها - ولكنها كثيراً ما تكون مستلزّمة للمألّة لعدم الوفور أولاً، ولامتياز بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر. ولعلّ المبادلات والمعاملات التي كانت تقع في سوق العكاظ تدلّ على ذلك، كما لا يخفى.

(١) البيوع الشائعة: ص ٢١٧.

(٢) والمحمكي في ذلك كما في البيوع الشائعة إنّ في عام ١٧٠٩ الميلادي صدر في بريطانيا قانون حقّ النسخ الذي يمنح المؤلف وحده الحقّ في طباعة أعماله ثمّ صدر في الدانمارك قانون مماثل ١٧٤١، وفي العقد الأخير من القرن نفسه أصدرت أمريكا وفرنسا قانوناً مماثلاً ثمّ اتّجهت الجهود لتسظيم الحماية الدولية هما الصناعة والأدبية فتمّ توقيع اتفاق بهذا الشأن بين بريطانيا وفرنسا والبرتغال في عام ١٨٥١، ثمّ ظهرت اتفاقية باريس في ١٨٨٣/٣/٢٠ ثمّ نظمت اتفاقية (برن) قواعد الحماية الدولية للملكية الأدبية في ١٨٨٦/٩/٩، وفي عام ١٩٥٢ أقرّت منظمة اليونسكو الاتفاقية العالمية لحقوق المؤلف إلى أن تمّ إنشاء المنظمة العالمية للملكية الفكرية (البيوع الشائعة / ٢١٠ - ٢٠٩ تأليف محمد توفيق رمضان).

و يشهد لذلك أيضاً قوله ﷺ: «أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله (١)» إذ الأجرة لاتعطي إلا لما له المألئة و القيمة.

هذا مضافاً إلى شهادة تزويج النبي ﷺ بعض أصحابه ببعض بتعليم القرآن كما تلي، روى الكليني بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: زوّجني، فقال رسول الله ﷺ: من لهذه؟ فقال رجل فقال: أنا يا رسول الله، زوجنيها فقال ﷺ: ما تعطيه؟ فقال: مالي شيء قال ﷺ: لا، فأعادت فأعاد رسول الله ﷺ الكلام، فلم يقم أحد غير الرجل ثم أعادت فقال رسول الله ﷺ في المرة الثالثة أتحسن من القرآن شيئاً قال: نعم قال: قد زوّجتكها على ما تحسن من القرآن فعلمها آياه، (٢)

مع أنّ اللازم في المهور أن تكون من الأموال كما لعله يظهر من قوله تعالى: ﴿و أحلّ لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾. (٣)

و يدلّ عليه أيضاً الحكم بالرجوع إلى نصف أجرة المثل في تعليم السورة عند الطلاق قبل الدخول كما في خبر زرارة عن أبي جعفر ع في رجل تزوج امرأة على سورة من كتاب الله ثم طلقها قبل أن يدخل بها فيما يرجع عليها؟ قال: ينصف ما تعلم به مثل تلك السورة. (٤)

هذا مع شيوع أخذ الأجرة بإزاء تعليم الأحاديث و الأدبيات و غيرها من العلوم، إذ الأجرة لاتكون إلا في قبالة التعليم و لاتعطي الأجرة في قبالة شيء، إلا إذا كان له المألئة فاتضح ممّا ذكرناه إن أعمال الآخرين من العلميّة و الأدبية و الفنيّة تكون ملكاً لأربابها و مالاً مرغوباً فيها.

(١) البخاري في الطب، باب الشرط في الرقية بقطع من الغنم (رقم ٥٤٠٥ - فتح الباري: ٤/٤٥٢).

(٢) الوسائل: الباب ٢ من أبواب المهور، ح ١.

(٣) النساء: ٢٤.

(٤) الوسائل: الباب ١٧ من أبواب المهور، ح ١.

المقام الثالث:

إنّ التوليد الفكري أو الأدبي أو الفني عمل للنفس و الروح و هو كعمل الجوارح في الملكية و المائيّة و جواز أخذ الأجرة عليه، و عليه فيترتب عليه أحكام الإجارة فإذا استأجر أحد شخصاً لذلك في مدّة معينة بمبلغ معين و يجب على الشخص الأجير العمل المذكور، كما و يجب على المستأجر أداء المبلغ المزبور، و لاحقاً للأجير عدى ما توافق عليه مع المستأجر من الأجرة عملاً بمقتضى الإجارة كعمل الجوارح من دون فرق و تفاوت.

المقام الرابع:

إنّ المولّد للفكر و الأدب و الفنّ لو لم يأخذ في مقابل عمله الأدبي و الفكري شيئاً أودع حصيلة عمله في كتاب و نحوه من مسجّلات كان الكتاب و نحوه ملكاً و مالاً له، و لا يجوز لأحد أن يتصرّف فيه و لو بالاستنساخ إلا بإذنه، و جاز له بيع نسخته بشرط استنساخ مقدار معين منه دون الزائد عنه، و جاز أيضاً إيجارته لاستنساخ مقدار معين منه، فلا يجوز للمشتري أو المستأجر الناشر استنساخ الزائد عن المقدار المشروط أو المأذون، قضاء للشرط المذكور في ضمن البيع أو الإجارة. ولو تعدي عن ذلك عصي و أثم و هكذا لو شرط صاحب النسخة على الناشر أن يشترط على المشتري منه أن لا يستنسخ منه لا يجوز للمشتري عن الناشر الاستنساخ أو التعدي عن المقدار المشروط أو المأذون عند اشتراط الناشر عليه ذلك.

ولو تعدي المشتري عن الناشر عن المقدار المشروط عصي و أثم و لو لم يشترط الناشر مع المشتري منه ذلك الشرط عصي الناشر، لوجوب اشتراط الشرط المذكور عليه في العقد الأوّل، و مع عدم اشتراط ذلك مع المشتري منه جاز له تكثير ذلك، لعدم اشتراط ذلك معه في عقد من العقود، إذ المفروض إنّ شرط المولّد مع

الناشر لا المشتري من الناشر، و عليه فيجوز للمشتري عن الناشر ذلك لأنه ملكه. بل قد يشكل ذلك الاشتراط في الناشر أيضاً بأن نفوذ ذلك الشرط مع الناشر ينافي سلطة المالك على ملكه، فإنه إذا باعه صار الناشر مالكاً و المالك له السلطة على ملكه فاشتراط عدم التكثير ينافي سلطة المالك.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن السلطة على الملك ليست من اللوازم غير المفارقة، لاتفكاها عن الملكية في موارد كالحجر أو النذر على ترك التصرف فيه كالبيع، و من المعلوم أن الشرط كالنذر سبب من الأسباب الموجبة للانفكاك. و يشهد له بعض النصوص الدال على صحة شرط عدم بيع الجارية وهبتها، كصححة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الشرط في الإماء لاتباع و لاتورث و لاتوهب فقال: يجوز ذلك غير العيراث فإنها تورث و كل شرط خالف كتاب الله فهو رده» (١).

لا يقال إن الغرض النوعي المعاملي من التملك و التملك هو تحصيل وجوه التصرفات فشرط عدم التكثير ينافي الغرض المذكور.

لأننا نقول إن شرط عدم تصرف خاص من أنحاء التصرفات لا يكون منافياً، و إنما المنافي هو شرط عدم مطلق التصرف، و بعبارة أخرى الشرط ينافي إطلاق التصرف لانفس التصرف. نعم يشكل الشرط المذكور من ناحية أنه شرط الفعل و هو أنه و إن كان واجباً و لايجوز خلافه و مع التخلف يوجب خيار الفسخ ولكنه لا يوجب حقاً مالياً كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يشترط في متن البيع أو الإجارة بنحو شرط النتيجة أن يكون له حق الطبع بحسب ما هو المتعارف، من دون تفاوت بين التكثير من نسخة المؤلف أو من نسخة نفسه، فلا يجوز له حيثئذ التعدي عن المأذون، ولو تعدي عنه و جب عليه

(١) الوسائل: الباب ١٥ من أبواب بيع الحيوان، ح ١.

أداء حق المؤلف بحسب ما يقتضيه المتعارف، ولكن هذا مختص بالناشر الذي شرط المؤلف معه و أما المشتري من الناشر فلا شرط معه.

ولذا جاز له التكرير ولم يجب عليه أداء شيء، و الاشتراط مع الناشر أجنبي عن المشتري من الناشر إلا إذا اشترط الناشر عليه أن يكون للمؤلف حق الطبع بحسب المتعارف بالنحو الذي شرط معه، فوجب حينئذ على المشتري عن الناشر أيضاً مراعاة هذا الشرط، ولو تخلف وجب عليه أداء حق المؤلف بحسب ما هو المتعارف، فشرط النتيجة يوجب الحق المالي للمؤلف في مورد تحقق شرط النتيجة فقط لاغير. ثم إن المتعارف هو ما يعرفه العرف بحسب الزمان و المقدار و مع معلومية ذلك فلا كلام و إلا فاللازم هو تعيين ذلك في متن العقد، و بالجملة فمع اشتراط ذلك بنحو شرط النتيجة يشتغل ذمة المشروط عليه بذلك سواء كان هو الناشر أو المشتري عنه و يجب عليه أداء هذا الحق إلى مؤلفه أو ورثته، و أما مع عدم تحقق شرط النتيجة و لا شرط الفعل فلانع من هذه الناحية.

لا يقال إن التملك له اسباب خاصة و لا يحصل بمثل الشرط، لأننا نقول إن ذلك ممنوع جداً، لأن التملك يحصل بكل سبب من الأسباب و لو كان هو الشرط في ضمن المعاملة و لا يقاس بمثل النكاح أو البيع أو الطلاق و غير ذلك مما له أسباب خاصة.

المقام الخامس:

إنه إذا لم يشترط المؤلف شيئاً فهل له حق التأليف أو ليس له؟ اختلفت الآراء فيه و قد ذكروا هنا توجيهات مختلفة حول كيفية ثبوت حق التأليف.

منها: ما قاله في كتاب البيوع الشائعة من أن الكتاب في الحقيقة يتكون من:

- الهيكل المادي المتمثل بالورق و الحبر و الجلد.

- المادة العلمية التي اجتهد المؤلف في جمعها و تحصيلها.

و مشتري الكتاب يملك رقبة هذا الكتاب أي الهيكل المادي له و يستحق أن ينتفع بما تضمنه من فوائد علمية ولكنه لا يملك هذه الفوائد.

و لعلّ قائلًا يقول إنّ الكتاب يرتفع ثمنه بما يتضمّنه من (مادّة علميّة) و هذا يعني أنّ القيمة ليست لمجرد الورق و الحبر و يعني بالتالي أنّ ثمن الكتاب يتضمّن قيمة المادّة العلميّة أيضًا.

أقول: أجل، إنّ الكتاب يرتفع ثمنه بما يتضمّنه من (مادّة علميّة)، كما يرتفع ثمن البيت لموقعه و ما يحيط به، و إذا كان لصاحب البيت أن يرفع ثمنه لموقعه و ما يحيط به فإنّ لصاحب الكتاب أن يرفع ثمنه بطريق أولى، لأنّ صاحب الكتاب يملك المنفعة التي يتضمّنها الكتاب بينما قد لا يملك صاحب البيت تلك المزايا التي ارتقت بسببها قيمة البيت.

ولكن لا يلزم من ذلك إنّه باعه تلك المادّة العلميّة كما لا يلزم من ارتفاع قيمة البيت إنّه باعه ما يحيط به من مزايا.

إنّ ثمة ثلاثة أمور:

- رقبة الشيء من كتاب أو بيت أو غيره..

- منفعة هذا الشيء.

- الانتفاع.

و هذه الأمور الثلاثة قد تكون مجتمعة كمن يسكن بيتاً يملكه، و قد يملك المرء رقبة الشيء دون منفعته وذلك كالوارث بيتاً أو وصى مورّثه بمنفعته دون رقبته فإنّ الوارث هنا يملك الرقبة دون المنفعة.

و قد يملك المرء منفعة الشيء دون رقبته كالمستأجر مدّة استيجاره و المنفعة هنا شيء اعتباري معياره الزمن كلّما مرّ وقت مضى جزء منه.

و قد يكون للمرء حقّ الانتفاع بالشيء مع أنّه لا يملك الرقبة و لا المنفعة كالضيف مثلاً.

و هذا يدلّ على أنّه ليس ثمة تلازم بين حقّ الانتفاع و ملك المنفعة كما أنّه ليس ثمة تلازم بين ملك المنفعة و ملك العين.

و في المثال الذي بين أيدينا يملك مشتري الكتاب رقبة الكتاب و لا يملك منفعته المتمثّلة بالمادّة العلميّة الموجودة فيه لكنّه استحقّ الانتفاع بهذه المادّة العلميّة عند ما أتاح له المؤلّف ذلك بشرائه الكتاب.

و قد يقال لماذا لم يكن هذا الحقّ (الملكيّة الأدبية مثلاً) ذا قيمة مادّيّة في العصور السالفة و لاسيّما عند العلماء المسلمين.

جواباً على ذلك أقول:

إنّ إعطاء هذه (المادّيّة العلميّة أو الفنيّة) قيمة مادّيّة كان له وجود في العصور السالفة تجلّي في الجوائز التي كان ولاة الأمر يكرمون بها المؤلفين، و في الرواتب المقرّرة للمدرسين و المعلمين و المرّيين، و قد نصّ الفقهاء على جواز أخذ معلّم القرآن الأجر على ذلك مقدّراً بالمدّة أو بالمقدار الذي يعلم. إلى أن قال: و إنّما لم يكن ثمة حقّ نشر و طبع لأنّه لم يكن ثمة نشر و لطبع بالمفهوم السائد اليوم، كان ثمة نسخ للكتاب ينفق فيه الناسخ جهداً مضيئاً و مشقّة كبيرة لا تدع مجالاً لاستثمار الكتاب كما هو متاح للمطابع اليوم و كان الناسخ يستثمر قدرته على النسخ و ليس القيمة العلميّة للكتاب.

إلى أن قال: لم يكن المؤلّف في الزمن الماضي يمنع النسخ من نسخ كتابه و لم يكن يطلب منهم مكافأة على السماح بنسخه، لأنهم في الحقيقة لا يستثمرون عمله العلمي و إنّما يريدون أن ينالوا أجر جهدهم في نسخه و لكنّه كان يمنعهم من احتكار استنساخ كتابه، أمّا اليوم فإنّ في وسع المطابع أن تقذف في ساعات آلاف النسخ من الكتاب القيم الذي بذل مؤلّفه فيه الجهد و الوقت و المال حتّى جمع مادّته العلميّة و صاغها و أفرغها في هذا السفر.

إنّ هذه المادّة العلميّة حقّ لمؤلّفها، لا يجوز لأحد أن ينتحلها لنفسه، و كذلك

لا يجوز أن يستثمرها غيره، وإنّ الناس عندما يقبلون على شراء هذا الكتاب إنّما يقبلون على شرائه للمادّة العلميّة التي فيه وليس لمجرد الورق والحبر والجلد. وبناء على ذلك فإنّ هذه المادّة العلميّة حقّ لمؤلفها يحرم شرعاً أن يدّعيها أحد لنفسه، وهي حقّ لمؤلفها يملك أن يبيع للآخرين بتداولها ونشرها كما أنّ لمؤلفها الحقّ في أن يستثمرها لنفسه وأن يمنع الآخرين من استثمارها.

إلى أن قال:

إذا صنع أنّ الانتاج العلمي أو الإبداع الفني أو الابتكار الصناعي هو المنفعة التي أودعت في وعاء يحتويها ويظهرها هو (الكتاب) أو (اللوحة) أو الشريط المسموع أو المرئي أو (رقائق الحاسوب CD) وأنّ هذه المنفعة ملك لصاحبها الذي انتجها، وأنّ صاحبها عندما باع الكتاب أو اللوحة أو الشريط أو نحوه الذي يحتوي تلك المنفعة إنّما باع الوعاء وأتاح للمشتري الانتفاع بتلك المنفعة التي تظهر من خلال الكتاب ونحوه ولم يبيع تلك المنفعة المتمثّلة بالمادّة العلميّة أو الإبداع الفني ونحوه وأنّ المشتري يملك رقبة هذا الكتاب المتمثّلة بالورق والحبر والجلد ويتمتع بحقّ الانتفاع بما فيه من الفوائد العلميّة ولكنّه لا يملك تلك الفوائد.

إلى أن قال يمكن أن أضرب مثلاً للتصرف أراها صحيحة في النقاط التالية:
أ- أن يبيع المؤلف ونحوه هذا الإنتاج، فيسمح لمن شاء أن ينتفع بقراءته أو طبعه. وقد يشترط شروطاً تتسجم مع سلامة المضمون العلمي وصيانتته، وعندئذٍ فإنّ شروطه تؤخذ بعين الاعتبار.

ب- أن يبيع حقّ نشر هذا المؤلف لإحدى دور النشر مثلاً بقيمة معيّنة متفق عليها.

ولما كان هذا الحقّ منفعة فإنّ بيعها على التأييد يقتضي أن تكون تبعاً لرقبة تحتوي هذه المنفعة، ولذلك فإنّه يمكن إجراء هذا العقد على مخطوط مثلاً وضعه المؤلف، أو على نسخة أعدّها على النحو الذي يراه ملائماً، فبيّح عندئذٍ هذه

النسخة مع ما تضمنته من منفعة بحيث يملك هذا الناشر هذا المؤلف رقبةً ومنفعةً و يحقّ له بذلك أن يستثمر هذه المنفعة لنفسه بالطبع و النشر و التوزيع و لا يملك المؤلف حقّ التصرف بالمنفعة المادية لهذا الكتاب.

ولكن ليس من حقّ الناشر أن يتصرف بالمضمون العلمي بأي شكل من أشكال التصرف التي يمكن أن تغيّر من صيغته، و لا أن ينتحلّه و لا أن ينسبه إلى غير مؤلّفه، بل يجب أن ينسبه إلى مؤلّفه كما هو مقتضى الأمانة العلميّة.

ج - أن يستأجر المؤلف ناشراً لطبع هذا الكتاب و توزيعه مقابل أن تكون للناشر أجرة مقدّرة بنسبة محدّدة من قيمة الكتاب الموضّحة في العقد من كامل النسخ المطبوعة و المحدّدة عددها أيضاً. و الأجر هنا غير مجهول ما دام عدد نسخ الكتاب معروفاً و قيمة النسخة معروفة أيضاً.

إلى أن قال: و يلاحظ هنا أنّ ثمن الورق و تكاليف الطبع و التجليد هنا على المؤلف، كما يلاحظ إمكان أن يستأجر المؤلف ناشراً لتوزيع الكتاب في منطقة محدّدة أو مطلقاً مع حفظ حقّ الناشر بعدم طبع الكتاب من ناشر آخر في المنطقة المعينة إذا حدّدت، أو مطلقاً إذا تمّ الاتفاق على ذلك، ما دامت نسخ الكتاب متوفّرة لم تتفد.

د - أن يؤجر المؤلف الناشر هذا الكتاب لمُدّة محدّدة (أن يبيعه منفعة الكتاب مدّة محدّدة) بقيمة معيّنة و هو ما يمكن أن يوضع بما يلي:

أن يشتري الناشر حقّ نشر هذا الكتاب لمُدّة محدّدة بحيث ينقطع حقّ المؤلف بالتصرف بحقه في هذا الكتاب هذه المدّة، كمن أجر داراً مدّة سنة مثلاً، فهو قد باع بذلك منفعة هذه الدار لمُدّة سنة ثمّ يعود البيت رقبةً ومنفعةً إلى صاحبه و كذلك الكتاب. (١)

(١) البيوع النابغة تأليف محمد توفيق رمضان. ٢١٦-٢٢٥.

و أنت خبير بأن ما ذكر لتوجيه حق التاليف في صورة عدم اشتراط المؤلف شيئاً لنفسه محل منع ونظر، أولاً بالنقض بجميع الأشياء التي تضمنت مادة علمية أو فنية أو أدبية فإنها منتقلة بجميع خصوصياتها إلى من اشتراها و لم يقل أحد بانتقال الأعيان دون المواد العلمية أو الفنية أو الأدبية و لذا لا يحتاج من اشتراها إلى تجديد قرار في المواد مع بايعها كما لا يخفى، و ثانياً بالحل.

فإن الخطوط الحاكية عن المادة العلمية أو الفنية أو الأدبية تصير بالطبع أو الكتابة من أوصاف الكتاب و هي تابعة للعين في الملكية و توجب ازدياد منفعتها فبعقها ازدياد قيمتها، و يجوز لمالك العين أن ينتفع بها من دون توقيتها بمدة، فمن ملك عيناً ملك وصفها و منفعتها أيضاً و لامعنى بعد شراء العين من المالك لبقاء الوصف أو المنفعة على ملكية المالك، نعم لو نقل المالك منفعة العين بالإجارة إلى الغير قبل البيع فلا ينتقل المنفعة في مدة الإجارة إلى المشتري فإذا انقضت المدة صارت المنفعة تبعاً للعين.

و عليه فدعوى الانفكاك في الملكية بين المادة العلمية الموجودة في الكتاب و بين العين لا وجه له، بل يخالفه جواز الانتفاع من المادة العلمية الموجودة فيها، من دون حاجة إلى تجديد الاستيذان أو تجديد القرار مع مالك المواد، مع أنه لو لم يكن المادة العلمية ملكاً للمشتري لزم الاستيذان أو تجديد القرار في الانتفاع و هو كما ترى.

و لعل منشأ الخلط هو اشتراك عنوان الملكية بين التكوينية و الاعتبارية، فإنها كما تطلق على الملكية التكوينية تطلق على الملكية الاعتبارية أيضاً، فيتوهم اختصاص الملكية الاعتبارية بالمؤلف من جهة اختصاص الملكية التكوينية به مع أنه لا ملازمة بينهما فالمادة العلمية التي صارت و صفاً للعين هي ملك اعتباري لمالك العين بتبع ملكية العين في عين كونها ملكاً تكوينياً للمؤلف خاصة، فإن الملك بمعنى الأثر مخصوص به و لا منافاة بينهما لجواز اجتماعهما في الشيء الواحد.

إذ يمكن أن يكون المادة العلمية الموجودة في الكتاب ملكاً اعتبارياً لصاحب العين و هو المشتري في عين كونه أثراً تكوينياً للمؤلف، و يرتب على كل واحد منهما حكمه، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما في قوله من أن مشتري الكتاب يملك رقبة هذا الكتاب أي الهيكل المادي له و يستحق أن ينتفع بما تضمنه من فوائد علمية ولكنه لا يملك هذه الفوائد.

و ذلك لما عرفت من أن ملكية العين تستيع ملكية الأوصاف و الخطوط الموجودة في الكتاب الحاكية عن المادة العلمية، فهي ملك مالك العين، و مع مالكه لها لا مجال لدعوى استحقاق الانتفاع من دون تملك للفوائد العلمية، اللهم إلا أن يكون المقصود أن ما استفاده منها لا يكون أثراً لمالك العين بل هو أثر لمؤلفه، إذ الملك بمعنى الأثر مختص بالمؤلف ولكنه لا يساعد كلامه و لا يجدي في إثبات اختصاص الملكية الاعتبارية به، كما لا يخفى.

ثم إن التفكيك بين رقبة الشيء من كتاب أو بيت و نحوهما و بين منفعتهما لا يحصل من دون سبب، لما عرفت من أن مقتضى القاعدة هي تبعية المنفعة للعين في الملكية ما دام لم يتعلق عقد بالمنفعة قبل انتقال العين.

و عليه فمشتري الكتاب يملك رقبة الكتاب و منفعته المتمثلة بالمادة العلمية الموجودة فيه لعدم التفكيك بينهما بحسب القاعدة ما دام لم يتعلق عقد بالمنفعة.

ولو كان بيع الكتاب متعلقاً بالهيكل المادي فقط و جاز للمشتري الانتفاع بتلك المنفعة التي تظهر من خلال الكتاب و نحوه بإباحة البائع لزم أن لا يجوز للمشتري أن ينتفع بتلك المنفعة التي تظهر من خلال الكتاب مع عدم إدامة الإباحة المذكورة، و هو كما ترى.

و بالجملة لا وجه لمنع التبعية للعين بالنسبة إلى الخطوط الحاكية عن المواد العلمية و كون المواد العلمية أثراً للمؤلف لا يمنع عن انتقال الخطوط الحاكية إلى

المشتري، نعم يمكن أن يكون ذلك أي كون المواد العلمية أثراً للمؤلف موجباً لاعتبار عرف العقلاء حقاً للمؤلف في بعض الاحيان كما ادّعاء بعض في الأزمنة المتأخرة، ولا ينافي اعتبار الحق للمؤلف مع انتقال الخطوط الحاكية إلى المشتري فيملك المشتري العين والمنفعة، ولكن لا يجوز له التكثير لو اعتبر عرف العقلاء ذلك حقاً للمؤلف، وسيأتي تقريب اعتبار العرف والتحقيق فيه إن شاء الله تعالى.

ومع عدم اعتبار العرف حقاً للمؤلف فلا يكون له شيء بعد بيع نسخته أو إيجارها حتى يمنع المشتري عن التكثير، بل يجوز للمشتري بعد البيع التكثير أي ما شاء وهكذا يجوز للمستأجر ذلك في مدة الإجارة.

فإذا اتضح أن مع عدم اشتراط شيء في العقد للمؤلف لا موجب للاستحقاق المؤلف شيئاً فلا يكون للمؤلف شيء بعنوان الحق حتى يبيعه أو يستأجره المستأجر؛ هذا مع القمض عن الإشكالات الأخرى الواردة على هذا التوجيه، فتدبر جيداً.

ومنها ما ذكره في كتاب حقوق مؤلفان من أن الفكر العلمي أو الأدبي أثر المؤلف والأديب وهذا الأثر كالفاكهة المجتنية من الشجرة في أن له وجوداً مستقلاً، ويوضع بعد انفصاله عن فكر المؤلف ونحوه في ظروف كالكتاب كما أن الفواكه توضع في ظروف تختص بها، فمشتري النسخة من المؤلف وهو الناشر يملك المنفعة الموجودة في هذه النسخة وهي المادة الموجودة فيه، لأصل المنفعة ولو في غير هذه النسخة.

كما أن مشتري الفواكه يملك بالإشتراف الفواكه الموجودة في ظروف تختص بها التي تنقل إليه لا غيرها من الفواكه التي لا تكون في الظروف المنتقلة إليه، وهكذا الأمر في المشتري من الناشر فإنه لا يملك إلا المنفعة الموجودة في الكتب المنتقلة إليه لأصل المنفعة ولو كانت في غيرها.

وعليه فإذا توافق الناشر مع المؤلف في طبع عدد خاص من النسخة الأصلية

صار مالكاً للمنفعة الموجودة في هذا العدد الخاص ولا يجوز له أن يطبع أزيد منه، لأنه تجاوز و غصب، إذ المنافع الموجودة في العدد الزائد لا يملكها بسبب من الأسباب، كما أن من اشترى من صاحب الأشجار مقداراً معيناً من الفواكه الموجودة في ظروفها المختصة بها لا يجوز له أن يأخذ الفواكه زائدةً عليها لأنه غصب و لاسبب لانتقالها إليه و المعاملة عليها باطلّة. (١)

و لا يذهب عليك أن مجرد تشبيه التوليد الفكري بإنتاج الفواكه و تنظير الكتب و المسجلات بالظروف الحاوية للفواكه لا يجدي شيئاً، لأنه قياس و لا تقول به؛ هذا مع ما في نفس التشبيه المذكور لأنّ الفواكه الأخرى - غير ما اشتراها المشتري - فواكه متماثلة لما اشتراها لاعتينها، و المنفعة التي أراد تكثيرها عين المنفعة الموجودة و ليست غيرها، فالتصوير عن الكتاب تصوير لعين الكتاب و عليه و ليس إنتاجاً فكرياً مستقلاً آخر، و عليه فكما أن التصوير عن نفس الفواكه المشتراة أو ايجاد مماثلها بقدرة الله تعالى لا مانع منه فكذلك في الكتاب لا مانع من تصويره أو ايجاد مماثله.

هذا مضافاً إلى إمكان منع استقلال وجود المنفعة المذكورة لأنّ الخطوط المطبوعة في الكتاب عين الكتاب و ليس لها وجود مستقلّ حتى يمكن تشبيهها بالفواكه الموضوعّة في ظروفها؛ بل الخطوط المذكورة كالنقوش في الفرش فكما أنّ النقوش بالنسج صارت عين الفرش فكذلك الخطوط المذكورة بالطبع صارت عين الكتاب فلا وجه لتشبيه الخطوط الحاكية عن الفكر العلميّ بالفواكه الموضوعّة في ظروفها المختصّة بها، و ليس هذا التشبيه إلاّ قياس ناقص، و لا يترتب عليه حكم القياس حتى عند من يقول به فضلاً عمّن لا يقول به، فلا تنفل.

و منها إنّه ربما يستدلّ لثبوت حقوق المؤلفين ونحوهم من أصحاب الأدب

(١) حقوق مؤلّفان، ترجمه افتخار زاده، ٩١ - ٩٣.

و الفكر بالعرف، يدعوى أنه المرجع في ثبوت الحقّ وعدمه.

و التحقيق أنّ العرف السابق و إن ثبت بالنسبة إلى مالّية الآثار الفكرية و الأدبية و جواز المعاملة عليها في الجملة - كما عرفت وقوع المعاملة عليها في سوق المكاظ - و بالنسبة إلى اعطاء الجوائز و الرواتب من السلاطين للمؤلفين ولكن لم يثبت عرف في العهد السابق على استحقاق المؤلفين شيئاً بعد بيعهم نسختهم من دون شرط شيء في متن العقد، بل يشهد له تصريح جماعة بإنكاره في الزمن السابق. ولو كان العرف فيه أمراً ثابتاً لما اختلفوا في ذلك ولما انكروا هذا مضافاً إلى اعتراف جماعة أخرى بكون أمثال هذه الحقوق من الأمور المستحدثة و عليه فالإلزام هو البحث عن وجود العرف المقارن و حجّيته.

ربّما يقال إنّ الارتكاز العقلائي الحديث على بعض الاختصاصات المعنوية كحقّ التأليف و النشر على حدّ الاختصاصات المادية الساذجة المتمثلة في الحياة مثلاً، و لافرق بين هذه السيرة المستحدثة و السيرة القديمة في كونها بالارتكاز، و لوجه لحرص الفقهاء في الاستدلال بالسيرة القديمة دون السيرة العقلانية المستحدثة مع أنّ وضع العقلاء في تقدّم و نضج و تزايد خبراتهم الفكرية و الاجتماعية و القانونية.

و يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر رحمته إنّ هذا الكلام إنّما يصح فيما إذا كان الاستدلال بالسيرة العقلانية بما هي سيرة العقلانية و متابعة لهم لا بما هي كاشفة عن موقف الشارع، و قد عرفت إنّ الذي يفيد في مجال استنباط الحكم الشرعي هو الثاني لا الأوّل، و هو موقوف على معاصرة السيرة زماناً لعصر الشارع.

و قد يقال إنّ الشارع قد أمضى السيرة المعاصرة لايوصفها الشخصي بل بوصفها النوعي العقلائي، بمعنى أنه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام و تأسيس تشريعات في أبواب متعدّدة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه أنه قد تركها إليهم و حوّل على ارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاءً إجمالياً لما ينعقد عليه بنائهم إلّا

ما ثبت جزئياً عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم فيه.

و الجواب عنه كما أفاد الشهيد الصدر رحمته

أولاً: بأنه لم يثبت سكوت الشارع عن اعصار الأحكام^(١) و التشريعات في سائر الموارد التي يراد التحويل فيها على السيرة العقلية، بل قد بيّنت أحكامها أيضاً أو ورد ما يحتمل صدوره عن الشارع في مقام بيانها ولو بنحو العموم أو الإطلاق أو القاعدة الكلية و عدم كثرة ذلك لعلّه ناتج عن عدم كثرة الاستثناءات لتلك القواعد العامة الكلية.

و ما قد يقال من عدم كفاية مجرّد الإطلاق للردع عن سيرة مرتكزة إنّما يصحّ في سيرة معاشة حيّة لاما سوف يحدث بعد عصر التشريع مع عدم ابتلاء المكلفين بها في زمانه.

و ثانياً: بأنّ سكوت الشارع إنّما يدلّ على إمضاء السيرة بنحو القضية الخارجية و ليس فيه تقرير لأكثر من ذلك، فلا يمكن استكشاف إمضاء عامّ منه لمطلق السيرة العقلية بنحو القضية الحقيقية إذ ليس الاستدلال في المقام بكلام و دلالة لفظية ليكون ظاهراً في القضية الحقيقية و إنّما بسكوت و تقرير و هو لا يقتضي أكثر من إمضاء القضية الخارجية، كما هو واضح.^(٢)

و لقائل أن يقول كما أشار إليه في الجملة بعض الأعلام إنّ الشارع حيث تصدّى لبيان الشريعة الخالدة و تصحيح البناءات العقلية إلى يوم القيامة فاللازم عليه هو الردع عن البناءات مطلقاً سواء كانت معاصرة أو المستحدثة ولو بمثل عموم أو إطلاق، و حينئذٍ بعد تحقّق السيرة المستحدثة لزم أن يتفحص عن الردع عنها فإن ثبت الردع العامّ أو الخاصّ فالسيرة المستحدثة مردوعة، كالسيرة الحديثة

(١) أي الأحكام المصرية.

(٢) مباحث الحجج: ١/ ٢٢٧ - ٢٣٨.

على بعض أنواع الفحشاء و المنكرات كاختلاط الرجال و النساء بنحو غير مشروع و إلا فيمكن استكشاف امضائه بالنسبة اليها بسكوته و عدم ردهه عموماً و خصوصاً. ولكنه محل تأمل لعدم دليل على ذلك بعد أن حكمة البارئ تعالى تقتضي أن يكون الإمام ظاهراً بين الناس و هادياً لهم في الأمور ولكن امتنعوا عن امتثال الإمام و حفظه حتى غاب الإمام، و عليه فمع الغيبة المستندة إلى الناس دعوى أن الشارع في صدد تصحيح البناءات المستحدثة محتاجة إلى إقامة الدليل.

ولو سلمنا ذلك فهو فيما إذا لم يقم على خلالها السيرة السابقة و أمضاها الشارع. و في المقام يكون كذلك فإن الفنون كالخطوط و التصويرات و نحوهما كانت في عهد قديم موجودة ولم ير لهم العرف حقاً بالنسبة اليها ولم يكن بناء عليه، و الشارع المقدس أمضى ذلك و عليه فحدوث الحق لهم في زماننا هذا لا يكفي مع الردع عن ذلك في العهد القديم بنحو مذكور، فالمسألة محل تأمل و إشكال هذا بالنسبة إلى تبادل العرف في الأحكام.

و الأولى أن يقال إن تبادل البناءات معتبر في ناحية الموضوعات لا الأحكام و عليه فلا يضر التبادل بصحة الأخذ بأحكامها، مثلاً إن نفقة الزوجة واجبة على زوجها و هي تختلف باختلاف الأزمنة و الأمكنة و الأشخاص، و اللازم هو ملاحظة العرف عند العمل بها، و لوجه للقول بأن المتبع هو المقدار الذي كان ينفق في العهد القديم كما لا يخفى، و عليه فيمكن إن يقال ان مع فرض اعتبار حق التأليف للمؤلف في الأعصار المتأخرة اندرج ذلك تحت أموال الناس و حقوقهم و معه يترتب عليه أحكام المال فلا يكون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل بل عدم إعطاء حقهم يوجب أن يكون تصرفاً في أموال الناس بالباطل و يكون منهياً عنه بقوله تعالى ﴿و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾^(١) ويندرج المعاملة معهم حينئذ في

قوله عز وجل ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١) كما يصح التمسك بقوله تبارك و تعالى ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾^(٢) لوجوب إعطاء حقوق المؤلفين إليهم لأنها من الأشياء المضافة إليهم عند العرف لو ثبت ذلك في عهدنا.

ولكن الاستدلال حينئذ يكون بالأدلة اللفظية في ناحية الأحكام، لا بالعرف و عدم الردع.

و بعبارة أخرى أَنَّ القضيّة في أمثال هذه الأدلّة قضيّة حقيقيّة و التمسك بها بهذه الملاحظة، و العرف مؤثّر في ناحية الموضوعات. مثلاً إن موضوع المعاملات هو الأموال، و النجاسات حيث كانت في السابق بلا فائدة لم تعد عند العرف في ذلك الزمان أموالاً و لذا لم يصح معاملتها ولكن بعد مرور الزمان و حدوث الفائدة بالنسبة إلى بعضها مثل الدم كما في زماننا هذا، يمدّ عند العرف من الأموال فيصحّ المعاملة فيها، لو لم نقل بقيام الإجماع على عدم الصحة ولو مع عدّ كونها أموالاً، و عليه فالعرف مرجع لتشخيص الموضوع و هو المال لا الحكم، لأنّ الحكم يستفاد من الأدلّة الشرعيّة، و لا يحتاج تشخيص العرف بالنسبة إلى الموضوعات إلى إمضاء الشارع لأنّ القضايا المحكومة بالأحكام في الشرع مأخوذة بنحو القضايا الحقيقيّة بمعنى أنّ كلّ موضوع يوجد في الخارج و يكون مالاً يصحّ بيعه أو غيره من المعاملات و يجب الوفاء بالعقد عليه، و هكذا لم يكن التأليف و نحوه في السابق موجباً لاعتبار الحقّ للمؤلف و نحوه ولكن اعتبروا بعد مرور القرون للمؤلف الذي هو مولد لتأليفه حقّ التكثير لو بعد معاملة النسخة الأصليّة و السبب فيه هو كونه مولداً لذلك فكما أنّ الحيّزة توجب حقّاً لمن حاز فكذلك توليد كتاب، و نحوه يوجب حقّاً في عهدنا للمولّد.

(١) سورة النساء: ٢٩.

(٢) الاعراف: ٨٥.

و بالجمله ففي المقام أمكن أن يقال بعد فرض ثبوت حقّ التأليف في عهدنا هذا و كونه أمراً موجوداً و مضافاً إلى أصحاب التأليف و النشر يشمله عموم ﴿و لا تبخسوا الناس أشبهانهم﴾^(١) لأنّ حقوق المؤلفين و نحوهم من الأشياء المضافة إليهم و التعدي إليه ظلم و يشمله أدلّة النهي عن الظلم و حقّ التأليف مال و المعاملة عليه يعتمها عموماً نفوذ المعاملات.

و لعلّ إليه يؤوّل ما أفاده بعض المراجع الدينيّة في جواب السؤال عن حقّ التأليف حيث قال إنّ حقّ التأليف حقّ عقلائي يعرفه العقلاء و يكون التجاوز بالنسبة إليه ظلماً و ممنوعاً و عليه فنشر آثار المؤلفين و الشعراء من دون استجازة عنهم غير جائز.

و لا يخفى هذه النكته و هي أنه لا يزال يؤخذ المصاديق من العرف و الأحكام من الشرع و لامانع مع مرور الزمان و مضيه يتجدّد حقوق عقلائية فيشمّلها الأحكام الكلّيّة الشرعيّة.^(٢)

و بالجمله فمع فرض ثبوت حقّ التأليف عند العرف لا يبعد لزوم مراعاة حقوق المؤلفين و الناشرين و لو لم يشترطوا ذلك أو لم يكن ذلك مبنياً عليه في المعاملات.

و إنّما الكلام في ثبوت حكمهم بذلك إذ مجرد وضع المقررات و القوانين من ناحية الحكومة لا يوجب حكم العرف بذلك. نعم كثيراً ما يكون المعاملات مبنية عليها فتجب مراعاتها من هذا الباب كما إذا توافق المؤلف مع غيره بشرط كون حقّ التكثير له.

بل هنا إشكال و هو أنّ المقام لا يقاس بمورد صدق المال على الدم مع

(١) الاعراف: ٨٥

(٢) مجموعة استفتاءات جديد: ٥٠٠. آية الله جناب آقای مكارم شيرازي مد ظله العالی.

وجود الفائدة له، فإن صدق المال ليس من باب بناء العرف و حكمهم بل من باب تشخيص صدق مصداق من مصاديق المال بنظر العرف و لا كلام في حجتيته هذا، بخلاف المقام فإن صدق الحق بالنسبة إلى تأليف و نحوه لا يكون إلا ببناء العرف و حكمهم، لامن باب تشخيص صدق مصداق من مصاديق الحق و عليه لاحجتيته له بعد كونه مستحدثاً، اللهم إلا أن يكون صدق الحق من باب تشخيص مصداق من المصاديق، باعتبار أن من أوجد شيئاً كان ذلك له بجميع فوائده، و التكثير في سابق الزمان لا يعدّ فائدة للتأليف حتى يختص بالموئلف لصعوبته و عدم وفوره و عدم كونه موجباً للاستغلال بخلاف زماننا هذا فإن التكثير يعدّ من فوائد التأليف و موجباً للاستغلال فيختص بالموئلف و يكون من حقوقه فيمكن له أن يبقى الموئلف هذه الفائدة لنفسه، كما يمكن له أن ينقلها إلى الغير، وكيف كان فالأحوط عند عدم ذكر الشرط أو عدم كون المعاملة مبنية عليه هو التصالح بين الموئلفين و الناشئين.

هذا كله فيما إذا كان بيع النسخة الأصلية من دون شرط إسقاط حق التكثير و نحوه ممّا له بسبب تأليف الكتاب و نحوه، و أما إذا كان بينهما مع اشتراط إسقاط حقه فلا كلام في عدم استحقات الموئلف و نحوه شيئاً بعد ذلك الشرط، فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول:

إنه يجوز للموئلف أن يتنازل عن حقه بناء على ثبوت الحق له في قبالة عوض مالي أو بدونه لشخص أو جهة من الجهات، فإذا تنازل عن حقه بالنسبة إلى طبع كتاب خاص انتقل هذا الحق إلى الشخص المذكور الذي يكون طرفاً لتنازله و يترتب عليه ما يترتب على الحق قبل انتقاله، فلا يجوز حينئذٍ لأحد حتى الموئلف أن يطبع الكتاب المذكور من دون توافق مع من انتقل الحق إليه قضاء لانتقال الحق

المالي إليه، ففي هذه الصورة يحلّ المتنازل له محلّ المؤلف في جميع حقوقه المائيّة التي تنازل عنها.

ولكن هذا كلّه بالنسبة إلى الحقّ المالي.

و أما الحقّ المعنوي و الأدبي من كونه أثراً و فعلاً للمؤلف فلا يكون قابلاً للانتقال إلى الغير لأنّه حقّ تكويني، و الواقع التكويني لا ينقلب عمّا هو عليه، كما لا يخفى.

ولذا قال في كتاب «حماية حقوق المؤلف بين النظرية و التطبيق»^(١): غير إنّ هذا التنازل لا يلزم المؤلف بالتخلّي عن الحقوق الأدبيّة أو المعنوية و بخصوصيّة حقّ احترام المصنّف و حقّ الأبوة أي نسبة المصنّف إلى مؤلّفه و تبقى هذه الحقوق يتمتع بها المؤلف ولو أنّه تنازل عن الحقوق المائيّة للغير.^(٢)

و لافرق فيما ذكرنا بين أن يكون الكتاب باسم حقيقيّ للمؤلف أو باسم مستعار لعدم دخالة الاسم في الحقّ المالي أو المعنوي بل المؤثر هو المسمّى و هو المؤلف المولّد ثمّ إنّ نسبة تأليف الغير إلى نفسه كذب و خيانة و لعلّ يشمله قوله تعالى «لَاتحسبنّ الذين يقرحونّ بما أتوا و يحبّونّ أنّ يُحمدوا بما لم يَفعلوا فلاتحسبنّهم بمفازة منّ العذابِ ولَهُمْ عَذَابٌ أليمٌ»^(٣) نعم لا بأس بذلك مع توافق المؤلف لو كان له داع عقلاي مشروع في ذلك و لافرق فيه أن يكون توافق المؤلف بعوض أو بدونه.

ثمّ إنّ التنازل يحصل بلفظ أو فعل أو بمعاوضة و غيرها كالهبة و نحوها و لادخالة للكتابة فيه. و ممّا ذكر يظهر ما في كتاب حماية حقوق المؤلف حيث قال: و يشترط التنازل عن الحقّ المالي للمؤلف أن يكون مكتوباً و الكتابة هنا عنصر في

(١) تأليف الدكتور تركي صقر.

(٢) حماية حقوق المؤلف: تأليف: الدكتور تركي صقر، ١٨٠.

(٣) آل عمران: ١٨٨.

انعقاد التصرف لامجرد وسيلة للإثبات و ذلك ما لم يكن التصرف هبة مباشرة فيجب أن يكون بورقة رسمية لإحكام الهبة. (١)

و ذلك لأن الكتابة أو الورقة الرسمية وسيلة للإثبات لاعنصر في انعقاد التصرف اللهم إلا أن يقال إن المقصود من الكتابة أو الورقة هو ما يقع إنشاء المعاملة بها بنحو المعاطاة فتكون حينئذٍ عنصراً لانعقاد التصرف بها، ولكن لا يذهب عليك أن المعاملة لا تنحصر وقوعها بالكتابة أو الورقة الرسمية و لعل ذلك من ناحية قرار الحكومة بأن يكون تعهدها بإجراء القانون فيما إذا كان التنازل مكتوباً فلو لم يكتب لم يتعهد الحكومة بشيء في هذه الصورة و إن تحقق التنازل بحسب الواقع كما ذكرناه.

ثم إن تنازل المؤلف عن حقه المعين لا يستتبع تنازله عن حق آخر لعدم الملازمة بينهما، فإذا تنازل عن حق الطبع لا يستلزم ذلك تنازله عن حق الترجمة و غيره، و الوجه فيه واضح لأن بعد قيام الدليل على أن للمؤلف حقوقاً متعددة فرغ اليد عنها محتاج إلى الدليل فإذا اختص الدليل ببعضها فلا وجه لرفع اليد عن غيره. هذا كله في التأليفات الموجودة، فإن نقل حقه بالنسبة إليها للغير فلا مانع منه و أما نقل الحق قبل التأليف فلا أثر له و إن عين المصنف المستقبل بذكر الأوصاف، لأن الحق متفرع على وجود الكتاب و المفروض هو عدم التأليف.

و دعوى صحة ذلك، لجواز التعامل في الأشياء المستقبلية إلا أنه يجب أن يكون المصنف معيناً تمييزاً نافياً للجهالة و إلا كان التصرف باطلاً لعدم تعينه (٢) مندفعة بأن المعاملة في الأشياء المستقبلية إن كانت بمثل النسبة أو السلف فالمتعلق هو الكلي في الذمة و هو أمر موجود و لا يقاس به حق التأليف، لأنه يتكوّن بعد وجود خارجي للتأليف و يتفرع عليه، فلاحق قبل التأليف فنقله للغير قبل وجوده

(١) حماية حقوق المؤلف: ١٨٥.

(٢) حماية حقوق المؤلف: ١٨٩.

لا أثر له، فإنه نقل ما لا وجود له اللهم إلا أن يكون المقصود هو النقل بعد فرض الثبوت بنحو القضية التعليقية والتقديرية فإنه لا مانع منه في حد نفسه لولا الإجماع على خلافه؛ وعليه فالنقل لو كان بمثل البيع في الفرض المذكور لا يصح لقيام الإجماع على بطلان البيع التعليقي والتقديري كما قرّر في محلّه، هذا بخلاف ما إذا كان ذلك بمثل المصالحة، فلا إشكال فيه لو كان المعاملة المذكورة متعارفة، فتدبر جيداً.

التنبيه الثاني:

في عقد النشر وهو أن يعقد المؤلف مع الناشر لنشر مصنفه أو مصنّفاته مع التعيين لدفعة أو دفعات معيّنة بقرار معلوم، ففي هذه الصورة لا ينتقل إلى الناشر الحق المالي للمؤلف ولا يحلّ الناشر محلّ المؤلف في حقوقه وإنما يكون الناشر ملتزماً بنشر الكتاب طبقاً لشروط عقد النشر ولمدة المحددة في هذا العقد أو للطبعة أو الطباعات المذكورة فيه.

وإن أخلّ الناشر بالتزامه أو لم يقم بإعادة الطبع للمصنّف في مدة مقبولة بعد نفاذ الطبعة السابقة فللمؤلف استعادة حقه في استئصال الكتاب بالفسخ للتخلّف عن الشروط فينشره المؤلف بنفسه أو عن طريق ناشر آخر.

وأما إذا لم يخلل الناشر بالتزامه وقام بإعادة الطبع للمصنّف في المدة المقبولة فلا يجوز للمؤلف فسخ و لا القرار في تلك المدة مع ناشر آخر قضاء للعقد الذي كان بينه وبين الناشر.

التنبيه الثالث:

إنه لا خلاف بين من أثبت الحق للمؤلف في ثبوت ذلك الحق طول حياة المؤلف إلا أنهم اختلفوا في مدة استمراره بعد وفاة المؤلف للورثة. قال في كتاب حماية حقوق المؤلف: ولكن الجدل الذي استمرّ طويلاً وأخذ

مناحي كثيرة بين الفقهاء والمشرعين هو مدّة الحماية بعد وفاة المؤلف وحقّ الورثة وامتداداته بعد وفاة المؤلف، فهل هذا الحقّ موقّت أو محدّد بمدّة قصيرة أو ممتدّة أكثر من اللازم، ولماذا لا يتمتع المجتمع أيضاً الذي نشأ منه المؤلف واستمدّ منه المؤلف أفكاره وعطاءه الفكري بهذه المصنّفات، أي لماذا لا يسقط حقّ المؤلف المالي في المال أو الملك العام ويصبح من حقّ العامة أن يعيدوا نشر المصنّف دون مقابل ولمصلحة الجمهور والناس وتقدّم المجتمع؟

إذن، كما قلنا إنّ الخلاف كان على مدّة حماية الحقّ المالي للمؤلف بعد الوفاة وهذه المسألة مرّت بمراحل عديدة في فرنسا فبحسب قانون (١٣ - ١٩ تموز ١٧٩٣) كانت مدّة الحماية خمس سنوات، وعلى أساس قانون (١٩ - ٢٤ تموز ١٧٩٧) صارت عشر سنوات، ثمّ أصبحت مدّة حماية الحقّ المالي للمؤلف عشرين سنة جعلها المشرّع الفرنسي (عام ١٨١٠) ثلاثين سنة، وأخيراً استقرّ على جعل هذه المدّة خمسين سنة (بقانون ١٨٦١).^(١)

ولا يخفى عليك أنّ البحث المذكور له مجال لو قلنا بأنّ ثبوت الحقّ للمؤلفين من باب حكم العرف بثبوت الحقّ وبنائهم عليه، لامن باب تشخيص العرف وجود مصداق من مصاديق الحقّ، فإنّ في الأوّل على تقدير حجّيته يصحّ تحديده بزمان خاصّ، لأنّ الأمر بيدهم بخلاف الثاني فإنّ مع ترتّب الفائدة على التكاثر في الأزمنة المتأخّرة كان التكاثر حقّاً من حقوق المؤلف فما دام هذه الفائدة موجودة كان الحقّ ثابتاً كما عرفت في صدق المال على الدم، فإنّ مثل الدم لم يكن في العهد السابق مالاً لعدم ترتّب فائدة عليه ثمّ صار ذا فائدة ومع ضرورته كذلك يصدق عليه المال عرفاً ويكون مصداقاً من مصاديق المال، ولا مجال لتحديد ذلك بالسنوات بل هو كذلك ما دام كان له الفائدة في الواقع، وعليه فيمكن في المقام أن

(١) حماية حقوق المؤلف: ١٨١.

يقال بدوام الحق بعد موت المؤلف للورثة مادام كان للتكثير فائدة و العرف ليس بموجد الحق بل هو كاشف عن الحق، فلاوجه للتحديد بناء على ثبوت الحق لافي زمان المؤلف و لابعده، فلافضل. ثم لو كان هذه الفائدة مترتبة على التكثير في بعض البلاد دون الأخرى اختص صدق الحق بالبعض المذكور و لادليل على صدق الحق في بلاد أخرى التي لم يترتب فائدة على التكثير فيها.

كما أنه لو قلنا بأن ثبوت الحق من باب حكم العرف بثبوت الحق وبنائهم عليه اختص ذلك بالبلد الذي يحكم العرف بذلك فيه فلاوجه للتعدي منه إلى سائر البلدان لو لم يوافقوا على ذلك فيها.

ثم إنّه لو شك في مدة اعتبار الحق بناء على أن ثبوت الحق من باب حكم العرف و بنائهم يؤخذ بالقدر المتيقن و يرجع فيما زاد إلى الأصل، و لامجال للاستصحاب في البناءات مع فرض كونهم شاكين، كما لامجال له في الأحكام العقلية لأن نفس الشك فيها يكفي في الحكم بالعدم إذ لو كان بناء أو حكم عقلي لما شكوا فيه، هذا بخلاف ما إذا قلنا بأن العرف مرجع في تشخيص الموضوع فإنه بعد وجود الموضوع يمكن استصحابه لو شك في بقاء الموضوع، كما لا يخفى.

التنبيه الرابع:

إن مجرد تملك النسخة الأصلية لا يستتبع نقل حق المؤلف إلى الممتلك بناء على ثبوت حق التأليف بالعرف بالتقريب الماضي و إن لم يشترط ذلك في عقد من العقود، بل يجب على الممتلك تمكين المؤلف من استنساخها ما لم يقع قرار بهن الممتلك و المؤلف على انتقال حق المؤلف إلى الممتلك رأساً، إذ لا يكون مجرد نقل النسخة الأصلية قرينة على انتقال حق المؤلف لمشتري، ولو أراد ذلك لزم عليهما التصريح به في متن العقد و مع عدم إحراز ذلك لا يجوز للمشتري أن يمنع المؤلف عن استيفاء حقه.

نعم لو ثبت حق التأليف من ناحية الاشتراط فمع عدم الاشتراط لا يثبت حق للمؤلف و جاز للمتملك للنسخة التصرف فيها كيف ما يشاء.

و مما ذكرناه يظهر ما في كتاب حماية حقوق المؤلف حيث قال: و هناك على أية حال مشكلان إما أن يتفق مع مؤلف مالك النسخة الأصلية على تمكينه من نسخ هذه النسخة أو نقلها بمقابل أو غير مقابل أو يتفق مالك النسخة الأصلية مع المؤلف على ان ينقل إليه حقوقه ففي الصورة الاولى يستطيع ان ينسخ النسخة الاصلية أو ينقلها و أن يباشر حقّه في استغلاله المالي لمصنّفه، و في الصورة الثانية يستطيع مالك النسخة الأصلية و قد انتقلت إليه حقوق المؤلف أن يباشر هذه الحقوق، أما إذا لم يتفق المؤلف مع مالك النسخة الأصلية على تمكينه من نسخها و لم ينفق مالك النسخة الأصلية على أن ينقل إليه حقوقه و لم يكن هناك سبيل آخر للمؤلف للحصول على نسخة أخرى من مصنّفه فإنّ النسخة الأصلية تبقى منفصلة عن حقوق المؤلف و لا يستطيع المؤلف و لامالك النسخة الأصلية مباشرة هذه الحقوق. (١)

و ذلك لأنّ حقّ التأليف إن ثبت بالعرف بالتقريب الماضي ولو لم يشترط شيء عند الانتقال جاز تصرف المؤلف في الاستنساخ و نحوه و لزم على المتملك التمكين لذلك و لا يجوز للمتملك أن يتصرف في حقوق المؤلف.

و إن ثبت حقّ التأليف من ناحية الاشتراط فمع عدم الاشتراط لا يجوز للمؤلف أن يتصرف في النسخة الأصلية بعد بيعها و يجوز للمتملك أن يتصرف فيها كيف ما يشاء، فلا تنفل.

التنبيه الخامس:

إنّ حقّ المؤلف بعد ثبوته يكون حقاً مالياً و من جملة تركة الميت و يرثه

(١) حماية حقوق المؤلف: ١٩٠ - ١٩١.

ورث المؤلف ولا فرق في ذلك بين أن يكون حقه مفروضاً أو حقاً مشتركاً، فإذا تعيّن سهم المؤلف يرثه ورثاته وإذا اشترك في تأليف مصنف أكثر من مؤلف واندمج عملهم في وحدة بحيث لا يمكن الفصل بين نصيب كلّ واحد منهم فإن اتفقوا على تقسيم الحصص المختلفة فهو والآق قد يقال يكون حقّ المستحقين على الشروع و تكون حصّة كلّ منهم متساوية مع حصّة الآخر. (١)

ولكنّه محلّ تأمل ونظر لأنّ مع عدم التوافق يستحقّ كلّ واحد بمقدار تأثير عمله في تكوين التأليف، فإنّ أمكن تعيين ذلك بالتقويم وإلاّ فيحكم بالتصالح بينهم إن كانوا أحياء وإلاّ فبين وريثة بعض وبقية الأفراد إن مات بعضهم أو بين الورث إن مات جميعهم.

هذا إذا لم يمكن تمييز وفصل بين نصيب كلّ مؤلف من المساهمين في المصنف المشترك وإلاّ فمع تعيّن وتميز ذلك كما إذا اشتركوا في تأليف كتاب بحيث يقوم كلّ واحد منهم بتأليف فصل خاصّ منه ففي هذه الصورة يتعيّن نصيب كلّ مؤلف بتعيين فصله الذي ألفه ولا اشتراك، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المصنّفات الجماعية كما إذا ساعد أشخاص متعدّدة للذي له الفكرة و هو يوجّه الجميع نحو الفكرة المطلوبة لا تكون محكومة بأحكام المصنّفات المشتركة، بل صاحب الفكرة هو المؤلف وحقّ التأليف مختصّ به والبقية لهم أجرة عملهم بالتوافق الذي بينهم وبين صاحب الفكرة، فيرث حقّ صاحب الفكرة خصوص ورثاته، كما لا يخفى.

التنبيه السادس:

إنّ حقّ المؤلف ونعوه مرّكب من حقّ ماليّ ومعنوي، ولذلك قد يعبر عن

(١) حماية حقوق المؤلف: ٢٠٢.

حق المؤلف بحق مزدوج لأنه من جانب حق مالي للمؤلف و من جانب آخر حق معنوي أو أدبي له.

و المراد من الحق المالي واضح و المراد من الثاني هو أن لايجوز للغير نسبتته إلى نفسه أو الإضافة فيه أو الحذف منه و غير ذلك من التغييرات.

ثم إن الحق المالي يجب مراعاته و التخلف عنه موجب للضمان بناء على ثبوت الحق المالي للمؤلفين كما مرّ تفصيل ذلك.

و أما مراعاة الحق المعنوي فهي أيضاً من الواجبات لأنّ التخلف عنها خيانة بالنسبة إلى المؤلفين و إنقاص لشخصيتهم و موجب لايدانهم أحياناً، كما لا يخفى.

نعم إذا كان الكتاب من الكتب الضالّة فهو مسلوب الحق و المألّية فيجوز تغييره، بل يجب المنع عن نشره و إمحائه إلا إذا كان مورداً لحاجة المحققين للردّ عليه، فيجوز إبقاء نسخ منها لذلك، و إذا كان مثل المسجّلات و نحوها من المضلّات فاللازم هو الاقتصار على الإمعاء و لايجوز كسر نفس المسجّلات و نحوها، كما لا يخفى.

التنبيه السابع:

إنّه ربّما يقال إنّ الورثة بعد فوت المؤلف لو وضعوا اسم مؤلّف آخر - مازال على قيد الحياة - بجوار اسم مؤلّفهم على المصنّف فالحقّ المالي يبقى في هذه الحالة طوال حياة هذا المؤلّف و لمدة خمسين عاماً بعد وفاته. (١)

و لا يخفى ما فيه إذ لاحقاً لمؤلّف آخر بالنسبة إلى هذا التألّف و مجرّد وضع اسمه على مصنّف آخر لا يوجب شيئاً، فالحقّ يكون لخصوص مؤلّف هذا التألّف على التفصيل الذي عرفت، فإذا لم يكن له حقّ لمؤلّفه فوضع اسم مؤلّف آخر بالنحو

(١) حماية حقوق المؤلف: ٢٠٧.

المذكور من الحيل الباطلة غير المشروعة، و ما أخذ بسبب ذلك يكون أكل المال بالباطل؛ هذا بناء على عدم ثبوت حق التأليف لمؤلفه بالاشتراط أو غيره، وإلا فمع ثبوت حق التأليف لمؤلفه و عدم إمكان استيفائه إلا من طريق انضمام اسم مؤلف آخر بالنحو المذكور فلا يكون ذلك من الحيل الباطلة من هذه الحيثية، نعم لو كان ذلك موجباً للغرور أو الإغراء بالجهل لما كان جازماً فتدبر جيداً.

و يجوز أخذ وجه لوضع اسمه في جوار اسم المؤلف إذا لم يكن من الحيل الباطلة و لا يلزم منه إغراء أو غرور، كما يجوز ذلك في مثل إعطاء الأسناد العلمية أو التجارية أو نحوهما للغير في مقابل أخذ شيء، كل ذلك فيما إذا لم يترتب عليه محذور من المحذورات ولم يشترط في الأسناد المذكورة الاستفادة المباشرة ولم يمنع عند الحكومة الصالحة، فلا تغفل.

التنبيه الثامن:

إنه لو شرط المؤلف و نحوه في ضمن معاملة نسخة تأليفه مع الناشر أن يكون له عشرة نسخة مثلاً من كل مائة نسخة تطبع كان له ذلك و يصير شريكاً بنحو الكلي في المعين مع الناشر عند طبع كل مائة نسخة كما توافقا عليه بنحو الشرط النتيجة، ولو شرط أن يعطيه الناشر المقدار المذكور من كل مائة نسخة بنحو شرط الفعل و يجب على الناشر أن يعطيه ذلك المقدار ولكن لم يصر بذلك شريكاً مع الناشر، و هذا واضح عند اشتراط المؤلف مع الناشر.

و اذا لم يشترط المؤلف شيئاً في عقد من العقود فإن لم يثبت له حق التأليف عند عدم الاشتراط فإذا أقدم الناشر على طبعه لم يكن للمؤلف شيء لأن المفروض إنه لم يشترط شيئاً لنفسه و لم يثبت له شيء عند العرف بناء على عدم ثبوت شيء له، فلاموجب لدعوى الشركة.

و دعوى الشركة في هذا الفرض، بدليل أن التأليف أوجب تحقق إضافة ماليتة

قائمة بما آلف. فإن التأليف يكون نتيجة أعماله و تفكره فهو يكون مملوكاً له و تحت سلطنته فله منع الغير من التصرف فيه بالطبع و النشر، لأن الناس مسلطون على أموالهم عرفاً و شرعاً قال رسول الله ﷺ: إن الناس مسلطون على أموالهم.^(١) مندفعة بأن الملكية بالنسبة إلى نتيجة عمله و إن كانت أمراً ثابتاً و لإشكال فيه ولكن بعد المعاملة عليه بالبيع أو المصالحة من دون اشتراط حق التأليف لنفسه و عدم حكم العرف بكونه مستحقاً لحق التأليف لا موجب للشركة في عين مال الناشر، نعم إن ثبت له حق التأليف بالعرف فغاية الأمر أن ملكية المؤلف بالنسبة إلى نتيجة عمله تقتضي حقاً له عند العرف و أين هو من الشركة، فإن الحق أمر وراء عين مال الناشر، فتدبر جيداً.

و لو تخلف الناشر عن أداء حق المؤلف ضمنه فيما إذا ثبت له حق التأليف، بخلاف من اشترى من الناشر المذكور نسخاً من الكتاب فإنه لاضمان له بالنسبة إلى حق التأليف، إلا إذا كان حق التأليف مشروطاً بنحو شرط النتيجة و عليه فالمؤلف شريك في النسخ لو كان بنحو الإشاعة بخلاف ما إذا اشترط بنحو الكلبي في المعين فإن بيع النسخ و اشتراطها لا يوجب الضمان، إلا إذا كان النسخ الباقية بقدر حق المؤلف فلا يجوز معاملتها بدون رضاية المؤلف.

التنبيه التاسع:

أنه إذا اختلف العرف بحسب اختلاف الأمكنة ففي كل مكان يعتبر عرف هذا المكان، فإذا كان حق التأليف ثابتاً عند بلد يترتب عليه أحكامه في هذا البلد بخلاف سائر البلاد التي لم يكن الحق المذكور ثابتاً عندهم، كما إن مائة الأشياء كذلك ففي كل بلد يكون شيء كالدوم مالا يترتب عليه أحكام المالية.

نعم اللازم في كون حقّ أو مال عرفياً هو بناء نوع أفراد ذلك البلد عليه بحيث يكون ارتكازياً لهم و لا يكفي فيه بناء بعض الأفراد عليه، كما لا يخفى. و ممّا ذكر يظهر اختلاف العرف بحسب الأزمنة ففي كلّ زمان يعتبر عرف هذا الزمان، فإذا رأى العرف للتكثير و الاستنساخ فائدة صار ذلك حقّاً مالياً للمؤلف و يشمل الأدلة الدالّة على لزوم مراعاة حقوق الآخرين، كما لا يخفى.

التنبيه العاشر:

إنّ كلّما نقول بالنسبة إلى الكتب من جهة اختصاص حقّ تكثيرها أو ترجمتها بالمؤلف أو المترجم يجري حرفاً بحرف في أمثالها من رقائق الكومبيوتر و اللوحة و الأفلام و نحوها لتعلق حقّ مولديها بها، و ما ذكرناه في حقّ التأليف يكون من باب المثال و عليه فيجري في غير الكتب أيضاً، فمن يستأجر فيلماً لرضه على الجمهور قد انتقل إليه حقّ الاداء العلني في المدّة المعيّنة أو في المكان المتفق عليه و بمقابل متفق عليه. فلا يجوز له التعدي عن ذلك، كما لا يجوز لمولده منعه عن ذلك في المدّة المعيّنة بعد لزوم المعاملة لو لم يكن له خيار الفسخ.

و بالجملة كلّ أثر يعتبر فيه لمؤثّره حقّ بالنسبة إلى نشره أو تكثيره أو ترجمته أو إرائته لا يجوز ذلك فيه إلا مع التوافق مع مؤثّره.

و ينقدح من ذلك حكم التقليد و التكثير بالنسبة إلى الأجناس المخترعة المصنوعة فإنّ التكثير أو التقليد في مثلها مع كونه ذا فائدة من حقوق المخترع فلا يجوز ذلك من دون تحصيل رضاية المخترع و المبتكر لأنّه تجاوز بالنسبة إلى حقّهما عرفاً.

نعم يجوز ذلك إذا كان المصنوع اللاحق مغايراً مع السابق و إن كان شبيهاً به في بعض الجهات، كما إنّ تأليف كتاب لاحق يشبه للكتاب سابق لا مانع منه و يجوز نشره لأنّ ذلك لا يكون تجاوزاً بالنسبة إلى حقّ من سبق إلى تأليف أو صناعة و نحوها.

فالملاك في جواز صنعة المشابه هو صدق المغايرة عرفاً مع الشيء الذي صنع قبلاً، وإلا فلا يجوز التقليد والتكثير لأنه تجاوز بالنسبة إلى حق مبتكره و مخترعه عدى موارد الاستثناء؛ منها كون المخترع حربياً ومنها استلزام عدم التقليد والتكثير لسلطة الكفار على المسلمين أو هدم النظام الاسلامي فإن مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾،^(١) عدم جواز تسبيل سبيلهم و هدم النظام، وهكذا لو امتنع الكفار من تعليم علوم الصنایع النظامية ونحوها جاز للمسلمين أو وجب عليهم أن يطلعوا عليها ولو بالوسائل الخفية، إذا توقّف عليه حفظ النظام أو نفوس المسلمين أو المنع عن سلطة الكفار. ولكن جواز ذلك أو وجوبه لا يستلزم عدم الضمان فيما إذا كانت أموالهم أو حقوقهم ذات احترام في نفسها، فتدبر جيداً.

التنبیه الحادي عشر:

إنه لا يذهب عليك أنه لا إشكال ولا كلام في جواز تغيير المؤلف تأليفه أو المنع عن طبعه لتبديل نظره وإنما الكلام في أن تضرر الناشرين من هذه الناحية هل يمنعه عن ذلك أو هل يلزم المؤلف بجبران الضرر لو أقدم على ذلك أم لا؟
وقد يقال بأنه يلزم على المؤلف إذا طرأت أسباب خطيرة أن يطلب من المحكمة الحكم بسحب مصنفه من التداول أو بإدخال تعديلات جوهرية عليه على الرغم من تصرفه في حقوق الاستغلال المالي، و يلتزم المؤلف في هذه الحالة بأن يعوّض من مقدماً ممن آلت إليه حقوق الاستغلال المالي تعويضاً عادلاً يدفع في غضون مدة تحددها المحكمة وإذا لم يحصل ذلك الإجراء يزول أي أثر للحكم

(١) سورة النساء: ١٤١.

الذي اقتضى صدوره. (١)

و التفصيل يقتضي الكلام في ضمن صور:

أحدها: أن لا يكون للمؤلف قرار مع غيره بالنسبة إلى الضرر الحاصل من التغيير أو المنع عن الطبع الجديد ففي هذه الصورة يجوز له ذلك و لا دليل على تداركه الضرر الناشي من التغيير و التبديل إذ الضرر المذكور مقدّم عليه لشيوع ذلك من المؤلفين فإنهم كثيراً ما يغيّرون أو يمنعون عن النشر بجهة من الجهات.

ثانيها: أن يتعهد المؤلف مع الناشر أن لا يغيّر تأليفه و لا يمنع عن نشره إلى مدّة معيّنة ففي هذه الصورة يجب عليه أن يعمل بشرطه حتّى انقضت المدّة نعم يجوز له أن يكتب موارد التغيير في كتيب و ينشرها كما لا يخفى.

ثالثها: أن ينتقل المؤلف نسخته مع جميع حقوقه إلى الناشر و اشترط عليه أن له أن يغيّر الكتاب إذا شاء ففي هذه الصورة لا يجوز للناشر أن يمنعه عن ذلك طبقاً للشرط المذكور، نعم لو نقل المؤلف جميع حقوقه بدون اشتراط شيء لنفسه فلاحقّ للمؤلف بالنسبة إلى التغيير و التبديل بل للناشر أن يمنعه عن ذلك، نعم ربّما يقال إنّ الممانعة عن التغيير و التبديل يوجب توقّف السير التكاملي في العلوم و هذا يتطلّب جواز ذلك للمؤلفين. و يمكن الجواب عنه بالمنع لتمكّن المؤلف من أن يؤلّف تأليفاً جديداً أو ينشر كتيبات و يذكر فيها الأفكار الجديدة.

التنبيه الثاني عشر:

إنه قد يقال أن الالتزام بحقّ التأليف و الترجمة و نحوهما يوجب إعطاء كثير من الدولارات للبلاد الغربية حتّى يرخص في ترجمة آثارهم و ليس لنا في مقابل كتبهم شيء يعامله حتّى يتهاترا ما أعطينا مع ما أخذناه.

فلو لم يمكن لنا أداء حقوق تأليفاتهم و ترجمتها فالالتزام بوجود الإعطاء ينتهي إلى إيقاف المسلمين عن الرشد العلمي و الاطلاع و الإشراف بالنسبة إلى العلوم الموجودة هو خسارة عظيمة.

يمكن أن يقال: إن الإشكال المذكور يأتي في غير الكتب من اللوازم المصنوعة في البلاد الغربية أيضاً فكما إن الحاجة إليها توجب إعطاء ثمنها و أخذها فكذلك الحاجة توجب إعطاء ثمنها و أخذها بالنسبة إلى الكتب، و على فرض تسليم عدم تمكنهم من ذلك لزم على الحكومة أن تساعدهم في ذلك بحيث لا يلزم من ذلك الإيقاف و عدم الاطلاع بالنسبة إلى العلوم الحديثة الراجعة.

و بالجملة فمع قبول حق التأليف و الترجمة لافرق فيه بين الكتب الموجودة في بلادنا و بين الكتب الموجودة في بلاد الكفار، نعم لو كان الكفار في حرب مع المسلمين جاز تكثير تأليفاتهم أو ترجمتها من دون حاجة إلى إعطاء شيء إليهم لعدم حرمة لأموالهم كنفوسهم، فلا تفضل.

و أمّا الاستدلال لجواز التكثير أو الترجمة بالنسبة إلى الكتب الغربية بأنهم سرقوا كتبنا في القرون الماضية و لها سهم وافر فيما ألفوا و صنفوا و ذلك يوجب جواز التكثير أو الترجمة و نحوهما من باب التقاص فيه ما لا يخفى، فإن السارق ربما لا يكون هو المؤلف حتى يجوز التكثير أو ترجمة آثاره من ذلك الباب، هذا مضافاً إلى أن حق التأليف و الترجمة من الحقوق المستحدثة، اللهم إلا أن يكون النظر في المقاصة إلى سرقة أعيان الكتب السابقة، فتأمل.

و دعوى أن المؤلفين منهم في عصرنا و إن لم يكونوا هم السارقون ولكنهم استفادوا من الكتب المسروقة من البلاد الإسلامية و عليه فيضمنون بالنسبة إلينا فيجوز حينئذ أخذ تأليفاتهم أو ترجمتهم من دون إعطاء حق التأليف مقاصد.

مندفعة بأن الاستفادة من الأعيان المسروقة و إن كانت موجبة للضمان ولكن الضمان بالنسبة إلى مالها و وراثتها لا بالنسبة إلينا و إن كان النظر إلى ضمانهم

بالنسبة إلى عنوان المسلمين بدعوى أنهم سرقوا تمدّن مجتمع المسلمين في الأزمنة السابقة ففيه أنّ الضمان لعنوان المسلمين لآحاديثهم حتى يجوز لهم تكثير آثارهم أو ترجمتهم من باب مقاصة الضمان، والمسألة محتاجة إلى تأمل زائد.

التنبيه الثالث عشر:

إنّه لو كان تأليف كتاب و نحوه في زمان لا يعتبر فيه حقّ التأليف ولكن بقي الكتاب إلى زمان يعتبر فيه حقّ التأليف فهل العبرة بزمان التأليف حتى لا يستحقّ المؤلف شيئاً بالنسبة إليه أو العبرة بزمان الاعتبار؟ والظاهر هو الثاني لأنّ الكتاب مستند إلى المؤلف و اعتبر العرف في الزمان الثاني له حقّ التكثير وإن آلفه في زمان لم يعتبر ذلك حقّاً له و عليه فإن كان المؤلف في زمان الاعتبار حقياً استوفى حقّه و إن كان ميئاً فهو من التركة ويرثه وارثه، فتدبّر جيّداً.

المسألة التاسعة عشر حقّ السرقة أو بدل الخلو

المسألة: في ما يسمّى في مصر ببديل الخلو وفي المغرب ببديل الجلسة أو المفتاح وفي إيران ببديل السرقة وفي غير تلك البلاد بعناوين آخر كالفرغ أو الإفراغ، وكيف كان يمكن تعريفه باختصار بأنه هو ما يأخذه المستأجر ولو بعد انقضاء مدة الإجارة في قبالة تخلّيته محلّ الإجارة و تنازله عنه أو انتقال حقّه. و يلحق به بدل العرق بالنسبة إلى الزراع الذين استأجروا الأراضي للزراعة حيث أنهم لا يخرجون عنها إلا بأخذ شيء يسمونه بدل العرق الذي يسمّى في اللغة الفارسيّة به حقّ الريشة.

وقد اعتقد العرف في زماننا هذا إنّ ذلك من الحقوق المألّية فاللازم حينئذٍ هو بيان الوجوه المذكورة لتبيّن كيفيّة كونه من الحقوق.

تصورات فقهية لكونه من الحقوق

١ - ربّما يقال في بيان حقيقة ذلك إنّهُ هو حقّ الإيجار والمراد به هو اعتبار المالك عند العقد سلطة للمستأجر في إيجار المحل لنفسه أو لغيره، وهذا الحقّ له اعتبار ماليّ عند المقلاء وقائم بالعين و يقابل بالعرض.

أورد عليه بأنّ إطلاق الحقّ عليه ليس حقيقة شرعيّة له إذ مضافاً إلى عدم الدليل عليه أنّ الحقّ يستعمل كثيراً في الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في الحكم

و عليه فتشخيص كون مورد خاص من قبيل الحكم أو الحق يتوقف على ملاحظة الخصوصيات والقرائن ولا يستفاد ذلك من مجرد إطلاق الحق عليه. (١)

يمكن أن يقال: إن حق الإيجار لا يطلق إلا إذا اعتبر السلطة للمستأجر في إيجار المحل لنفسه أو لغيره، وهذا الاعتبار ليس بإباحة الإيجار أو الإذن أو الوكالة له في ذلك، بل هو حق ينشعب من شؤون المالكية وسلطنته على العين، إذ هو كما يملك تملك الشيء للغير فكذلك يملك إعطاء بعض سلطنته عليه للغير، كتمليك منفعة المحل أو حق الاستطراق أو حق الشرب أو غير ذلك لأن كل ذلك من مراتب المالكية والسلطنة، والعرف يحكم بتحقق الحق حقيقة فيما إذا أعطي المالك سلطنة الإيجار للمستأجر ومع حكم العرف بذلك لاوجه للتشكيك في ثبوته، ولا ينافيه استعمال الحق في بعض الموارد في الحكم لأنه إطلاق مجازي ومسامحي والشاهد على ثبوت الحق إن ذلك لو كان حكماً وترخيصاً لجاز للمالك ان يقدم بنفسه للإيجار كما جاز له ذلك بعد الإباحة أو الإذن والوكالة، مع أن المعلوم خلافه، وهذا يكفي شاهداً على كون هذا حقاً من الحقوق وليس من الأحكام.

أورد عليه بأننا لو سلمنا أنه حق من الحقوق فالحق له أقسام مختلفة: منها: ما يقبل المعاوضة أي لا يقبل النقل والإسقاط كحق الحضانة والولاية.

ومنها: ما يقبل الإسقاط ولا يقبل النقل كحق الشفعة والخيار.

ومنها: ما يقبل النقل والانتقال والإسقاط كحق التحجير.

ولا إشكال في عدم صحة جعل العوض في مقابل الأول وأما البقية فيصح جعل العوض فيها، غاية الأمر فيما لا يقبل الانتقال يصح جعله في مقابل الإسقاط ولكن أخذ المال بإزاء إعطاء المالك حق الإيجار للمستأجر لا يصح، إذ لا يظهر من

دليل كونه من الحقوق القابلة للانتقال وبناء العرف عليه في هذا الزمان لا يجدي. (١)
 يمكن أن يقال: لا مجال للإشكال المذكور بعد تسليم كونه حقاً، لأنّ العرف
 والعقلاء يعتبرون المألوفة لذلك الحق وهو يكفي لقابلية النقل والانتقال لشمول
 عموماً أدلة نفاذ المعاملات، لأنّها من القضايا الحقيقية ومقتضاها أنّ كلّما وجد
 وكان مالا عند العرف والعقلاء صحّ معاملته وعدم إجداء البناءات الجديدة
 مخصوص بالبناءات العرفية في الأحكام دون الموضوعات ولذا حكم جماعة من
 الأصحاب بصحة بيع الدم بعد حكم العرف بكونه من الأموال في زماننا هذا، فتأمل.
 ومّا ذكر يظهر ما في بحوث فقهية حيث قال: إنّ هذا لو كان فإنّه لا يتعدى
 أن يكون شرطاً من الشروط وللمستأجر قابليته إسقاطه بأن لا يستأجر المحل في
 السنة الثانية، أمّا نقله إلى الغير كحق من الحقوق سواء كان مجاناً أو بعوض من
 صلح ونحوه فهذا ممّا لا دليل عليه.

ولو فرضنا أنّ المستأجر القديم اشترط بنحو الشرط الصريح على المالك
 بأنّ له الحق في تجديد عقد الايجار معه عند حلول الموعد وانتهاء مدة الايجار
 فإنّ هذا الشرط يلزم على المالك إجابته في هذه الجهة، أمّا أنّ المستأجر يتنازل
 عن المحل إلى غيره بأن يأخذ في قبالة تنازله مبلغاً من المال فهذا ممّا لم يكن
 مستفاداً من ذلك الشرط الصريح فكيف به لو كان ضمناً، انتهى. (٢)

وذلك لما عرفت من ثبوت الحق بالشرط المذكور وحيث كان مالا عند
 العرف والعقلاء يشمله عموماً أدلة المعاملات الدالة على النقل والانتقال، و
 دعوى أنّ البناءات المستحدثة لا تجدي مندفعة بأنّ ذلك في البناءات المستحدثة
 في ناحية الأحكام وأمّا الموضوعات فالبناء الجديد فيه يكفي لإثبات الموضوع.

(١) المسائل المستحدثة: ١٩ - ٢٠.

(٢) بحوث فقهية: ١٢٢.

مثلاً موضوع المعاملات هو المال و حيث إنّ الدم في السابق لافائدة فيه لم يكن مالاً و لذا لايجوز بيعه و أمّا في زماننا هذا اعتبره العقلاء مالاً لترتب الفوائد عليه و مع هذا الحكم يشمله أدلة المعاملات و مقتضى شمولها هو النقل و الانتقال، فتأمل. ثم على تقدير تصوّر حقّ الإيجار يمكن تحقّقه بالجعل ابتداءً للمستأجر بإزاء أخذ شيء كما يمكن اشتراطه في ضمن عقد الإجارة في مقابل شيء أو بدون ذلك.

٢- و قد يوجّه ذلك بأنّه هو حقّ البقاء و حقّ السكنى، و ليس المراد به هو إباحة السكنى و إذن المالك له في هذا التصرف، فإنّه يرجع إلى العارية و للمالك أن يرجع في إذنه و المفروض في السرقفلي هو عدم إمكان رجوع المالك عن إذنه. كما لا يكون ذلك عن ملك لهذه المنفعة، فإنّها إجارة و يبقى إلى أن انقضت مدّة الإجارة و بعد الانقضاء يجوز الرجوع للمالك.

بل المراد من حقّ السكنى كما أفاد السّيد المحقّق الخوئي رحمته هو حقّ محض متعلّق بالسكنى و هو قابل للجعل الابتدائي في عقد مستقلّ كما في باب السكنى. و يترتب عليه أحكامه، فيجوز له السكنونة فيه لاعلى نحو يكون مالاً للمنفعة و لذا لايسوغ له نقلها إلى الغير بإجارة و نحوهما، و لانتقل إلى ورثته بعد موته لو كان الحقّ له خاصّة أو لعنوان عام كالطلبة، و لاعلى نحو يتمكّن المالك من الرجوع لفرض لزوم العقد كما في الوقف.

و كذلك يمكن جعله و اشتراطه بشرط صريح أو ضمّنّي إرتكازي في ضمن عقد من العقود، كما لو باع داره و اشترط على المشتري أن تكون له السكنى في هذا الدار شهراً إمّا بعوض أو مجاناً، لا بأن يبيها مسلوبة المنفعة في هذه المدّة بل قد باعها بتمام منافعتها، و لذا لايجوز له إيجارها خلال الشهر لعدم كون المنفعة ملكاً له بل للمشتري إلاّ أنّه يجعل لنفسه حقّ السكنى و لا يرب في نفوذ هذا الشرط عملاً بإطلاق دليله فليس للمالك منعه عن السكنى و لا الإيجار في هذه المدّة من شخص

آخر وربما يشترط هذا الحق في ضمن عقد الإيجار فيستأجر الدكان مثلاً و يجعل لنفسه حق السكنى، وهذا يكون على وجوه:

فتارة يكون الشرط هو سكنى نفسه فقط، فمتى رفع اليد يرتفع الحق، و للمالك إيجاره عندئذٍ من شخص آخر إذ مورد الحق إنما هو سكنى نفسه مباشرة و قد سقط و من ثم لم يكن له نقله لغيره و لاسترجاع المال الذي دفعه للمالك بإزائه إنما على سبيل الزيادة على الأجرة أو الزيادة في الأجرة، فإنه قد ذهب من كهبه و لاعودة فيه.

و أخرى يكون الشرط أوسع من ذلك فيجعل الحق لنفسه و لمن يجعل له هذا الحق و ينقله إليه بلا واسطة أو بوساطة أو وسائط، فيكون مورد الحق أعم من المباشرة و هذا يتصور بل يقع كثيراً في الخارج على قسمين:

فتارة يحتاج المالك إلى مال كثير كخمسة آلاف دينار مثلاً لعمارة دار أو بناية دكان أو فتح محل و نحو ذلك ليؤجرها بعدئذٍ بقيمة لا يقدم عليها أحد قبل التعمير، فيدفع له المستأجر ذلك المال بإزاء أن يكون له حق السكنى بالمعنى الجامع، أي بنحو قابل للنقل بالأجرة التي إتفقا عليها فعلاً مشروطاً بأن لا يزيد عليها في السنين الآتية و إن ترقّت القيمة السوقية أضعاف ما هي عليه الآن، كما هو كذلك غالباً. فللمستأجر بعد ذلك حق السكنى لامجاناً بل بأجرة معيّنة لا تزيد أبداً، قد حصل على هذا الحق بإزاء المبلغ الذي دفعه أولاً، المعبر عنه بالسرقفلية. و هو حق كسائر الحقوق له مائة عقلانية و قابل للنقل إلى الغير ببيع أو إرث و نحوهما بمقتضى الاتفاقية إلى أن قال:

وتارة أخرى يشترط على المالك حق السكنى كي يستقرّ و لا ينتقل من محله إلى آخر ولكن كلّ سنة بقيمتها الفعلية و لا يلزم حينئذٍ دفع شيء إليه مسبقاً، فلو وافق المالك على هذا الشرط و رضى بالحق لم يكن له بعدئذٍ إخراجه و لازيادة الأجرة زيادة فاحشة أضعاف الأجرة السوقية، لكونه بمثابة منعه عن حق السكنى

المفروض ثبوته له، وإنما له الزيادة بالمقدار المتعارف حسب القيمة الوقتية. ثم إن هذا الحق إذا كان ثابتاً له بالمعنى الجامع الأعم تمّ من المباشرة كما هو المفروض، ساغ له نقله إلى الثبير وأخذ السرقليّة منه الخ. (١)

و لا يخفى عليك إمكان الصورة الثالثة و هي أن يأخذ مبلغاً في مقابل حق السكنى مع إجارة المحل في كلّ سنة بقيمتها الفعلية في ذلك الوقت.

٣- رَما يقال إنّ بدل الخلو هي قيمة مدّة باقية من منفعة العقار المستأجر التي تمّ التعاقد عليها ببيع حقه في سكنى العقار لتلك المدّة لمستأجر آخر (بشروط...) أو لمالك العقار. قال صاحب البيوع الشايعة: فقد أقرّ بصحة هذا التصرف قرار مجلس المجمع رقم ٦ في البند الثالث و الرابع بشرط أن يكون ذلك أثناء مدّة الإجارة على أنّ ذلك له ضوابط عند من قال به. من ذلك أن يكون وجه انتفاع المستأجر الجديد متكافئاً مع وجه إنتفاع القديم و هناك من الفقهاء من منعه، فقد نصّ في الفتاوى الهندية على منعه عند الحنفية و القول بمنعه مروي عن الإمام أحمد و روى عنه الجواز مطلقاً. (٢)

و فيه ما لا يخفى، فإنّ ذلك لا يوجب حقاً بعد انقضاء مدّة الإجارة بل ينتفى الحقّ المذكور بانتفاء الإجارة، بل هو في الحقيقة إجارة مشروطة بشروطها و ليس شيئاً آخر، فلا تغفل.

٤- رَما يوجّه ذلك بأنّ بدل الخلو هو ما يطالب به المستأجر مالك العقار مقابل إخلاله للعقار بعد انتهاء مدّة الإيجار التي تمّ التعاقد عليها في الأصل، أو هو ما يأخذه المستأجر القديم من مستأجر جديد مقابل إخلاله للعقار له مع أنّ عقد الإيجار بين المستأجر القديم و المالك قد استوفيت مدّته المتفق عليها. و فيه كما

(١) مستند العروة، كتاب الإجارة: ٥٠٧ - ٥١٠.

(٢) البيوع الشايعة: ٢٤٥ - ٢٤٦.

نصّ في البيوع الشائعة أنه ليس لبديل الخلو وجه أبدأ في هذه الصورة لأنّ المستأجر قد إستوفى حقّه من العقار المستأجر وما يبيعه لا يملكه. (١)

٥- والمحكي عن سيدنا الإمام المجاهد أنّ العقلاء يعتبرون عند تجافي المالك عن استيفاء ما له حق الاستيفاء من مورد الإجارة وتفويضه للمستأجر مالية قائمة بالعين المستأجرة، نظير ما ذكروه في إرث الزوجة من قيمة الأعيان - لانفسها وسيأتي تفصيل كلامه.

وكيف كان فإذا عرفت الوجوه المذكور لتصور حقيقة بدل الخلو حان الوقت لملاحظة مقام الإثبات وصوره.

الصورة الأولى:

من السرقلية هي أن يستأجر شخص عيناً من الموجد من دون اشتراط أن لا يكون له حق إخراجها. فمجرد استيجار تلك العين لا يوجب حدوث حقّ للمستأجر فيها بحيث لا يكون للموجد إخراجها بعد تمام الإجارة، فإذا تمت مدّة الإجارة يجب على المستأجر إخلاء المحلّ وتسليمه إلى صاحبه، ولا يجوز له أخذ شيء بعنوان السرقلية إذ لاحق له، فالأخوذ لا مقابل له ويكون أكل المال بالباطل.

و دعوى - أنّ طول بقائه في المحلّ و تجارته فيه مع وجاهته و قدرته في التجارة بوجب ازدياد رغبة النفوس بالنسبة إلى المحلّ المذكور فالمحلّ بسبب ذلك يصير مرغوباً و للمستأجر دخل في هذه المرغوبية و هذه المدخلية توجب حقاً له على المحلّ المذكور، فكيف لا يجوز له أخذ شيء بعنوان السرقلي في مقابل الوصف الذي عرض على المحلّ بواسطته.

مندفعة بأن هذه الزيادة حصلت في المحل قهراً و الزيادة الفهرية لا توجب الحق، و للمستأجر حق استيفاء المنفعة و قد استوفاهها. فكما أن ازدياد قيمة المواد كالقطن باستيجار شخص لنسجها مربوط بصاحب المواد و لاسهم للأجير فيه و إنما له الأجرة فقط فكذلك في المقام يكون زيادة المرغوبية للمالك لا للمستأجر فيما إذا لم يشترط في العقد شيء من ذلك للأجير، كما لا يخفى.

و يؤيد ذلك بل يشهد له سيرة العقلاء في الأزمنة السابقة على عدم استحقاق المستأجر شيئاً من زيادة المرغوبية؛ مع أن كل محل يكسب زيادة المرغوبية بالاشتغال التجاري فيه كما لا يخفى.

و يتفرع على ما ذكرناه أنه لو آجر المستأجر محل كسبه بعد تمام مدة الإيجارة كانت الإيجارة باطلّة ولو أخذ شيئاً بعنوان مال الإيجارة كان حراماً و إن تلف المأخوذ أو أتلّفه كان ضامناً للدافع، كما أنه ليس للدافع أن يأخذ المحل ولو سكن فيه من دون إذن مالكة كان ضامناً لمالكة و عليه أجرة مثله له. ولو أخذ المستأجر الأول شيئاً بعنوان السرقة كان حراماً لعدم كونه مالكاً له، و لو تلف المأخوذ أو أتلّفه كان ضامناً لدافعه.

هذا كله فيما إذا لم يشترط حق الإيجار أو حق السكنى للمستأجر و لم يكن بناء عليه كما هو مفروض المسألة، و الضابط كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته في جواز أخذ السرقة و عدمه هو أنه في كل مورد كان للموجر حق الزيادة في بدل الإيجار أو تخلية المحل بعد انتهاء مدة الإيجار و لم يكن للمستأجر الامتناع عن دفع الزيادة أو التخلية لم يجز أخذها، و التصرف في المحل بدون رضا مالكة حرام. (١)

قال بعض المعاصرين: نعم لو كان المالك طالباً لإيجاره إتماماً بحيث لو

استدعى تجديد الإجارة يقدّمه على غيره - هناك طرق لحلّية ما يأخذه المستأجر القديم من المستأجر الجديد:

الطريق الأول: أن يعطيه المستأجر الجديد المبلغ و يشترط عليه أن لا يزاحمه في استيجاره.

الطريق الثاني: أن يهبه مبلغاً يعوض عدم المزاحمة، فيكون من قبيل الهبة المعوضة.

الطريق الثالث: تنزله على الجمالة بأن يدفع المستأجر الجديد مبلغاً إلى المستأجر القديم على أن لا يزاحمه، بناء على أنه يكفي في الجمالة أن لا يعمل شيئاً إذا كان عدم العمل أمراً له مالية عند العقلاء. (١)

و هو كلام متين ولكن لزم أن يعلم أنّ مجرد كونه طالباً لإيجاره لا يوجب حقاً للمستأجر القديم حتى يجوز انتقاله إلى المستأجر الجديد بإزاء ما يدفعه إليه، بل غايته أنّ ذلك يوجب إباحة السكنى له و لا بأس حينئذٍ بأخذ شيء في قبال عدم إقدامه على الإجارة و إن لم يكن له حقّ في ذلك، و حينئذٍ يكون حكم سكونتته فيه كحكم السكونة في المشتركات من المدارس و المساجد و نحوهما، فكما يجوز بذل شيء فيها في قبال رفع اليد عن السكونة فيها فكذلك في المقام يجوز بذل شيء في قبال رفع اليد عن السكونة و تجديد الإجارة و لعلّ ذلك مشمول لصحیحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام «عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه قال عليه السلام: لا بأس به» (٢).

فما أخذه المستأجر القديم يكون حلالاً له و لكن ذلك لا يوجب استحقاق المستأجر الجديد لحقّ السرقلية كما لا يخفى.

(١) المسائل المستحدثة: ٢٤.

(٢) الوسائل: الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

الصورة الثانية:

أن يستأجر المحلات التي توجر بلا سرقلية ولكن اشترط في عقد الإجارة على المالك أن يكون لشخص المستأجر حق السكنى في المحل بتجديده عقد الاجارة مع توافق جديد و لا يكون له حق إيجار المحل للغير.

ففي هذه الصورة لا يجوز للمستأجر أن يوجر المحل من دون إذن مالكة و لكن يجوز له أخذ شيء في إزاء تنازله عن حقه من البقاء في المحل و تخليته فقط، ولكنه ليس بعنوان السرقلية أيضاً لأن حقه ليس قابلاً للانتقال. لاختصاص حق السكنى بشخص المستأجر القديم فلا يجوز نقله إلى غيره، و متى رفع اليد عنه زال حقه و للمالك إيجاره من شخص آخر، إذ مورد الحق إنما هو سكنى نفسه مباشرة و قد سقط برفع اليد عن المحل.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: و لا يجوز أيضاً استرجاع المال الذي دفعه للمالك إما على سبيل الزيادة على الأجرة أو الزيادة في الأجرة فإنه قد ذهب من كيسه و لاعودة فيه.

نعم له أن يأخذ شيئاً بإزاء رفع اليد و إسقاط الحق بإفراغ المحل و اخلائه كي يتمكن المستأجر الجديد من مراجعة المالك و الاستيجار منه إما مع حق السرقلية أو بدونها، و هذا شيء آخر غير السرقلية، كما لا يخفى. (١)

و لقائل أن يقول يجوز للمالك أن يشتري حقه المختص حتى يصير المحل خالياً عنه و يتمكن من إجارته للغير، و حينئذٍ يجوز للمستأجر أن لا يرضى بالمعاملة إلا باسترجاع المال الذي دفعه للمالك.

الصورة الثالثة:

هي أن يستأجر شخص محلاً للتجارة و اشترط في العقد أن يكون له حق

(١) مستند العروة، كتاب الاجارة: ٥٠٩ - ٥١٠.

البقاء و السكونة و لمن يتنازل له مع توافق جديد مع المالك في الإجارة، و حينئذٍ يكون مقتضى اشتراط حَقِّ البقاء في المحلِّ مع التوافق الجديد مع المالك في الإجارة الجديدة هو جواز المعاملة على هذا الحَقِّ كسائر الحقوق. و معه فإذا اتَّفَقَ أنْ شخصاً دفع مبلغاً للمستأجر في مقابل هذا الحَقِّ صار قائماً مقام المستأجر الأوَّل في استحقاقه للبقاء في المحلِّ مع لزوم التوافق مع مالك المحلِّ في الإجارة الجديدة، و عليه فالحَقُّ ينتقل من المستأجر إلى الثاني و منه إلى الثالث و منه إلى الرابع و هكذا.

و دعوى أنْ الاشتراط المذكور اشتراط إباحة السكونة في المحلِّ لا اشتراط حَقِّ السكونة حتى يمكن نقله بالمعاملة إلى آخر مندفعة بأنْ الكلام مفروض فيما إذا كان الشرط هو حَقُّ السكنى و البقاء في المحلِّ لا الإباحة و لا مانع من جعل حَقِّ البقاء للمستأجر الأوَّل بحيث يجوز له نقل هذا الحَقِّ إلى آخر كما مرَّ تفصيله عند تصوير حَقِّ السرقلي، فراجع.

و عليه فالمالك بعد تخلية المستأجر الأوَّل لم يكن حرّاً في إيجار المحلِّ بل اللازم عليه أنْ يوجر المحلِّ للثاني الذي أعطى شيئاً في مقابل حَقِّ المستأجر الأوَّل بعنوان السرقليَّة، و انتقل حَقُّ السرقلي إليه و عليه فيجوز للمستأجر الجديد أيضاً أخذ حَقِّ السرقليَّة من المالك أو غيره. و هكذا يدوم هذا الحَقِّ لكلِّ من يقوم مقامه بالشرح المذكور.

و بالجملة فمع اشتراط حَقِّ البقاء و السكنى بالمعنى الجامع الأعمّ من المباشر يجوز أخذ شيء في إزاء الحَقِّ المذكور و مقتضاه هو انتقاله إلى الدافع و لا يلزم في ذلك أنْ يكون الأخذ المذكور في أثناء مدَّة الإجارة و لا أنْ يكون المأخوذ في قبالة الإيجار كما يظهر من تحرير الوسيلة حيث قال في مسألة ٨: للمالك أنْ يأخذ أي مقدار شاء بعنوان السرقليَّة من شخص لهو جَر المحلِّ منه كما أنْ للمستأجر في أثناء مدَّة الإجارة أنْ يأخذ السرقليَّة من ثالث للإيجار منه إذا

كان له حق الإيجار.^(١) إذ حقّ البقاء و السكنى متى يصلح للمقابلة و المعاوضة بعدما عرفت من صحّة اعتباره عند العقلاء و لا يلزم جعل السرقة في مقابل الإيجار أو في مقابل التخلية و لا تقييده بكونه في أثناء مدّة الإجارة لما عرفت من تصوّر حقّ البقاء و السكنى جواز اشتراطه.

ثم إنّه يمكن جعل حقّ السكنى و البقاء بنحو المعاوضة أو بنحو الاشتراط في ضمن عقد الإجارة و لا فرق بين أن يكون الاشتراط في إزاء أخذ شيء أو لا يكون، لأنّ مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام «المؤمنون عند شروطهم» هو نفوذ الشرط المذكور مطلقاً.

و ممّا ذكرناه أيضاً يظهر ما في منهاج الصالحين حيث قال: في المحلات التي توجر بلا سرقة إلاّ أنّه يشترط في عقد الإيجار ما يأتي:

(١) ليس للمالك إيجار المستأجر على التخلية و للمستأجر حقّ البقاء في المحل.

(٢) للمستأجر حقّ تجديد عقد الإجارة سنوياً بالصورة التي وقع عليها في السنة الأولى فإذا اتفق أنّ شخصاً دفع مبلغاً للمستأجر إزاء تنازله عن المحلّ و تخليته فقط حيث لم يكن له إلاّ حقّ البقاء مع أنّ للمالك بعد التخلية الحرّة في إيجار المحلّ و الثالث يستأجر المحلّ من المالك، فعندئذ يجوز للمستأجر أخذ المبلغ المذكور و تكون السرقة لقاء التخلية فحسب لا بإزاء انتقال حقّ التصرف منه إلى ثالث.^(٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ حقّ البقاء إذا لم يكن قائماً بشخص المستأجر الأوّل قابل للانتقال. هذا مضافاً إلى أنّه لا يلزم لجعل المبلغ بإزاء التخلية مع أنّ الشروط

(١) تحرير الوسيطة: ٧٤٢/٢.

(٢) منهاج الصالحين: ٤٢٣/١.

في المقدم هو حقّ البقاء وقد مرّ تصريح السيد المحقق الخوئي رحمته الله في كتاب الإجارة بجواز الاشتراط أو جعل شيء في مقابل حقّ السكنى وحقّ البقاء، فراجع.

ويؤيد ما ذكرناه الروايات الواردة في جواز اشتراء حقّ الدهاقين في الأراضي الخراجية، منها مصحّحة أبي بريدة بن رجاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف ترى في شراء أرض الخراج قال: ومن يبيع ذلك هي أرض المسلمين قال: قلت يبيعها الذي هي في يده قال و يصنع بخراج المسلمين ماذا ثمّ قال: لا بأس اشترى حقّه منها ويحوّل حقّ المسلمين عليه و لعله يكون أقوى عليها وأملى بخراجهم منه. (١)

تدلّ هذه الرواية على أنّ حقّ من كانت أراضي الخراج بيده قابل للاشتراء إلا أن اللازم هو مراعاة خراج الأرض التي تكون للمسلمين.

و دعوى ضعف الرواية بأبي بريدة بن رجاء مندفعة بأنّ نقل صفوان بن يحيى عنه يكفي في وثاقته، ويشكل دلالة هذه الرواية بأنّ المراد من الحقّ هو ما له من الآثار التي أوجدها في الأرض من تميرها بحفر الأنهار و تسويتها و نحوهما لامثل حقّ التقدّم والأولوية.

و أجب عنّه بأنّ قوله «منها» ظاهر في خصوص حقّ الأولوية إذ لو كان المراد هو الحقّ الحاصل بمثل حفر النهر لكان المناسب أن يقول «فيها».

الصورة الرابعة:

أنّ الإجارة لو وقعت بعد فرض صدور قانون منع المالك من إجبار المستاجر على التخليّة و كون حقّ السكنى له، فهل يكون إنشاء الإجارة حينئذ مبتنياً على حقّ البقاء في المعلّ أو لا يكون؟

(١) الوسائل، الباب ٧١ من أبواب جهاد المدوح، ١.

ربما يقال بالأول وإن الشرط المبنّي عليه كالشرط المذكور واجب الوفاء، ألا ترى أنه لو باع شخص كتابه من آخر بدينار كان تقديّة الثمن بإزاء المشمن شرطاً ضمناً لجريان العرف على تسليمه نقداً فلامجال حينئذٍ للمشتري أن يحتسب المبلغ ديناً بذمته و لم يسلمه نقداً.

وفيما نحن فيه حيث جرت عادة العرف بعد صدور القانون المذكور على أن من كان قد استأجر محلاً من آخر لا يخرج المالك إلا برضائه ولا يتخلف المالك عن عقد الإيجار معه بعد انتهاء مدة الإيجار، مراعاة لأحقّيته في الإيجار عرفاً، كان ذلك شرطاً ضمناً و يوجب حقاً عرفياً صالحاً للنقل والانتقال بصلح ونحوه، لكونه مالاً من الأموال و يجب الوفاء به كالشرط المذكور في العقد. فكما أنه لو شرط على المالك ذلك الحقّ في العقد كي يستقر و لا ينتقل من محله إلى آخر و وافق المالك على هذا الشرط و رضى به لم يكن له بعدئذٍ إخراجه و ساغ للمستأجر نقل هذا الحقّ إلى الغير بعنوان حقّ السرقة فكذلك يكون إذا بنى العقد عليه.

و استشكل فيه بعض الأعلام بأنّ هذا المقدار من الحقّ من حقوق المستأجر بدرجة أن المالك يكون ملزماً بإجابته على الإجارة لو أراد ذلك بعد انتهاء المدة أمر يتوقّف على الدليل ما دام لم يثبت عند العرف إن ذلك من قبيل الحقوق العائدة إلى المستأجر و لا بدّ للمالك عندها من الاجابة و عدم التخلف، و أقصى ما في البين إنّه قد جرت العادة العرفيّة على أن المالك لا يتصدّي لإخراج مستأجره بل يدعه و طبعه مراعاة لاسبقّيته طالما لم يخل بشروط العقد، لكن عدم تصدّيه لإخراجه لا يكون موجباً لأن يكون عدم إخراجه من الشروط الضمنيّة التي يجب الوفاء بها من قبل المالك.

و من البعيد جدّاً أن يكون الموجر حين عقد الإيجار يقصد إنشاء هذا الحقّ للمستأجر.

و على فرض أن العرف يرى أن ذلك حقّ فإنما هو من الحقوق و الأحكام

الثانوية التابعة لحصول الإجارة، بحيث يتحقق بعد حصولها في الخارج فتكون في مرتبة متأخرة عن العقد وإنشائه وهذا لا يتم للنقض الذي يرد عليه، فإننا لو أردنا أن نأخذ مثل هذا التباين العرفي بنظر الاعتبار كشرط من الشروط الضمنية كما هو الحال في موضوع تسليم نقد البلد في المعاملة الواقعة بين الطرفين أو التسليم و التسلم فلا بد من أن نعتبر خدمة الزوجة في بيت زوجها من جملة الشروط الضمنية للبناء العرفي على أن المرأة تخدم في بيت زوجها كربة بيت فلا يجوز حينئذ التخلف عن ذلك و لأخذ الأجرة عليه لو أرادت ذلك، في حين أن الزوجة حرة في خدمة بيتها و الشارع المقدس لم يوجب عليها ذلك، إنما ذلك فضل منها في ترتيب بيتها.

إلى أن قال إن هذا لو كان فإنه لا يعمد أن يكون شرطاً من الشروط و للمستأجر قابلية إسقاطه بأن لا يستأجر المحلّ منه في السنة الثانية أمّا نقله إلى الغير كحق من الحقوق سواء كان مجاناً أو بعوض من صلح و نحوه فهذا ممّا لا دليل عليه. و لو فرضنا إنّ المستأجر القديم اشترط بنحو الشرط الصريح على المالك بأن له الحق في تجديد عقد الإيجار معه عند حلول الموعد فإنّ هذا الشرط يلزم على المالك اجابته من هذه الجهة، أمّا أنّ المستأجر يتنازل عن المحلّ إلى غيره بأن يأخذ في قبال تنازله مهلفاً من المال فهذا ممّا لم يكن مستفاداً من ذلك الشرط الصريح فكيف به لو كان ضمنياً و على فرض تسليمه.

إذاً فلا مجال لتصحيح أخذ المال و إعطائه إلا أن ينزل الأخذ المذكور على الهبة بنحو يشترط الواهب و الذي هو المستأجر الجديد على المستأجر القديم أن لا يزاحمه في استيجار المحلّ في المستقبل، و هذا أمر سائغ لا بأس فيه. إلى أن قال أو نجعل ذلك من قبيل الهبة المعوضة و العوض هو مجرد عدم المزاحمة و التخلي عن الإقدام على استيجار المحلّ، و بهذا المضمون وردت الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام حيث دلت على صحة أخذ المال عوضاً عن انتقال الشخص

عن المنزل، فمسأله الراوي «عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه قال ﷺ لا بأس به» (١)

وربما نزلنا ذلك على الجمالة بناء على أن لا يشترط أن يكون بإزاء الجمالة عمل من الأعمال بل يكفي نفس عدم الإقدام على الإيجار.

و هناك طريق ثالث لتصحيح أخذ المال و هو تخريج هذه الالتفاتية بين المستأجر الجديد و القديم على الصلح. (٢)

يمكن أن يقال لا كلام فيما إذا لم يكن بناء أو كان و لم يلتفت طرفا العقد إليه أو التفتا إليه ولكنهما لم يلتزما به.

و إنّما الكلام فيما إذا عقدا مع الالتفات إلى ما عليه العرف بكل ما التزم به العرف من اشتراط الحقّ الذي يمكن نقله إلى الغير.

فالظاهر أنّ بعد صدور القانون و التزام العرف به يكون إنشاء الإجارة مبنياً عليه و لاوجه لإشكالات المذكورة بحسب مقام الإثبات و إنّما هي ليست إلا استبعادات و لامجال لتوجيه هذا الحقّ بالمادة من دون التزام أو الأحكام الثانوية المترتبة على الإجارة من دون التزام فيها بعد كون العقد في الفرض المذكور مبنياً على الالتزام.

و تنظيم المقام بخدمة الزوجة بعد ما شاع بين الناس من أنه لاحق للزوج في استخدامها في البيت كما ترى، إذ لا تكون الخدمة حينئذٍ متّناً بني العقد عليه، خصوصاً في زماننا هذا، كما هو واضح.

ثمّ مع قبول إفادة الاشتراط حقاً غير مباشرٍ للمستأجر في البقاء و السكونة فلامجال للإشكال في جواز نقله إلى الغير مجاناً أو بموض، لأنّ المفروض أنّ له

(١) الوسائل: الباب ٨٥ من أبواب ما يكتب به، ح ٢.

(٢) بحوث فقهية: ١٢٠ - ١٢٣.

حَقُّ الْبَقَاءِ وَالسَّكُونَةِ أَوْ حَقُّ الْإِجَارِ مِنْ دُونَ قَبْدِ الْمَبَاشَرَةِ. وَلَكِنْ هَذَا يَتِمُّ بِشَرَطِ وَجُودِ هَذَا الْقَانُونِ، وَالتَّزَامِ طَرَفِي الْعَقْدِ بِهِ وَإِلَّا فَالْحَقُّ لِلْمُسْتَأْجِرِ كَمَا لَا يَخْفَى.

الصورة الخامسة:

أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ مِبْلَغاً بِعِنْوَانِ الْقَرْضِ وَاشْتَرَطَ فِيهِ أَنْ يَكُونَ لِلْمُسْتَأْجِرِ حَقُّ الْإِجَارِ لِلغَيْرِ. فِيهِ هَذِهِ الصُّورَةُ يَكُونُ الشَّرْطُ بَاطِلاً لِأَنَّهُ شَرَطَ رَبِيحِيٍّ يَجْرَى نَفْعاً فِي الْقَرْضِ وَمَعَ بَطْلَانِ هَذَا الشَّرْطِ لَا يَكُونُ الْمَالِكُ مُلْزَماً بِالْإِجَارِ إِلَى الثَّلَاثِ فِي صُورَةِ تَوَافُقِ الْمُسْتَأْجِرِ الْقَدِيمِ مَعَ الثَّلَاثِ فِي الْإِجَارِ لِأَنَّهُ مَالِكٌ وَالْأَمْرُ بِيَدِهِ لِعُمُومِ قَوْلِهِ ﷺ «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ».

الصورة السادسة:

أَنْ يَقُولَ الْمَالِكُ لِلْمُسْتَأْجِرِ أَجْرَتَكَ الْمَحَلَّ بِخَمْسِينَ دِينَاراً سَنَوِيًّا وَشَرَطْتَ عَلَيْكَ أَنْ تَقْرَضَنِي مَاتِي دِينَاراً وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ فَسَقَدَ شَرَطْتُ عَلَى نَفْسِي بِأَنْ لَا أَمْتَعَكَ مِنْ إِجَارِ الْمَحَلِّ لِمَنْ تَشَاءُ عِنْدَ انْتِهَاءِ مَدَّتِكَ أَوْ قَبْلَهَا. وَلِإِشْكَالِ فِي صِحَّةِ الْإِجَارَةِ لَوْ كَانَتِ الْمَدَّةُ مَعْلُومَةً وَلِإِشْكَالِ أَيْضاً فِي صِحَّةِ الشَّرْطِ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي قِبَالِ الْقَرْضِ بَلْ هُوَ شَرَطٌ فِي عَقْدِ الْإِجَارَةِ.

قَالَ الشَّيْخُ حَسِينُ الْحَلِيِّ ﷺ إِنَّ هَذَا الشَّرْطَ الَّذِي يَعُودُ نَفْعُهُ إِلَى الْمُسْتَأْجِرِ يَكُونُ شَرْطاً فِي عَقْدِ الْإِجَارَةِ لَا فِي عَقْدِ الْقَرْضِ، وَإِنَّمَا أَخَذَ هَذَا الشَّرْطَ وَنَفْسَ الْقَرْضِ شَرْطاً فِي عَقْدِ الْإِجَارَةِ فَلَمَّا مَنَعَ مِنْهُ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ.

وَلَكِنْ هَذَا كَمَا عَرَفْتَ مَخْرَجٌ عَلَى التَّصْرِيحِ بِهَذَا الشَّرْطِ، أَمَّا لَوْ لَمْ يَصْرَحْ بِهِ وَبَقِيَ الْمَوْضُوعُ مُوَكَّلاً إِلَى كَوْنِهِ مِنْ شُرُوطِ التَّبَانِي - كَمَا لَا يَبْعُدُ كَوْنُ السَّرْقَلِيَّةِ فِي هَذِهِ الْأَثْمَامِ الْمَخْرُجَةِ عَلَى هَذَا الْقِسْمِ الثَّلَاثِي مِنْ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الشَّرُوطِ حَيْثُ لَمْ يَصْرَحْ بِمَنْعِ صِلَاحِيَةِ إِجَارِ الْمَحَلِّ لِلْمُسْتَأْجِرِ بَلْ يُوَكَّلُ إِلَى التَّبَانِي - فَسَقَدَ تَقَدَّمَ

الإشكال فيه وإن المالك يبقى مسلطاً على ماله وله الحق في فسخ الإجارة الجديدة و دفع ما بذمته إلى من أخذت منه السرقة. (١)

وقد عرفت عدم الفرق بين الشرط الصريح و الشرط المبني عليه فإن قلنا بجواز الإيجار في الفرض المذكور عند التصريح بالشرط كان الإيجار جازماً مع الشرط المبني عليه أيضاً، و لاوجه للإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثم مع القول بصحة الإيجار من المستأجر بنحو المذكور يمكن للمستأجر أن يأخذ المبلغ الذي أعطاه في إجارته للمالك من المستأجر الثاني بعنوان القرض و إحالته على المالك عند انتهاء أمد الإجارة، و يكون للمستأجر الثاني أيضاً حق إيجار المحل لمن يشاء لو شرط ذلك في عقد الإجارة مع المستأجر الأول و كان للمستأجر الأول حق ذلك.

الصورة السابعة:

إنه لو استأجر محلاً للتجارة في مدة طويلة كعشرين سنة مثلاً و اشترط في العقد أن يكون له في المدة المذكورة حق إيجاره من غيره في مقابل إعطاء شيء أو بدونه جاز له في أثناء المدة إجارته مع أخذ مقدار بعنوان السرقة في مقابل إعطاء حق الإيجار إليه في المدة المذكورة ولو كان المجموع أزيد من المقدار الذي استأجره به.

و ربما يشكل ذلك من جهة إزياده على مال الإجارة، حيث سيأتي عدم جواز إزياد الإجارة من دون إحداث حدث في محل الإجارة. ولكن يمكن أن يقال إن إعطاء شيء في مقابل حق الإيجار لا يوجب إدراجه في الإجارة بالزائد عن المقدار الذي دفعه بعنوان الأجرة، لأن الشيء مقابل للحق لانتزاع المنفعة و

(١) بحوث فقهية: ١٢٦ - ١٢٧.

المنوع كما سيأتي هو إزدیاد الأجرة المأخوذة في مقابل تملك المنفعة عن الأجرة المدفوعة إلى المالك، فلا تغفل. ثم إن مقتضى اختصاص حق الإيجار بالمدة المذكورة أن لا يبقى حق الإيجار للمستأجر الثاني بالنسبة إلى المالك بعد إتمام مدة الإجارة، لأن المفروض هو انقضاء مدة الإجارة و مقتضى اختصاص حق الإيجار بالمدة المذكورة عدم بقائه بإقتضائها.

نعم لو كان الشرط في عقد الإجارة هو حق الإيجار مطلقاً - سواء كان في المدة المعيّنة المذكورة في الإجارة أو بعدها - للمستأجر الأول و لمن يتنازل معه كان الحق باقياً لمن كانت العين بيده سواء كان هو المستأجر الأول أو المستأجر الثاني كما مر في الأنواع المتقدمة.

و مثله ما إذا اشترط المستأجر مع المالك في عقد الإجارة أن يكون إجارة المحل بعد انقضاء المدة بإجازته و رضايته و إجازة من يأخذ المحل من المستأجر الأول و رضايته و هكذا، و حينئذ يجوز للمستأجر الأول أو الثاني أو غيرهما أن يأخذ شيئاً في مقابل الرضاية و الاجازة و لو بعد انقضاء مدة الإجارة.

الصورة الثامنة:

أنه يجوز للمستأجر قبل أن يقضي مدة الإجارة أن يأخذ من المجرر مبلغاً بعنوان السرقفلية ليهب بقية المدة و يخلّيها. و ذلك و إن أوجب جواز أخذ المبلغ المذكور للمستأجر و لكن اطلاق السرقفلي عليه كما ترى، لأنه في الحقيقة رفع اليد عن ملكية المنفعة أو هبة المنفعة في بقية المدة و لا ارتباط له بحق السرقفلي، نعم لا بأس بجعلها حيلة للوصول إلى مبلغ ريمًا يؤخذ بعنوان السرقفلي، فتدبر.

الصورة التاسعة:

أن المستأجر للدكان أو الدار يجوز له أن يوجرها في مدة الإجارة بالزائد

على ما استأجره إذا تغيّر المحلّ بالتعمير، كتبييض الفرفة أو إصلاح الدرج أو توسيع المسلك و نحو ذلك ممّا يصدق معه أنّه عمل عملاً و أحدث حدثاً فيه، فحينئذٍ لإشكال في جواز أخذ الزيادة المذكورة إن لم يشترط استيفاء المنفعة بالمباشرة و ذلك لاختصاص الأدلّة المانعة عن الإجارة بالزيادة بما إذا لم يحدث فيه حدثاً.

و في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أنّ رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم فسكن ثلثيها و أجر ثلثها بعشرة دراهم لم يكن به بأس و لا يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها به إلاّ أن يحدث فيها شيئاً»^(١).

و الموضوع في هذه الرواية و إن كان هو الدار ولكن لخصوصيّة لها، و عليه فيمكن التعمدّي عنها إلى الدكان فيجوز ازدياد الأجرة بإحداث حدث فيه. و في موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام «إنّ أباه كان يقول لا بأس أن يستأجر الرجل الدار أو الأرض أو السفينة ثمّ يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها به إذا أصلح فيها شيئاً»^(٢).

لا يقال إنّ النهي في إجارة الأرض محمول على الكراهة بقرينة معتبرة أبي المفراء عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل يؤاجر الأرض ثمّ يؤاجرها بأكثر ممّا استأجرها قال: لا بأس إنّ هذا ليس كالحانوت و لا الأجر إنّ فضل الحانوت و الأجر حرام»^(٣). فإذا حمل النهي في الأرض على الكراهة لا استفاد منه الحرمة في غيرها من الدكان و الدار لأنّنا نقول حمل النهي بالنسبة إلى الأرض على الكراهة لا يستلزم استعمال النهي في الكراهة، لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب و الحرمة و الكراهة و الاستحباب أمور ليست داخلّة في معنى الامر و النهي بل إنّما هي منتزعة عنهما عند وجود الترخيص و عدمه عند العقلاء. و عليه فلا مانع من استفادة الكراهة

(١) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب أحكام الإجارة: ح ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٢٢ من أبواب أحكام الإجارة: ح ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب أحكام الإجارة: ح ٣.

بالنسبة إلى الأرض دون الدار و الدكان لوجود القرينة في الأرض دون الدار و الدكان هذا مضافاً تصريح المعتمدة بحرمة الزيادة في الحانوت و هو الدكان.

و الحاصل أنه لا يجوز الإجارة بالأكثر من دون إحداث حدث في مثل الدكان و الدار. نعم يجوز ذلك من دون إحداث حدث في الأرض جمعاً بين الأخبار و أما حكم سائر الموارد فيطلب من محلّه. ثم لا يذهب عليك أنّ جواز أخذ الزيادة عند إحداث حدث في العين المستأجرة لا ارتباط له بحق السرقفلي فإنه في الحقيقة إجارة نعم هو حيلة للوصول إلى مثل مبلغ ريمًا يؤخذ بعنوان السرقفلي، فتدبر.

الصورة العاشرة:

هي ما أفادها سيدنا الامام المجاهد عليه السلام من أنّ ملك الأماكن من المنازل و الفنادق و الدكاكين و نحوها احتالوا لأجل تنمية الثروة أن يؤجروها بأنزل من ثمن إيجارتها الفعلي المرغوب فيه و يعطوا للمستأجرين حق تفويض الأعيان لمن يشاؤون بأيّ ثمن من الأثمان و على المستأجرين في قبالة هذا الترخيص و التفويض مال معين و ثمن معلوم من الطرفين في ظرف المعاملة على ما هو الشائع الذائع بين الناس.

و الذي ينبغي أن يتكلم فيه أنّ ما تقع عليه المعاوضة و يقابل بالمال هل هو من سنخ الحقوق عند العرف أو من سنخ الأموال؟

يحتمل الأوّل بتقريب أنّ ترخيص الكراء و التفويض المشار إليهما من المالك صاراً منشأً للحقّ عند العقلاء القابل للمبادلة بالمال.

و يحتمل الثاني بتقرير أن تجافي المالك عن استيفاء ما له حقّ الاستيفاء منه في ظرف الإجارة صار منشأً لمالية أخرى في ظرف اعتبار العقلاء قائمة بالعين المستأجرة تقابل بالعوض، كنفس العين المستأجرة من حيث منافعها و لاغرو في ذلك، كما قالوا بنظيره في مبرات الزوجة «من أنّها لا ترث من الأعيان المسكونة

عنها بل تترث من قيمتها»^(١) فإنك على خبرة من أن قوام القيم ومنشأ انتزاعها هو المال فلو لا تملق حقها بالمالية القائمة بالأعيان لما تصوّر لها من القيم شيئاً فكذا ما نحن فيه. إلا أن الجاعل في الأول هو يد الصنع والتكوين وفيما نحن فيه هو اعتبار العقلاء الناشي من تجاني المالك عن الاستيفاء. وهذا الإحتمال أقرب و عليه فتكون المعاملة من سنخ البيع وتشمّلها العمومات من غير قصور وليس هنا ما يصلح للمانعية إلا تخيّل أنه أكل للمال بالباطل، وقد عرفت بالتقريب المذكور و هنه، فالحكم بالصحة واقع في محلّه بلا ريباب.^(٢)

ولقد أفاد و أجاد في تصوير حقّ السرقتلي، إلا إن التقابل بين الحقوق و الأموال غير ظاهر فإنّ الحقوق المذكورة في مثل المقام من الأموال و قسم الشيء لا يكون قسيماً له، و إن لم تكن من الأموال فلا تصلح لوقوع المعاملة عليها، و عليه فدعوى أقرية الاحتمال الثاني كما ترى لأنّ المعاملة عليها يمكن أن تكون من سنخ البيع. و دعوى اختصاص البيع بالأموال دون الحقوق - مع صدقه حقيقة في الحقوق أيضاً - محلّ تأمل و نظر، لأنّ مع صدق البيع يشمله عمومات نفوذ البيع، كما لا يخفى.

نعم اللازم في البيع أن لا يكون المبيع أمراً موقّراً لأنّ، البيع هو تملك الشيء مرسلأ من دون تحديد بزمان خاص، و هو لا يساعد مع الموقّت ولكن لا فرق في ذلك بين كون المبيع حقاً أو مالاً.

ثمّ إنّ تقييد التجاني بظرف الإجارة عند قوله «و يحتمل الثاني بتقرير أن تجاني المالك عن استيفاء ماله حقّ الاستيفاء منه في ظرف الإجارة»، ينافي ما ذكره في صدر الكلام حيث قال «و يعطوا للمستاجرين حقّ تفويض الأعيان لمن

(١) راجع مفتاح الكرامة ٨ ١٩٢ طر ٦.

(٢) تقريرات آية الله المحمّدي الجلاني: ٢٥٨.

يشاؤون بأيّ ثمن من الأثمان» فإنّ الاستفادة منه هو أنّ التجافي للمتالي من دون تحديد بمدة خاصّة، وهو المناسب للسرقلي، كما لا يخفى.

ثم إنّ المقام أنسب بالاحتمال الأوّل إذ المجهول للمستأجر عند إعطاء شيء بعنوان السرقليّة هو حقّ الإيجار وتفويض أمره لاجعل المستأجر مستحقاً في مالية العين المستأجرة فإنّه بعيد عن الأذهان، ولا يقاس المقام بإرث الزوجة من الأعيان المسكونة لورود دليل خاصّ فيه بذلك، ولا دليل في المقام على أنّ المستأجر عند تجافي المالك يكون مستحقاً في مالية نفس العين كاستحقاق الزوجة بالنسبة إلى مالية نفس العين.

نعم يعتبر عند العقلاء لحقّ الإيجار وتفويض الأعيان المستأجرة مالية، ولكنّها غير مالية نفس العين، كما لا يخفى.

الصورة الحادية عشرة:

كما قيل أن يتوافق المالك مع المستأجر بأن يؤجر المحلّ سنوياً بمبلغ كآلف تومان و يشترط في ضمن عقد الإجارة أن يكون المستأجر وكيلاً في إيجار المحلّ بعد انتهاء المدّة لنفسه أو لغيره بذلك المبلغ وكيلاً في تسكيل الثالث وإعطائه الوكالة، ويجعل بإزاء هذه الوكالة مبلغاً كخمسة آلاف تومان، فالشرط هو الوكالة بإزاء هذا المبلغ.

وهذه الوكالة بما أنّها مشروطة في ضمن العقد اللازم وهي الإجارة تكون لازمة وليس للموكل عزل الوكيل.

وحيث أنّ هذه الوكالة لها مالية فتنتقل إلى ورثة الوكيل بعد موته. فإن قيل إنّ الوكالة لاتورث كما يظهر من الأصحاب، حيث ذكروا في باب الرهن أنّه لو شرط وكالة المرتهن في بيع العين المرهونة لوفاء دينه صحّ ولو مات المرتهن لم ينتقل إلى وارثه.

قلنا أولاً فرق بين المقام وما ذكره بشبوت المالية للوكالة في المقام.
و ثانياً: أنّ الأصحاب في تلك المسألة صرّحوا بالانتقال مع الشرط،
فيشترط في المقام الانتقال.

ثم قال: و بما أنّ الاظهر عندنا عدم بطلان الوكالة بموت الموكل سيّما في
الوكالة اللازمة كما حقّقنا في محلّه فهذه الوكالة تكون باقية بعد موت الموكل.
و على هذا فيحلّ للمالك ما أخذه بإزاء الوكالة و المستأجر بمقتضى الوكالة
مختار وله كامل الحرّية في أن يوجر الفندق بعد إنتهاء المدّة بنفسه أو بغيره. (١)
و فيه أنّ الوكالة من العقود الإذنيّة و جواز تصرّف الوكيل منوط بالإذن، و
بالموت يرتفع الإذن. اللهمّ إلّا أن يقال ارتفاع الإذن بالموت ممنوع بعد تصحيح
تقرّب الميت إلى الله تعالى بالمعابدات المأتيّ بها نيابة عنه برضاه في عالم الآخرة مع
أنّه لم يصدر منه عمل لا بالمباشرة و لا بالتسبيب.

و العمدة هو قيام الإجماع على بطلان الوكالة بموت الموكل أو الوكيل. (٢)
ولكن لقائل أن يقول إنّ ارتفاع الإذن بالموت أمر عرفيّ و الحكم بإتيانه
شرعاً مخصوص بموردها، فتأمّل.

و أمّا دعوى أنّ المال الموكل فيه بعد الموت ينتقل إلى الوارث فهي مندفة
بأنّه لا مانع في الثلث الذي يكون راجعاً إليه (٣) هذا مضافاً إلى أنّ انتقال المال إلى
الوارث لا يمنع عن بقاء حقّ المستأجر لو كان بنحو شرط النتيجة.

نعم شرط النتيجة في الوكالة التي تحتاج إلى الإيجاب و القبول - كاشتراط
المبيعيّة في ضمن عقد لازم - لا يخلو عن الإشكال، لأنّ سببهما خاصّ و هو العقد
لا الشرط، هذا بخلاف ما إذا كان الشرط هو الإذن و المأذونيّة فإنّه يصحّ لعدم

(١) المسائل المستحدثة: ٢٢.

(٢) جامع المدارك: ٢/٤٨٠.

(٣) جامع المدارك: ٢/٤٨٠.

اعتبار سبب خاص في الإذن، ولكن أحكام الوكالة لا تترتب على الإذن المحقق بنحو شرط النتيجة.

ثمّ مع فرض صحة شرط النتيجة في الوكالة، المعروف (كما في باب الرهن) عدم انزاع الوكيل بعزل الراهن، لكون الشرط في ضمن العقد اللازم من طرف الراهن، وفيه أيضاً تأمل لإمكان أن يقال إنّ الوكالة استنابة للوكيل من طرف الموكل بحيث يمدّ فعله فعله و مع عزل الموكل كيف يمدّ فعله فعله وبهذا الإشكال يتأمل في بقاء الإذن مع فرض كون الوكالة من الإيقاعات الضميمة المحتاجة إلى القبول.^(١) فشرط الإذن بنحو شرط النتيجة وإن كان موجباً لوجوب الوفاء به ولكن لو عصى ورفع إذنه فلا يبقى الإذن، كما لا يخفى.

و بالجمله لا يخلو اشتراط الوكالة بل الإذن عن الاشكال. هذا مضافاً إلى ظهور بعض الكلمات في قيام الإجماع على بطلانها بموت الموكل أو الوكيل. ودعوى أنّ الإجماع محتمل المدرك و معه لا يجدي مندفعة بأنّ المتصل من الإجماع إلى زمان المعصوم - لو ثبت - فهو كاشف عن تقرير المعصوم لقولهم وإلا لزم السكوت في قبائل خطأهم، و هو كما ترى. ثمّ لو قلنا ببقاء الوكالة بعد الموت و عدم بطلانها به يشكل الأمر فيما إذا لم يوكل المستأجر الوكيل شخصاً فإنه لم يوكل شخصاً آخر حتّى يقال إنه ما يبطل بموت المستأجر الوكيل، فتأمل.

المختار

و التحقيق أنّ تصوير حقّ السرقة بنحو الصورة الثالثة أحسن الوجوه، و هي أن يستأجر شخص محلاً للتجارة و اشترط في العقد أن يكون له حقّ السكنونة و البقاء بعد انقضاء مدة الإجارة و هكذا يكون هذا الحقّ لمن يتنازل له مع التوافق

في مقدار الإجارة من الأول أو فيما سبأتي، وقد يعبر عنه بحق الإيجار و لا بأس به.

فهذا الحق كسائر الحقوق المالية قابل للمعاوضة، و لا يجوز للمالك بعد إعطاء هذا الحق إيجار المحل بدون الموافقة مع المستأجر الذي يكون ذا حق بالنسبة إلى السكنونة و البقاء في المحل، و هذا الحق ينتقل من المستأجر الأول إلى الثاني و هكذا فيما إذا لم يكن اشتراط المباشرة في استيفاء الحق المذكور.

و يلحق بهذه الصورة ما أشرنا إليه في ذيل الصورة السابعة من اشتراط المستأجر في عقد الإجارة أن يكون إجارة المحل بعد انقضاء إجارته برضايته و إجازته و من يتنازل له هذا الحق فعينئذ يجوز للمستأجر الأول و من يتنازل له هذا الحق أن يأخذ شيئاً بعنوان السرقلية في قبالة الرضاية و الاجازة.

و لا يجوز أخذ شيء بعنوان السرقلية فيما إذا لم يشترط حق السكنى و البقاء ونحوهما بعد انتهاء مدة الإجارة لأنه أكل للمال بالباطل.

نعم لو كان المالك طالباً لإيجاره إمّا بحيث لو استدعى تجديد الإجارة يقمّه على غيره جاز له أن يأخذ شيئاً في قبالة رفع اليد و التخليفة، سواء كان بعنوان الهبة المعوضة أو الصلح أو الجمالة، على إشكال في الأخير كما أشرنا إليه في ذيل الصورة الأولى فراجع.

تنبيهات

التنبيه الأول:

أنه إذا كان للمستأجر حق السرقلية شرعاً ثم مات و لم يبع الورثة السرقلية، فارتفعت قيمة السرقلية فهل يستحق الورثة ارتفاع قيمة السرقلية أو لا؟ و الجواب واضح لأن ارتفاع القيمة تابع لأصل السرقلية فمن ورت السرقلية

صارت ملكاً له ومن ملكها كانت الزيادة له، كالزيادة في سائر الأموال.

التنبيه الثاني:

أنه لا يجوز لبعض الورثة مطالبة حصته من السرقفلية من سائر الورث قبل بيع المحل أو بيع السرقفلية، ولو كان غيره ساكناً في المحل مع العوض؛ أو بدونه مع الإذن، إذ لا موجب لذلك.

نعم يجوز له أن يطالب غيره من الورث أن يبيعوها ويحصل له حصته، كما يجوز له بيع حصته مشاعاً قبل أن يبيعوها تماماً.

التنبيه الثالث:

أنه لا يجوز اجارة حق السرقفلية، لاختصاص الاجارة بالأعيان إذ هي تملك منفعة العين أو تسليط الغير على العين لإستيفاء المنفعة. و عليه فلا يجوز لمن له السرقفلية أخذ شيء بعنوان الاجارة بإزاء حق السرقفلية لأنه ليس بيمين و المنافع و النماطات المتصلة و المنفصلة سواء كانت تكوينية أو اعتبارية تابعة لملكية العين لأنها من توابعها لا توابع المالية، ولذا لم تشترك الزوجة في منافع الأعيان لأنها تابعة لنفس الأعيان و ان كان لها حق بالنسبة إلى مالية الأعيان. نعم يجوز له أن يأخذ مبلغاً في مقابل تخلية المحل لمدة معلومة بعنوان المصالحة أو بعنوان الهبة المعوضة فمع انقضاء المدة كان حقه باقياً لأن حقه لا يختص بوقت محدود بل له حق السرقفلية للتالي.

و لا يجوز بيعه لمدة معلومة، لأن الملكية في البيع مرسله و تحديدها بمدة معلومة ينافيها.

وكيف كان لا يجوز للمالك اجارة المحل الذي يكون حق السرقفلية للغير إلا مع موافقته، فإن أجره كانت الاجارة فضولياً لتعلق حق المستأجر بالمحل، فتدبر يد.

التنبيه الرابع:

إنه لو سكن أحد في محل من دون معاملة أو إذن من صاحب السرقليّة فلا إشكال في حرمة ذلك تكليفاً؛ وأمّا الضمان بالنسبة إلى حقّ السرقليّة فمحلّ تأمل وإشكال، لإمكان أن يقال إنّ الحقّ موجود وليس بتالف حتّى يضمنه، وأيضاً الحقّ ليس عيناً حتّى يحكم بضمان أجره المثل للتصرف فيه. اللهمّ إلا أن يقال بعد فرض اعتبار المائيّة لحقّ السرقليّة إنّ السكونة المذكورة في المحلّ تساوي إتلاف المائيّة في تلك المدّة ومقتضاه هو الضمان لعدم اختصاص الضمان بالأعيان و المنافع بل تجري في الحقوق أيضاً وذلك لإطلاق قوله ﷺ من أتلف مال الغير فهو ضامن.

هذا مضافاً إلى ضمانه بالنسبة إلى العين حيث لم يعقد عليها عقد الإجارة بعد تعلق حقّ صاحب السرقليّة بها والضمان بالنسبة إليها هو ضمان أجره المثل.

التنبيه الخامس:

إنه إذا اشترى حقّ السرقليّة من أرباح سنته فهل يجب عليه الخمس بالنسبة إلى حقّ السرقليّة في آخر السنة أم لا؟ ذهب السيد المحقق الخوئي ﷺ إلى الأوّل حيث قال وجب عليه خمسه في آخر السنة بقيمته الفعلية التي ربّما تزيد على ما اشتراه به وربّما تنقص وربّما يتساوىان. (١) لقد أفاد وأجاد إلا أنّ تعلق الخمس بالنسبة إلى الزائد متفرّع على صدق حصول الفائدة قبل بيعه في آخر السنة، وأمّا إذا قلنا بأنّ صدق حصول الفائدة قبل البيع غير ثابت فلا يجب خمسه فيما زاد على المبلغ الذي اشتراه به إلا بعد بيع حقّ السرقلي و عليه فالزيادة لاخمس لها إلا بعد البيع، وأمّا تعلق الخمس

(١) مستند العروة، كتاب الإجارة: ٥٠٩.

بالنسبة الى المبلغ الذي اشتراه به من أرباح المكاسب فهو واضح فيما إذا لم يكن اشتراء الحق المذكور من المؤونة، وإلا كما إذا لم يتمكن من المعيشة إلا بأن يشتري حق السرقفلية ويكتسب في المحل فلاخمس ما دام كذلك بالنسبة إلى ما اشترى به الحق المذكور أيضاً، كما لا يخفى.

التنبيه السادس:

إنه إذا كان المستأجر القديم وكلياً من ناحية المالك في الإيجار لنفسه متى شاء، أو شرط له أن يؤجره المالك ولا يكون وكلياً في الإيجار للغير ولا شرط له ذلك، ففي هذه الصورة للمستأجر القديم أن يأخذ مبلغاً يساوي ما دفعه إلى المالك أو أقل منه أو أكثر من المالك ويرفع اليد عن حقه. (١)

يمكن أن يقال إذا كان الشرط هو مجرد الوكالة من ناحية المالك في الإيجار لنفسه متى شاء فلايوجب ذلك حقاً له بالنسبة إلى المالك لأنّ الوكالة في طول مالكيّة المالك وعليه فهجوز للمالك أن يوجره للغير قبل إعمال الوكيل كسائر موارد الوكالة، ولايجوز له أخذ شيء في قبالة اليد عن الوكالة لأنّ جعل الوكالة لا يوجب حقاً له حتى يصح أخذ العوض عنه.

بل المعاملة عليه لغو إذ بدونها كان للمالك الإيجار للغير، لأنّ الوكيل في طول الموكل ولايزاحمه. اللهم إلا أن يكون المقصود من قوله «إذا كان المستأجر القديم وكلياً» هو اشتراط الوكالة في عقد الإجارة لنفسه في إيجار المحل لنفسه متى شاء، وعليه فالوكالة حق له ولكنّه مبني على جواز اشتراط الوكالة بنحو شرط النتيجة وقد عرفت الإشكال في ذلك، لأنّ الشرط ليس من أسبابها، و شرط التوكيل هو شرط الفعل وهو واجب بالشرط ولكنّه لا يوجب حقاً مالياً.

نعم لو كان الشرط هو إعطاء حق الإيجار له بنحو الإنحصار بحيث لا يجوز للمالك الإيجار للغير فالإيجار حق له، فيجوز له أخذ شيء من المستأجر الجديد في قبال رفع اليد عن حقه بعنوان الهبة أو الجمالة، ليتحوّل عن ذلك المحلّ و لا يزاحمه في الاستيجار.

ولكن إذا أعطى المستأجر الجديد شيئاً في قبال ذلك لم يصر ذا حقّ بالنسبة الى المحلّ، لإختصاص الحقّ بشخص المستأجر الأوّل ويكون للمالك كمال الحرّية في إيجاره إيّاه و عدمه، لأنّ المفروض أنّ الحقّ المذكور لا يقبل الانتقال إلى الغير و إنّما وقع المبدول في مقابل رفع يد المستأجر الأوّل عن حقه المختصّ به، فلا تنقل.

التنبية السابع:

أنّه لو طلب المالك الجديد عن المستأجر السابق بعد انقضاء مدّة الإجارة زيادة أجرة المحلّ و كان للمستأجر السابق حقّ السرقلي في المحلّ فإن شَرَطَ المستأجر مع المالك السابق في عقد الإجارة الأولى أن لا يزداد مقدار الإجارة في السنوات الآتية و انتقل الملك بهذا الشرط إلى المالك الجديد فلا يجوز للمالك الجديد أن يطالب الأزيد، و يجوز للمستأجر السكنونة فيه بالإجارة المعيّنة المقرّرة في عقد الإجارة قضاء للشرط، و لزم على المالك الجديد تجديد الإجارة كما يقتضيه الشرط السابق، ولو امتنع عن ذلك يجبره الحاكم عليه، و مع الامتناع يتصدّى الحاكم بنفسه لإجارة المحلّ بالذي توافقا عليه في العقد الأوّل للإجارات اللاحقة، أو بقيمته المتعارفة لو شرط في العقد الأوّل تجديد إجارة المحلّ بقيمته المتعارفة بعد انقضاء مدّة الإجارة السابقة. و ربّما يظهر من بعض الأكابر أنّ اللازم هو أن يكون تصرّف المستأجر في المحلّ مع رضاية المالك الجديد ولكن له أن

يطلب السرقفلي بقيمته الفعلية عند التخليه والتحويل.^(١)

ولا يخفى عليك أن اشتراط رضاية المالك الجديد لوجه له بعد تعيين مقدار الأجرة للتالي في الإجارة الأولى و المفروض هو انتقال الملك بهذا الشرط إلى المالك الجديد اللهم إلا أن يكون المقصود إن رضاية المالك الجديد معتبرة ولكنها مقيدة بما توافق المالك الأول مع المستأجر في عقد الإجارة الأولى.

التنبيه الثامن:

في أنه قبل إن للمالك أن لا يأخذ حق السرقفلية من المستأجر ويسقطه، و حينئذ فلو أجز ملكه للغير مع إسقاط حق السرقفلية لم يتمكن بعد ذلك من أن يأخذ من المستأجر شيئاً بعنوان حق السرقفلية.

و بعبارة أخرى بعد ما عرفت من إمكان القول بوجود حق السرقفلية و اعتباره في بعض الأمكنة المعدة للتجارة أمكن مراعاته حال الإجارة و أخذ مبلغ بإزائه و عدمها بأن لا يأخذ شيئاً في مقابله و يسقطه و مع الإسقاط لا يتمكن الموجر من مطالبة شيء بعنوان السرقفلية من المستأجر.

و التحقيق إن عدم رعاية حق السرقفلية

إما بنحو يملكه للمستأجر بلا عوض، أو يمرض عنه و يحتره المستأجر بحيازة المحل، فلا كلام في أنه ينتقل إلى المستأجر و يملكه هو و مع تملك المستأجر لا مجال لمطالبة حق السرقفلية من المستأجر.

و إما بنحو يرفق به مع المستأجر لا بمعنى تملكه إياه و لا بمعنى إرضاه عنه بحيث يملكه المستأجر بالحيازة، بل حق السرقفلية باقي على ملكية الموجر و إنما هو لم يطلب من المستأجر شيئاً بإزائه ما دام العين في إجارته، و من المعلوم أن مع

(١) استفتاءات سيدنا الامام المجاهد عليه السلام: ١٧١/٢ - س ٢١٧.

الإرفاق المذكور يتمكن الموجه من مطالبته شيء بعنوان السرقة بعد الإجارة لأن حق السرقة باقٍ على ملكه ولا موجب لانتقاله إلى المستأجر كما لا يخفى.
ثم إن التعبير بإسقاط حق السرقة كالتعبير بإسقاط حق الخيار شايح بالنسبة إلى الحقوق المعتبرة القابلة للإسقاط ومن المعلوم إن السرقة من جملتها.

التنبية التاسع:

إنه لو كان حق السرقة لشخص و الملك لآخر فصالح صاحب حق السرقة غيره في حق السرقة مع جعل الخيار له و أجره المالك أيضاً عين المحل مع جعل الخيار له كان للغير المذكور حينئذ حق الفسخ بالنسبة إلى كليهما أي المصالحة و الإجارة، فإذا فسخهما يقع الكلام في أنه هل يبقى لصاحب حق السرقة أن يسكن المحل كالأول من دون حاجة إلى إجازة أو إذن أو تملك عين، أو لا؟ رُما يقال في الفرض المذكور إن التصرف في الملك المذكور حرام من دون إجازة و رضاية المالك بل يحتاج إلى كسب الإجازة و الرضاية الجديدة، فمع الفسخ لا يبقى لصاحب حق السرقة حق.

و التحقيق التفصيل بين ما إذا كان المراد من حق السرقة هو مجرد إباحة السكونة له فيه، فإذا رفع اليد عن المحل مع العوض فلا يبقى له حق بالنسبة إلى المحل، و السكونة الجديدة في المحل تحتاج إلى إباحة جديدة، فمع فسخ المصالحة لا يبقى شيء لمن أبيع له السكونة في المحل.

و بين ما إذا كان المراد من حق السرقة هو جعل حق من حق السكنى و البقاء في المحل أو اشتراط دخالة رضايته و اجازته في إيجار المحل، كما هو المختار في حق السرقة، فالمصالحة المذكورة توجب انتقال هذا الحق إلى الغير و مقتضى الفسخ هو عودته إلى صاحبه. و عليه صار الحق منتقلاً إليه بعد الفسخ كالأول، فيعود له الحق المذكور و يجوز له التصرف في المحل مع التوافق مع ملكه

في الإجارة على ما توافقا عليه في الأوّل كما يجب على المالك أيضاً أن يوافق مع صاحب الحق في إجارة المحلّ، طبقاً لما عقدا عليه في أوّل الأمر.

بل يلحق به الإباحة أيضاً إذا كانت إباحة معوضة، فإذا صالحها من أبيح له ثم حصل الفسخ عادت كالأوّل طبقاً على ما توافقا عليه، فتدبر جيّداً.

التنبيه العاشر:

إنّ حق السرقة كما عرفت إنّ حق التقدّم في إجارة الأماكن التجارية بعد انقضاء مدة الإجارة أو حق السكنى في تلك الأماكن للاستيجار بعقد جديد أو حق الإيجار بمعنى اشتراط رضاية المستأجر وإجازته في الإجارة للغير، وكيف كان يتحقّق هذا الحق بالمعاني المذكورة مع دفع مبلغ من المستأجر للمالك في ابتداء عقد الإجارة، أو مع اشتراط الحق المذكور معه في متن العقد ولو لم يدفع مبلغاً في ذلك. ثم إنّ هذا الحق لا يتوقّف على شروع الكسب فضلاً عن إدامته بل يتحقّق بمجرد المعاوضة والاشتراط المذكور في متن العقد.

ولذا لا يصح تفسير هذا الحق بحق الكسب والاشتغال بالتجارة، لما عرفت من عدم توقّفه على شروع الكسب فضلاً عن إدامته، فلو استأجر شخص مكاناً للتجارة مع اشتراط حق السرقة أو المعاوضة عليه ثم لم يكسب في المحلّ أصلاً ثبت له حق السرقة مع أنّه لا يصدق الكسب والاشتغال في المحلّ، وهذا شاهد واضح على عدم اتّحادهما.

و يشهد له أيضاً أنّه لو لم يعامل المستأجر مع المالك بالنسبة إلى حق السرقة ولم يشترط عليه ذلك و إنّما اتّخذ المحلّ للكسب لم يكن له حق السرقة مع أنّ له حق الكسب والاشتغال عند من قال به. وعليه فالنسبة بين حق السرقة و حق الكسب بناء على القول به هي العموم من وجه لجواز افتراقهما واجتماعهما كما إذا استأجر محلاً للكسب و اشترط عليه حق السرقة ثم شرع

للتجارة و مضى مدة في ذلك، فإنَّ حقَّ السرقة و حقَّ الكسب بناء على اعتباره يجتمعان فيه.

ثم إنَّك عرفت إمكان تصوير حقَّ السرقة، و أمَّا حقَّ الكسب فقد مرَّ وجه المنع فيه، لأنَّه نفع عائد إلى المحلِّ قهراً بسبب اشتغال المستأجر في المحلِّ و هو لا يوجب حقاً للمستأجر بالنسبة إلى المحلِّ و إن صار المحلِّ مرغوباً بالاشتغال و الكسب، و الحكم بمشروعيته كما عن مجمع تشخيص المصلحة، لو كان من ناحية حقَّ السرقة ففيه أنَّهما ليسا بواحد و إن كان من ناحية نفس الاشتغال و الكسب فقد عرفت أنَّه نفع عائد إلى المحلِّ قهراً و يملكه الموجر للمستأجر، كارتفاع قيمة المواد بعمل الأجير فيها قهراً.

قال مدير مجلس صيانة الدستور: إنَّ حقَّ الكسب و التجارة في ملك الغير - المذكور في مادة ١٩ من قانون روابط موجر و مستأجر - ليس له عنوان شرعي، و إن كان المقصود منه هو حقَّ السرقة فليعمل على طبق تحرير الوسيلة، و أيضاً لزم رعاية هذا النظر في ساير الموادَّ المربوطة بحقَّ الكسب و التجارة.^(١)

و عليه فالعاملات الواقعة على حقَّ الكسب و التجارة محرمة و لا أثر لها من حيث الأحكام الوضعية.

لا يقال أنَّ المصرَّح في ما أفاده مدير مجلس صيانة الدستور هو أنَّ حقَّ الكسب و الاشتغال و التجارة لا يكون له عنوان شرعي و لا ملازمة بين نفي عنوان شرعي و إثبات الحرمة.^(٢)

لأنَّ نقول إنَّ الحكم بنفي عنوان شرعي يؤوّل إلى عدم وجود أسباب شرعية لحقَّ الكسب و التجارة و مع عدم وجود أسباب الانتقال لا يجوز التصرف لأحد

(١) سرقة و حقَّ كسب و بيئه و تجارة تأليف بهمن كشاورز: ١٢٨.

(٢) سرقة و حقَّ كسب و بيئه و تجارة: ١٢٨ - ١٢٩.

الطرفين ولامعنى للحرمة إلا ذلك.

نعم لو اشترط في عقد الإجارة أن مقداراً معيناً متى يعرض المحل من المرغوبة للتجارة للمستأجر فلا إشكال حينئذٍ في صحة ذلك وانتقال هذا الحق إلى الوارث وجواز المعاملة عليه أيضاً. وهكذا إذا كان العقد منصرفاً إليه.

وأما إذا لم يشترط في العقد ولم ينصرف العقد إليه فلا شرعية لحق الكسب و التجارة، ولا دخالة للعرف إلا إذا كان متعارفاً بحيث أفاد الاشتراط، كما إذا توافق الموجر والمستأجر بما صار متعارفاً أو أفاد الانصراف، وأما إذا لم يتوافقا في ذلك ولم يقصدا المتعارف فلا ملزم على المالك الموجر أن يعطيه حق الكسب و التجارة. وحكم العرف في أمثال المقام مع عدم قصد المتعاقدين لأثر له، إذ العرف بما هو العرف لاجبته له إلا في تشخيص المفاهيم أو تطبيق المعاني على المصاديق، و دعوى أن العرف منبع آخر وراء الأدلة الأربعة للفقهاء الإسلاميين^(١) فاسدة، لما عرفت من أن العرف بما هو العرف لاجبته له إلا في تشخيص المفاهيم و تطبيقها على المصاديق، و أما حكم العرف بالنسبة إلى الأحكام فإن كان في عصر الأئمة عليهم السلام فيحتاج إلى إضائهم أو تفريرهم حتى يكون حجة و إن لم يكن في عصرهم فلا حجة له أصلاً. وكيف كان فلا يكون حكم العرف في نفسه منبعا للأحكام الشرعية، و سبأتي بقية الكلام في مسألة حقوق المؤلفين و نحوه إن شاء الله تعالى.

التنبيه الحادي عشر:

إن ما يبذله المستأجر للموجر بعنوان أن يكون له حق السرقة في المحل بناء على ما مر من تصوّره بنحو من الأنحاء المشروعة يكون ملكاً للموجر قضاءً للمعاملة التي تدل على نفوذها عمومات التجارة، و عليه فلا يجوز للمستأجر أن

(١) سرقة و حق كسب و بيته و تجارت: ١٣٥.

يطلب من الموجر ردّ ما أعطاه في مقابل حقّ السرّقلي سواء انقضت مدّة الإجارة أو لم تنقض. نعم لو أخذ الموجر عند الإجارة مبلغاً بعنوان القرض بحيث يكون الأجرة مركّبة من مبلغ بعنوان أجرة و مبلغ آخر بعنوان قرض و يجب عليه ردّ ما أخذه بعنوان القرض بعد انقضاء مدّة الإجارة، إذ القرض ليس تملكاً مجاناً بل هو تملك بإزاء ضمان المثل، و عليه فيجب على الموجر عند انقضاء مدّة الإجارة ردّ مثل ما اقترضه إلى المستأجر ولكنّه أجنبيّ عن حقّ السرّقلي، كما لا يخفى.

المسألة العشرون في الحلق

و يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى:

في حرمة حلق اللحية: و لا يخفى عليك أنه ذهب أكثر العامة كالحنفية و المالكية و الحنابلة إلى حرمة حلق اللحية و خالفهم الشافعية حيث ذهبوا إلى كراهة حلق اللحية و المبالغة في قصها^(١) و عن التاج حلق اللحية مكروه عند الجمهور و حرام عند الحنفية^(٢) و عن كتاب ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين حلق اللحية حرام عند الجمهور مكروه عند غيرهم^(٣).

و أما الخاصة فقد نسب المجلسي الأول حرمة حلق اللحية إلى ظاهر أكثر العلماء^(٤) و المجلسي الثاني رحمته الله إلى المشهور^(٥) و هو ظاهر يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع^(٦) و ظاهر الشهيد الأول في القواعد حيث قال: و لا يجوز للخنتى

(١) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ٢ / ٤٤ - ٤٦، ط الرابع.

(٢) التاج، ٣ / ١٧٠.

(٣) كتاب ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين / ٢١، ط كويت.

(٤) شرح الفقيه ١ / ٢٤٢.

(٥) حلية المتقين / ٦٠.

(٦) ص ٣٠.

حلق لحبته لجواز رجوليته^(١). كما هو ظاهر المحكي عن فخر المحققين و الشيخ البهائي^(٢) و غيرهم من المتأخرين و متأخريهم كالميرداماد في شارع النجاة و كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم الأنصاري و الشيخ جعفر الشوشتری و الميرزا الشيرازي و غيرهم من الأكابر، بل لعل الاستفادة من قول صاحب الجواهر هو أنّ الأصحاب عملوا بما روي في حلق اللحية حيث قال: و ليس على النساء حلق... و يجزيهن التقصير بل يحرم عليهن ذلك بلا خلاف أجده فيه أيضاً بل عن المختلف الإجماع عليه و هو الحجّة بعد المرتضوي^(٣) أي في الإحلال لا مطلقاً، فإنّ الظاهر عدم حرمة عليها في غير المصاب المقتضى للجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر، اللهم إلا أن يكون هناك شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور بناءً على إرادة الإطلاق، فيكون كحلق اللحية للرجال.^(٤) بناءً على دلالة قوله «فيكون كحلق اللحية للرجال» على أنّ مع قيام الشهرة على المرسله يصير حلق المرأة رأسها كحلق الرجل لحبته في كونه حراماً مشهوراً بين الأصحاب. ولكن يحتمل أن يكون التشبيه في أصل الحرمة لافي الشهرة.

ولكنّ المسألة لم تكن مذكورة في الكتب الفقهيّة المربوطة بما قبل القرن السابع، على ما ادّعاء شيخنا الصديق الأستاذي مدّظله في رسالته التحقيق في حلق اللحية.^(٥) و كيف كان فقد صرح آية الله البلاغي^(٦) بأنّ جماعة من العلماء أرسلوا الفتوى بالتحريم إرسال المسلمات و لم يثيروا إلى خلاف أو شبهة خلاف، كما هو

(١) القواعد / ١ / ٢٣٢.

(٢) في رسالته الاعتقادية / ٨ - ٦.

(٣) نهى رسول الله ﷺ أن تحلق المرأة رأسها.

(٤) الجواهر / ١٩ / ٢٣٦.

(٥) رسالة التحقيق حول حلق اللحية، ٨٤.

دأبهم في المسائل التي فيها خلاف، إلى أن قال بل صرح بعضهم بأن التحريم متسالم عليه. (١)

الجهة الثانية:

إنه استدل لحرمة حلق اللحية بأمر:

الأول: الآيات؛ منها قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ إن يدعون من دونه إلا إناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله و قال لا تأخذن من عبادك نصيباً مفروضاً و لأضلتهم و لأمتيتهم و لأمرتهم فليبيكن آذان الأسماع و لأمرتهم فليغيرن خلق الله و من يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم و يمتيهم و ما يعدهم الشيطان إلا غروراً. (٢)

بدعوى أن حلق اللحية من مصاديق تغيير الخلقة، فيندرج في الكبرى المستفادة من الآية الكريمة، كما حكي الاستدلال بها عن السيد ميرداماد في شارع النجاة و الفيض في الوافي (٣) و السيد حسن الصدر في رسالته ذكرى ذوى النهى في حرمة حلق اللحية (٤) و السيد جعفر آل بحر العلوم في رسالته تحفة للطالب (٥)

أورد عليه في مصباح الفقاهة بأنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركة تغييراً خاصاً فلاشبهة في حرمة على إجماله ولكن لادليل على كون المراد به ما يعم حلق اللحية، و إن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعة، ضرورة عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقة على وجه الإطلاق و إلا لزم القول بحرمة التصرف

(١) رسالة التحقيق حول حلق اللحية / ٥٤ - ٥٥.

(٢) النساء / ١١٦ - ١٢٠.

(٣) الوافي، ج ٤ / ٩٩.

(٤) ذكرى ذوى النهى في حرمة حلق اللحية، ص ٤.

(٥) تحقيق دريك مساله فقهي (ريش تراشي) ص ١٠٥.

في مصنوعاته تعالى حتى يمثل جري الأتهار و غرس الأشجار و حفر الآبار و قطع الأخشاب و قلم الأظفار و غيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه.

و الظاهر أنّ المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفاقاً للشيخ الطوسي رحمته في تفسيره، أعني التبيان؛ و يدلّ عليه قوله تعالى ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾^(١) و قد نقل الشيخ في تفسير الآية أقوالاً شتى و ليس منها ما يعمّ خلق اللحية^(٢).

و أنت خبير بأنّ الاستدلال بعدم وجود المقتضي أولى من الاستدلال بوجود المانع، فالأولى هو المنع عن الإطلاق من جهة أنّ الآية بقرينة سابقها و لاحقها تكون في مقام مذمّة ما يدعوه المشركون من دون الله تعالى من الإنات و الشيطان المرید و بيان عداوة الشيطان و طغيانه و الإشارة إلى مقالاته الناشئة عن الطغيان و الأهواء الصادرة عن الفطرة التوحيدية و المؤدّية إلى الشرك و التشريعات المحرّمة، فالآية ليست في مقام الإطلاق من ناحية ما أمره الشيطان بتغييره، بل الآية كما يشهد صدرها و ذيلها راجعة إلى حرمة التغييرات الناشئة عن إغواء الشيطان التي تؤدي إلى خلاف الفطرة التوحيدية من الشرك و التشريعات المحرّمة فلا إطلاق لعدم إحراز كونه في مقام البيان، و هذا أولى من أن يقال إنّ الإطلاق يستلزم التخصيص الأكثر لما عرفت من أنّ الاستدلال بعدم وجود المقتضي مقدّم على الاستدلال بوجود المانع. هذا مضافاً إلى إمكان دعوى الانصراف عن بعض الأمثلة المذكورة أو دعوى أنّ الخروج عنوائياً لأفرادي فلا يلزم التخصيص الأكثر كما أنّ ما ذكرناه في وجه عدم الإطلاق أولى ممّا حكى عن السيد اليزدي رحمته في غاية القصوى من أنّ الإنصاف هو عدم دلالة الآية لإمكان أن يكون المراد هو تغيير دين الله و المخالفة

(١) الروم / ٣٠.

(٢) مصباح الفقاهة / ٢٥٨.

مع أوامره و نواهيهِ كما رواه في مجمع البيان عن الصادق عليه السلام مع أن الآية ليست في مقام بيان حكم التفسير و أنه حلال أو حرام حتى يمكن الاستدلال بها. و لما أورد عليه - كما في رسالة التحقيق حول حلق اللحية لأخي الصديق الأستاذي حفظه الله تعالى و وقَّفه لمرضاته - من أن حرمة تغيير خلق الله الذي يكون من أعمال الشيطان و آماله واضحة و لاجمال للتشكيك فيها. (١)

و أمّا تأييد الاستدلال بالآية لحرمة حلق اللحية بما ورد عن العامة من قوله عليه السلام لعن الله الواشرات و المنتمصات و المستوشحات المغورات خلق الله. (٢)

لظهورها في أن تحديد المرأة أسنانها و ترقيقها أو أخذ شعر الجبين بخيط لتتفه أو غرز اليد بالأبرة ثم ذرّ النوؤر عليها من مصاديق تغيير خلق الله، و بما ورد عن العامة أيضاً في مرثة خدشت و جهها و خرق جلدها مالها لعنها الله غيّرت خلق الله. (٣) و بما روى عن ابن عباس و عكرمة من أن إخصاء الحيوان هو المراد من تغيير خلق الله. (٤) و بما روى عن ابن مسعود من أن المراد من تغيير خلق الله هو الوشم، (٥) و غير ذلك ممّا حكاه في رسالة التحقيق حول حلق اللحية:

ففيه أولاً: أنها ضماف لا يمكن الاعتماد عليها. و ثانياً: أن عدم الإطلاق كما عرفت لا ينافي التصريح في بعض الموارد بأنه من مصاديق تغيير خلق الله و عليه فيقتصر فيه على المقدار المتيقن، اللهم إلا أن يستظهر من الموارد المذكورة عدم الخصوصية، فيتمدّي عن مواردّها، فتأمل.

(١) راجع ص ١٠٤.

(٢) الكشاف ١ / ٥٦٨؛ تفسير ابن كثير ١ / ٥٦٦.

(٣) تفسير طبري ٥ / ١٨٢.

(٤) تفسير ابن كثير ١ / ٥٥٦؛ مجمع البيان ٣ / ١١٢.

(٥) مجمع البيان ٣ / ١١٢.

و منها قوله تعالى ﴿ فأتبعوا ملّة إبراهيم حنيفاً ﴾^(١) و تدلّ على هذا المضمون الآيات المتعدّدة و مفادها هو وجوب الاتباع عن طريقة إبراهيم ﷺ. و من هذه الطريقة على ماورد في بعض الأخبار الطهارة «و هي عشرة أشياء خمسة منها في الرأس و خمسة منها في البدن، فأما التي في الرأس فأخذ الشارب و إعفاء اللحي و طمّ الشعر^(٢) و السواك و الخلال، و أمّا التي في البدن فحلق الشعر من البدن و الختان و تقليم الاظفار و الغسل من الجنابة و الطهور بالماء، فهذه الحنفية الظاهرة التي جاء بها إبراهيم فلم تنسخ و لا تنسخ إلى يوم القيامة و هو قوله و اتبع ملّة إبراهيم حنيفاً^(٣).

و عليه فمفاد الآية وجوب الاتباع عن ملّة إبراهيم ﷺ و حيث إنّ أخذ الشارب و إعفاء اللحي بحكم بعض الأخبار من طريقته فيجب إعفاء اللحي و أخذ الشارب.

أورد عليه بأنّ أكثر الأمور المذكورة من المستحبات فمن الممكن أن يكون إعفاء اللحي منها كما أنّ أخذ الشارب ليس بواجب. أجاب عنه السيد اليزدي بأنّ اشتمال بعض الأخبار على بعض المستحبات و ذكر إعفاء اللحي في عدادها لا يكون دليلاً على استحباب الإعفاء، لكون بعض آخر كغسل الجنابة و الختنة من الواجبات،^(٤) فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب. كما حكى عن السيد الخوئي ﷺ أنّ رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب في بعض متعلّقه لقرينة لا يوجب رفع اليد عنه في غير مورد القرينة كما في قوله اغتسل للجمعة و

(١) آل عمران / ٩٥.

(٢) أي جزّه و قطعه أو عقصه.

(٣) الوسائل ١ / ٢٣٣ الباب ٦٧ من أبواب آداب الحنّام ح ٥. مجمع البيان ١ / ٢٠٠.

(٤) غاية القصى ٢ / ٧١.

(١) الجنابة.

نعم يرد عليه أنّ الخبر المذكور الدال على أنّ من طريقته ﷺ هو إعفاء اللحي ضعيف لإرساله فلا اعتبار له في تعيين الملة و الطريقة. هذا مضافاً إلى أنّ الإعفاء هو توفير الشعر و تكثيره و من المعلوم أنّه ليس بواجب قطعاً. هذا تمام الكلام في الآيات.

و الثاني: الروايات؛ و هي كثيرة:

منها ما في جملة من الروايات من الأمر بإعفاء اللحي و حفّ الشوارب و النهي عن التشبه بالمجوس و المشركين. مثل ما أرسله الصدوق جازماً إلى رسول الله ﷺ أنّه قال حفّوا الشوارب و اعفوا اللحي و لاتشبهوا باليهود. و نظر رسول الله ﷺ إلى رجل طويل اللحية فقال ما كان على هذا لو هيا^(٢) من لحيته فيبلغ الرجل ذلك فهياً من لحيته بين اللحيين^(٣) ثم دخل على النبي ﷺ فلما رآه قال هكذا فافعلوا. و قال رسول الله ﷺ إنّ المجوس جزّوا لحاهم و قرّوا شواربهم و إنّنا نحن نجزّ الشوارب و نعيّ اللحاء و هي الفطرة.^(٤) و مثل ما رواه في معاني الأخبار حدّثنا الحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب رضي الله عنه. قال حدّثنا محمّد بن جعفر الأسدي قال حدّثنا موسى بن عمران النخعي، عن عمّه الحسين بن يزيد، قال حدّثني علي بن غراب، قال حدّثني خير الجعافر جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عن أبيه عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ: حفّوا الشوارب^(٥) و اعفوا

(١) محاضرات في الفقه الجعفري / ١٩٥.

(٢) هيا أي أصلحه.

(٣) أي جعل لحيته معتدلة بين القصيرة و الطويلة.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١ / ٣١ ح ١١٨ و ١١٩ ط قديم.

(٥) حفّ رأسه و شاربه و اللحية أخذ منها.

اللحمى ولا تشبهوا بالمجوس. (١)

وهذا المضمون مروى عن طرق العامة أيضاً كما روى البلاغي عن المسلم و الترمذي و النسائي في جوامعهم من الصحاح الستة عن رسول الله ﷺ إنه قال احفوا الشوارب و اعفوا اللحمى. و عن البخاري عن بن عمر عن النبي ﷺ انهكوا (٢) الشوارب و اعفوا اللحمى. (٣) و عن أحمد بن حنبل عن أبي هريرة عن النبي ﷺ اعفوا اللحمى و جزوا الشوارب و غيروا شبيكم و لا تشبهوا باليهود و النصرارى. (٤) و عن مسلم عن أبي هريرة عنه ﷺ جزوا الشوارب و ارخوا اللحمى و خالفوا المجوس. (٥) و عن البخارى و مسلم عن بن عمر عنه ﷺ خالفوا المشركين و قفروا اللحمى و احفوا الشوارب (٦) و عن مسند أحمد عن أبي هريرة قصوا الشوارب و اعفوا اللحمى (٧) و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي تكون بهذا المضمون. (٨)

تقريب الاستدلال بهذه الروايات أن ظاهر الامر هو الوجوب و تركه و هو الضد العام محرم و حيث إن الحلق من مصاديق الضد العام فهو محرم أيضاً. هذا مضافاً إلى النهي عن التشبه بالمجوس في حلق اللحية و مقتضى النهي هو الحرمة. أورد عليه في مصباح الفقاهة أولاً بأنها ضعيفة السند. وثانياً أنها لا تدل على الوجوب لأن المأمور به حينئذ هو الإعفاء و إبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة و

(١) معاني الأخبار / ٢٩١.

(٢) المبالغة في أخذ الشوارب.

(٣) البخاري ٢٠٧/٧.

(٤) مسند أحمد ٣٥٦/٢ و فيه خذوا مكان جزوا.

(٥) صحيح مسلم ١/١٥٣.

(٦) البخارى ٢٠٦/٧. صحيح مسلم ١/١٥٣.

(٧) مسند أحمد ٢/٢٢٩.

(٨) راجع رسالة البلاغي في حرمة حلق اللحية، المطبوعة في رسالة التحقيق حول حلق اللحية لصديقنا

هو ليس بواجب قطعاً؛ وثالثاً بأنّ النهي عن التشبّه بالمجوس عقيب الإعفاء والإحفاء ظاهر في النهي عن مجموع الأمرين أي الحلق وترك الشوارب كما يصنعون، وأمّا فعل كلّ واحد منفرداً فليس بمحرّم إذ يحصل نفي التشبّه بفعل أي منهما، فيجوز أن يحلق الشارب واللحية كما يجوز أن يعفى الشارب واللحية فالمحرّم هو حلق اللحية وترك الشوارب للتشبيه بالمجوس. (١)

و يمكن الجواب أمّا عن الأوّل فيما أفاده الفاضل الشيرازي رحمته الله من أنّ الحق أن لا ينهي التردد في صدور ماروي في ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله من جهة الإسناد، لاتفاق الرواة من العامة والخاصة على نقله وشهرته بينهم وقيام القرائن عليه وليس مثل هذه الواقعة ممّا يخفى على الناس أو يحتمل أوهام الرواة له، إذ لم يختلف أهل السيرة والمؤرخون في أنّ جماعة من مجوس العجم جاؤوا رسلاً من جانب أمير الهمن لتبليغ رسالة سلطان العجم فقال لهم ما هذا الزي والهيئة، حلقتم اللحية وقتلتهم الشوارب، فقالوا أمرنا ربّنا بذلك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله لكنّ ربّي أمرني بالمكس، بإعفاء اللحية وإحفاء الشوارب، وبالجملّة فصدوره من النبي صلى الله عليه وآله مسلمٌ ولا ينهي الشكّ في إسناده. (٢) وعليه فالرواية مقطوعة الصدور في الجملّة ولعله لذلك أسندها الصدوق رحمه الله تعالى إلى النبي صلى الله عليه وآله جازماً.

و أمّا عن الثاني بأنّ قوله صلى الله عليه وآله: و لا تشبهوا بالمجوس بعد قوله صلى الله عليه وآله حلقوا الشوارب واعفوا اللحية في معاني الأخبار؛ أو قوله و خالفوا بالمجوس بعد قوله صلى الله عليه وآله جزّوا الشوارب وارخوا اللحية في صحيح مسلم، أو قوله صلى الله عليه وآله خالفوا المشركين قبل قوله صلى الله عليه وآله وقرّوا اللحية واحفوا الشوارب في صحيح البخاري؛ دليل على أنّ المقصود هو النهي عن الحلق والأمر بالإعفاء من جهة كونه مقابلاً للحلق، فالتشبه بالمجوس

(١) راجع مصابح الفقهاء / ٢٥٩، بأدنى تغيير وتفاوت.

(٢) شرح أصول الكافي للمازندراني ٦ / ٢٦٥.

في الحلق محرّم، فمنع عنه باختيار مقابله و هو الإعفاء، و لا يضمرّ كون الإعفاء مستحباً بعد كونه مأموراً به للفرار من المحرّم وهو التشبه باليهود. و لعلّ إليه يؤوّل ما في الوافي حيث قال ذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثمّ النهي عن التشبه دليل على أنّ المراد بالإعفاء أن لا يتأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء. (١) نعم هنا تأمّل في استفادة الحرمة من النهي عن التشبه بالمجوس فيما إذا يكن الداعي هو الدخول في زيّ المجوس و الخروج عن زيّ المسلمين أو التبيّة عن المجوس والتقليد عنهم في الأمور، لذكر نظير هذا التحليل غالباً في المكروهات، كقوله عليه السلام اكنسوا أنفسيتكم ولا تشبهوا باليهود (٢) وكقوله ﷺ غيّرُوا الشيب و لا تشبهوا باليهود والنصارى (٣) و قوله ﷺ اعفوا اللحمى و لا تشبهوا باليهود (٤) لعدم حرمة ازدياد اللحمية على القبضة.

وأما عن الثالث فبأنّ النهي هو مطلق التشبيه و هو بإطلاقه يشمل ما إذا حلق اللحمية و لم يوقرّ الشارب فإنّه يصدق عليه أنّه تشبه بالمجوس في حلق اللحمية. كما أنّ المخالفة معهم تصدق بإعفاء اللحمى ولو لم يوقرّ الشارب، هذا مضافاً إلى ما في رسالة التحقيق حول حلق اللحمية من أنّه لو كان المجموع محرّمة كفى أن يقال اعفوا اللحمى والشوارب أو احفوا الشوارب و اللحمى أو اعفوا الشوارب و احفوا اللحمى إذ يرتفع المجموع بأحد هذه الصور، و يؤيد ذلك ورود الأمر لكلّ واحد منفصلاً عن الآخر. (٥)

بقى لنا إشكال و هو أنّ موضوع الحرمة على تقدير التسليم هو التشبه

(١) وافي / ٤ / ٩٩.

(٢) الوسائل / ٣ / ٥١٠.

(٣) الوسائل / ١ / ٤٠٦.

(٤) الوسائل / ١ / ٤٢٣.

(٥) رسالة التحقيق حول حلق اللحمية / ١٢٦.

بالمجوس و المشركين.

و بعد شيوع حلق اللحية في الجوامع الإسلامية لا يبقى موضوع للتشبه كما في ألبستهم فإن جملة منها كانت في الأزمنة المتقدمة مختصة بالكفار و لذا اجتنب عنها المتقون و الصالحون ولكن في زماننا هذا لا اختصاص لها بهم فلا حزاة في لبسها اللهم إلا أن يقال إن التشبه ليس علة حتى يكون الحكم دائراً مدار وجوده بل لعله هو الحكمة بمعنى أن النبي ﷺ نهى عن الحلق بحكمة عدم تشبه المسلمين بالمجوس في صدر الإسلام فلا وجه لرفع اليد عن الحكم المذكور عند نفي التشبه، فتأمل.

هذا مضافاً إلى مطلقات أخرى تدل على حرمة الحلق فلا وجه لرفع اليد عن إطلاقها مع انفصالها عن الأخبار الدالة على النهي عن التشبه إذ إجمال أخبار التشبه لا يسري إليها.

و منها ما يدل على أن الحلق من أفعال أقوام مسخوا، مثل ما رواه في الكافي عن علي بن محمد عن أبي علي محمد بن إسماعيل بن موسى بن جعفر، عن أحمد بن القاسم العجلي، عن أحمد بن يحيى المعروف بكرد،^(١) عن محمد بن خداهي عن عبد الله بن أيوب، عن عبد الله بن هاشم، عن عبد الكريم بن عمرو الخثمي، عن حبابة الوالبيّة قالت: رأيت أمير المؤمنين ﷺ في شرطة الخميس^(٢) و معه درّة^(٣) لها سبابتان (السبابة الشعبية) يضرب بها بيتاعي الجرّي و المار ماهي و الزمار^(٤) و يقول لهم يا بيتاعي مسوخ بني إسرائيل و جند بني مروان فقام إليه فرات

(١) ببرد - إكمال الدين.

(٢) و عن النهاية الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الوقعة و الخيس الجيش سني به لأن الجيش مقسوم بخمسة أقسام المقدمة و الساقة و الميمنة و الميسرة و القلب.

(٣) الدرّة بكسر الدال و تشديد الراء السوط و السبابة رأس السوط.

(٤) الجرّي بكسر الجيم و تشديد الراء و اليا، نوع من السمك الذي لافلوس له و هكذا المار ماهي يفتح الراء

بن أحنف فقال يا أمير المؤمنين ما جند بني مروان قال فقال له أقوام حلقوا اللحى و قتلوا الشوارب فمسخوا، الحديث،^(١) بتقريب أن المسخ عذاب لا يستحقه إلا من ارتكب المحرم.

أورد عليه في مصباح الفقاهة بأن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة إلا أنها ضعيفة السند.^(٢) و لعل وجه الضعف هو مجهولية جمع من روايتها، ولكن قال العلامة البلاغي^(٣) و روى الصدوق هذه الرواية في إكمال الدين و هي معتبرة من حيث السند^(٤) إلا أنني لم أجد الرواية المشتملة على قوله أقوام حلقوا اللحى و قتلوا الشوارب فمسخوا بسند آخر فيها اللهم إلا أن يكون مقصوده هو الرواية غير المشتملة فإنها قسمة منها فيحدث أنهم رؤوا تمامها. فتأمل.

و ربما يشكل في دلالتها بأن ظاهرها عدم جواز حلق اللحية مع تفنيل الشوارب لا مطلقاً.^(٥) و فيه أنه اشتراط المعية و المجموع يحتاج إلى مونة زائدة و مقتضى الإطلاق عدمه، و عليه فظاهرها هو أن الأمرين بمقوضان فرقع اليد عن أحدهما بقرينة لا يوجب رفع اليد عن حرمة الآخر.

و إليه يؤول ما حكى عن السيد حسن الصدر^(٦) من أن احتمال كون الحرمة بمجموع الحلق و القتل معاً كاحتمال اختصاص الحكم ببني اسرائيل من الواهيات التي لا يحتملها أهل العلم و من رزقه الله لحن الخطابات و مساق المحاورات.^(٧) و لذلك استبعده في المواهب حيث قال و يمكن المناقشة بأنه لعله لا ارتكاب كلا

(١) الكافي / ٣٤٦١.

(٢) مصباح الفقاهة / ٢٦١.

(٣) رسالة التحقيق لصديقنا آية الله الأستاذي / ٤٩.

(٤) كما في إرشاد الطالب ١ / ١٤٦.

(٥) رسالة ذكرى ذوى النهى / ٥.

الأمرين إذ لعلّ المحرّم هو المجموع من حيث المجموع وفيه بعد. (١)
ثم يشكل على هذا الحديث بأنه إنما يدلّ على حرمة حلق اللحية بل تطويل
الشارب أو أحدهما في شرع من قبلنا لا في شرعنا. (٢) وأجيب عنه بأن ذكره عليه
السلام ذلك في مقام الذمّ يدلّ على حرمتها في هذه الشريعة أيضاً.
أورد عليه المجلسيؑ في مرآة العقول بأنه عليه السلام ليس في مقام ذمّ
هذين الفعلين بل في مقام ذمّ المسوخ بهذا السبب كما أنّ مسوخ بني إسرائيل
مسوخوا لصيد السبت وذكروهم هنا لا يدلّ على تحريمه. (٣) وغاية ما يستفاد منه هو
حرمة في الشرع السابق ولا إحرار بالنسبة إلى بقائها في شرعنا. أجاب عنه العلامة
البلاغي بأنّ مع احتمال نسخ الحرمة يمكن استصحاب الحرمة لو فرض قصور ما
مضى وما يأتي من الأحاديث عن إثبات الحرمة. (٤)

ومنها مادّ على أنّ حلق اللحية يكون من المثلة
وهو مرواه في المستدرک عن الجعفریّات، أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمّد،
حدثني موسى، حدّثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عليّ
بن الحسين عن أبيه عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ حلق
اللحية من المثلة ومن مثل فعله لعنة الله. (٥)

أورد عليه أولاً بضعف موسى بن اسماعيل بن موسى بن جعفر عليهما السلام
اللهمّ إلا أن يقول إنه من مشايخ محمّد بن محمّد الأشعث الذي وثقه النجاشي. و

(١) المواهب ٢ / باب آداب الحتام.

(٢) مرآة العقول ٤ / ٧٩.

(٣) مرآت العقول ٤ / ٧٩.

(٤) رسالة التحقيق في حلق اللحية لصديقنا آية الله الأستاذي / ٤٩.

(٥) مستدرک الوسائل ١ / ٥٩.

ثانياً بأنّ الأشعثات المعبر عنها بالجعفرات لم تثبت.

بيان ذلك - كما في مباني تكملة المنهاج - أنّ كتاب محمد بن محمد الأشعث (الذي وثقه النجاشي وقال له كتاب الحج، ذكر فيه ما روته العامة عن جعفر بن محمد عليهما السلام في الحج) وإن كان معتبراً إلاّ أنّه لم يصل إلينا ولم يذكره الشيخ في الفهرست وهو لا ينطبق على ما هو موجود عندنا جزماً فإنّ الكتاب الموجود بأيدينا مشتمل على أكثر أبواب الفقه وذلك الكتاب في الحج خاصّة وفي خصوص ما روته العامة عن جعفر بن محمد عليهما السلام.

وأما ما ذكره النجاشي والشيخ في ترجمة اسماعيل بن موسى بن جعفر عليهم السلام من أنّ له كتاباً يرويها عن أبيه عن آبائه منها كتاب الطهارة إلى آخر ما ذكره فهو وإن كان معتبراً أيضاً فإنّ طريقهما إلى تلك الكتب هو الحسين بن عبداً الله عن سهل بن أحمد بن سهل عن محمد بن محمد الأشعث عن موسى بن اسماعيل بن موسى بن جعفر عن أبيه اسماعيل عن أبيه عن آبائهم عليهم السلام والطريق لا بأس به؛ إلاّ أنّ ما ذكره لا ينطبق على ما هو موجود بأيدينا. فإنّ الموجود بأيدينا مشتمل على كتاب الجهاد وكتاب التفسير وكتاب النفقات وكتاب الطّب و المأكول وكتاب غير مترجم وهذه الكتب غير موجودة فيما ذكره النجاشي والشيخ وكتاب الطلاق موجود فيما ذكره وغير موجود فيما هو عندنا.

فمن المظنّ أنّ به إنّهما متغايران ولا أقلّ من أنّه لم يثبت الاتحاد حيث إنّه لا طريق لنا إلى إثبات ذلك وأنّ الشيخ المجلسي وصاحب الوسائل رحمهما الله لم يرويا عن ذلك الكتاب شيئاً ولم يصل الكتاب إليهما جزماً بل الشيخ الطوسي نفسه لم يصل إليه الكتاب ولذلك لم يرو عنه في كتابيه شيئاً. فالنتيجة إنّ الكتاب الموجود بأيدينا لا يمكن الاعتماد عليه بوجه. (١)

(١) مباني تكملة المنهاج ١ / ٢٢٦ - ٢٢٧.

أجاب عنه في جامع المدارك بأن عدم انطباق ما ذكر اعتباره في كلام النجاشي و الشيخ على ما بأيدينا لا يوجب عدم اعتبار ما بأيدينا بعد اشتهار انتساب ما بأيدينا إلى من وثقه الشيخ و النجاشي و إلا لزم فتح باب الخدشة في الكتب المنسوبة إلى الأعلام. (١) و يمكن أن يقال اشتهار انتساب ما بأيدينا إلى من وثقه النجاشي غير واضح هذا بخلاف سائر الكتب. هذا مضافاً إلى ما أفاده المحقق آية الله العظمى السيد موسى الزنجاني مدّ ظلّه أن الجعفریات و إن استند إليها بعض القدماء كصاحب الدعائم في كتابه الإيضاح المخطوط (٢) ولكن لا اعتبار لها لموافقة رواياتها مع روايات العامة فتأمل.

و ثالثاً أن المثلة هو التكنيل بالغير بقصد هتكه و اهاتته بحيث تظهر آثار فعل الفاعل لمنكّل به، و عليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته لكون ذلك مثلة و المثلة محرّمة، فلا ترتبط بحلق اللحية بالاختيار سواء كان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره. (٣)

و يمكن أن يقال إن المثلة لا تكون قرينة على أن المراد من الحلق حلق لحية الغير، بل حلق اللحية مطلق يشمل حلق لحية نفسه و غيره و تنزيله بالمثله لا يوجب أن يكون يقصد التكنيل أو الإهانة، كما أن تنزيل شرب الخمر بعبادة

(١) جامع المدارك ٧ / ٦٠.

(٢) و في مقدّمة كتاب الجعفریات ص: ٨٥ و الظاهر من الإقبال أن هذا الكتاب كان عند ابن طاووس و إنّه كان مستقياً بالجعفریات عندهم و حكى عن بن شهر آشوب في المعالم أن إسماعيل بن موسى بن جعفر الصادق عليهما السلام سكن مصر و ولد بهما كتبه الطهارة الصلاة الزكاة الصوم الحج الجنائز النكاح الفلأق الحدود الديات الدعاء السنن و الاداب الرؤيا، و قال العلامة في إجازته الكبيرة لبني زهرة المعروفة بين العلماء إلى يومنا هذا في مقام ذكر المصنفات و طريقته إليها و من ذلك كتاب الجعفریات و هي ألف حديث الخ. فاللزم هو الفحص عن اشتهاؤه و أما الموافقة للعامة فلا يضّر.

(٣) مصباح الفقاهة / ٢٦٠ - ٢٥٩.

الصنم لا يوجب أن يكون الشرب بقصد العبادة، و انطبقت المثلة في بعض الأخبار على حلق رأس نفسه كما في صحيحة البرزطي عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت له إن أصحابنا يروون أن حلق الرأس في غير حج ولا عمرة مثلة فقال كان أبو الحسن عليه السلام إذا قضى نسكه عدل إلى قرية يقال لها ساية فحلق؛ و في خبر علي بن محمد رفعه قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن الناس يقولون حلق الرأس مثلة فقال عليه السلام عمرة لنا و مثلة لأعدائنا. (١) فكلمة المثلة لا تشهد على أن المراد هو حلق لحية الغير و لاشاهد آخر على ذلك الحمل بل مقتضى الاطلاق هو الأعم.

و رابعاً أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضاً فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة. و يدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديدة و من تلك الموارد ما في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام يا علي لعن الله ثلاثة آكل زاده و حده و راكب الفلاة و حده و النائم في بيت و حده. (٢) و فيه مضافاً إلى ضعف الرواية المذكورة أن الاستعمال مع العناية في غير المحرم لا ينافي ظهوره في المحرم قال في إرشاد الطالب أن اللعن ليس هو البعد مطلقاً بل البعد الناشئ عن الطرد و الفضب و هذا لا يكون إلا مع حرمة الفعل و لا يفرق في ذلك بين الإنشاء و الإخبار بكون الفاعل لكذا ملعوناً و مطروداً. حيث إنه لو لم يكن فعله محرماً فلا موجب لطرده و لعنه. و اللعن في مثل قوله ملعون من آخر الصلاة محمول على مثل ما إذا كان التأخير للاستخفاف بها. (٣)

و منها ما دل على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين

مثل ما رواه في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم،

(١) الوسائل ١ / ٤٦٥.

(٢) مصابح الفقاهة / ٢٦٠.

(٣) إرشاد الطالب / ١٤٧.

عن النوفلي عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال أوحى الله إلى نبي من الأنبياء أن قل لقومك لا يلبسوا لباس أعدائي ولا يطعموا طعام أعدائي ولا يشاكلوا بمشاكل أعدائي فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي. (١) و مثل ما رواه في المستدرک عن الراوندي في لب اللباب أوحى الله إلى نبي أن قل لقومك لا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تشربوا مشارب أعدائي ولا تتركبوا مراكب أعدائي ولا تلبسوا ملابس أعدائي ولا تسكنوا مساكن أعدائي فتكونوا أعدائي كما كان أولئك أعدائي. (٢) و مثل ما رواه في المحاسن عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة و محمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام أن علياً عليه السلام كان لا يتخلل له الدقيق (٣) و كان علي يقول لا تنزل هذه الأمة بخير ما لم يلبسوا لباس العجم (٤) و يطعموا أطعمة العجم فإذا فعلوا ذلك ضربهم الله بالنذل. (٥) قال الشيخ في طلحة بن زيد كتابه معتمد.

و تقريب الاستدلال أن المستفاد منها هو ممنوعية الاتصاف بأوصاف الأعداء و حيث إن من أوصافهم هو حلق اللحية فالحلق ممنوع.

أورد على الأخبار المذكورة أولاً بضعفها. و فيه أن رواية طلحة بن زيد معتبرة، و لعل مقصود من رمي بالضعف هو رواية السكوني، و النوفلي ولكن السكوني موثق و النوفلي و إن لم يوثق ولكنه وقع في طرق كثيرة من الأخبار المروية في الكتب المعتمدة و هو كافٍ في وثاقته و إلا لم ينقل عنه الأصحاب بهذه الكثرة، هذا مضافاً إلى أن ناشر رواياته هو ابراهيم بن هاشم و هو من القميين الذين

(١) التهذيب ٦ / ١٧٢ كتاب الجهاد الباب ٧٩ - باب التوادح ١٠.

(٢) المستدرک ١ / ٢٠٨ - ٢٠٩. كتاب الصلاة الباب ١٠ من أبواب أحكام الملابس في غير الصلاة ح ٤.

(٣) نخل الدقيق أي غربله و أخرج منه النخالة.

(٤) العجم هو غير العرب.

(٥) المحاسن ٢ / ٤٤٠ الباب ٣٨ من أبواب كتاب المآكل ح ٢٩٩.

لم يتحملوا ضعف الأخبار و لذا طعنوا على أحمد بن محمد بن خالد البرقي بأنه يروي عن الضعفاء و أخرجه أحمد بن محمد بن عيسى عن قم ثم أعاده و اعتذر إليه .
و ثانياً بأن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً و زياً و هذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم .

و ثالثاً أن لسان هذه الروايات هو الإرشاد إلى الواقعيات لأن التشبه بهم و لو من دون قصد اتخاذ سيرتهم شعاراً و زياً يوجب كونهم معرضاً للتأثر من أفكار الاعداء و مقاصدهم بحيث يساقون من حيث لا يشعرون إلى ما عليه الأعداء، فقولته ﷺ فيكونوا أعدائي كما هم أعدائي كقولنا لاتعاشر مع أهل الدنيا فتكون من أهل الدنيا كما هم أهل الدنيا، و من المعلوم أن الحكم الإرشادي تابع لما يرشد إليه فالإتصاف بما هو ليس بمحرم، ألا ترى أن مثل غربال الدقيق ليس بمحرّم و لذا لم أر أحداً يفتي بحرمة الغربال، نعم يختلف حكم ما يرشد اليه باختلاف الموارد شدّة و ضعفاً و ربما يكون محرّماً.

و منها ما أمر فيه بترك الحلق

مثل ما رواه في المستدرک عن الكازروني في المنتقى في حوادث السنة السادسة بعد أن ذكر كتابة رسول الله ﷺ إلى الملوك و أنه كتب كسرى إلى عامل اليمن بازان أن يبعثه إليه و إنّه بعث كاتبه بانويه و رجل آخر يقال له خرخسك اليه قال و كانا قد دخلا على رسول الله ﷺ و قد حلقا لحاهما و اعفيا شواربهما فكره النظر اليهما و قال و يلكما من أمركما بهذا قالوا أمرنا بهذا رينا، يعنيزان كسرى، فقال رسول الله ﷺ لكني ربي أمرني بإعفاء لحيتي وقص شاربي^(١) بتقريب أن ظاهر المقابلة هو الأمر بضدّ الحلق و الأمر ظاهر في الوجوب، هذا مضافاً إلى المنمّة عن

(١) المستدرک ١ / ٥٩ الباب ٤٠ من أبواب آداب العمام.

الحلق والتوبيخ عليه بقوله ويلكما من أمر كما الخ.
 وفيه أولاً أن الرواية ضعيفة اللهم إلا أن يكتفى بما أفاده المحقق الشمراني
 من أن القصة مورد وفاق أهل التاريخ. (١)
 وثانياً أن المأمور به إنما هو الإعفاء وهو ليس بواجب قطعاً. ويمكن أن
 يقال إن ظاهر المقابلة هو الأمر بترك الحلق واختيار الاعفاء من باب أفضل
 مصاديق ترك الحلق، هذا مضافاً إلى إمكان أن يراد من الاعفاء أول مراتب الوفور
 التكثير الذي يكون موجباً لصدق اللحية.

ومنها مادد على أن الحلق من أعمال قوم لوط
 روى السيوطي في جامعة عن ابن عساكر مرسلأ عن الحسن المجتبي عليه
 السلام عن النبي ﷺ عشر خصال عمل بها قوم لوط فأهلكوا وعد منها قصص (٢)
 اللحية وطول الشارب. (٣) بتقريب أن سوق الكلام إن كل واحد من المذكورات
 منكر محرم له أثر في استحقاق الهلاكة.

وفيه أن الرواية ضعيفة وإن تصلح للتأييد لما دل على الحرمة.
 ومنها ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب البيزنطي صاحب
 الرضا عليه آلاف التحية والثناء قال وسأنته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من
 لحيته قال أمّا من عارضيه فلا بأس وأمّا من مقدّمها فلا. (٤) ورواه الحميري في
 قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه مثله، ورواه علي

(١) حاشية شرح أصول الكافي للمازندراني ٦ / ٢٦٥.

(٢) قص الشعر والصف والظفر وغيرها أي قطع منها بالمقض أي المقراض

(٣) المستدرک ١ / ٥٩ الباب ٤٠ من أبواب آداب الحمام - جامع الصغير ٢ / ٩٩.

(٤) الوسائل ١ / ٤٢٠ - ٤٦٩ الباب ٦٣ من أبواب آداب الحمام.

بن جعفر في كتابه إلا أنه قال في آخره فلا يأخذ. (١)

العارض صفحة الخد، جانب الوجه امرأة نقية العارض أي نقية عرض الفم كقوله أتذكر يوم تصقل عارضيهما، قال أبو نصر يعنى به الأسنان ما بعد الثنايا و الثنايا ليست من العارض، و قول الناس فلان خفيف العارضين فيه حذف، و الأصل فلان خفيف شعر العارضين. (٢) و كيف كان فالرواية تدل على منع الأخذ من مقدّم اللحية و هو بإطلاقه يشمل الحلق.

أورد عليه أولاً بأن إسناد ابن ادريس إلى جامع البنزطي غير معروف لنا. يمكن أن يقال إن الكتاب معروف في عصره و لاجابة إلى معرفة إسناده إليه مع أن بن ادريس متن لم يعمل بخبر الآحاد. هذا مضافاً إلى نقله في كتاب علي بن جعفر و سند الشيخ إلى الكتاب المزبور صحيح فلاشكال في اعتبار الرواية، قال آية الله البلاغي رحمه الله و الرواية عالية في الصحة.

و ثانياً بأن ظاهر الرواية حرمة الأخذ من مقدّم اللحية ولو لم يصدق عليه الحلق و هذا لا يمكن الالتزام به و حملة على جواز حلق العارضين دون مقدّم اللحية بلاقرينة غير ممكن. (٣) يمكن أن يقال إن اطلاق جواز الأخذ في العارضين يقتضى جواز الأخذ ولو بنحو الحلق كما أن إطلاق عدم جواز الأخذ في مقدم اللحية يقتضى عدم جواز الأخذ مطلقاً؛ ولكن حيث ينصرف عن الزائد عن القبضة بقي الباقي و هو إما الحلق و إما ما يشبه الحلق و أمّا الأقل من القبضة و يرفع اليد عن هذا الإطلاق بما ثبت بالضرورة من عدم حرمة الأقل من القبضة فبقي الباقي على حرمة. (٤) و بالجملة عدم جواز الأخذ من اللحية في جانب مقدّم اللحية

(١) المصدر السابق.

(٢) المصباح المنير للفيومي.

(٣) ارشاد الطالب / ١٤٦.

(٤) راجع رسالة التحقيق لصديقي آية الله الأستاذي مدّ ظله / ١٢٠.

مطلق، فيتقيد بالنصوص و الضرورة و لإشكال في ذلك.

ولكن لقائل أن يقول ظاهر السؤال في الرواية هو السؤال عن إصلاح اللحية لأنَّ الأخذ من اللحية، غير أخذ اللحية، و ظاهر كلمة «من» هو التبويض فالجواب ظاهر في جواز إصلاح العارضين دون مقدم اللحية و عليه فلا يدُل على عدم جواز الحلق. نعم لا يمكن الحكم بعدم جواز إصلاح مقدم اللحية فليحمل على النهي التنزيهي عن إصلاح المقدم و إطلاقه يتقيد بما زاد على القبضة فأخذ اللحية من المقدم مكروه مالم يبلغ القبضة. و لعل إليه يؤول ما أفادة آية الله البلاغي عليه السلام من أنَّ دلالتها متوقفة على كون الأخذ الذي رخص فيه في العارضين هو الحلق و نحوه في موضع التحسين الذي هو فوق اللحية من العارضين لكي يبقى البأس في الأخذ من مقدمها و النهي عنه سالماً عما يصرفه إلى الكراهة.

و أمّا إن كان الأخذ بمعنى الإصلاح بالمقراض من نفس اللحية فهو إن جاز في العارضين جاز في مقدم اللحية، فيحمل البأس و النهي على الكراهة نظراً إلى أن توفير اللحية في طولها أهمّ منه في عرضها و لا يصح أن يجعل الأخذ المرخص به في العارضين هو إصلاح اللحية بالمقراض و الذي فيه البأس و التحريم هو الحلق و شبهه و ذلك لأنَّ الأخذ المسئول عنه و وقع الجواب عنه هو واحد بمراد واحد^(١)

و أما التمسك بما ورد في الخصال: حدّثنا أبي رضي الله عنه قال: حدّثنا سعد بن عبدالله عن محمد بن خالد الطيالسي قال: حدّثنا عبدالرحمن بن عون عن أبي نجران التميمي قال: حدّثنا عاصم بن حميد الحنات عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة و لا ينظر إليهم و لا يزكّيهم و لهم عذاب أليم الناتف شبيهه و الناكح نفسه و المنكوح في دبره^(٢)، ففيه أو لأنّ نتف

(١) رسالة التحقيق حول حلق اللحية / ٥٢.

(٢) الخصال / ١٠٦.

الشيب غير حلق اللحية، و ثانياً إن الخبر ضعيف لجهالة عبدالرحمن بن عون، أو عوف و احتمال زيادة عون أو عوف و كون الراوي هو عبدالرحمن بن أبي نجران غير ثابت. كما إن دعوى عدم وجود عبدالرحمن بن عوف مندفعة بوجوده في جامع الرواة، و ثالثاً إنه محمول على الكراهة جمعاً بينه و بين موثقة ابن سنان لابأس بجزء الشمط^(١) و نتفه و جزه أحب الي من نتفه^(٢) و مرسله ابن فضال لابأس بجزء الشمط^(٣) و نتفه من اللحية^(٤) و موثقة السكوني إن أمير المؤمنين عليه السلام كان لا يرى بجزء الشيب بأساً و يكره نتفه^(٥) و ممّا ذكر يظهر ما في الاستدلال بحديث الأرمأة عن عليّ عليه السلام: لا يتنف الشيب فإنه نور للمسلم^(٦). هذا مضافاً إلى أن التمليل يساعد الحكم التنزيهي لا التحريمي.

الثالث السيرة القطعية من المشرعة. قال في مصباح الفقاهة تدلّ على ذلك أيضاً السيرة القطعية بين المتديّنين المتصلة إلى زمان النبي صلى الله عليه وآله فإنهم ملتزمون بحفظ اللحية و يذمّون حالقها بل ياملونه معاملة الفساق في الأمور التي تعتبر فيها العدالة و يؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه كما في كلمات جملة من الأعلام^(٧). و قال آية الله البلاغي أيضاً لا ينبغي الريب في أن المشرعين من أول الإسلام إلى هذا الزمان يعرف من أمرهم أن حلق اللحية عندهم من المنكرات في دين الاسلام لا يرتكبه إلا متبع الهوى و الشهوات و من لا يقف عند حدود الشريعة و

(١) (السيب خ ل).

(٢) (الوسائل ١ / ٤٣٢ الباب ٧٩ من أبواب آداب الحمام).

(٣) (السيب خ ل).

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق.

(٧) مصباح الفقاهة / ٣٦١.

لا يبالي بنكير أهل الدين مضافاً إلى أنه لم يعرف قول عالم يعتد به بجواز حلق اللحية ونحوه وكفى بذلك دليلاً ينادي بتسالم المسلمين في أجيالهم على الحرمة و أخذهم لها بالتسليم يداً عن يد إلى مصدر الشريعة المطهرة هذا، مضافاً إلى استفادة نقل الإجماع من الشيخ البهائي عليه السلام في رسالته في عقائد الإمامية. (١)

قال المجلسي الأول و يؤيده أنه لم ينقل تجويزه من النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام ولو كان جائزاً لفعلوه مرةً لبيان الجواز كما في كثير من المكروهات أو وقع منهم الرخصة لأحد، مع أنه معلوم منهم متواتراً بل من أصحابهم المداومة على جزّ الشارب و إعفاء اللحية. (٢) و منهم صاحب المواهب حيث قال ربما بلغ من الاستهجان مبلغاً يتبعه التقبيح و التشنيع و العار. (٣) و منهم السيد هبة الدين الشهرستاني حيث قال و تشهد أيضاً بالتحريم السيرة المستمرة من علمائنا الأعلام إلى زمان ائمتنا الكرام و هذا تسمى إجماعاً عملياً (٤) و غيرهم من الاعلام.

ثم إن احتمال حدوث ارتكاز المتشعبة أخيراً بسبب الرجوع إلى جماعة أفتوا بحرمة فلا يحرز إنتهاء هذا الارتكاز إلى عصر الشارع ساقط جداً، مع معلومية السيرة جميع العصور، و يؤيده عدم وجود الفتوى قبل القرن السابع في أيدي المتشعبة و مع ذلك يجتنبون عن الحلق و من حلق بالارتكاز و من المعلوم أن الارتكاز ينافي التقليد، فتدبر.

لا يقال إنَّ جمعاً من المسلمين في كلِّ عصر حلقوا لحاهم فكيف تدعى سيرة المسلمين على ذلك لأننا نقول موضوع السيرة هم المتشعبة فالذين كانوا لا يباليون خارجون عن الموضوع كما لا يخفى. لا يقال إنَّ السيرة لا تتدلّ على الحرمة لأننا نقول

(١) التحقيق حول حلق اللحية للأستاذي / ٥٤.

(٢) روضة المتقين ١ / ٣٣٣.

(٣) التحقيق حول حلق اللحية للأستاذي / ٩٨.

(٤) التحقيق حول حلق اللحية للأستاذي / ٩٨.

الالتزام بعدم الحلق و مذمة من حلق و المعاملة معه معاملة الفساق يشهد على أن المتشرعة تركوا الحلق من باب أنه من المحرمات و المنكرات.
فتحصّل ممّا تقدّم أنّ القول بالحرمة لولم يكن أقوى يكون موافقاً للاحتياط.

الجهة الثالثة:

في موضوع الحرمة و قد عرفت أنّ الأخبار تدلّ في الجملة على أنّ المحرّم هو الحلق، و من المعلوم أنّ المقصود من الحلق هو إعدام اللحية و عليه فلا تختصّ الحرمة بالحلق بالموسى، بل يشمل الإزالة و نطفها بأيّ آلة أخرى. نعم لحرمة لأكل شيء من أول البلوغ ليمنع عن ظهور اللحية.

ولو حلق و عصى فهل يجوز له بعد الحلق المنع عن ظهور اللحية بإمرار موسى كلّ يوم قبل أن يصدق اللحية أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال إنّ إمرار موسى قبل صدق اللحية، لا يكون حلق فلا يشمل الأدلة الدالة على حرمة الحلق بمعناه المصدرى اللهمّ إلا أن يقال إنّ المستفاد من الأدلة هو أنّ الواجب وجود اللحية ممّن له شأنية اللحية كما يشهد له السيرة على مذمة من حلق بنحو المذكور. هذا مضافاً إلى إمكان تنقيح المناط. فتدبر.

ثمّ إنّه هل يجوز حلق بعض اللحية أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال إنّ اللحية من شعر الخدّين و الذقن و مقتضى النهي عن حلقها هو حرمة إزالة شعر الخدّين و الذقن بأيّ نحو كان. لأنّ الزجر عن طبيعة حلق اللحية يقتضي الاجتناب عن جميع ما يصدق عليه اللحية بنحو الاستفراق، و احتمال كون اللحية اسم لمجموع ما نبت على الخدّين و الذقن، فالمحرّم هو حلق المجموع لالحلق كلّ جزء، مندفع بصدق اللحية على كل جزء جزء من دون عناية و لا يختصّ صدقه بوجود المجموع، و عليه فالنهي يفيد الاستفراق نعم. لو شكّ في مورد أنّه من اللحية أم لا جاز حلقه لإصالة البرائة بعد كون الشكّ في حدود المفهوم و الشبهة مفهومية.

الجهة الرابعة:

في مقدار اللحية قال في مصباح الفقاهة أما مقدار اللحية في جانب القلّة فلم يرد في تحديده نصّ خاصّ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي بوجود اللحية^(١) وهذا هو أوّل مراتب الجواز.

و يستحبّ مقدار المتوسط أو القبضة و يدلّ عليه مرسلّة الصدوق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حَقُّوا الشوارب و اعفوا اللحى و لا تشبهوا باليهود، بناء على أنّ وجه المنع عن التشبه هو طول لحية اليهود، فالمطلوب هو عدم الطول و مرسلّة يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قدر اللحية قال تقبض بيدك على اللحية و تجرّ بأفضل.^(٢) و موقّعة هشام بن المثنى عن سدير الصيرفي قال رأيت أبا جعفر عليه السلام يأخذ عارضيه و يبطن لحيته،^(٣) و مرسلّة الفقيه إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نظر إلى رجل طويل اللحية فقال ما كان على هذا لو هيأ من لحيته فبلغ الرجل ذلك فهياً من لحيته بين اللحيّتين ثمّ دخل على النبي صلى الله عليه وآله فلما رآه قال هكذا فافعلوا.^(٤) و فيه أنّه لم يعلم حدّ المتوسط، اللهمّ إلاّ أن يستفاد من قوله «فهياً من لحيته بين اللحيّتين» فإنّه محمول على المتوسط العرفي.

و أمّا الزائد على القبضة فهو مكروه و يدلّ عليه أخبار منها مرسلّة محمد بن أبي حمزة عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما زاد على (عن خ) القبضة ففي النار يعني اللحية.^(٥) و منها خبر معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما زاد

(١) مصباح الفقاهة / ٢٦٢.

(٢) الوسائل / ١ / ٤٢ الباب ٦٥ من أبواب آداب الحمام.

(٣) الوسائل / ١ / ٤١٩ الباب ٦٣ من أبواب آداب الحمام.

(٤) الفقيه / ١ / ٣١.

(٥) جامع الأحاديث / ١٦ / ٦٠٧.

من اللحية عن القبضة فهو في النار،^(١) ولا يغفى أن ظاهر الرواية أن ما زاد من اللحية في النار لأصاحب ما زاد وهو قرينة الكراهة، ومنها الجعفریات «وما جاوز القبضة من مقدّم اللحية فجزؤه»^(٢) ومنها مرسله يونس عن أبي عبد الله عليه السلام تقبض بيدك على اللحية و تجزّ ما فضل.^(٣)

الجهة الخامسة:

في حكم الشوارب، هنا أخبار منها مرسله الصدوق عن الصادق عليه السلام قصّها إذا طالت.^(٤) ومنها خبر علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خفوا الشوارب و اعفوا اللحى و لاتشبهوا باليهود، و منها خبر حبابة الوالبية أقوام حلقوا اللحى و فتلوا الشوارب فمسخوا،^(٥) و منها ما رواه السهوي عن النبي صلى الله عليه وآله عشر خصال عمل بها قوم لوط فاهلكوا وعدّ منها قصّ اللحية و طول الشارب.^(٦) و منها ما رواه في المستدرک عن النبي صلى الله عليه وآله لكن ربي أمرني بإعفاء لحيتي وقصّ شاربي،^(٧) و منها ما رواه البخاري عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال أنهكوا الشوارب و اعفوا اللحى،^(٨) و منها ما رواه أحمد بن حنبل عن النبي صلى الله عليه وآله إنه قال اعفوا اللحى و جزّوا الشوارب^(٩) و غير ذلك من الأخبار.

(١) المصدر السابق.

(٢) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٦.

(٣) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٧.

(٤) الوسائل ١ / ٤٣٤ الباب ٨٠ من أبواب آداب الحمام و منها.

(٥) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٨.

(٦) جامع الصغير ٢ / ٩٩.

(٧) المستدرک ١ / ٥٩ أبواب ٤٠ من أبواب آداب الحمام.

(٨) البخاري ٧ / ٢٠٦.

(٩) مسند أحمد ٢ / ٣٥٦.

و المراد من الحف و القصّ و الجرزّ هو الأخذ من الشوارب كما إنّ المراد من الانهاك هو المبالغة في الأخذ من الشوارب و الشارب على ما في أقرب الموارد هو ما ينبت من الشعر على الشفة العليا من الانسان و ما سال على الفم من الشعر من يعين السبلة أي الدائرة وسط الشفة العليا و شمالها كل من الطرفين شارب و ثناهما الكلابيون فقالوا شاربان، و ما طال من ناحية السبلة و السبلة كلّها شارب و لا ينتى بهذا الإعتبار ولكن يجمع باعتبار أطرافه و أجزائه ح شوارب.

قال في الجواهر و الشارب على ما في فقه اللغة للثعالبي «شعر الشفة العليا» و عن مصباح الفيومي «الشعر الذي يسيل على الفم» و الديوان «شاربا الرجل ناحيتا سبلته» و عن العين «الشاربان ما طال من ناحيتي السبلة و منه سمى شارب السيف و بعض يسمي السبلة كلّها شارباً واحداً و ليس بصواب» و نحوه عن تهذيب اللغة و عن المحيط «الشاربان ما طال من ناحيتي السبلة» و الأمر سهل بعد أن كفى العرف موثقة ذلك كلّهُ. (١) و قال في تاج العروس و الشوارب ما سال على الفم من الشعر إلى أن قال و الشاربان على ما في التهذيب و غيره ما طال من ناحية السبلة أو السبلة كلّها شارب واحد قاله بعضهم و ليس بصواب إنتهى.

فتحصّل أنّ لفظ الشوارب يطلق على ما سال على الفم من الشعر و على ما طال من الطرفين بل يطلق على ما ينبت من الشعر على الشفة من دون طول أو سيلان على ما عرفت من تصريح الثعالبي و غيره.

ثم إنّ ظاهر الأخبار و جوب القطم و الجرزّ لظهور الامر في الوجوب، مضافاً إلى النهي عن الإطالة و التفتيل، ولكن يرفع اليد عنه بمثل موثقة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال سألته عن قصّ الشارب أمن السنّة قال نعم و رواه

علي بن جعفر في كتابه مثله،^(١) بناء على أن المراد من السنة هي الاحكام الاستحبابية والتنزيهية، وبمثل معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من السنة أن تأخذ من الشارب حتى يبلغ الإطار^(٢) و الإطار حرف الشفة الأعلى الذي يحول بين منابت الشعر و الشفة.

هذا مضافاً إلى التعليل في معتبرة السكوني قال رسول الله ﷺ لا يطولن أحدكم شاربِه فإنَّ الشيطان يتَّخذُه مخبئاً (مجنناً) يستتر به،^(٣) و خبر إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام عن النبي ﷺ قال لا يطولن أحدكم شاربِه و لا شعر يطيهِه و لا عاتنه فإنَّ الشيطان يتَّخذُها مخبئاً يستتر بها،^(٤) فإنه يناسب كراهة الإطالة لعدم جوازها، كما يؤيده عدم حرمة إطالة شعر الإبط و العانة.

و هكذا الأخبار الدالة على ترتب الامان من الجذام و زيادة الرزق على أخذ الشارب.^(٥) تشهد على عدم اللزوم، فإنَّ لسان مثل هذه الأحاديث هو لسان عدم الوجوب. هذا مضافاً إلى خبر الكناني قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد الحج يأخذ شعره في أشهر الحج فقال لا و لا من لحيته لكن يأخذ من شاربِه و من أظفاره و ليطل إن شاء.^(٦) بناء على رجوع قوله، و ليطل إن شاء إلى فعل الأخذ، لا إلى خصوص الأضفار.

و كيف كان فقد ذهب المشهور إلى كراهة الإطالة و استحباب الأخذ من

(١) الوسائل ١ / ٤٢١. الباب ٦٦ من أبواب آداب الحمام.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الوسائل ١ / ٤٢٢. الباب ٦٦ ح ٦.

(٥) الوسائل ٥ / ٤٨. الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها.

(٦) الوسائل ٩ / ٧. الباب ٤ ح ٤.

الشارب، قال العلامة الحلبي رحمته الله في المنتهى، أخذ الشارب من الفطرة. (١) وقال العلامة المجلسي إن أخذ الشارب، يعني أخذ شعر الشفة العليا من أصله سنة مؤكدة. (٢) و عليه فاحتمال الحرمة و مراعاة الاحتياط كما في روضة المتقين (٣) في غير محله.

ثم إن الظاهر من الأخبار الدالة على النهي عن الإطالة هو كراهة الإطالة و إنها لا ترفع إلا بأن يؤخذ الشارب إلى أن يصل إلى الإطار، كما يشهد له معتبرة السكوني، قال رسول الله ﷺ من السنة أن تأخذ من الشارب حتى يبلغ الإطار. (٤) و الإطار حرف الشفة الأعلى، الذي يحول بين منابت الشعر و الشفة. و خبر عبد الله بن عثمان أنه رأى أبا عبد الله عليه السلام، أنه أحفى شاربه حتى ألصقه بالعسيب (٥) و العسيب منبت الشعر.

ثم إن مقتضى إطلاق الأخبار الدالة على الأمر بأخذ الشارب و المبالغة فيه هو استحباب أخذ ما نبت على الشفة العليا، و لو لم يسلم على الفم، و لم يطل من نواحي السهلة، لصدق الشارب على شعر الشفة العليا، كما عرفت. ثم لو ترك ما نبت على الشفة العليا و لم يأخذه لم يفعل مكروهاً، ما لم يسلم و لم يطل، بل هو ترك أمر مستحباً. اللهم إلا أن يقال أن الإطالة تصدق عليها عند كثرتها و لو لم يسلم على الفم و لم يطل من النواحي، فيشملها قوله ﷺ لا يطولن أحدكم شاربه، و مقتضاه هو الكراهة. نعم، لو كان بمقدار لا يصدق عليه الإطالة فهو غير مكروه و إن استحبت أخذه و المبالغة فيه، فتدبر جيداً.

(١) المنتهى ١ / ٣١٩، ط جديد.

(٢) حلية المتقين آداب الحمام.

(٣) ١ / ٣٢٧.

(٤) الوسائل ١ / ٤٢١ الباب ٦٦ من أبواب آداب الحمام.

(٥) المصدر السابق.

الجهة السادسة:

في حلق الرأس: يدلّ على استحبابه روايات، منها، موثقة إبراهيم بن عبد الحميد، قال سمعت أبا الحسن عليه السلام، يقول أقوا عنكم الشعر، فإنه يحسن، (نجس خ).^(١) رواه أيضاً عن محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب بن يزيد، عن القَبَّال، عن أبان، قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: القوا و ذكر مثله.^(٢) و موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال قال لي استأصل شعرك يَقلّ درنه و دوابّه و وسخه، و تفلظ رقبتك، و يجلو بصرک.^(٣)

و خبر سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال قلت لأبي الحسن عليه السلام إن أصحابنا يروون أنّ حلق الرأس في غير حج و لاعمره مُثَلَّةٌ، فقال كان ابوالحسن عليه السلام إذا قضى مناسكه، عدل إلى قرية يقال لها ساية فحلق.^(٤) و ما أرسله الصدوق عليه الرحمة إلى الإمام الصادق عليه السلام، حلق الرأس في غير حج و عمرة مثلة لأعدائكم و جمال لكم.^(٥) و من المعلوم أن المراد من الجمال هو الجمال المعنوي الذي لا يراه إلا ذو البصيرة. و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال إني لأحلق كلّ جمعة فيما بين الطلية إلى الطلية.^(٦)

و موثقة معمر بن خلاد قال سمعت علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: ثلاث من سنن المرسلين العطر، و إحياء الشعر، و كثرة الطروقة،^(٧) و الإحفاء هو المبالغة

(١) جامع الأحاديث ١٦ / ٥٩٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٠.

(٥) المصدر السابق.

(٦) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠١.

(٧) جامع الأحاديث ١٦ / ٥٩٨.

في أخذ الشعر. وموثقة معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: ثلاث من عرفهن لم يدعهن جز الشعر، وتشمير الثياب، ونكاح الإماء،^(١) والجز القلع. وخبير هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن جز الشعر وتقليم الأظافر فقال عليه السلام: لم يزد ذلك إلا تطهارة.^(٢) ومرسلة الفقيه قال الصادق عليه السلام: أربع من أخلاق الأنبياء عليهم السلام: التطيب، والتنظيف بالموسى، وحلق الجسد بالنورة، وكثرة الطروقة.^(٣) وموثقة البرزطي عن علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال سمعته يقول: إن شعر الرأس إذا طال ضعف البصر وذهب بضوئه ونوره، وطم الشعر يجلي البصر ويزيد في ضوء نوره، وشعر الجسد إذا طال قطع ماء الصلب و أرخى المفصل وورث الضعف والسل، وأن النورة تزيد في ماء الصلب، وتقوي البدن، وتزيد في شحم الكليتين وتسمن البدن.^(٤)

وموثقة ابن سنان قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في إطالة الشعر؟ فقال: كان أصحاب محمد عليه السلام مشعرين، يعنى الطم.^(٥) والطم، الحلق، والقص، والنسج، ولو أريد الأول استعمل قوله مشعرين من باب التضاد فيمن أخذ شعره فتأمل وغير ذلك من الأخبار.

ولا إشكال في دلالة تلك الأخبار على استحباب الحلق، بل يمكن أن يقال إن الجز والقطع والإلقاء ولولم يصدق عليها الحلق أيضاً مستحب، إذ لا دليل على تقييد الإلقاء والاستئصال والجز والقطع بالحلق بعد تعدد المطلوب في المستحبات. نعم يكون الحلق أرجح للفوائد المترتبة عليه ولا التزام بالانبياء

(١) جامع الأحاديث ١٦ / ٥٩٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٠.

(٤) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠١.

(٥) المصدر السابق.

الائمة عليهم السلام به كما ورد أن النبي صلى الله عليه وآله ما فرق ولا كانت الأنبياء تمسك الشعر. ^(١) وكما ورد في خبر أحمد بن أبي نصر عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، إن النبي صلى الله عليه وآله حين صد عن البيت وقد كان ساق الهدى وأحرم أراه الله الرؤيا التي أخبره الله بها في كتابه إذ يقول لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون، فعلم رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله سيفيء له بما أراه، فمن ثم وفر ذلك الشعر الذي كان على رأسه حين أحرم انتظاراً لحلقه في الحرم، حيث وعده الله عز وجل، فلما حلقه لم يعد في توفير الشعر، ولا كان ذلك من قبله صلى الله عليه وآله. ^(٢)

ثم لا يذهب عليك أن العلامة المجلسي رحمته الله ذهب إلى أن السنة في الرجال أحد الأمرين الحلق أو اتخاذ الشعر على الرأس مع تربيته بالفسل والتمشط والفرق. ^(٣) واستدل له بمعتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من اتخذ شعراً فليحسن ولايته أو ليجزئه. ^(٤) بدعوى أن الظاهر من هذا الخبر هو الاستحباب التخيري بين حلق الرأس وإطالته بشرط حسن تربيته بالتمشط والإدهان والتطيّب والفرق وغيره، وإن كان ظاهر الأخبار كون الحلق أفضل.

وفيه أنه لا استفاد من هذا الخبر كون المستحب أحد الأمرين إذ لم يقل اتخذوا الشعر بخلاف أخبار الحلق، فإنها وردت بلفظ الأمر بل في فرض اتخاذ الشعر أمر بأحد الأمرين. وعليه فمن اتخذ الشعر يستحب له أن يحسن ولايته، وإلا فليجزئه، كما دل عليه الخبر المذكور، وما رواه في الجعفریات من رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع حلية المتقين آداب شعر الرأس.

(٤) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٢٥.

من كان له شعر فليحسّن إليه. (١)

يمكن أن يقال مقتضى الجمع بين مرسلته الفقيه «قال الصادق عليه السلام الشعر الحسن من كسوة الله عزّ وجلّ فأكرموه» (٢) الدالة على أنّ الشعر الحسن من كسوة الله تعالى ومقتضاه هو مطلوبة حفظه وتربيته، وبين أخبار الحلق هو التخيير لرفع اليد عن ظهور كلّ واحد منهما في التعمين. هذا مضافاً إلى ماوردني أوصاف النبي صلى الله عليه وآله، من أنّه رَجُلُ الشعر (٣) إذا (ان خ ل) انفرقت عقيصته (٤) (عقيصته خ ل) فرق، وإلا فلا يجاوز شعره شحمة (٥) أذنيه إذا هو وفرة. (٦) فإنّ الظاهر منه أنّه وفرّ الشعر حتّى يحتاج إلى الفرق.

ولكن يعارضه خبر عمرو بن ثابت عن أبي عبد الله عليه السلام ما فرق النبي صلى الله عليه وآله؛ و لا كانت الأنبياء تمسك الشعر. (٧) وخير أيّوب بن هارون عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أكان رسول الله صلى الله عليه وآله يفرق شعره؟ قال: لا إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا طال شعره كان إلى شحمة أذنه. (٨) اللهمّ إلا أن يقال إنّ هذه الأخبار وإن كانت متعارضة بالنسبة إلى كونه صلى الله عليه وآله ذافرق وعدمه، ولكنها متّفقة على أنّه طال شعره حتّى بلغ شحمة أذنه، وهو كافٍ للاستدلال على استحباب اتّخاذ الشعر ويؤدّه ما أرسله

(١) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٢٥.

(٢) الفقيه ٣١ / ط قديم والمروية في الجعفرات والمستدرک ١ / ٦٠.

(٣) رجل بفتح الراء وسكون الجيم أي كان شعره بين السبولة والجمودة.

(٤) العقيصة خصلة تأخذها المرأة من شعرها فتلويها ثمّ تعقدّها حتّى يبقى فيها التواء ثمّ ترسلها، العقيقة شعر كلّ مولود من الناس والبهائم يولد وهو عليه وصورف الجدع.

(٥) شحمة الأذن ما من أسفلها وهو معلق القرط.

(٦) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٤.

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق.

الصدوق عليه السلام، حيث قال و كان شعر رسول الله صلى الله عليه وآله و قرّة لم يبلغ الفرق. (١)
ولكن بعد اللتيا و التي لا يخلوا الاستدلال المذكور عن كلام، من جهة أنّ رفع
اليد عن الأخبار الكثيرة الدالة على استحباب خصوص الحلق بمثل المرسله
المذكوره و الروية في الجعفریات مشكل. هذا مضافاً الى أنّ الاستدلال بما حكي
عن فعل النبي صلى الله عليه وآله أخص من المدعى و أيضاً يحتمل أن يكون ذلك منه كما في
روضة المتقين من جهة أنّ العرب لا يحلقونه، و كانوا يعيرون من حلقه، فالنبي صلى الله عليه وآله
لم يداوم الحلق، لئلا يتنفر منه الطباع. و لما ارتفع قبحه بالتدرّج، كان الاتمة صلى الله عليه وآله
يديمون على الحلق و يأمرون به كما يظهر من الأخبار. (٢)
و كيف كان، فالأقوى هو استحباب الحلق.

و أمّا ما ذهب اليه العلامة الحلبي عليه السلام في المنتهى، من أفضلية اتّخاذ الشعر من
إزالته، (٣) فهو أضعف من القول بالتخيير. و الاستدلال له بمعتبرة السكوني عن
رسول الله صلى الله عليه وآله من اتّخذ شعراً فله حسن ولايته أو ليجزّه، (٤) مخدوش بما عرفت من
أنّها لا تدل على استحباب اتّخاذ الشعر، فضلاً عن أفضليته لأنّ الاتّخاذ ليس بمأمور
به، كما أنّ الاستدلال بالمرسله المذكورة في الفقيه، و الروية في الجعفریات بناء
على دلالتها على مطلوبة حفظ الشعر و تربيته كما ترى، لضعف السند و عدم
مقاومته في مقابل الأخبار الكثيرة الدالة على استحباب الحلق، هذا مضافاً إلى أنّ
غايته هو الاستحباب، لا الأفضليته من الحلق.

و لا يختص أخبار استحباب الحلق بقوله صلى الله عليه وآله لرجل أحلق فبأنه يزيد في

(١) الفقيه / ٣٦ ط قديم.

(٢) روضة المتقين / ١ / ٣٣٢.

(٣) منتهى / ١ / ١ / ٣٦ ط جديد.

(٤) جامع الأحاديث / ١٦ / ٦٢٥.

جمالك. (١) حتى يحمل على أن المراد هاهنا سادلاً عليه اللفظ صريحاً و هو التخصيص لمعرفته بحال المأمور من زيادة جماله بحلق شعره، كما حملته العلامة رحمته (٢) هذا مضافاً إلى ما في التوجيه المذكور، فإن إضافة الجمال إلى الخطاب لا يوجب أن تكون القضية قضية شخصية كما في سائر الموارد فتحصل أن استحباب الحلق هو الواضح من الأخبار، و يشهد له تداوم الائمة عليهم السلام على الحلق فتدبر جيداً.

و يستثنى من استحباب حلق الرأس موارد:

منها المتمتع والمعتمر، فإنه يستحبّ لهما توفير شعرهما، فالمتمتع يستحبّ له التوفير من أول ذي القعدة، والمعتمر يستحبّ له التوفير شهراً، وفاقاً للمشهور. و يدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمار: فمن أراد الحج وقر شعره إذا نظر إلى هلال ذي القعدة و من أراد العمرة وقر شعره شهراً (٣) بناء على حمل الأمر على الاستحباب جمعاً بينها و بين موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام سألته عن الحجامة و حلق القفا في أشهر الحج فقال: لا بأس به الحديث. (٤) و صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام سألته عن الرجل، إذا همّ بالحج يأخذ من شعر رأسه ولحيته و شاربه مالم يحرم؟ قال: لا بأس. (٥)

ثمّ إنّه لاستحباب لتوفير الشارب لمن يريد الحج كما يدلّ عليه خبر أبي الصباح الكناني قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد الحج يأخذ شعره في

(١) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٠.

(٢) منتهى ١ / ٣١٨ ط جديد.

(٣) الوسائل ٩ / ٤ الباب ٢ من أبواب الاحرام ح ٤.

(٤) الوسائل ٩ / ٧ الباب ٤ ح ٣.

(٥) الوسائل ٩ / ٦ الباب ٤ ح ٦.

أشهر الحج؟ فقال: لا ولا من لعينته، لكن يأخذ من شاربه ومن أظفاره ويطل إن شاء. (١)
 ومنها الشاب روى في السرائر من كتاب أنس العالم للصفواني إنه قال، و
 روي أن حلق الرأس مثله بالشباب، و وقار بالشيخ (للشيخ ظ). (٢) الشاب جمع
 الشاب اسم فاعل من شبَّ الغلام شباباً، أي صار فتياً، و يقال للغلام شاب من حدِّ
 البلوغ إلى الثلاثين. (٣)

ولكن الرواية مرسلة، ولا تنهض في مقابل الأخبار المطلقة الكثيرة الدالة
 على استحباب الحلق.

ومنها المحرم، فإن إزالة المحرم الشعر، قليله وكثيره، حتى الشرة ونصفها
 عن الرأس أو اللحية أو الأبط أو غيرها بالحلق أو القص أو النتف أو النورة، أو
 غيرها في حال الإحرام محرمة بلاخلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، كما يدل عليه
 قوله تعالى: ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله. (٤)

ومنها أن المتمتع في عمرة التمتع لا يجوز له التقصير بالحلق، يدل عليه
 موثقة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال وليس في المتمتع إلا
 التقصير. (٥) وموثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: طواف
 المتمتع أن يطوف بالكعبة، ويسمى بين الصفا والمروة، ويقصّر عن شعره، فإذا فعل
 ذلك فقد أحل. (٦)

ومنها وجوب الحلق على الصرورة في الحج، ويدل عليه ما رواه الكافي

(١) الوسائل ٩ / ٧ الباب ٤ ع ٤.

(٢) جامع الأحاديث ١٦ / ٦٠٠ - ٦٠١، السرائر / ٤٩٢.

(٣) أقرب الموارد.

(٤) البقره / ١٩٦.

(٥) الوسائل ٩ / ٥٤٢ الباب ٤ من أبواب التقصير ح ٢.

(٦) الوسائل ٩ / ٥٣٩ الباب ١ من أبواب التقصير ح ٢.

عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: على الصرورة أن يحلق رأسه و لا يقصر، إنما التقصير لمن قد حجَّ حجة الإسلام،^(١) و به يقيد إطلاق قوله - و من لم يلبثه تخيير إن شاء قصر و إن شاء حلق و الحلق أفضل - في موثقة الحلبي^(٢) خلافاً لمن ذهب إلى رفع اليد عن ظهور لزوم الحلق على الصرورة، بقرينة إطلاق الخبر، فإنَّ التقييد أولى من ارتكاب خلاف الظاهر، و بقية الكلام في محله.

و منها المروة المحرمة، فإنه يجب عليها التقصير و لا يجوز لها الحلق، و يدلُّ عليه خبر الأعرج في حديث أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء، فقال إن لم يكن عليهنَّ ذبح فليأخذن من شعورهنَّ و يقصرن من أظفارهن.^(٣) و خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس على النساء حلق و يجزيهنَّ التقصير.^(٤)

بل ذهب بعض إلى حرمة الحلق عليهنَّ في غير حال الإحرام مستنداً بالمرسلة الناهية عن الحلق مطلقاً، «نهى النبي صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها» ولكن حملها، في الجواهر على حال الإحرام و قال إنَّ الظاهر عدم حرمة عليها في غير المصاب المقتضي للجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر. اللهم إلا أن يكون هناك شهرة بين الأصحاب تصلح جابراً لنحو المرسل المزبور، بناءً على إرادة الإطلاق، فيكون كحلق اللحية للرجال.^(٥) و لعلَّ لذلك ذهب العلامة المجلسي إلى حرمة الحلق على النساء مالم تكن ضرورة.^(٦) ولكنَّ اللازم هو إحراز استناد المشهور إلى المرسلة، و هو غير ثابت و عليه فلا دليل على الحرمة في غير المصيبة

(١) الوسائل ١٠ / ١٨٦ الباب ٧ من أبواب الحلق و التقصير.

(٢) الوسائل ١٠ / ١٨٨ الباب ٧ من أبواب الحلق و التقصير.

(٣) الوسائل ١٠ / ١٨٨ الباب ٨ من أبواب الحلق و التقصير.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الجواهر ١٩ / ٢٣٦.

(٦) حلية المتقين في آداب شعر الراس.

والمحرمة وإن كان الأحوط هو ترك الحلق مطلقاً، ولعل عليه السيرة المتشعبة فتأمل.

ومنها جز الشعر من جهة المصيبة فإنه يحرم على الأحوط ويدر عليه مارواه في التهذيب عن أحمد بن محمد بن داود القمي في نوادره، عن محمد بن عيسى عن أخيه جعفر بن عيسى، عن خالد بن سدير أخي حنان بن سدير، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على أمه أو على أخيه أو على قريب له، فقال: لا بأس بشق الجيوب إلى أن قال عليه السلام فإذا خدشت المرأة وجهها أو جزت شعرها أو نفتته ففي جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وفي الخدش إذا دميت وفي التنف كفارة حنث يمين. (١)

قال الشهيد في الذكري يحرم اللطم والخدش وجز الشعر إجماعاً قاله في المبسوط، ولما فيه من السخط لقضاء الله، ولرواية خالد بن سدير عن الصادق عليه السلام لاشيء في لطم الخدود سوى الاستغفار والتوبة، وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله في صحاحهم أنا بريء ممن حلق وصلق أي حلق الشعر ورفع صوته. (٢)

أورد عليه السيد الخوئي قدس سره بأن خالداً ضعيف لعدم توثيقه، إلى أن قال ومعه لا يمكن الحكم بحرمة الجز فضلاً عن إثبات الكفارة فيه. (٣) وفيه أن ضعف الخبر منجبر بالعمل والإجماع، إلا أن الرواية لا تدل إلا على وجوب الكفارة بناءً على استظهار الوجوب من لفظة «في» حيث تفيد السببية والغرض عما أورد عليه في جامع المدارك، من أن السببية متحققه مع عدم الوجوب، كما في الزكاة المستحبة مع حصول سببها. (٤) ودعوى الملازمة بين وجوب الكفارة والحرمة غير ثابتة، ألا ترى أن التظليل للمحرم ولو كان للضرورة موجب للكفارة مع أنه لحرمة، وبقية الكلام في محلّه. اللهم إلا أن تستظهر الملازمة من فخامة الكفارة، فتأمل.

(١) الوسائل ١٥ / ٥٨٣ الباب ٣١ من أبواب الكفارات.

(٢) ذكرى الشيعة / ٧٢.

(٣) التنقيح ٩ / ٢٣٢.

(٤) جامع المدارك ٥ / ١٤.

المسألة الاحدي والعشرين في خلق المشابه أو الاستنساخ

مسألة: في خلق المشابه أو الاستنساخ و هو من الأمور المستحدثة.
و يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول:

في أن خلق المشابه و التكاثر على أنواع:

منها: خلق مشابه العضو و التكاثر العضوي و ذلك يحصل بتكثير خلايا بعض الأعضاء كالجلد و العظم و الكبد و القلب و غير ذلك و هذا القسم من التكاثر ينتفع به في علاج المرضى.

و منها: خلق المشابه و التكاثر الإستثماني و هو أن الخلية الموجودة في البيضة بعد اللقاح و وقوعها في الرحم تبدأ بالتكاثر من الواحد إلى اثنين و منها إلى أربعة و منها إلى ثمانية و هكذا إلى اثنين و ثلاثين و حينئذ يصير كل خلية من الخلايا موظفاً بأعمال خاصة كإيجاد الأعضاء بحسب ما قدره الله تعالى.

و كيف كان فهذه الخلايا داخلة في غطاء واحد و في زماننا هذا أمكن بعد الثورة العلمية أن يخرق ذلك الغطاء و يفرق الخلايا المتكثرة و يجعل كل واحدة من اثنين و ثلاثين تحت غشاء مخصوص صناعي مأخوذ من بعض أجزاء البحر ثم يوضع كل واحد منها بالتدريج في الرحم ليصير جنيناً كاملاً و نتيجة ذلك هو تكثير

الجنين بصورة واحدة بحيث يشبه كل واحد بالآخر فجميع هذه الخلايا تكون توأماًت و متماثلات في غالب الخصوصيات.

نعم حيث أمكن أن يكون وضع الخلايا في الرحم بالتدرج كانت الخلية التي تقدّم وضعها فيها أكبر سنّاً من الخلية التي توضع فيها بعدها بسنة أو سنوات عند حفظها في محال الاتجماد كما لا يخفى.

و منها: خلق المشابه والتكاثر البشري أو الحيواني وهو يحصل بتخلية البيضة عن نواتها و جعل نواة خلية الجلد أو نفس خلية الجلد و نحوه من سائر الأعضاء (على اختلاف الأخصاء في عباراتهم) مكان نواة البيضة فالخلية المتحصلة من نواة خلية الجلد و نحوه و من البيضة التي هي المادة السائلة و الغلاف اللتين كانتا للبيضة داخل الرحم تشرع في التكاثر إلى أن تبلغ اثنين و ثلاثين خلية ثم تسير مراحل الجنين حتى يصير طفلاً شبيهاً لصاحب الجلد الذي أخذ منه نواة خلية جلده.

و لا يذهب عليك أنّ العبارات مختلفة بالنسبة إلى اعتبار اللقاح في البيضة و عدمه. صرح الدكتور لي سيلفر^(١) على المحكي عنه في كتاب الاستنساخ بين العلم و الفقه تأليف الدكتور داود سليمان السعدي المطبوع ببلنجان في سنة ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م بعدم اعتبار كونها ملقحة حيث قال لوازم العمل نسيج بشري خلايا بشرية نقية لينسج واحد تؤخذ من الشخص المراد استنساخه - إلى أن قال - خلايا بويضات بشرية غير ملقحة الخ.^(٢)

و صرح أيضاً الدكتور أحمد رجائي الجندي حيث قال الاستنساخ التقليدي عبارة عن نقل نواة خلية جسمية (تحتوي على ٤٦ كروموسوما) مكان نواة بيضة

(١) Lee siver - من جامعه برنستون - وهو على المحكي خبير بارز في الاستنساخ.

(٢) رسالة من آية الله مؤمن القمي غير مطبوعة.

(تحتوي ٢٣ كروموسوما) و يتولى السيتوبلازم المحيط بالنواة الجديدة في البيضة حثّ النواة المزروعة و تثبيتها على الانقسام.^(١)

إذ ظاهر اختصاص نواة البيضة بما يحتوي على ٢٣ كروموسوما أنّ البيضة المذكورة غير ملقحة و إلا لكان محتواها ٤٦ كروموسوما كما لا يخفى.

خلافاً لما صرح به الدكتور مسعود هوشمند الذي هو من أعضاء الجمعية العلمية لمركز تحقيقات مهندسية الجينية من اعتبار اللقاح في البيضة المذكورة.^(٢) و صرح به أيضاً المؤتمر الطبي في بلدة مشهد المقدّسة في بعض الكتيبات المنتشرة منه في حوالي سنة ١٣٨٠ هـ - ش.

الأمر الثاني:

في جواز خلق المشابه و الاستنساخ في نفسه بأنواعه المذكورة و عدم جوازه ذهب جماعة إلى الثاني و استدلّوا عليه بوجوه:

منها: إنّ ذلك دخالة فيما أمره بهد الله تعالى من الخلقة و هو ينافي اختصاص الخلقة بنفسه عزّوجلّ كما قال سبحانه و تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه و هو على كل شيء وكيل﴾^(٣) و قال تبارك و تعالى ﴿ألا له الخلق و الأمر﴾^(٤) و غير ذلك من الايات الكثيرة الدالّة على اختصاص الخالق و الربّ و المدبّر بالله تعالى و عليه فلا يجوز الاستنساخ لأنّه تدخل في الخلقة مع أنّها مختصّة بالله سبحانه و تعالى.

(١) الندوة الفقهية الطبية التاسعة من ١٤-١٧ يونيو ١٩٩٧.

(٢) راجع مجلة «دانش زندگی» من المجلات المنتشرة للنسوان باللغة الفارسية الرقم السادس و التسعين

المطبوعة في شهر بهمن من سنة ١٣٨١ هـ ش. الصفحة ٤٤.

(٣) الانعام: ١٠٢.

(٤) الاعراف: ٥٤.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن الآيات المذكورة لاتنافي صدور الخلقه من غيره تعالى بنحو الطولية لأن الخلقه مطلقاً منتهية إليه تعالى. نعم تنافي الآيات المذكورة مع الخلقه المرضية ولكن لامجال لها بعد اختصاص وجوب الوجود بالله تعالى و عليه فلايصدر شيء في العالم إلا أنه ينتهي إلى الله تعالى فكل مايفعله الإنسان من التصرفات فهو مخلوق لله تعالى و لاعرضية له حتى تنافي اختصاص الخلقه به تعالى و لامزاحمة لما يكون وجوده و بقائه من الله تعالى. و الشاهد لما ذكرناه من عدم المنافاة مع الخلقه الطولية هو إسناد الخلقه إلى عيسى بن مريم في قوله سبحانه و تعالى: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾^(١) فلو كان صدور الخلقه من غيره مطلقاً منافياً مع اختصاص الخلقه به تعالى فلامجال لقوله عزوجل: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني﴾ فالجمع بينهما بأن يقال إن الخلقه المستقلة مختصة به تعالى لعدم إمكان أن تقع الخلقه من غيره تعالى إلا بإذنه الخاص أو العام و هي الخلقه الطولية و الخلقه من عيسى بن مريم وقعت بإذنه الخاص و كل مايقع من الابتكارات و الاختراعات فهو واقع بإذنه العام في النظام العلي و العلوي.

و ثانياً: بأن الاستنساخ لو كان حراماً لكونه تدخلاً في الخلقه لكان كل تركيب صناعي أو شيميائي يوجب إيجاد شيء آخر ممنوعاً لكونه تدخلاً في الخلقه و هو كما ترى ضرورة جوازها عند جميع الأقوام و الملل.

و ثالثاً: بأن الاستنساخ المذكور ليس بخلق بل هو فعل مايجب الشباهة و أمّا الخلقه فهي جارية على مجاريها الطبيعية التي جعلها الله تعالى كما أن التصرف في بعض النباتات كالمركبات ليس بخلق بل هو إعمال أمر طبقاً للمجاري الطبيعية و بعبارة أخرى الخلقه على قسمين: أحدهما الخلقه العادية و ثانيهما غير العادية و

هي مكتومة وكشف المكتوم ليس هو خلقه بل هو كشف جديد عن الخلقه فتدبر جيداً.
و منها: أن الاستنساخ تغيير لخلق الله و هو متا وعد إبليس لعنه الله أن يأمر

به بني آدم في قوله المحكي: ﴿و لَأْمُرَنَّهُمْ فَلْيُخَوِّرَنَّ اللَّهُ﴾. (١)

و بعبارة أخرى أن تغيير الخلقه متا يأمر به إبليس و يكون مفوضاً لله تعالى
و يمكن أن يقال أولاً: إن المراد منه ليس مطلق التغيير و إلا لكرّم حرمة جميع
الصنائع و التوليدات لأنها متقومة بالتغيير مع أنها جائزة بالضرورة و كان عليها بناء
العقلاء و سيرة المتشرعة و القول بالإطلاق و خروج هذه الموارد بالسيرة و نحوها
غير سديد لأنه يوجب التخصيص أو تقييد الأكثر و هو مستهجن.

و ثانياً: إنه ليس من البعيد كما في «الميزان» أن يكون المراد من التغيير في
الآية الكريمة هو ترك العمل بالدين الحنيف و الخروج عن حكم الفطرة.

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ..﴾. (٢)

و يؤيده ما رواه العياشي عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله: ﴿و
لَأْمُرَنَّهُمْ فَلْيُخَوِّرَنَّ اللَّهُ﴾ قال: دين الله. (٣)

و ثالثاً: إنه لو سلمنا أن التغيير ليس هو تغيير الفطرة و الدين فالمراد منه
بمناسبة الحكم و الموضوع و سياق الآية هو تغيير خاص و هو مطالبه الشيطان من
الناس أن يغيروا طبيعة الرجل أو المرأة عما خلقا له كجعل الرجل نفسه مكان
المرأة و بالعكس في الأمور الجنسية كاللواط و المساحقة و نحوهما من العمليات
الشيطانية المضلة لامطلق التغيير كالاستنساخ و نحوه.

و الحاصل أنه إذا لم يكن المراد من التغيير مطلق التغيير فلا بد من حملة

(١) النساء: ١١٩.

(٢) سورة الروم: ٣٠.

(٣) تفسير البرهان: ٤١٦/١.

على بعض الوجوه و عليه فلا تدل الآية الكريمة على حرمة الاستنساخ كما لا يخفى.

ومنها: أن الاستفادة من قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ أن مشيئة الله تعالى تعلقت بأن يكون الإنسان من الطريق العادي شعوباً و قبائل متفاوتة فالمسير إلى غير الطرق العادية خروج عن مشيئة الله في خلقه و هو غير جائز.

و فيه أن كلما وقع في الخارج لا يخرج عن مشيئة تعالى في خلقه و عادية الطريق و عدمها لا يدخل لهما في الدخول في المشيئة و الخروج عنها لأن كل واحد منهما مخلوق له تعالى و الملاك في الدخول في المشيئة هو إمكان الموجودات و تقيدها بوجوده سبحانه و تعالى و هو متحقق على كلا التقديرين كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أن تعلق المشيئة بخصوص الطريق العادي - مع أن حكيمته لا تتوقف على الطريق العادي لحصول التعارف بغير الطريق العادي أيضاً - لا دليل له.

ومنها: أن تجويز الاستنساخ ربما يوجب المرض أو الموت في الأطفال التي توجد من هذا الطريق و هو غير جائز.

و فيه أنه لو سلم ذلك فلا دليل على حرمة ذلك لأن الإضرار ليس بصادق إذ لا وجود لهم حتى يكون الضرر صادقاً باعتبار إبهام النقص فيهم أترى حرمة الاستيلاء للوالدين الذين يوجب استيلاهما انتقال المرض عنهما إلى أولادهما فتأمل.

ومنها: أن الاستنساخ يناهي أصل التنوع و الاختلاف في الأشكال و الخصوصيات الذي كان عالم الخلق متقوماً به و الإخلال به يؤدي إلى مفاسد كثيرة في الحياة الاجتماعية إذ كثيراً ما يشتهه المجرم بغيره و بالعكس أو الدائن بالمدين و بالعكس أو الزوج بغيره و بالعكس أو الأولاد بغيرهم أو بعضهم ببعض و هذا مناف للحكمة و لذا جعل الله سبحانه و تعالى في كتابه الاختلاف في الألسن و الألوان و

الثمرات و النفوس من الآيات الدالة على حكمة صنعه تعالى و إليك بعض هذه الآيات: ﴿و ما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون﴾^(١)

﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمراتٍ مختلفاً ألوانها ومن الجبال جُدَدٌ بِيضٌ وحمراًّ مختلف ألوانها و غرايب سود و من الناس و الدواب و الأثعام مختلف ألوانه كذلك...﴾^(٢)

﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فسلكه ينابيع في الأرض ثم يُخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه...﴾^(٣)

﴿و من آياته خلق السموات و الأرض و اختلاف ألسنتكم و ألوانكم إن في ذلك لاياتٍ للعالمين﴾^(٤)

يمكن أن يقال أولاً: إننا نمنع أن يكون خلق المشابه منافياً لأصل التنوع و الاختلاف لأن المشابهة لاتنافي التنوع و الاختلاف بل هما باقيان بحالهما و إنما خلق المشابه يوجب أن يكون كل نوع يوجد طبقاً لأعلى أفراده في الخصوصيات و الصفات و من المعلوم أن المشابهة المذكورة لاتنافي التنوع كما لا يخفى.

و ثانياً: إن المأخوذ منه الخلية ليس فرداً واحداً حتى يلزم منه الشباهة الكليّة المستلزمة للاشباهات المذكورة بل أفراد مختلفة من جهات مختلفة فيبقى الاختلافات بحالها هذا مضافاً إلى أن الاختلاف في الألسن ناشئ من الاختلاف في التعليمات لا من اختلاف الطبيعة و النوع.

نعم يشكل معرفة الأفراد المأخوذة من خلية واحدة ولكن يمكن حل هذه

(١) سورة التحل: ١٣.

(٢) سورة فاطر: ٢٧-٢٨.

(٣) سورة الزمر: ٢١.

(٤) سورة الروم: ٢٢.

المشكلة فيهم بما يرفع المشكلة في التوأمة الطبيعية من وضع علام في بدنهم أو لباسهم أو غير ذلك من المميزات هذا مضافاً إلى أنّ الشبابة فيهم أيضاً ليست من جميع الجهات بل الاختلاف في زمان الحمل والأغذية والحوادث الطارئة يؤثر في حدوث بعض الخصوصيات كما لا يخفى.

و ثالثاً: إنّ المحذور المذكور على فرض التسليم لا يترتب على جميع أنواع خلق المشابه إذ الشبابة الكليّة في خلق المشابه في الأعضاء أو النباتات أو الحيوانات لا يوجب محذوراً فلامجال للمنع من جميع أنواعه.

ومنها: إنّ الاستنساخ البشري يغيّر إرادة الله تعالى في خلقه الزوجين كما نصّ عليه في قوله عزّ وجل: ﴿وخلقناكم أزواجاً﴾^(١) وفي قوله سبحانه: ﴿فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى﴾^(٢) بناء على انسلاخ الفعل عن الزمان إذ خلق المشابه يؤدي إلى الاكتفاء في التوالد والتناسل بالنساء بأن يؤخذ خليه من جلودهنّ أو غيرها من أعضائهنّ و يجعل خليتها أو نواتها مكان نواة بيضتهنّ غير الملقحة فلاحاجة حينئذٍ في التوالد والتناسل إلى الرجال وهو أمر يغيّر إرادة الله تعالى في خلقه الإنسان زوجين كما لا يخفى.

يمكن أن يقال إنّ المفارقة المذكورة لازمة لو كان خلق المشابه منحصرأ في أخذ الخلية من النساء أو من البيضة غير الملقحة و اكتفى في التوالد والتناسل بهما و أمّا إذا لم يكن كذلك لافي أخذ الخلية لإمكان أخذها من الرجال أيضاً و لافي البيضة المذكورة لإمكان كونها ملقحة فلا يلزم ذلك المحذور.

ومنها: أنّ الاستنساخ بمعنى تولّد طفل من ناحية أخذ خلية أو نواتها من عضو أحد وجعلها مكان نواة خلية بيضة امرأة غير الملقحة بعد إخراج نواتها ينجز

(١) سورة النبأ: ٨.

(٢) سورة القيامة: ٣٩.

إلى أن يكون الطفل بلا أب و لأم فيصير منزوياً و لا يتمكن من أن يبلغ المدارج العالية الإنسانية و هو إضرار به.

يمكن الجواب عنه أولاً: بأننا نمنع ذلك لإمكان القول بأن صاحب الخلية أو نواتها أب له و المرأة ذات البيضة أم له.

و ثانياً: بأنه لا مجال لدعوى عدم التمكن من أن يبلغ المدارج العالية الإنسانية إذ ذلك تابع للمحيط الذي تولد فيه من هذا الطريق فإن كان محيطاً سالماً ذا ثقافة تمكن الطفل المذكور من ذلك بقدر استعداده و إلا فهو و غيره ممن تولد بالطريق الطبيعي سبباً في عدم الوصول إلى المدارج المذكورة.

و القول بأن الإقدام على عمل مذكور يكون نتيجته هو أن لا يكون لطفل أب و لأم و هو ممنوع غير شديد لعدم دليل على حرمة ذلك و الذي يمكن القول بحرمة كما أفاد بعض الأعظم هو الإقدام على عمل يوجب عدم معرفة أبي أحد أو أمه مثلاً و هو المعبر عنه أحياناً باختلاط المياه.

و المقام ليس كذلك إذ لاختلاط فيه من جهة المياه و الأنساب بل الطفل على تقدير تسليم ما ذكر لا يكون له أب و لأم فلا تغفل.

و منها: إنَّ الاستفادة من الآيات الآمرة بحفظ الفرج في الرجال و النساء كقوله تعالى في الرجال المؤمنين: ﴿و الذين هم لفروجهم حافظون * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين * فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ (١).

و قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون * و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و

يحفظن فروجهن...» (١).

أنَّ على كلِّ من الذكر والأنثى حفظ الفرج عن غير الزوج و الزوجة و من بحكهما و لادليل على اختصاص المراد من الحفظ بخصوص حفظه عن الجماع بل يقتضى إطلاقه وجوب حفظه عن كلِّ انتفاع و لو كان هو الاستيلاء.

و عليه فجعل نواة خلية جلد أحد مثلاً مكان نواة خلية بيضته غير ملقحة بالمنى أو الملقحة بعد تفرئها عن نواتها أو جعل بعض الخلايا منفصلاً عن البقية ثم وضعه في رحم امرأة أخرى أجنبية حتى يسير في سبيل الرشد استفادة أجنبي من فرج أجنبية و ممنوع لموم الآيات المذكورة.

أجاب عنه بعض الأعظم أولاً: بأنَّ هذه المناقشة ليست إيراداً على جواز أصل الاستنساخ الاستمائي بل على وضع الأجنة الحاصلة بعد التكاثر في رحم غير الزوجة فإن جعلت هذه الأجنة في رحم نفس الزوجة صاحبة البيضة أو في رحم زوجته الأخرى أو مملوكته مثلاً لما كان للمناقشة مجال أصلاً.

و هكذا الأمر إذا جعلت الأجنة في مصانع جديدة تنمو و تصير أولاداً كاملين و مثله الكلام على إيراد النقاش في الاستنساخ التقليدي كما هو واضح و بالجملة فالمناقشة على التعميم على أصل الجواز.

و ثانياً: بأنَّ حفظ الفرج على غير الزوجة منصرف إلى حفظه عن الاستمتاع من غيرها و هكذا الأمر في المرأة و لا يذهب ذهن أحد إلى أمر غيره فلا تدلُّ الآيات على وجوب الحفظ عن غير ذلك، هذا.

و يشهد لإرادة هذا المعنى ما جاء في أخبار عديدة:

أ - ففي صحيحة أبي بصير المروية في تفسير علي بن إبراهيم ذيل آيات سورة النور عن أبي عبدالله عليه السلام قال كلُّ آية في القرآن في ذكر الفروج فهي

من الزنا إلا هذه الآية فإنها من النظر فلا يحلّ للرجل المؤمن أن ينظر إلى فرج أخيه
و لا يحلّ للمرأة أن تنظر إلى فرج أختها. (١)

فالصحيحة واضحة الدلالة على عدم إرادة حفظ الفرج عن الاستيلاء في
شيء من موارد بل إنما أريد الحفاظ عن الزنا في آيات المؤمنين و الممارج و عن
نظر الأجنبي إليه في آيات سورة النور فهي دليل معتبر على أن لم يرد الحفاظ عن
الاستيلاء في شيء من الموارد انتهى موضع الحاجة. (٢)

و لقاتل أن يقول إن مفاد الصحيحة ليس أن آيات الفروج غير آية النور
لا تدلّ إلا على وجوب حفظ الفرج من الزنا و إلا لزم منه جواز عدم الحفاظ بالنسبة
إلى الاستمتاع مع أن المعلوم خلافه فأيات الفروج غير آية النور تدلّ على
وجوب الحفاظ عن الزنا و غيره من الاستمتاع بخلاف آية النور فإنّ حفظ الفرج
عن الزنا ليس منظوراً فيها بل المنظور فيها هو حفظ الفرج عن النظر.

و بعبارة أخرى هذه الصحيحة في مقام حصر مفاد آية النور في النظر لافي
مقام حصر مفاد آيات الفروج غير آية النور في الزنا.

و دعوى أن مفاد آيات غير سورة النور بقرينة هذه الرواية هو الحصر في
وجوب الحفاظ عن الزنا و وجوب حفظ الفرج عن الاستمتاع مستفاد من
الروايات الأخرى لامن هذه الآية.

مندفعة بأنّ هذا رفع اليد عن عموم آيات الفروج غير آية سورة النور بلا
وجه لما عرفت من أن مفاد الصحيحة هو أن آيات الفروج غير آية النور متعرّضة
للزنا بخلاف آية سورة النور فإنها لا تتعرّض إلا للنظر فتدبر.

و عليه فأيات الفروج تشمل بإطلاقها الاستمتاع و الاستيلاء نعم يمكن

(١) تفسير القمي: ١٠١/٢.

(٢) رسالة من آية الله المؤمن غير المطبوعة.

دعوى الانصراف عن مثل الاستيلاء فتأمل جيداً.

و منها أنّ الخلية الحاصلة من التقاح البيضة بمنى الرجل في الرحم نطفة و قد وردت روايات معتبرة على حرمة إعدام النطفة بجميع مراحلها و قد صرح في بعضها أنّ إلقائها من الرحم في حكم قتل الولد.

و عليه فالاستثام الذي يوجب في الأغلب فقد بعض الخلايا الموجودة في النطفة ولو واحدة منها يكون حراماً.

بل إخلاء النواة من الخلية و وضع نواة خلية الجلد أو غيره مكانه في غير الاستثام يرجع إلى إعدام نواة الخلية أيضاً كما لا يخفى و الروايات الدالة على حرمة إعدام النطفة يشمل المورد.

ففي موثقة إسحاق بن عمّار قلت لأبي الحسن عليه السلام المرأة تخاف الحبل فتشرب دواء فتلقي ما في بطنها قال لا تقتل إنّما هو نطفة فقال إنّ أول ما يخلق نطفة^(١) تدلّ هذه الرواية بقوله في الجواب «أنّ أول ما يخلق نطفة» على حرمة إعدام أول مراتب خلقة الإنسان و هو النطفة.

و في صحيحة أبي عبيدة سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة شربت دواء و هي حامل و لم يعلم بذلك زوجها فألقت ولدها قال: فقال إن كان له عظم و قد نبت عليه اللحم عليها دية تسلمها إلى أبيه و إن كان حين طرحته علقة أو مضفة فإنّ عليها أربعين ديناراً أو غزوة^(٢) تؤذيها إلى أبيه. قلت فهي لا ترث ولدها من دية مع أبيه قال لا لأنّها قتلتها فلا ترثه.^(٣) و التعبير بالقتل في مثل العلقة و المضفة مع عدم لوج الروح فيهما يدلّ على حرمة إسقاط الجنين ولو لم يلج فيه الروح و عليه فالملاك في حرمة ذلك هو كونها مستعدّتين للنيل إلى مراحل الإنسانيّة و هذا

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب حدّ الزنا ح ٤.

(٢) بالضم العبد أو الأمة.

(٣) الوسائل: الباب ٨ من أبواب موانع الارث ح ١.

الاستعداد موجود في النطفة أيضاً ومقتضاه هو حرمة إعدامها بعموم التمليل أعني قوله ﷺ: «لأنّها قتلتها فلا ترثه».

ولذلك ذهب بعض الأعظم إلى حرمة إعدام النطفة وقال فإن كان أعمال افراز الخلايا في الاستنساخ مستلزماً لإعدامها كان إعدامها حراماً ولكنه عمل محرم يقع في مقدّمة الوصول إلى الاستنساخ وإلا فنفس الاستنساخ ليس بمحرم بمقتضى هذه الروايات أيضاً.

من دون فرق بين أن تكون النطفة في الرحم أو في المجاري إليه لأنّها بالالتحاق تصير مستعمدة وتشملها عموم قوله عليه السلام: «لأنّها قتلتها فلا ترثه».

هذا مضافاً إلى صحيحة رفاة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام اشتري الجارية فربما أحبتس طمئتها من فساد دم أو ريع في رحم فتسقى دواء لذلك فتطمث من يومها أفيجوز لي ذلك وأنا لأدري من حبل هو أو غيره فقال ﷺ: لا تفعل ذلك، فقلت له إنّه إنّا ارتفع طمئتها منها شهراً ولو كان ذلك من حبل إنّا كان نطفة كنطفة الرجل الذي يعزل فقال لي أنّ النطفة إذا وقعت في الرحم تصير إلى علقه ثم إلى مضغة ثم إلى ماشاء الله وإنّ النطفة إذا وقعت في غير الرحم لم يخلق منها شيء فلا تسقها دواء إذا ارتفع طمئتها شهراً و جاز وقتها الذي كانت تطمئ فيه. (١)

بدعوى أنّها تدلّ على أنّ المعيار هي صلاحية النطفة لخلق الإنسان منها وهي موجودة في التي وقعت في الرحم والمجاري. ويشكل ذلك من جهة شمولها للنطفة التي تكون في المجاري قبل وصولها إلى الرحم وتعلقها به لأنّها ليست بجنين والموضوع للحرمة والدية هو الجنين والمجاري لا يطلق عليها الرحم ولا أقلّ من الشكّ فلا يشمل صحيحة رفاة للنطفة التي تكون في المجاري قبل وصولها إلى الرحم والتعلّق به.

(١) الوسائل: الباب ٢٣ من أبواب الحيض ح ١.

و لعلّ عموم التعليل بقوله عليه السلام: «لأنّها قتلتها فلا ترثه» أيضاً لا يشمل النطفة التي تكون في المجاري قبل أن تصل إلى الرحم و تشرع مراحل الإنسانيّة كما يرشد إليه عنوان القتل فإنّه مختصّ بما إذا تشرع النطفة مراحل الإنسانيّة و هي حال الشروع في تكوّن الجنين و بعده.

و ممّا ذكر يظهر اختصاص موضوع الحرمة بالنطفة المتعلّقة بجدار الرحم فإسقاطها بأيّ نحو كان يكون محرّماً و هو بعمومه يشمل صورة إخلاء النواة من الخلية المتعلّقة بجدار الرحم فإنّ الإخلاء في حكم قتل النواة المخرجة. و تجديد السير بعد وضع نواة الجلد أو خليّته مكان نواة الخلية سير للنواة الموضوعة لانواة المخرجة بل هي صارت تالفة بإخراجها فلاوجه لجعل الحرام في مقدّمة الوصول إلى الاستئثار بل إخلاء النواة و وضع نواة أخرى مكانها لا يتفكّ عن إعدام النواة المخرجة و هو عين خلق المشابهة في الاستنساخ البشري. نعم إذا كانت النطفة غير ملقحة لم يكن مستعدّة للسير إلى مراحل الإنسانيّة و بهذا الاعتبار لا يشمل أدلّة حرمة إعدام النطفة لظهورها في النطف المستعدّة كما يدلّ عليه عنوان القتل و التقيّد بكونها في الرحم و غير ذلك.

فتحصّل أنّ الإخلاء من النطفة الملقحة محرّم اللّهمّ إلاّ أن يقال أنّ تعويض النواة لا يعدّ إتلافاً للنطفة بل هو تغيير فيها. فتأمل هذا مضافاً الى أنّ الإخلاء من النطفة غير الملقحة لإشكال فيه بعدما عرفت من اختصاص الحرمة بالنطف المستعدّة و هكذا لإشكال في جواز الإخلاء من النطف الملقحة قبل وصولها إلى الرحم إن أمكن فتأمل. فتحصّل أنّ الاستئثار لإشكال فيه فيما إذا لم يوجب إعدام بعض الخلايا المستعدّة فتدبّر جيّداً.

و منها: أنّ إخراج النواة من بيضة المرأة و إدخال نواة خلية جسد المرء الأجنبي مكانها يؤول إلى إلقاء الماء الأجنبي في رحم المرأة الأجنبيّة و هو منهيّ عنه بمثل موثّقة علي بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال إنّ أشدّ الناس عذاباً

يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه. (١)

لا يقال إنَّ سند الرواية ضعيف بسبب جهالة علي بن سالم لأننا نقول يكفي في الوثاقة رواية ابن أبي عمير عنه لأنه لا يروي إلا عن الثقة كما صرح به الشيخ الطوسيؒ في عدّة الأصول.

يمكن الجواب عنه أولاً: بمنع الصغرى لأنَّ إخلاء البيضة من النواة و تبديلها بنواة خلية الجسد كخلية الجلد لا يكون التقاءً للمياه المختلفة من الزوج و الأجنبي فيما إذا كانت البيضة ملقحة فضلاً عما إذا كانت غير ملقحة. و ذلك لأنَّ نواة خلية الجسد ليس بمنى حتّى يلزم منه ذلك.

و ثانياً: بمنع الكبرى فإنَّ الظاهر من إقرار النطفة في الرحم هو الزنا و شموله لمجرد إقرار النطفة محلّ تأمل. فضلاعى إقرار خلية الجسة و ذلك للانصراف هذا مضافا الى ان مجرد صبّ المنى في الفرج المحرّم ليس أشدّ عذاباً من الزنا من دون إفراغ المنى كما أنه ليس له حدّ الزاني و لأقلّ من الشكّ فلا يشمل إقرار الزوج مني غيره في رحم زوجته فضلاً عن إقرار نواة خلية جسد الغير في بيضة زوجته فليتأمل.

و منها: أنّ عمل المجسّمات لذوات الأرواح محرّم لاستفاضة الأخبار عليه منها رسالة ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح. (٢)

و من جعلتها: معتبرة محمّد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام يقول: ثلاثة يمدّبون يوم القيامة من صور صورة من الحيوان يمدّب حتّى ينفخ فيها. (٣) و غير ذلك من الأخبار الظاهرة في حرمة عمل المجسّمات لامطلق التصوير إذ النفخ

(١) الكافي: ٥٤١/٥.

(٢) الكافي: ٥٢٧/١.

(٣) ثواب الأعمال: ٢٢٣.

يدلّ على كون الصورة مجوّفة كما لا يخفى فإذا كان عمل المجسّمات لذوات الأرواح محرّماً مع أنّه ليس بخلق إنسان أو حيوان فخلق المشابه في الإنسان أو الحيوان محرّم بالأولوية.

يمكن أن يقال: إنّ الاستنساخ البشري أو الحيواني ليس بتجسيد و تجسيم حيوان و لا بخلق و صنع، و إنّما هو إعمال عمل يوجب المشابهة في المجاري الطبيعية التي خلقها الله تعالى فكما أنّ التصرف في الأشجار بأخذ جلد من شجر خاصّ و ترقيع شجر آخر به لا يعدّ خلقاً و صنفاً فكذلك جعل نواة خلية الجسد مكان نواة خلية بيضة المرأة ليس بخلق و صنع و عليه فدعوى الأولوية في الاستنساخ ممنوعة و حرمة عمل المجسّمات الذي هو من صنع الإنسان مختصّة بموردها و لا يتعدّي عنها إلى غيرها و لأولوية مع كون عمل المجسّمات أشبهه بخلق شيء من الاستنساخ.

و لأقل من الشك فيجري فيه أصالة البراءة كما لا يخفى.

و منها أنّ خلق المشابه يترتّب عليه اللوازم الفاسدة التي تصلح لتحريم خلق المشابه و هي متعدّدة منها إمكان استفادة المجرمين من هذا الأسلوب في إدامة الجنايات و التفصّي عن المؤاخذه و المجازاة بإسناد الجناية و الخيانة إلى أشباههم. و منها: إمكان جعل كلّ ذي قدرة إنساناً آخر يستنسخ منه إنساناً بديلاً له بحيث كلّما أراد أخذ عضو منه لترقيع عضوه أخذه منه و جعله ناقصاً بحيث لا يبقى له كرامة و استقلال.

و يمكن الجواب عنه أولاً بمنع كونها من اللوازم و ثانياً بأنّ ملاحظة العوارض و اللوازم لا ارتباط لها بملاحظة حكم أصل الاستنساخ الذي هو محلّ الكلام و ثالثاً بأنّ آثارها لا تختصّ بالآثار السلبية بل يترتّب عليه الفوائد الكثيرة و الآثار الإيجابية كإكتساب المعلومات الضخمة التي سيكسبها العلماء في تمايز الخلايا و معرفة جذور الأمراض و معالجتها و تشخيص موانع الحمل و رفع العقم و

سلامة الجيل الآتي و تحسين حياته و الاستفادة من الخصائص المتفردة الثابتة لخاص من الأفراد و ترميم بعض الأعضاء المختلة بخلق المشابه و غير ذلك و حينئذ فالأولى هو ملاحظة جميع الأطراف و العوارض حتى يظهر أن الرجح أي طرف فمع وضوح الرجح يؤخذ به و إلا فيحكم بالتخيير و الجواز فيما إذا لم يرجح أحد الأطراف على الآخر.

فيتحصّل أنه لادليل على حرمة الاستنساخ في نفسه فيما إذا كانت النطفة غير الملقحة أو غير واصله الى الرحم و إلا فجواز الاستنساخ البشري محل تأمل لكونه إتلافاً للنطفة و قد عرفت أنه ممنوع و هكذا لو لم يترتب عليه إلا الفساد كما أنه ربما يقال يحكم بحرمته من باب أنه موجب للفساد و أمّا إذا لم يكن كذلك فلاوجه للتحريم باعتبار بعض العوارض السلبية مع وجود العوارض الإيجابية بل اللازم حينئذ هو الحكم بحلّيّة الاستنساخ في نفسه و حرمة الاستفادة المحرّمة منه كسائر الأشياء التي تصلح لاستفادة الحرام و الحلال منها.

ثمّ أنه لو كانت للاستنساخ مقدّمات محرّمة لزم ترك تلك المقدّمات و الأخذ بالمقدّمات المحلّلة لو كانت فلو عصى في المقدّمات أو الاستفادات المحرّمة لم يوجب ذلك حرمة الاستنساخ في نفسه كما لا يخفى.

و إذا عرفت حكم انواع الاستنساخ حان الوقت إلى ملاحظة الأحكام المترتبة على كلّ نوع من أنواع الاستنساخ و سيجيء إن شاء الله تعالى حكم كلّ واحد في الأمور الآتية.

الأمر الثالث:

في الأحكام المترتبة على الاستنساخ العضوي و هو تكثير خلايا بعض الأعضاء و تمتيتها و لإشكال في جواز ذلك للاتفاح في العلاجات و لا يترتب عليه مفسدة كما لا يخفى.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى:

أنه لإشكال في أن الأجزاء المبانة من الحيّ محكومة بحكم الحيّ في عدم جواز النظر أو اللمس إذا كانت مأخوذة من مواضع يحرم النظر أو لمسها بالنسبة إلى الجنس المخالف فإذا كان من أخذ منه الأجزاء المذكورة رجلاً لا يجوز للنساء النظر إليها ولا لمسها عدى المحارم وهكذا بالعكس ولا كلام في ذلك لأن الأجزاء المبانة من الرجل أو المرأة مع الانفصال لا تخرج عن الإضافة إليهما وعليه فيشمها أدلة تحريمهما التي كانت موضوعها هو بدن الرجل أو المرأة وهذه الأدلة طوائف من الأخبار منها أدلة حرمة النظر أو اللمس لأنهما لا يتحققان بدون البدن والجسد والشعر كمؤققة علي بن عقبة عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: النظرة سهم من سهام إبليس مسموم وكم من نظرة أورت حسرة طويلة. (١)

ومعتبرة محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه إليه من جواب مسأله وحرّم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وإلى غيرهن من النساء لما فيه من تهيب الرجال وما يدعو إليه التهيب من الفساد والدخول فيما لا يحل ولا يجمل وكذلك ما أشبه الشعور إلا الذي قال الله تعالى والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة أي غير الجلباب فلا بأس بالنظر إلى شعور مثلهن. (٢)

ومنها أدلة إستثناء الوجه والكفين والتقدمين فإن المفهوم منها عدم جواز سائر البدن والجسد كمرسلة مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً قال: الوجه و

(١) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١٢.

الكفان و القدمان. (١)

و صحبة الفضيل قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة قال الله: «و لا يبيدين زينتهنَّ إِلَّا لبعولتهنَّ» قال: نعم و ما دون الخمار من الزينة و ما دون السوارين. (٢)

و منها: أدلة استثناء رؤوس الأعراب و أهل السواد و المجانين كصحبة عباد ابن صهيب قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لا بأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة و الأعراب و أهل السواد و العلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون قال و المجنونة و المغلوبة على عقلها لا بأس بالنظر إلى شعرها و جسدها ما لم يتمم ذلك. (٣)

و المراد من قوله لأنهم إذا نهوا لا ينتهون إما عدم تأثير النهي فيهم أو عدم كونهم أهل الفهم و الإدراك.

و منها روايات المصافحة كصحبة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرّم فقال: لا إلا من وراء الثوب. (٤)

و غير ذلك من طوائف الأخبار الدالة على حرمة النظر و اللمس بالنسبة إلى البدن و الجسد و الشعر و لا كلام فيه و إنما الكلام في شمول هذه الأخبار بالنسبة إلى الخلية و نواتها عند الأخذ فإن موضوع تلك الأخبار هو البدن و الجسد و الشعر و هذه النواوين لا يصدق على الخلية و نواتها لعدم قابليتها للنظر و الرؤية و لا لللمس من دون فرق بين أخذها من المواضع التي لا يجوز اللمس و النظر إليها حتى بالنسبة إلى بعض المحارم و بين أخذها من غير تلك المواضع لوحدة الملاك و لأقل من الشك في الشمول فيرجع فيه إلى الأصل كما لا يخفى.

(١) الوسائل: الباب ١٠٩ من أبواب المقدمات، ح ٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٠٩ من أبواب المقدمات ح ١.

(٣) الوسائل الباب ١١٣ من المقدمات ح ١.

(٤) الوسائل: الباب ١١٥، ح ١.

المسألة الثانية:

أَنَّ الخلية المأخوذة من الجسد إذا نمت وكبرت فهل يترتب عليها أحكام أعضاء صاحبها من حرمة النظر أو مسّها بالنسبة إلى الأجنبي والأجنبية أو لا .
يمكن القول بالأقول بدعوى شمول أدلّة حرمة النظر أو المسّ لمثلها لأنّها قابلة للرؤية والمسّ.

ولكن يشكل ذلك بما أفاده بعض الأعاضل من أنّ أدلّة حرمة المسّ و النظر موضوعهما الأعضاء التي تكون عضواً لبدن الإنسان في الخارج كيد و بدنه و غيرهما و أمّا هذا الجسم الجديد الذي لم يكن عضواً له فلا يعمّه تلك الأدلّة فإذا لم تعمّه أدلّة الحرمة و لادلل على حرمة من سائر الجهات فمن الواضح أنّ مقتضى أصالة البراءة العقلية و النقلية أن لا يأس بالنظر إليه و لا يلمسه انتهى.

و بالجملة ليس الموضوع لحرمة النظر أو اللمس مطلق الأعضاء بل الموضوع لها هو ما يضاف إلى الرجل أو المرأة من الأعضاء و الجوارح و المفروض أنّ الخلية المأخوذة من الجسد عند نماتها و كبرها ليست مضافة إلى الرجل أو المرأة بحيث يقال إنها من أعضائهما نعم يصدق عليها أنّ أصلها هو خلية الرجل أو المرأة و هو غير كاف في إثبات الحرمة كما لا يخفى.

المسألة الثالثة:

أَنَّ إخراج خلية من جسد الغير لا يجوز بدون إذن صاحبها و لا يوجب إخراجها ففي اختصاصها بصاحبها مالم يعرض صاحبها عنها و عليه فلا يجوز الانتفاع بها إلا بإذن صاحبها و الاختصاص باقي على حاله و إن نمت بتغذية الغير كما أنّ ملكية الزرع باقية على مالكة و إن نمت في ملك الغير و تغذيته بمال الغير لا يوجب اشتراك الغير فيه كما لا يخفى.

نعم لو أعرض صاحب الخلية عنها ملكها من أخذها كسائر الأشياء التي

أعرض عنها صاحبها.

لا يقال ما الفرق بين الاختصاص وبين النظر واللمس فإن كان الموضوع في الاحكام هو عنوان البدن فلا بد من أن يكون الاختصاص كالنظر واللمس في عدم الترتب على الخلية لعدم صدق البدن عليها وإن لم يكن الموضوع فيها هو عنوان البدن بل هو أعم منه فلا مخصص عن ترتب حرمة النظر واللمس كالاختصاص لأننا نقول إن الفرق ناش من اختلاف الموضوع لأن الموضوع في الاختصاص هو أصل وجود الخلية وهو معلوم و لادخاله للرؤية واللمس فيه بخلاف الموضوع في النظر واللمس فإنه هو البدن فالفرق ناش عن اختلاف الموضوع.

المسألة الرابعة:

إنه إذا قلنا بجواز النظر إلى الأعضاء المتجددة ولمسها بدعوى انصراف الحرمة عن مثلها لعدم إضافتها إلى الرجل أو المرأة كان هذا الجواز باقياً ما لم تصر أجزاء لبدن الإنسان فإذا رقت لبدن رجل و صارت من أجزائه فلا يجوز للنساء النظر إليها وللمسها إلا إذا كان الرجل من المحارم وهكذا الأمر إذا رقت لبدن امرأة و صارت من أجزائها فلا يجوز للرجال أن ينظروا إليها أو يلمسوها إلا إذا كانت من المحارم و إذا رقت لبدن كافر كانت محكومة بالطهارة ما لم تصر من أجزائه و إذا صارت من أجزاء و صارت محكومة بالنجاسة ثم إن الجزئية هل تصدق بمجرد الترقيع أو يتوقف على جريان الدم فيها و تقبل البدن لها و الأظهر هو الثاني و إذا شك في صيرورتها جزءاً و عدمها أمكن التمسك باستصحاب جواز النظر واللمس والطهارة وغيرها كما لا يخفى.

المسألة الخامسة:

أن الظاهر من الأخبار أن الأجزاء المبانة من الحي محكومة بحكم الميتة في

عدم جواز الانتفاع و النجاسة و غيرهما كقوله عليه السلام في موثقة الكاهلي سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده عن قطع آليات الغنم فقال لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك ثم قال إن في كتاب علي عليه السلام إن ما قطع منها ميّت لا ينتفع به. (١)

و كقوله في صحيحته محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه فإنه ميّت. الحديث. (٢)

و غيرهما من الأخبار الدالة على أن الأجزاء المبانة محكومة بحكم الميّت في حرمة الانتفاع و النجاسة و غيرهما و لذا صرح في الجواهر بأنه أمّا لو كانت نجاسته ذاتية كالألية المقطوعة من ميّت أوحى لم يجز نقله و لانتقاله و لاستعماله حتى بالاستصباح تحت السماء بلاخلاف معتدّ به أجده فيه لإطلاق مادد على المنع فيما لا يقبل التطهير و على الميتة و خصوص مادد عليه في إسراج المقطوع من الحي فضلاً عن الميت فلم يبق للمعارض و إن صحّ سنده أهلية المعارضة. (٣)

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بصحيحته البيهقي على جواز ذوب الأليات المبانة عن الأحياء و الأسراج بها (٤) و ذلك لعدم أهلية المعارضة بعد عدم كونها معمولاً بها.

ولكن يشكل التمسك بتلك الأخبار لنجاسة الخلية المنفصلة من الحي أو حرمة الانتفاع بها لأنّ الأخبار المذكورة منصرفة عن مثل الخلية التي لا ترى بالعين و لا تحس باللمس بل بعد نماء الخلية و صبرورتها عضواً لا تكون مشمولة للأخبار

(١) الوسائل: الباب ٣٠ من أبواب الذبائح ح ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٤ من كتاب الصيد و الذبائح ح ١.

(٣) الجواهر: ١٦/٢٢.

(٤) الوسائل الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به ح ٦.

لعدم كونها عضواً مباناً من الأحياء فلا يترتب عليها ما يترتب على الأعضاء المبانة من الأحياء فموضوع الأخبار الواردة في الأجزاء المبانة هي الأجزاء العادية كاليد والرجل والأليات لا كل جزء ولذلك لا يمكن القول بحرمة الانتفاع من نفس الخلية أو بنجاستها لخروجها عن موضوع تلك الأخبار ولا مجال لإلغاء الخصوصية عن الأعضاء الكبيرة إلى الأجزاء الصغيرة أي الخلية مع أنها لا ترى ولا تحس باللمس. ولا أقل من الشك فيرجع فيه إلى أصالة البراءة كما لا يخفى.

المسألة السادسة:

إنه لا مانع من أخذ العوض في مقابل رفع اليد عن الخلية لاختصاصها بصاحبها فيجوز المصالحة عليه بل يجوز البيع بناء على عدم اختصاصه بمبادلة الأعيان كما هو الظاهر لعدم كونها محكومة بحكم الميتة بعدما عرفت من انصراف أدلة حرمة الميتة والنجاسة عن مثلها.

و دعوى أن الإنسان لا يملك أجزاء بدن نفسه حتى يملكها بعوض، مندفعة بمنع ذلك ألا ترى جواز معاملة على الشعور فإنه دليل على المالكية نعم لا يجوز البيع شرعاً في مثل الأجزاء المبانة لما عرفت من كونها محكومة بحكم الميتة وأما مثل الخلية التي لا تشملها أدلة حرمة الأجزاء المبانة فلا مانع من معاملتها إذا كانت لها المآلية من جهة الرغبة فيها لبعض الدواعي وأمكن تحويلها من صاحبها.

بل يجوز المعاملة عليها ولو لم تكن مالاً عند غالب الأفراد لكفاية كونها مالاً عند المتعاملين إذا كان الداعي العقلائي موجوداً للمعاملة عليها ومع وجود الداعي العقلائي ليست المعاملة عليها سفهية وعلى فرض تسليم كونها سفهية في هذه الصورة فلا دليل على بطلانها لاختصاص الدليل الدال على البطلان بمعاملة السفهاء فلا يشمل المعاملة السفهية من العقلاء نعم لو لم يكن المعاملة معاملة عند العقلاء فالحكم بالصحة مشكل بناء على عدم وجود إطلاق دليل تعبدّي على ذلك

إذ لا بناء من العقلاء حتى يقال يكفي ذلك في الصحة مع عدم الردع عنه و لإطلاق شرعي يمكن التمسك به و دعوى وجود الإطلاق الشرعي بمثل قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع و حرّم الربا﴾، لصدق البيع على المقام فيشملة الإطلاق المذكور و لو لم يثبت بناء من العقلاء عليه.

مندفعة بأنّ قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع و حرم الربا﴾ في مقام نفي الربا القرضي لأنّه الشائع في ذلك العصر، و ردع قياسهم بيع التسيئة بالربا القرضي و معه فلا إطلاق له حتى يتمسك به فتدبر.

الأمر الرابع:

في أحكام التكاثر الاستثامي و قد عرفت جواز ذلك لو لم يتوقف على فعل حرام كما إذا تصدّى ذلك زوج المرأة أو الأجنبي من دون حاجة إلى الرؤية المباشرة أو لمسها.

ثم لا يلزم محذور من الاستنساخ المذكور من جهة النسب لأنّ كلّ واحدة من هذه الخلايا تكون من التوأّمات و يترتب عليه ما يترتب على التوأّمات فيما إذا أخذ كلّ خلية من الخلايا المذكورة من مني الزوج و بيضته ملقحة من زوجته فالزوج أب لكل واحد من الخلايا و الزوجه أمّ له و كلّ واحد من الخلايا يكون ولدًا لهما و لا فرق في ذلك بين أن يتفدّى كلّ خلية في رحم الزوجة أو في محلّ صناعي خارج الرحم فإذا عرفت أنّ النسبة بين الخلايا المذكورة و الزوج و الزوجة هي الأبوة و الأمومة و البنوة اتضح أنّ النسبة بين الخلايا هي نسبة الأخوة أو الأخوات كما أنّ النسبة بين هذه الخلايا و بين سائر أولاد أبويها أيضاً كذلك فهم إخوة أو أخوات و هكذا نسبتهم بالإضافة إلى سائر المنسويين تكون عين النسبة بين المتولّدين بالتوالد الطبيعي.

فاتقدح بذلك أنّه لا يلزم اختلال النسب من جهة التكاثر الاستثامي و هنا مسائل:

المسألة الأولى:

إنه لا كلام فيما ذكر إذا كان الاستنساخ المذكور في حياة الزوج.
و أما إذا كان ذلك أو بعضه بعد حياة الزوج يقع الكلام في أن الخلايا التي
تخرج من رحم الزوجة ثم توضع في رحمها بعد موت زوجها هل تكون محكومة
بحكم الحمل في حال حياته حتى يرث و يورث أو لا تكون.

يمكن أن يقال إن الخلايا المذكورة تخرج عن عنوان الحمل بإخراجها عن
رحم الزوجة و مع خروجها عن هذا العنوان فلا يشمل أدلة إرث الحمل كصحيحة
رعي ابن عبدالله الثقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول في المنفوس إذا
تحرك ورث أنه ربما كان أخرس. (١)

و حسنة رعي قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في السقط إذا سقط
من بطن أمه فتحرك تحركاً بيتاً يرث و يورث فإنه ربما كان أخرس. (٢)
و صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في المنفوس لا يرث من و
الديه (الديّة) شيئاً حتى يصيح و يسمع صوته. (٣)

و صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال سأته عن رجل
مات و ترك امرأته و هي حامل فوضعت بعد موته غلاماً ثم مات الغلام بعدما وقع
إلى الأرض فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهل و صاح حين وقع إلى الأرض ثم
مات بعد ذلك قال على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام. (٤)

و عليه فإذا أخرجت الخلايا من الرحم و توضع في محال الاتجماد ثم توضع
بعد موت الأب في رحم زوجته لا يرثب عليها ما يرثب على الحمل لعدم صدق

(١) الوسائل: الباب ٧ من أبواب الفرائض و الموارث ح ٢٣، المنفوس المولود.

(٢) الوسائل: ح ٤.

(٣) الوسائل: ح ٦.

(٤) التهذيب ٤٤٢/٢.

الحمل عليها بعد إخراجها.

اللَّهْمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْخَلَايَا الْمَخْرُجَةَ عَنِ الرَّحِمِ يَصْدُقُ عَلَيْهَا الْحَمْلُ وَلَوْ بَعْدَ إِخْرَاجِهَا هَذَا مِضَافاً إِلَى أَنْ مَعَ عَدَمِ صِدْقِ الْحَمْلِ عَلَيْهَا يُمْكِنُ إِغْيَاءُ الْخُصُوصِيَّةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْحَمْلِ عِنْدَ الْعَرَفِ فِي تَرْتُّبِ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى الْحَمْلِ وَعَلَيْهِ فَيُجِبُ مِنْ بَابِ الْإِحْتِيَاظِ أَنْ يُوقَفَ لِلْخَلَايَا نَصِيبَ الذَّكَورِ كَمَا حَكَى الْمُحَقِّقُ الْإِيقَافَ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ عَنِ الشَّيْخِ قَدَّسَ سِرَّهُمَا حَيْثُ قَالَ فِي الْمَخْتَصَرِ النَّافِعِ الثَّلَاثَةَ قَالَ الشَّيْخُ يُوقَفُ لِلْحَمْلِ نَصِيبَ ذَكَرَيْنِ احْتِيَاظاً أَنْتَهَى. فَإِنَّ الْإِيقَافَ الْمَذْكُورَ لِأَوْجِهٍ لَهُ إِلَّا الْإِحْتِيَاظَ وَعَلَيْهِ فَمَقْتَضَى الْإِحْتِيَاظَ فِي الْمَقَامِ هُوَ أَنْ يُجْعَلَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَلَايَا الْمَذْكُورَةِ نَصِيبٌ ذَكَرٌ فَتَأْمَلُ.

على أنه يكفي في الإرث صدق الأولاد على الخلايا بعد حمل الزوجة لئانها ووضعها ولو بعد موت الأب فيشملهم مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (١).

و عليه فلو قسّم الإرث قبل تولّد الولد المذكور لزم ردّ سهمه بعد تولّده إن كان عينه موجوداً أو مثله أو قيمته إن كان تالفاً.

و حيث عرفت أنّ الملاك في الإرث هو تولّده حيناً حال موت أبيه أمكن التعدي عن المقام إلى ما إذا أخذت الخلية الجنسيّة الملقحة قبل ورود النطفة في رحم الزوجة لو أمكن ذلك لئانها بعد وضعها في رحم الزوجة و تولّدها يصدق عليه الولد ولو لم يصدق عليه الحمل حين أخذها لكفاية صدق الولد عليه في ترتّب أحكامه بل ينقدح ممّا ذكرناه من أنّ الملاك هو صدق تولّده حيناً بعد موت أبيه أو بعده أنّ الأمر يكون كذلك إذا وضعت الخلية بعد أخذها من نطفة الزوج و الزوجة في الرحم المصنوعي لصدق الولد عليه لعدم توقّف ذلك على تولّده من الرحم

الطبيعي و دعوى عدم الإرث للولد في أمثال ما ذكر مندفعة بأنه لأظنّ الالتزام به من أحد و المسألة محتاجة إلى تأمل زائد.

المسألة الثانية:

إنّ بناء على حرمة إلقاء الخلية في رحم الأجنبية يقع الكلام في أنه هل يجوز تكليفاً إلقاء الخلية المذكورة في رحم الزوجة بعد موت زوجها أو لا يجوز لصبرورتها أجنبية بالموت.

يمكن القول بالأوّل بناء على استكشاف بقاء علاقة الزوجية و لو تعبداً من جهة تجويز التفسير و النظر لكلّ زوج و زوجة بالنسبة إلى الآخر إذ مع بقاء علاقة الزوجية لا تكون أجنبية حتّى يترتب عليها أحكامها و يشهد له الأخبار الواردة في جواز النظر و تفسير الزوجة زوجها و بالعكس.

منها صحيحة عبدالله بن سنان قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلح له أن ينظر إلى امراته حين تموت أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها و عن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك إنّما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها. (١)

و هذا الرواية تدلّ على جواز التفسير و النظر لكليهما و كراهية أهل المرأة لذلك لا يوجب حرمة بل و لا كراهته لأنّ النهي من جهة أمر خارجي.

هذا مضافاً إلى إطلاق امراته أو زوجها بعد الموت في نفس الرواية.

و منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت عن الرجل يغسل امرأته قال: نعم

إنّما يمنمها أهلها تمصياً. (٢)

(١) الوسائل الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ح ١.

(٢) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ح ٤.

هذه الصحيحة تدلّ على جواز تفسيل الرجل لزوجته.

و منها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يفسله إلا النساء قال تفسله امرأته أو ذو قرابته إن كان له و تصبّ النساء عليه الماء صباً و في و المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيفسلها. (١)

و الأمر بدخول اليد تحت القميص من جهة كراهة الأهل فلا دليل على وجوب ذلك فيجوز النظر و تفسيل الميت مجرداً هذا مضافاً إلى أنّ دخول اليد تحت القميص لا يخلو عن لمسها كما لا يخفى.

و منها: معتبرة داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يموت في السفر أو في الارض ليس معه فيها إلا النساء قال يدلن و لا يفسل قال و في المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة إلا أن يكون معها زوجها فإن كان معها زوجها فليفسلها من فوق الدرع و يسكب عليها الماء سكباً و لتفسله امرأته إذا مات و المرأة ليست مثل الرجل المرأة أسوء منظرأ حين تموت. (٢)

و منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأة توقّيت أ يصلح لزوجها أن ينظر إلى وجهها و رأسها قال: نعم. (٣)

و غير ذلك من الأخبار الدالّة على جواز النظر و الفسل لكل واحد من الزوجين و حمل هذه الروايات على بيان بعض أحكام الزوجية من دون بقاء علقة الزوجية بعيد عن مساقها لظهورها في بقاء الملقّة و لا ينافي ذلك تخصيص بعض أحكام الزوجية بعد الموت كتجويز الخامسة بمجرد موت الرابعة.

هذا مضافاً إلى الأخبار الواردة في تعليل جواز غسل الزوجة زوجها بكونها

(١) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ح ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ح ٧.

(٣) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ح ١٠.

عنه في عدّة إذ مع هذا التعليل تكون الأخبار صريحة في بقاء العلقّة الزوجيّة بينهما ولو تعبدًا في زمان العدّة.

وفي صحیحة الحلبي سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يفسل امرأته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر إلى شعرها ولا إلى شيء منها والمرأة تفسل زوجها لأنه إذا ماتت كانت في عدّة منه وإذا ماتت هي فقد انقضت عدّتها. (١)

وفي صحیحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يموت وليس معه إلا النساء قال تغسله امرأته لأنه منه في عدّة وإذا ماتت لم يغسلها لأنه ليس منها في عدّة. (٢)

هذه الأخبار صريحة في بقاء العلقّة الزوجية بين الزوج والزوجة في زمان العدّة ولذا يجوز للمرأة أن تنظر إلى زوجها وأن تغسله لبقاء تلك العلقّة ومقتضى بقاء العلقّة بينهما هو أن يجوز للرجل أيضاً ذلك ولكن ينافيه قوله عليه السلام وإذا ماتت هي فقد انقضت عدّتها ولعله محمول على أنه تقريب لكرهة الناس ذلك كما أشير إليها في بعض النصوص أو محمول على التقيّة لأنّ أبا حنيفة ذهب إلى عدم جواز غسل الرجل وزوجته وإن خالفه جمهور العامة وقالوا بجواز ذلك. (٣) لكفاية مخالفة أبي حنيفة في عهد الإمام الصادق للحمل على التقيّة لشيوخ حكمه في عهده عليه السلام.

فهذه الأخبار تدلّ على بقاء علقّة الزوجية في زمان العدّة عدى ماخرج بالأدلة الخاصّة وتخصيص بعض الأحكام بالموت لا يستلزم عدم بقاء العلقّة فتجوز الخامسة بمجرد الموت الرابعة لا يدلّ على عدم بقاء العلقّة وهكذا تجوز التزويج مع الأخت بمجرد موت أختها لإمكان موضوع الحرمة هو الجمع بينهما أو بينهنّ في حال الحياة لا الموت والحياة فتدبر جيّداً.

(١) الوسائل: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، ح ١١.

(٢) الوسائل: ح ١٣.

(٣) بداية المجتهد: ١/٢٢٨.

على أنّ هنا روايات أخرى تصلح لتأييد بقاء علاقة الزوجية بعد موت أحد الزوجين مثل مارواه في مدينة المعاجز من أنّ امرأة من الأنصار يقال لها أم فروة تكلمت مع أبي بكر بكلام غليظ في ذمّه ومدح علي عليه السلام فقال اقتلوا فقد ارتدت فقتلت: وكان علي في ضيعة له فلما قدم وبلغه قتل أم فروة إلى أن قال فوقف على قبرها ومدّ يده إلى السماء وقال يامحيي النفوس بعد الموت.. أحي لنا أم فروة واجعلها عبرة لمن عصاك فخرجت أم فروة إلى أن قال وردّها أمير المؤمنين عليه السلام إلى زوجها وولدت له غلامين وعاشت بعد علي ستة أشهر. (١)

إطلاق الزوج مع حيولة الموت يدلّ على بقاء العلقة بعد الموت بل ظاهرها إن بقاء علاقة الزوجية مرتكز بين الناس بحيث لا حاجة إلى عقد جديد.

و مثل مارواه في المناقب عن الأصبح بن نباتة قال مرّ مولاي أمير المؤمنين عليه السلام بمقبرة ونظر إلى القبور فقال أحبّ أن أريك آية بإذن الله تعالى فقلت نعم يامولاي فأشار بيده إلى قبر وقال قم ياميت وقام شيخ وقال السلام عليك يامير المؤمنين و خليفه رب العالمين فقال عليه السلام من أنت ياشيخ فقال أنا عمرو ابن دينار الهمداني إني قتلت في واقعة الأتبار قتلني أصحاب معاوية مع أمير الأتبار فقال إذهب إلى أهلك وأولادك وحدثهم بما رأيت وقل لهم إن علي بن أبي طالب أحياني بأمر الله تعالى وردني إليكم. (٢)

إطلاق الأهل مع حيولة الموت ممّا يؤيد بقاء علاقة الزوجية.

و مثل مارواه في مدينة المعاجز عن الرقي حجّ رجل من أصحابنا فدخل على أبي عبدالله عليه السلام فقال فذاك أبي و أمي إنّ أهلي قد توفيت و بقيت وحيداً فقال أبو عبدالله عليه السلام أو كنت تحبها قال نعم جعلت فداك قال ارجع

(١) مدينة المعاجز: ١، ح ١٥٣.

(٢) المناقب: ٢١٠، ح ١٤.

إلى منزلك فإنك سترجع إلى المنزل و هي تأكل شيئاً قال فلما رجعت من حَبَّتِي و دخلت منزلي رأيتها قاعدة و هي تأكل. (١)

ظاها أن الرجوع إلى المنزل لا يحتاج إلى إجراء عقد الزوجية لحصول المهرية و هو حالك عن بقاء علقه الزوجية.

و مثل مارواه في مدينة المعاجز عن الراوندي قال أن عيسى بن مهران قال كان رجل من أهل خراسان و كان محباً لأهل البيت فجع بزوجته... ثم انصرف إلى منزله فوجد امراته تجود بنفسها فغمضها و سجاها و شد حنكها و تقدّم في إصلاح ماتحتاج إليه من الكفن و الكافور و حفر قبرها و صار إلى أبي عبدالله عليه السلام فأخبره و سأله أن يتفضل بالصلاة عليها فقام عليه السلام فصلّى ركعتين و دعا ثم قال للرجل انصرف إلى رحلك فإن أهلك لم تمت و ستجدها في رحلك تأمر و تنهى... فبينما المرأة تطوف بالبيت إذ رأت أبا عبدالله عليه السلام و قالت و الله هذا الرجل الذي رأيت يتشفّع إلى الله حتى ردّ روحي في جسدي. (٢)

و مثل ماروي عن الطبري عن إبراهيم بن سهل قال لقيت علي بن موسى الرضا عليهما السلام في حديث أنه شك في إمامة الرضا عليه السلام فأخبره عليه السلام بما معه من المال و قال عليه السلام و أمّا أهلك فإنها ماتت منذ سنة و قد أحييتها الساعة و أتركها معك سنة أخرى لتعلم أنني إمام ثم انطلقت إلى منزلي فإذا بأهلي جالسة فقلت لها ما الذي جاء بك فقالت إني كنت نائمة إذ أتاني آت ضخم شديد السمرة فوصفت لي صفة الرضا فقال لي يا هذه قومي و ارجعي إلى زوجك فإنك ترزقين بعد الموت ولدأ فرزقت و الله. (٣)

و مثل مارواه في مدينة المعاجز عن دلائل الإمامة للطبري قال: حدّثنا

(١) مدينة المعاجز: ٥/٣٧٠-٣٧٠ ح ١٥٠.

(٢) مدينة المعاجز: ٥/٣٨٦ ح ١٦٠.

(٣) دلائل الامامة للطبري: ح ٢١.

المعلّى بن فرج قال حدثنا معبد بن حنبل الشامي قال دخلت على علي بن موسى الرضا عليهما السلام فقلت قد كثرت الخوض فيك و في عجائبك فلو شئت أنبأتني بشيء أهدته عنك فقال ماتشاء؟ فقلت تحيي أبي و أمي فقال انصرف إلى منزلك فقد احببتهما لك فانصرفت و الله و هما في البيت أحباء فأقاما عندي عشرة أيام ثم قبضهما الله تبارك و تعالی. (١) لظهورها في بقاء علقة الزوجية بين أبويه.

هذا مع ظهور بعض الآيات الكريمة على بقاء علقة الزوجية كقوله عزّوجلّ: ﴿احشروا الذين ظلموا و أزواجهم و ما كانوا يعبدون﴾ (٢) لظهور إطلاق الأزواج حين الخطاب للملائكة في بقاء العلقة الزوجية فتأمل. و كقوله تبارك و تعالی: ﴿يوم يفزّ المرء من أخيه و أمه و أبيه و صاحبه و بنیه﴾. (٣)

بدعوى أن إطلاق الصحابة بعد الموت و الحشر شاهد على بقاء العلقة الزوجية فتأمل.

و كيف كان يكفي بعض ما أشرنا إليه من الأدلة لبقاء العلقة الزوجية في زمان العدة و مع بقائها يترتب الأحكام عدى ماخرج و إن أبيت عن ذلك ففي الاستصحاب إشكال لاحتمال أن يكون الحياة و الممات من المقومات فمع صيرورة الزوجة ميتة أو الرجل ميتاً لاعلم ببقاء الموضوع و حينئذ فإن أمكن الاستصحاب الحكمي مثل أن يقال إن إلقاء هذه الخلية في رحم زوجة الرجل كان في زمان حياته جائزاً و الآن يكون كذلك فهو و إن أبيت عن جريان الاستصحاب موضوعاً و حكماً فلامانع من الأخذ بأصالة البراءة و الحكم بجواز الإلقاء المذكور و إن قلنا بحرمة ذلك في رحم الأجنبية لعدم ثبوت كون المرأة المذكورة أجنبية و مع عدم

(١) مدينة المعاجز: ٧/٢٤٤ ح ٢٠.

(٢) الصافات: ٢٢.

(٣) سورة عيس: ٣٤-٣٦.

ثبوت ذلك تكون من الشبهات الموضوعية لدليل حرمة إلقاء النطفة في رحم الأجنبية بناء على حرمة وعدم انصرافه عن مثل المقام ولكن الانصراف غير بعيد. اللهم إلا أن يقال إن مقتضى دليل وجوب حفظ الفرج عن الأجنبي و الأجنبية هو الاجتناب حتى عن موارد الاحتمال أيضاً قضاء لمادة الحفظ و مع وجوب ذلك لامجال لأصالة البراءة لأن الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض هو دلالة الدليل الاجتهادي على الاحتياط.

لا يقال إن عموم دليل وجوب الحفظ حيث خصص بجواز ذلك في الزوجة و ملك اليمين فالفرد المشكوك زوجيتهما يكون من الشبهات المصادقية لأن العام معنون بغير الزوجة و صدقه على المشكوك زوجيتهما غير ثابت فلا يجوز التمسك به فيه كما لا يجوز التمسك بالخاص كما لا يخفى.

لأننا نقول نعم لو لم يكن مادة الحفظ فإن مقتضى تلك المادة و لزوم الحفظ حتى عن المحتملات هو أن يكون الخاص هو المعلوم الزوجية و عليه يبقى تحت العام محتمل الأجنبية فلا تغفل.

و الذي يسهل الأمر هو ما عرفت من أن أدلة حفظ الفرج منصرفة عن مثل المقام و مع الانصراف لا يبقى إلا حرمة إلقاء النطفة في فرج الأجنبية و هي متفرعة على إثبات الأجنبية و مع الشك في كونها أجنبية أو زوجة فلا يكون مشمولاً لأدلة حرمة إلقاء النطفة بناء على ثبوت حرمة فتحصل أنه لا دليل على حرمة إلقاء الخلية في رحم الزوجة بعد موت زوجها في زمان العدة لظهور بقاء علقه الزوجية في زمان العدة على الأقل.

و أما مع عدم ثبوت بقاء علقه الزوجية بعد الموت ففي جريان الاستصحاب إشكال لعدم بقاء الموضوع عرفاً بعروض الموت كما أنه لا مجال للبراءة مع لزوم حفظ الفرج و لو في موارد الاحتمال بمقتضى مفهوم الحفظ.

نعم لو قلنا بانصراف أدلة وجوب حفظ الفرج عن الاستيلاء فلا تشمل المقام

إلا أن يستدل بما دلّ على حرمة إلقاء النطفة في فرج الأجنبية ولكنه فرع ثبوت موضوعه و هو كونها أجنبية فتدبر جيداً.

المسألة الثالثة:

أنه هل يجوز وضع الخلية الجنسية بعد اللقاح وإخراجها من رحم الزوجة في رحم الأجنبية أو لا يجوز لأنه من موارد التلقيح بماء غير الزوج و دعوى أنه لا يطلق عليه ماء الأجنبي بعد إخراج الخلايا و جعل كل واحدة في غشاء خاص كما ترى.

فقد صرح في تحرير الوسيلة بأنه لا يجوز التلقيح بماء غير الزوج سواء كانت المرأة ذات بعل أو لارضى الزوج و الزوجة بذلك أو لا كانت المرأة من محارم صاحب الماء كأمه و اخته أو لا. (١)

و يستدل له بقوله تعالى: ﴿و الذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين﴾ فمن استغنى وراء ذلك فاولئك هم العادون. (٢)

بدعوى إن حذف المتعلق في حفظ الفرج يدل على الإطلاق و العموم فلا يختص الحفظ بالجماع و الاستمتاع بل يشمل مثلاً الاستيلاد حتى بمثل التلقيح المذكور أيضاً.

هذا مضافاً إلى موثقة علي بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقر نطفته في رحم يحرم عليه. (٣)

بتقريب أن الظاهر منه أن العذاب الأشد مترتب على إقرار النطفة في الرحم

(١) تحرير الوسيلة: ٢/٧٤٨ مسألة ٢.

(٢) سورة المؤمنون: ٥-٧.

(٣) الكافي: ٥/٥٤١.

الذي يحرم عليه بحيث لو زنى الزاني و عزل مائه لما تحقق موضوع لهذا العذاب الأشدّ فبدلَ الحديث دلالة واضحة على أنّ نفس جعل نطفته في رحم يحرم عليه معصية كبيرة اللهمّ إلا أن يقال إنّ إقرار النطفة في الرحم منصرف إلى الزنا والإيلاج والإدخال حتّى يتحقّق الإقرار في الرحم فلا يشمل مجرد إلقاء النطفة من دون جماع و من دون اختلاط الأنساب.

ثمّ لو شككنا في كون المقام مشمولاً للأدلة الدالّة على الحرمة و عدمه فقد يقال بلزوم الاجتناب للأمر بالاحتياط في باب الفروج كما يدلّ عليه صحيحة شعيب الحدّاد قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل من مواليك يقرئك السلام و قد أراد أن يتزوج امرأة و قد وافقته و اعجبه بعض شأنها و قد كان لها زوج فطلّقها على غير السنّة و قد كره أن يقدم على تزويجها حتّى يستأمرك لتكون أنت تأمره فقال أبو عبد الله عليه السلام هو الفرج و أمر الفرج شديد و منه يكون الولد و نحن نحْتَاط فلا يتزوّجها. (١)

ولكن مورد الرواية هو الشبهة الموضوعية للاحكامية لأنّ الطلاق البدعي يطلق على أقسام منها باطل إن صدر منّا كطلاق الحائض بعد الدخول مع حضور الزوج أو مع غيبته من دون مضيّ مدّة يقطع بانقطاع الحيض و هكذا النفساء أو كطلقاتها في طهر المواقعة و منها صحيح كطلاق الثلاث مترتبة بمعنى إنشاء الطلاق ثلاث مرّات في مجلس واحد فإنّه كما صرّح به في الجواهر لاختلاف في وقوع الواحدة به و حيث إنّ الراوي لم يبيّن الموضوع لعدم تمكّنه من إحراز كَيْفِيّته و وقوع الطلاق البدعي كانت الشبهة عنده موضوعية لاحكامية.

و يشهد له أنّ الإمام عليه السلام لا يحتاط في الشبهات الحكمية بل بين حكمها فلا يصحّ التمسك بها في مثل المقام من موارد الشبهات الحكمية اللهمّ إلا أن

يقال باستفادة لزوم الاحتياط في المقام بالأولوية فتأمل.

هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنّ الحفظ الواجب في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ الآية. يشمل موارد الاحتمال أيضاً سواء كانت الشبهة موضوعية أو حكمية بناء على عدم اختصاص الآية المذكورة بخصوص الحفظ من الزنا كما مرّ البحث عنه و معه لامجال لأصالة البراءة لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل ويؤيده ماذهب إليه شيخنا الأستاذ الأراكي^(١) حيث قال في صورة الشكّ في تحقّق الموضوع و عدمه وإن كان الشكّ من جهة نفس الموضوع شكّاً في الموضوع لكن ما هو المضاف إلى هذا الموضوع من الاحترام و الحفظ منقح للموضوع فإنّ حفظ الشيء من التلف يصدق حقيقة في مورد احتماله كما أنّ عدم المبالاة فيه صادق حقيقة على ترك الحفظ و لو لم يكن لنفس الشيء تحقّق و واقعية و بالجملة حال الحفظ حال الاحتياط فكما أنّه صادق في مورد احتمال الضرر و لو لم يكن ضرر واقعاً و تركه تهوّر كذلك أيضاً و لا يدور شيء منهما مدار وجود الواقع بل الاحتمال هو الدخيل التام في صدقهما فكذلك الحفظ و رعاية الجانب... و على هذا فلا مساع للرجوع إلى أصل البراءة.^(١)

اللهمّ إلا أن يقال إنّ الحفظ في الآيات منصرف عن مثل الاستيلاء لاسيما عن مثل إلقاء الخلية من دون استمتاع و انقطاع الأنساب و اختلاطه.

المسألة الرابعة:

أنه إذا وضعت الخلية الجنسية بعد اللقاح و انفصالها عن سائر الخلايا و إخراجها من رحم الزوجة في رحم امرأة أخرى من دون دخالة لبييضتها أو نطفة زوجها فهي من الزوج و الزوجة و الرحم المستأجرة أو المستعارة كالرحم

المصنوعي في عدم دخالتها في الأمومة فالزوج أبوها والزوجة أمها.
و الأغذية التي استفادت الخلية من رحم المرأة المذكورة في مدة الحمل
لا توجب خروج الخلية عن انتسابها إلى أبيها و أمها الذين كانا منشأ لوجودها
فالنسبة بين الخلية المذكورة و بين أبيها و أمها باقية و لو تفدّت في رحم المرأة
الأخرى و نمت في مدة الحمل.

و دعوى أنّ ملك الأمومة شرعاً هو حمل الطفل و الولادة فمن حملته ثمّ
ولدتها فهي أمّ له شرعاً و لو كانت النطفة لغيرها لقوله تعالى: ﴿الذين يظاهرون منكم
من نسائهم ماهنّ أمهاتهم إنّ أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم﴾ (١)
لدلالاتها على أنّ الأمّ هي المرأة التي تلد الولد فالمرأة الحاملة هي أمّ شرعاً و
الولد ملحق بها لاجتماع البيضة و إن كان لها مدخلية في تكوّن النطفة من بيضتها
و منّي زوجها. (٢)

مندفعة بأنّ الحصر في الآية الكريمة إضافي لاجتيازي و المقصود من الحصر
هو نفي الأمومة عن النسوة التي ظاهروهنّ بقولهم لهنّ أنت أو ظهرك عليّ كظهر
أمي لانفي الأمومة عن مطلق من لم تلد و جعل الأمومة في اللاتي ولدنهم ليس من
باب اعتبار الولادة العادية في صدق الأمومة بل يكون من باب أنّ الأمومة بحسب
العادة تحصل للنساء بالولادة فلذا عبّر في الآية بذلك هذا مضافاً إلى أنّه لا يستفاد
من الآية الكريمة خلاف ما عليه العقلاء من حكمهم بالأمومة و لو لم يكن ولادة
عادية ألا ترى أنّهم حكموا بالأمومة للحاملة التي يشقّ بطنها و يخرج ولدها مع
عدم الولادة العادية بالنسبة إليها فيعلم من ذلك أنّ الولادة العادية لامدخلية لها في
صدق الأمومة فالملاك في الأبوة و الأمومة هو مبدئيّة ماء الزوج و الزوجة في

(١) المجادلة: ٢.

(٢) مسائل وردود: ٩٩ للسيد المحقق الخوئي رحمه الله.

تكون الطفل و هو بإطلاقه يشمل المقام و لا يستفاد من الآية الكريمة تعبد شرعي في قبال ما عليه العرف كما هو واضح و بعبارة أخرى تدل الآية الكريمة على أن الوالدات هن اللاتي لهن المبدئية في التولد و هذا معنى يصدق على المقام كما لا يخفى.

ربما يقال إن النطفة المفروزة حيث تغذت في رحم المرأة المذكورة و نبت لحمها و اشتد عظمها صارت كالمرضع و المرأة المذكورة تكون كالأم الرضاعي و ذلك لأن ملاك كون الرضاع موجباً للحرمة هو نبت اللحم و شد العظم و هو موجود في ارتزاقها عن المرأة في حال الحمل و يشهد له التعليل الوارد في بعض أخبار الرضاع. كصحيحة علي بن رثاب قال قلت ما يحرم من الرضاع قال عليه السلام ما أنبت اللحم و شد العظم. قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لأنه لا تنبت اللحم و لا تشد العظم عشر رضعات^(١) لدلالته على أن الملاك في نشر الحرمة هو نبت اللحم و اشتداد العظم سواء كان بالرضاع أو غيره.

يمكن أن يقال إن التعليل المذكور لا يدل على أن نبت اللحم و شد العظم هو العلة من أي ناحية كان بل يدل على عدم كفاية عشر رضعات لعدم كونها موجبة لنبت اللحم و شد العظم لأن اللازم هو خمسة عشر رضعات حتى يحصل النبت و شد المذكور الموجب نشر الحرمة و بعبارة أخرى في مقام تعيين مصداق ما أنبت اللحم و شد العظم من الرضاع لأن كل نبت و شد يوجب نشر الحرمة و لو لم يكن رضاع فلا تغفل.

و الأهون من ذلك هو الاستدلال لذلك بالأولوية بأن يقال إن الارتضاع في المقام و إن لم يكن له عين و لا أثر إلا أن النطفة التي جعلت في رحم المرأة غير صاحبة البيضة إنما تنمو و تتكاثر و تصل إلى مرحلة جنين كامل بتغذيها من بدن هذه المرأة و ينبت جميع أعضائه منها فهذا الإنبات أشد و أولى بمراتب من ذلك

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب ما يحرم من الرضاع.

الإببات و الاشتداد الحاصل بالارتضاع فلذلك كان ذلك الموجب للحرمة في الرضاع موجباً بعينه لها بطريق قطعي.

و ذلك لمنع القطع بالأولوية و معه فليس في البين إلا الأولوية الظنّية و من المعلوم عدم حجّيتها و لو سلّمنا إلحاق المرأة المذكورة بالمرضعة فهي محكومة بأحكامها فحينئذ يكون للنطفة المذكورة أبوان و أمّ كأمّ الرضاعية.

المسألة الخامسة:

أنه هل يجوز وضع الخلية في رحم الأجنبية من غير طريق الفرج أو لا يجوز تكليفاً. يمكن أن يقال بالثاني لأنه يرجع إلى إقرار النطفة في رحم الأجنبية و هو حرام لقوله عليه السلام إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه. (١)

اللهم إلا أن يقال إن ذلك منصرف إلى الزنا و الإيلاج و الإدخال في الفرج و لا يشمل الإدخال توسط الأبر من غير طريق الفرج و لا أقلّ من الشكّ فيمكن الأخذ بالبراءة.

و لا يلزم من القول بالاحتياط في باب الفروج القول بالاحتياط في المقام لأنّ المفروض وضع الخلية في الرحم من غير طريق الفرج و الاحتياط مربوط بحفظ الفرج هذا مضافاً إلى ما مرّ من دعوى انصراف الآية عن مثل الاستيلاد حتّى من الفرج نعم يمكن أن يقال إنّ الاستفادة من بعض الأخبار أنّ من الحكمة في الزنا هو انقطاع الأنساب و هو يقتضي التحريم في المقام أيضاً و في رواية محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه من جواب مسأله و حرّم الله الزنا لما

فيه من الفساد من قتل النفس و ذهاب الأنساب الحديث. (١)

و مرسل الاحتجاج في حديث أن زنديقاً قال لأبي عبدالله عليه السلام لم
حرم الله الزنا قال لما فيه من الفساد و ذهاب الموارث و انقطاع الأنساب لا تعلم
المرأة في الزنا من أحبلها و لا المولود يعلم من أبوه. الحديث. (٢)

يتقر بهما كما في كلمات سديدة أنهما تدلان على أن ذهاب الأنساب سر من
أسرار حرمة الزنا فهو أمر مبغوض يجب الاجتناب عنه مهما كان و كونه حكمة
لا يدور حرمة الزنا مدارها لا يضرب بالقول بحرمة كل عمل اشتمل على هذه الحكمة
فإن الحكمة لا تنصر عن العلة في موارد ثبوتها. (٣)

اللهم إلا أن يمنع وجود انقطاع الأنساب في المقام مع معلومية صاحب
النطفة المذكورة على المفروض نعم لو لم يعلم صاحبها كانت الحكمة المذكورة
موجودة و مقتضاها هو عدم الجواز.

و مما ذكر يظهر مافي الاستدلال على الحرمة بقوله عليه السلام في صحبة
شبيب الحداد بأنه الفرج و أمر الفرج شديد و منه يكون الولد و نحن نحتاط فلا يتزوجها. (٤)
لما عرفت من أن محل كلامنا هو الوضع من غير ناحية الفرج لانه كما
لا يخفى إلا أن يقال إن الظاهر من قوله و منه يكون الولد أن حكم الفرج و الرحم
واحد فإن الرواية دلت على أن الولد من الفرج مع أنه من الرحم و عليه فلزوم
الاحتياط في الفرج يسري إلى لزومه في الرحم أيضاً بناء على شمول حفظ الفرج
للاستيلاء و عدم انصرافه عنه و إلا كما عرفت فلا دليل على حرمة ذلك و إن كان
الأحوط هو الاجتناب.

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب النكاح المحرم ح ١٥.

(٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب النكاح المحرم ح ١٢.

(٣) كلمات سديدة: ٨٧ - ٨٨.

(٤) التهذيب ٧: ٤٧٠ ح ٩٣.

المسألة السادسة:

أنه هل يجوز استئجار رحم المرأة أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال إن ذلك فرع تصوّر مالكية الحر لنفسه و اجزائه و أيضاً فرع جواز إشغال رحم الغير بالاستئجار فإن تصوّرنا المالكية و قلنا بجواز إشغال رحم الغير بالاستئجار فلا إشكال في ذلك لو كانت المدة معلومة و إلا فمع الجهل بالمدة فالإجارة باطلة نعم يجوز أن يستأجر المرأة للحمل و الوضع و الفرق بينهما واضح فإنّ مورد الإجارة في الصورة الأولى هو نفس الرحم و الحمل و الوضع غاية لذلك بخلاف مورد الإجارة في الصورة الثانية فإنّه نفس العمل و هو الحمل و الوضع و أيضاً يجوز جعل الجعل في قبالة الحمل و الوضع و إن لم نقل بجواز إشغال رحم الغير أو الحمل و الوضع فالعمل حينئذٍ يكون محرّماً و مقتضى الحرمة هو عدم جواز المعاوضة عليه لأنّه أكل المال بالباطل و لا فرق في ذلك بين الإجارة و الجعالة و إن لم نقل بمالكية الحر لنفسه و اجزائه فلا تجوز الإجارة بالنسبة إلى الرحم ولكن يجوز بالنسبة إلى الحمل و الوضع لأنّهما من الأفعال و الأعمال التي يجوز الإجارة فيها بلا كلام.

الأمر الخامس:

في أحكام الاستنساخ البشري و هو على أقسام:

أحدها: أن تؤخذ نواة خلية أو الخلية من جلد المرأة و نحوه و توضع مكان نواة خلية بيضة غير ملقحة من نفس تلك المرأة فتصير جنيناً و تلده المرأة ففي هذه الصورة أنّ المرأة المذكورة أمّ له و ليس للولد أب، إذ البيضة غير ملقحة و المفروض أنّ نواة خلية الجلد تكون من نفس المرأة و لا ارتباط للولد المذكور مع زوج المرأة مطلقاً سواء كان زوجاً لها في تلك الحال أو لم يكن ثم يتزوج معها نم يكون ولدها المذكور ربيبة له إن كان انثى أو مرتضعاً بلبنه إن أرضعته بلبن زوجها

فيكون حينئذٍ ولدًا رضاعياً له و يترتب عليه أحكامه.

و ثانيها: عكس الأول إن كان وقوعه ممكناً و لو في الآتي من الأزمنة بأن يؤخذ نواة خلية من جلد الرجل و تجعل مكان نواة خلية من منى الرجل المذكور من دون لقاح مع منى امرأة و توضع في رحم مصنوعى فهذا الجنين ليس له أم و لا ارتباط له بزوجة الرجل مطلقاً سواء كانت زوجة في تلك الحال أو تصير بعد ذلك زوجة له نعم هو ولد زوجها فيكون محرماً لها من هذه الناحية كما أنها لو ارضعت هذا الولد بلبن زوجها صار الولد المذكور رضيعاً لها و يترتب عليه أحكامه.

و ثالثها: أن تؤخذ نواة خلية من جلد زوج المرأة و توضع مكان نواة خلية بيضة زوجته الملقحة ففي هذه الصورة احتمالان: أحدهما أنه يشترك الزوج و الزوجة في تكوّن الجنين و مقتضى ذلك هو نسبة الجنين إليهما كما لو صارت البيضة الملقحة جنيناً بنفسها.

و ثانيهما إن الدخيل في تكوّن الجنين حينئذٍ هو نواة خلية الزوج و أمّا الزوجة فبعد إخلاء نواة خلية بيضتها فلا دخل لها إلا بمثل التغذية و لا دليل على أن التغذية بالدم كالتغذية باللبن في إيجاد المحرمية فالولد حينئذٍ يكون ولدًا لزوجها و يترتب عليه أحكامه و ليس ولدًا لها و لا يترتب عليه أحكام الولد نعم يترتب عليه أحكام ولد الزوج فيكون محرماً لها من هذه الناحية أو أحكام الرضيع إن ارضعته بلبن زوجها و ربما يرجع الأول بأن صاحبة البيضة تعتبر أمّاً عند العرف لأن الأم عرفاً هي صاحبة البيضة و المفروض أن الزوجة صاحبة البيضة كما أن المعيار عرفاً في الأبوة أيضاً هي الخلية الجنسية الحاصلة بالتلقيح أو نواة الخلية الجسدية من الزوج و هما موجودان و مقتضاهما هو اشتراكهما في تكوّن الولد اللهم إلا أن يقال إن حكم العرف بذلك مالم يعلم بأن المؤثر بعد إخلاء البيضة الملقحة عن نواتها هو خلية جلد الزوج و أمّا بعد العلم بتوسط أخبار الأخصاء فالمؤثر عنده أيضاً هو نواة خلية جلد الزوج و لا دخل للبيضة إلا بمثل التغذية فتدبر.

ورابعها: أن تؤخذ نواة خلية جلد رجل و توضع مكان نواة بيضة ملقحة من زوجة الغير ففي هذه الصورة أيضاً احتمالات منها أنه يشترك في الجنين الزوج و الزوجة و الرجل المأخوذ منه نواة خلية جلده و ذلك لأنّ النطفة الملقحة مركبة من نطفة الزوج و الزوجة و هذه النطفة لها تأثير تام و لو بعد إخراج نواتها و تبديلها بنواة خلية جلد الغير في انقسام النواة إلى خلية و الخلية إلى خلايا من نفس النوع حتى يصير جنيناً كاملاً و هي التي عبر عنها بالسائل الخلوي (السييتوبلازم) الذي يحيط بالنواة و هكذا تأثير تام لنواة خلية جلد الرجل الأجنبي في تكوين الجنين المشابه له و مقتضى دخالة المجموع هو كون الزوج و الزوجة و الدين للجنين المذكور و الغير والد أيضاً إن كان رجلاً أو والدة إن كانت انثى.

و نتيجة ذلك هو أن يكون للجنين المذكور والدان مع الوالدة أو والدتان مع الوالد.

و منها أنّ الدخيل في تكوّن الجنين هو نواة خلية جلد الرجل و لادخل للزوجين في ذلك بعد إخلاء نواة خلية بيضة الزوجة الملقحة إلا بمثل التغذية فمناً الولد هو الرجل المأخوذ منه نواة خلية جلده و لأبوة و لأمومة للزوجين بل لامرمية بين الزوجة و إياه إلا إذا ارضعت إياه بعد الولادة فترتب عليه أحكام الرضاع و هو مقتضى حكم بعض الأخصاء بأنّ النطفة بعد إخلاتها عن النواة لا تأثير لها إلا بمثل التغذية.

و منها أنّ صاحبة السييتوبلازم و هي البيضة تعتبر أمّاً لأنّ الأمّ عرفاً هي صاحبة البيضة كما أنّ الأب عرفاً هو صاحب الخلية الجنسية لامطلق الخلية الجسدية و إن كان للجسدية دخل في المشابهة هذا مضافاً إلى أنّ الخلية المأخوذة بعد وضعها في البيضة صارت جزءاً منها عرفاً و يحكم عليها ما يترتب على البيضة و عليه فالأب و الأمّ هما الزوجان و لو شكّ في ذلك فمقتضى الاستصحاب أنّ الجنين للزوجين إذ النطفة الملقحة قبل إخلاتها عن النواة و جعل نواة خلية جلد

الرجل فيها كانت من الزوجين و بعد إخلاتها عن النواة و جعل نواة الرجل مكانها شككنا في أنها باقية على ماكانت أو لافتمقتضى الاستصحاب أنها باقية على ماكانت.

و قد يرجع القول الثاني بأن حكم العرف مادام لم يطلع على أن المؤثر في تكوين الجنين هو نواة خلية الجلد و أمّا بعد اطلاعه على ذلك فهو يصدق عرف الأخصاء^(١) فمع تصديقه لذلك يحكم بما حكم به الأخصاء و لا يقاس المقام بالموت السريري فإنّ العرف بعد اطلاعه على أنّ المخ صار باطلاً يحكم ببقاء حياته مادام كان القلب ذا حركة فتدبر.

هنا مسائل:

مسألة ١:

إذا أخذت خلية جسد الرجل و وضعت في بيضة زوجته بعد إخلاء نواتها ثم بعد الالتحاق يحفظ في محفظة الانجماد الشديد انتظاراً لوقت مناسب حتى توضع في رحم الزوجة ثم مات الزوج فهل يحتاج وضع النطفة في رحم الزوجة إلى الاستئذان من الورثة أو لا يحتاج.

ربما يقال لا يعد جواز ذلك من دون حاجة إلى الإذن و الوجه فيه أنّ اللقيح و إن كان متعلقاً بالزوج نحو تعلقه بالزوجة إلا أنه ليس ملكاً له لينتقل من الزوج هذا الملك إلى ورثته فيجب الإذن منهم في وضعه في رحمها غاية الأمر أنّه كجزء صغير قد انفصل عن بدنه في زمن حياته و له تعلق به في هذا الزمن ربما يوجب الاستئذان منه في أيّ فعل يفعل به و أمّا بعد موته فلا ينفي الريب في عدم بقاء ذلك الحق و بما أنّه لا دليل على عدم جواز وضعه في رحم الزوجة فقاعدة البراءة العقبية

(١) و قد صرح الدكتور حنحوت في رسالته بأنّ النواة للخلية هي سرّ النشاط الحيواني للخلية.

و النقلية مقتضية للجواز.

ويمكن الجواب عنه بأن الفضولات المنفصلة عن الإنسان وإن لم تكن ملكاً لمن انفصلت عنه ولكنها تكون مورداً لحق الأولوية كالنسميد و أدلة الإرث تعمّ الحقوق كما تشمل الأملاك و دعوى أنّها ليست مورداً للحق وإن جاز له التصرف كما جاز له التصرف في أجزاء بدنه في زمان حياته من دون كونها ملكاً له مندفعة بأنّ الأجزاء قبل انفصالها محكومة بحكم الجواز و لالملكية و لأولوية و لذا يجوز لكل فرد من الأفراد أن يأخذ من شعره أو دمه و نحوهما و لا يكون الشعر و الدم مثلاً ملكين له و لا يتعلّق حقّ الأولوية بالنسبة إليهما و أمّا بعد الانفصال فبناء العقلاء على أنّه أولى من غيره بالنسبة إلى التصرف فيه و لذا أفتى الأصحاب بجواز المصالحة على حقّ الأولوية في مثل النسميد فالأحوط إن لم يكن الأتوى هو مراعاة الإذن من الورثة كما لا يخفى.

مسألة ٢:

هل يجب إجراء عقد الزوجية بين الرجل و المرأة إذا أرادا عملية خلق المشابه أو لا يجب.

ربما يقال بوجود ذلك و الوجه فيه هو رفع الحرمة عن التصرف في فرج الأجنبية.

و لا يخفى أنّ ذلك صحيح إذا كان التصرف في الفرج بمثل وضع خلية الجسد حراماً و أمّا إذا قلنا بأنّ الأدلة الدالّة على حفظ الفرج منصرفة عن مثل ذلك فلا حرمة و معه فلا دليل على وجوب إجراء العقد و إنشائه و إن كان هو الأحوط.

مسألة ٣:

هل يجوز أخذ الخلية من جسد الولد و وضعها في بيضة أمّه الملقحة بعد

إخلائها من النواة أو لا يجوز؟

و لقائل أن يقول لا يجوز لأنّ الولد في حكم الأجنبي بالنسبة إلى فرج أمّه ولكن ذلك متوقّف على حرمة التصرف في فرج الأجنبية بمثل الاستيلاد وقد عرفت انصراف الأدلّة عن مثل هذا التصرف و على فرض تحقق ذلك صار الجنين ولداً لصاحب البيضة ونطفة زوجها بناء على حكم العرف بذلك و حينئذ صار ولد الولد ولداً لهما إن قلنا بأبوة من أخذت الخلية من جسده و هكذا كان الجنين أخاً أو أختاً مع سائر أولاد والديه في عين كونه ابن الأخ أو ابن الأخت إن قلنا بأبوة من أخذت الخلية من جسده و إن لم نقل بأبوة من أخذت الخلية من جسده فانهصر الأبوّة و الأمومة في صاحب البيضة ونطفة زوجها كما أنّه لو لم نقل بأبوة و أمومة صاحب البيضة و نطفة زوجها بعد إخلاء نواة البيضة فانهصرت الأبوة أو الأمومة في من أخذت الخلية منه و قد مضى أنّ بعض الأعاضيم رجح الأخير و لا بأس به لو لم نقل بأنّ المأخوذ من جسد الفهر صار جزءاً للبيضة الملقحة عرفاً و بعد ذلك لا يترتب عليه إلّا ما ترتب على البيضة الملقحة اللهمّ إلّا أن يقال إنّ العرف بعد العلم بما ذكره الأخصاء لا يحكم بجزئية المأخوذ للبيضة الملقحة فتأمل.

مسألة ٤:

هل يجوز أن يؤخذ نواة الخلية من جلد الحيوان و توضع في بيضة امرأة أو لا يجوز قيل بالتالي قائل بأنّ ذلك موجب للنقص أو تشويه منظر المولود. و يمكن أن يقال على تقدير لزوم ذلك لادليل على أنّه موجب للحرمة بل مقتضى الأصل هو الجواز و دعوى أنّ النقص ضرر و هو حرام ممنوعة لأنّ الضرر هو إيراد النقص على ما هو يكون كاملاً بالفعل و هو لا يصدق في المقام لأنّ النطفة لها قابلية الكمال لافعلية الكمال و لادليل على حرمة الممانعة عن صيرورة ما بالقوة فعلياً فتدبر.

مسألة ٥:

هل يرث اللقيح الذي وضع في رحم امرأة بعد موت المأخوذ منه الخلية منه أو لا يرث منه قيل بالثاني و استدلل له بأن مقتضى القواعد أن لا يرث الميت إلا من كان مصداقاً للعناوين النسبية الموجبة للإرث بعد موت المورث و الأدلة الخاصة من الأخبار إنما دلّت على إرث خصوص من كان في رحم الزوجة حين موت المورث و هو لا يشمل مانحن فيه ممّا كان المفروض انفصال اللقيح عند موت الأب عن الأرحام كلّها فلا تدلّ الروايات الخاصة على إرثه و قد عرفت أنّ القواعد لا تقتضيه فاللزام أن لا نقول بإرثه منه.

يمكن أن يقال لأنّ أن يلتزم أحد بكون الولد محروماً عن الإرث و عليه فلا يبعد أن يقال إنّ قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ قضية حقيقية و يشمل بعمومه مثل المقام ممّا يصدق عليه الولد و إن لم يتولّد حين موت من أخذت الخلية أو النطفة منه و دعوى تقييد الآية المباركة المذكورة و غيرها من آيات الإرث بمن تولد من أمّه و جاء إلى الدنيا حين موت الأب مندفعة بإمكان أن يقال إنّ الفسيلة الخارجيّة و إن كانت كذلك ولكن لا توجب تقييد إطلاق الآيات لاسيّما مع ورود الروايات الدالة على أنّ الحمل يرث بشرط أن يتولّد حيناً مع أنّه حال موت أبيه لا يكون متولداً و اكتفى بتولّده بعد موت أبيه و عليه فيمكن أن يكون المعيار هو موت الأب و تولّد الولد و إن كان التولّد مع الانفصال و دعوى أنّ الولد ظاهر في المتولّد لا ماسبولد أوّل الكلام لأنّ المراد منه الأعمّ لو كان القضية بنحو القضية الحقيقيّة هذا مع أنّ المراد من الولد هو الابن و البنت و لا خصوصيّة للولد و هما ممّا لا شكّ في صدقه ولو مع الانفصال و ترتّب أحكامه من جواز النظر و حرمة النكاح فتأمّل.

مسألة ٦:

هل يجوز أخذ نواة الخلية من جلد امرأة و وضعها في بيضة امرأة أخرى أم لا يجوز؟

يمكن القول بالثاني بدعوى أنّ رحم المرأة الأخرى أجنبية بالنسبة إلى المرأة التي أخذت الخلية منها هذا بناء على حرمة التصرف في رحم الأخرى ولو بمثل الاستيلاد و أمّا إذا قلنا بانصراف الأدلة عن مثل الاستيلاد فلا إشكال فيه ثم في أمومة المأخوذة منها الخلية أو الموضوعه فيها الخلية خلاف سابق فراجع.

الأمر السادس:

أنه هل يجوز خلق المشابه في الحيوانات أو لا يجوز يمكن القول بالجواز إذ لا دليل على الحرمة في نفسه و الاستدلال على الحرمة بكون الحيوان المأكول اللحم الذي خلق كذلك يصير اكله مضرّاً محل إشكال لأنّه مع فرض تسليم ذلك أجنبي عن حكم نفس خلق المشابه لأنّ الكلام في خلق المشابه في نفسه و أمّا بلحاظ العوارض فقد يكون ذلك مفيداً كما قد يكون مضرّاً فاللازم هو ملاحظة كلّ مورد بخصوصه في الحكم بالجواز و عدمه و هكذا لا يتمّ الاستدلال على الحرمة بأنّ ذلك ربما يوجب إيذاء للحيوان إذ مع فرض تسليم ذلك أجنبي عن حكم نفس خلق المشابه و ممّا ذكرناه في خلق المشابه في الحيوانات يظهر حكم خلق المشابه في النباتات أيضاً فإنّه لا مانع من جوازه كما لا يخفى.

هنا مسائل:

مسألة ١:

إنّه لا بأس بخلق المشابه في الجين (زن) للجن المرأة و إدخاله في خلية الضئان حتّى يحصل منه لبن يشبه بلبن المرأة فنفس ذلك جائز و الاستفادة منه

لامانع منه ما لم يترتب عليه ضرر أو فساد.

مسألة ٢:

هل يجوز توليد لحوم من الحيوانات مع تركيبها مع الجين (زن) للإنسان أو لغيره حتى يكون له طعم خاص أو لا يجوز و الظاهر هو الجواز و لا دليل على الحرمة و أخذ الجين من الإنسان لحرمة فيه اللهم إلا أن يقال أن أخذ الجين و الاستفادة منه بالنحو المذكور في حكم الاستفادة من الأجزاء المبانة فإن قلنا بحرمة مطلق الاستفادة من الأجزاء المبانة فالاستفادة المذكورة لا يجوز ولكن عرفت أن أدلة الحرمة منصرفه عن مثل ذلك.

لا يقال إن الاستفادة المذكورة و إن لم تكن محرمة إلا أن أكل هذه الأجزاء محرم لأننا نقول لو سلمنا ذلك و لم يكن الأدلة الدالة على حرمة أكل الأجزاء المبانة منصرفه عن مثل الجين إنما ذلك فيما إذا لم يصر جزءاً لمأكل اللحم و إلا جاز أكلها كما لا يخفى.

فتحصل أن جواز خلق المشابه و الاستنساخ البشري إن كان موجباً لإتلاف النطفة المتعلقة على جدار الرحم أو النطفة الملقحة المستعدة للإنسانية و لو لم تكن متعلقة على جدار الرحم محل تأمل بل منع للنهي عن إتلافها في الأخبار المتعددة، مع التعليل بأن أول ما يخلق نطفة و أما سائر أنواع خلق المشابه حتى الاستئمان منه فلا إشكال فيه.

هذا بالنسبة إلى الحكم التكليفي و أما الأحكام الوضعيّة فقد مرّ بيانها بالتفصيل و الله هو الهادي.

الفهرس

- المسألة العاشرة: التشريع ٧
- المقام الأول: في تشريع أجساد الكفار ٧
- المقام الثاني: في تشريع أجساد المسلمين والمؤمنين ١١
- موارد مستثناة من حرمة التشريع
- المورد الأول: إذا توقّف حفظ حياة المسلم على تشريع جسد ميت مسلم آخر ١٤
- المورد الثاني: إذا توقّف غرض أهم من حرمة الميت المسلم على التشريع والتقطيع ١٦
- المورد الثالث: إذا كانت مصلحة التقطيع أو الكسر عائدة إلى الميت ١٩
- المورد الرابع: إذا أوصى مسلم بتشريع جسده بعد الموت لترقيع بدن المحتاجين ٢٠
- المورد الخامس: إذا شكّ في بدن أنّه لمسلم أو كافر غير ذمّي أو معاهد ٢٢
- المورد السادس: هل يكون الجنين الميت المسلم بحكم من مات من الأحياء؟ ٢٥
- المورد السابع: لو بلع احد مالا لغيره... مع بقاء عينه في بطنه وموته هل يجوز شق بطنه؟ ٢٦
- المورد الثامن: لو بلع مالا لنفسه هل يجوز ان يشق بطنه بعد الموت؟ ٢٨

تنبيهات

- ٢٩..... التنبيه الأول: الظاهر أن لجسد الميت المسلم دية كدية جنين المسلم قبل ولوج الروح
- ٣٢..... التنبيه الثاني: لا يجوز نظر الرجل الى المرأة وبالعكس في موارد جواز التشريع
- ٣٣..... التنبيه الثالث: اللازم في موارد جواز التشريع ونحوه الاكتفاء بالارفق فالارفق
- ٣٣..... التنبيه الرابع: تجب خياطة مواضع التشريع
- ٣٣..... التنبيه الخامس: حكم العضو من اعضاء المسلم كحكم جسده الكامل
- ٣٤..... التنبيه السادس: تفصيل الميت واجب و مقدم على التشريع
- ٣٥..... ● المسألة الحادية عشر: في تصفية الوقف الذري (النسلي)

● المسألة الثانية عشر: التصوير

- ٣٩.....
- ٤٠..... المقام الأول: في حرمة عمل الصور المجسمة
- ٤٠..... الطائفة الأولى: الروايات الدالة على أن المصور مكلف يوم القيامه بنفخ الروح
- ٤٢..... الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن التماثيل والتصوير

الجواب:

- ٤٧..... أولاً لوجه لاستبعاد العذاب الشديد لمثل التصوير والتماثيل
- ٤٨..... ثانياً: أن دعوى ظهور أخبار المطلقة في الأصنام أو انصرافها اليها لاشهادها
- ٤٩..... ثالثاً: أن حكمة تشريع حرمة عمل الصور هي التشبه بالخالق
- ٤٩..... رابعاً: أن التحقير والإهانة لا يدلان على أن تلك التماثيل
- خامساً: أنه لو سلمنا انصراف هذه الطائفة إلى عمل الأصنام فلا وجه لرفع اليد عن
- ٥٠..... الطائفة الاولى
- ٥٠..... الطائفة الثالثة: الروايات الدالة على أن الائمة عليهم السلام كرها الصور
- ٥٣..... المقام الثاني: في حكم رسم ذوات الارواح من دون تجسيم

فروع:

- ٦٢..... الأول: هل يكون عمل المجسمه و لو كانت غير كاملة محرماً أو لا؟
- ٦٤..... الثاني: المحرّم فى تصوير الحيوان و تمثيله هل هو تصوير الاجزاء أو.....
- ٦٦..... الثالث: لو اشترك اثنان أو أكثر فى عمل صورة.....
- ٧١..... الرابع: هل تعتبر فى حرمة تصوير الصورة مباشرة الفاعل بيده.....
- ٧٦..... الخامس: هل يجوز تصوير خصوص عظام الانسان تصويراً كاملاً أم لا؟.....
- ٧٧..... السادس: هل تلحق صورة الجن و الشيطان و الملك بالصورة الحيوانية أم لا؟.....
- ٨٠..... السابع: لو دعت الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله و لو كان حيواناً.....
- ٨٢..... الثامن: لا يحرم التصوير على غير البالغ لرفع التكليف عنه.....
- ٨٣..... التاسع: الرسم على الكرة و نحوها بصورة الحيوان لا يحرم.....
- ٨٣..... العاشر: اخذ الاجرة على التصوير المحرّم غير جائز.....
- ٨٥..... المقام الثالث: فى اقتناء الصور المحرّمه.....
- ٨٥..... أدلّة حرمة الاقتناء.....
- ٩٨..... أدلّة جواز الاقتناء.....

● المسألة الثالثة عشر: التطفيف

- ١٠٩..... المراد بالتطفيف.....
- ١١٠..... موارد تحقق التطفيف و البخس.....
- ١١١..... العنوان المأخوذ فى الحرمة.....
- ١١١..... حرمة التطفيف و البخس.....
- ١١٤..... حكم المعاملة من ناحية الصحة و الفساد.....
- ١١٨..... عدم اختصاص الحكم بالبيع و الأعيان.....

● المسألة الرابعة عشر: تغيير الجنسية..... ١١٩

فسروع:

الفرع الأول: هل يجوز تغيير الجنسية من دون استئذان زوجها؟..... ١٢١

الفرع الثاني: هل يجوز للعبيد والاماء أن يغيروا جنسيتهم من دون اذن مواليهم؟..... ١٢٤

الفرع الثالث: هل يجوز تغيير الجنسية للأجير في مدة اجارة نفسه للغير..... ١٢٤

الفرع الرابع: بطلان التزويج من حين تغيير جنسية الزوجة..... ١٢٥

الفرع الخامس: اذا بطل النكاح بتغيير جنسية هل يجب على الزوج كل المهر مطلقاً..... ١٢٧

الفرع السادس: تغيير جنس المرأة في زمان عدتها..... ١٣٥

الفرع السابع: تغيير جنس الرجل الولي الى المخالف..... ١٣٥

الفرع الثامن: لا تتغير عناوين النسبيته بتغيير الجنسية..... ١٣٩

الفرع التاسع: حكم حرمة النكاح وجواز النظر في غير الابوين لا يتغير بتغيير الجنسية..... ١٤٤

الفرع العاشر: لو تغير جنس الأم و صارت رجلاً هل يجوز له نكاح بناته؟..... ١٤٥

الفرع الحادي عشر: اذا تغير جنس الأب فصار امرأة فزواجها مع ابنتها محرم بالضرورة..... ١٤٦

الفرع الثاني عشر: لو تغير جنس الأم فصارت رجلاً فهل تكون بعد الرجولية كالأب..... ١٤٨

الفرع الثالث عشر: اذا تغير جنسية حليمة الابن فصارت رجلاً..... ١٥٠

الفرع الرابع عشر: اذا تغيرت جنسية الزوج و صار امرأة ارتفعت علقه الزوجية..... ١٥٢

● المسألة الخامسة عشر: التلقيح..... ١٥٥

الصورة الأولى: اذا ألقي مني الزوج بوسيلة ما في رحم زوجته..... ١٥٥

الصورة الثانية: اذا كان التلقيح بماء غير الزوج هل يجوز ذلك ام لا؟..... ١٥٦

الصورة الثالثة: أن يؤخذ المنى أو البيضة من النباتات..... ١٧٨

الصورة الرابعة: أن يؤخذ مني الزوج و يبيضته الزوجة و يركبان في خارج الرحم

- ١٧٩..... ثم يزرع في رحم الزوجة.....
 الصورة الغامسة: أن يؤخذ منى الزوج و الزوجة و يركبان في خارج الرحم ثم
 يزرع في رحم صناعية..... ١٨٠
 الصورة السادسة: أن يؤخذ ماء رجل معلوم و بيضة امرأة معلومة من دون ان
 يكون بينهما علاقة الزوجية..... ١٨٠
- المسألة السادسة عشر: التنجيم و علم النجوم..... ١٨٣
 حكم التنجيم:
- ١- الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب..... ١٨٣
 الأدلة المجوزة..... ١٨٤
 الأدلة المانعة..... ١٨٨
 ٢- الإخبار عما يقع في المستقبل استناداً إلى الأوضاع الفلكية مع عدم اعتقاد تأثيرها..... ١٩٢
 ٣- الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مع الاعتقاد بحياة الأفلاك..... ١٩٥
 ٤- الإخبار مع عدم الاعتقاد بحياة الأفلاك..... ١٩٧
 ٥- الإخبار مع الاعتقاد بما يتنافى مع الإيمان بالله تعالى و وحدانيته..... ٢٠٠
- فروع:
- الأول: هل يجوز تصديق المنجم و ترتيب الأثر على قوله..... ٢٠٨
 الثاني: هل يجوز تعلم علم النجوم و تعليمه أم لا؟..... ٢١٢
 الثالث: هل يكون الكلام في الرمل و الفأل و غيرهما كذلك أم لا؟..... ٢١٤
- المسألة السابعة عشر: في حرمة حفظ كتب الضلال..... ٢١٥
 الجهة الأولى: في نقل كلمات الأصحاب..... ٢١٥

- ٢١٩.....الجهة الثانية: في تبين الموضوع للبحث
- ٢٢٦.....الجهة الثالثة: في الأدلة
- ٢٤٦.....الجهة الرابعة: في اعتبار ترتب الفساد عليه و عدمه
- ٢٤٧.....الجهة الخامسة: في جواز الحفظ عند وجود مصلحة و عدمه
- ٢٤٩.....الجهة السادسة: في بطلان المعاملة و عدمه
- ٢٥٠.....الجهة السابعة: هل يجب اتلاف كتب الضالة أو لا يجب
- ٢٥٢.....الجهة الثامنة: في وجوب النهى عن ابقاء كتاب الضلال او نشره
- ٢٥٣.....الجهة التاسعة: هل يجوز الاشتراك في الاتصالات المخابرة الحديثة
- ٢٥٣.....الجهة العاشرة: يجب على الحكومة أن تقابل مع البرنامج المضرة
- الجهة الحادية عشر: طرح الافكار المضرة في مجالس العام او في الراديو و التلفزيون... غير جائز.....
- ٢٥٤.....الجهة الثانية عشر: في تبدل عنوان الضلال

● المسألة الثامنة عشر: حق التأليف

- ٢٥٥.....المقام الأول: ان العمل العلمى و الابتكار الفكرى... ملك العامل
- ٢٥٦.....المقام الثانى: هذه الانتاجات بعد وضوح كونها ملكاً لصاحبها... يقع السؤال عن ماليتها
- ٢٥٨.....المقام الثالث: انّ التوليد الفكرى... عمل للنفس و الروح
- ٢٥٨.....المقام الرابع: انّ المؤلف للفكر و الادب... كان مالكا لما يحتويه
- ٢٦٠.....المقام الخامس: اذا لم يشترط المؤلف شيئاً فهل له حق التأليف؟

تنبيهات:

- ٢٧٤.....التنبيه الأول: يجوز للمؤلف أن يتنازل عن حقه فى قبال عوض او بدونه
- ٢٧٧.....التنبيه الثانى: فى عقد النشر

- التنبيه الثالث: لاختلاف بين من أثبت الحق للمؤلف في ثبوت ذلك الحق في زمان حياته إلا أنهم اختلفوا في مدة استمراره بعد الفوت ٢٧٧
- التنبيه الرابع: مجرد تملك النسخة الأصلية لا يستتبع نقل حق المؤلف الى الممتلك ٢٧٩
- التنبيه الخامس: حق المؤلف بعد ثبوته يكون حقاً مالياً ٢٨٠
- التنبيه السادس: حق المؤلف ونحوه مركب من حق مالي و معنوى ٢٨١
- التنبيه السابع: في حكم ما اذا وضع الورثة اسم مؤلف اخر بجوار اسم مورثهم ٢٨٢
- التنبيه الثامن: لو شرط المؤلف ونحوه في ضمن معاملة نسخة تأليفه مع الناشر ان يكون له كذا وكذا ٢٨٣
- التنبيه التاسع: اذا اختلفت العرف بحسب اختلاف الأمكنة ٢٨٤
- التنبيه العاشر: كلما نقول بالنسبة الى الكتب من جهة اختصاص حق تكثيرها يجرى في غيرها من الافلام ونحوها ٢٨٥
- التنبيه الحادي عشر: لاشكال في جواز تغيير المؤلف تأليفه ٢٨٦
- التنبيه الثاني عشر: قد يقال ان الالتزام بحق التأليف والترجمة ونحوهما يوجب اعطاء كثير ٢٨٧
- التنبيه الثالث عشر: لو كان تأليف كتاب ونحوه في زمان لا يعتبر فيه حق التأليف ولكن بقي الى زمان الاعتبار ٢٨٩

● المسألة التاسعة عشر: حق السرقة أو بدل الخلو ٢٩١

- تصورات فقهية لكونه من الحقوق ٢٩١
- الصورة الأولى: من السرقة لكونه هي ان يستأجر شخص عيناً من الموجد من دون اشتراط ان لا يكون له حق إخراجه ٢٩٧
- الصورة الثانية: أن يستأجر المحلات التي توجر بلا سرقة ولكن اشترط ٣٠٠
- الصورة الثالثة: ان يستأجر شخص محلاً للتجارة واشترط في العقد ان يكون له حق البقاء ٣٠٠

- الصورة الرابعة: أن الاجارة لو وقعت بعد فرض صدور قانون منع المالك من اجبار المستأجر..... ٣٠٣
- الصورة الخامسة: أن يأخذ المالك مبلغاً بعنوان القرض واشترط فيه ان يكون للمستأجر..... ٣٠٧
- الصورة السادسة: ان يقول المالك للمستأجر أجرتك المحل وشرطت عليك اعطاء القرض... ٣٠٧
- الصورة السابعة: لو استأجر محلاً للتجارة في مدّة طويله واشترط ان يكون له حق الاجار... ٣٠٨
- الصورة الثامنة: يجوز للمستأجر قبل أن يقضى مدة الاجارة أن يأخذ من الموجر مبلغاً..... ٣٠٩
- الصورة التاسعة: ان المستأجر للدكان أو الدار يجوز له أن يوجرها في مدة الاجاره..... ٣٠٩
- الصورة العاشرة: ما افادها الامام(ره) من أنّ ملاك الاماكن احتالوا الأجل..... ٣١١
- الصورة الحادية عشر: في شرط توكيل الاجار..... ٣١٣
- المختار..... ٣١٥

تنبيهات:

- التنبيه الأول: في استحقاق ارتفاع قيمة السرقلية..... ٣١٦
- التنبيه الثاني: في عدم جواز مطالبة بعض الورثة حصه من سائر الورثة..... ٣١٧
- التنبيه الثالث: في عدم جواز اجارة حق السرقلية..... ٣١٧
- التنبيه الرابع: في حكم من سكن في محل من دون معامله او اذن من صاحب السرقلية..... ٣١٨
- التنبيه الخامس: اذا اشترى حق السرقلية من ارباح سته فهل يجب عليه الخمس أو لا؟..... ٣١٨
- التنبيه السادس: ان مجرد الوكالة في الاجار عن المالك لا يوجب حقاً له بالنسبة الى المالك..... ٣١٩
- التنبيه السابع: في حكم ازدياد اجرة المحل من ناحية المالك الجديد..... ٣٢٠
- التنبيه الثامن: في حكم اسقاط المالك حق السرقلية..... ٣٢١
- التنبيه التاسع: في حكم ما اذا كان حق السرقلى لشخص و الملك لآخر..... ٣٢٢
- التنبيه العاشر: في الفرق بين حق السرقلية و حق الكسب و الاشتغال بالتجارة..... ٣٢٣
- التنبيه الحادي عشر: في ان معامله المستاجر مع المالك في حق السرقلية لازمة..... ٣٢٥

- المسألة العشرون: في الحلق ٣٢٧
- الجهة الأولى: في حرمة حلق اللحية ٣٢٧
- الجهة الثانية: استدلال حرمة حلق اللحية بأمور ٣٢٩
- الأول: الآيات ٣٢٩
- الثاني: الروايات: ٣٣٣
- منها: ما دلّ على إعفاء اللحية و حلق الشوارب ٣٣٣
- منها: ما دلّ على أنّ حلق اللحية يكون من المنلة ٣٣٩
- منها: ما دلّ على عدم جواز السلوك مسلّك أعداء الدين ٣٤٢
- منها: ما أمر فيه بترك الحلق ٣٤٤
- و منها: ما دلّ على أنّ الحلق من أعمال قوم لوط ٣٤٥
- الثالث: السيرة القطعية من المتشرعة ٣٤٨
- الجهة الثالثة: في موضوع الحرمة ٣٥٠
- الجهة الرابعة: في مقدار اللحية ٣٥١
- الجهة الخامسة: في حكم أخذ الشوارب ٣٥٢
- الجهة السادسة: في حلق الرأس، يدل على استحبابه روايات يستثنى من استحباب حلق الرأس موارد ٣٥٦

● المسألة الاحدى والعشرون: في خلق المشابه أو الاستنساخ ٣٦٥

- الأمر الأول: أنّ خلق المشابه والتكاثر على أنواع ٣٦٥
- الأمر الثاني: جواز خلق المشابه والاستنساخ في نفسه بأنواعه المذكورة وعدم جوازه ٣٦٧
- الأمر الثالث: في الأحكام المترتبة على الاستنساخ العضوى ٣٨١
- المسألة الأولى: لانكحال في أنّ الأجزاء العيانة من الانسان الحيّ محكومة بحكم الحيّ ٣٨٢

- المسألة الثانية: أنّ الخلية المأخوذة من الجسد اذا نمت وكبرت هل يترتب عليها احكام اعضاء صاحبها ٣٨٤
- المسألة الثالثة: اخراج خلية من جسد الغير لا يجوز بدون اذن صاحبها ٣٨٤
- المسألة الرابعة: اذا قلنا بجواز النظر إلى الأعضاء المتجددة و لمسها كان ذلك باقيا ما لم تصر اجزاء لبدن الإنسان الاخر ٣٨٥
- المسألة الخامسة: إنّ الظاهر من الاخبار أنّ الأجزاء المبانة من الحي محكومة بحكم الميتة ٣٨٥
- المسألة السادسة: لا مانع من أخذ العوض في مقابل رفع اليد عن الخلية ٣٨٧
- الأمر الرابع: في احكام التكاثر الاستتامي ٣٨٨
- المسألة الأولى: الخلايا المخرجة من رحم الزوجة و اعادتها بعد موت زوجها هل تكون محكومة بحكم الحمل ٣٨٩
- المسألة الثانية: هل يجوز لقاء الخلية المخرجة من رحم الزوجة في رحمها بعد موت زوجها ... ٣٩١
- المسألة الثالثة: هل يحوز وضع الجنسيّة بعد اللقاح و اخراجها من رحم الزوجة في رحم الاجنبية ٣٩٨
- المسألة الرابعة: إذا وضعت الخلية الجنسيّة بعد اللقاح و انفصالها عن سائر الخلايا في رحم امرأة اخرى من دون دخالة لها و لزوجها ٤٠٠
- المسألة الخامسة: هل يجوز وضع الخلية في رحم الاجنبية من غير طريق الفرج ٤٠٣
- المسألة السادسة: هل يجوز استئجار رحم المرأة أو لايجوز ٤٠٥
- الأمر الخامس: في احكام الاستنساخ البشري و هو على أقسام: ٤٠٥
- هنا مسائل:
- مسألة ١: إذا أخذت خلية جسد الرجل و وضعت في بيضة زوجته ٤٠٨
- مسألة ٢: هل يجب اجراء عقد الزوجية بين الرجل و المرأة اذا ارادا عملية خلق المشابه ٤٠٩
- مسألة ٣: هل يجوز اخذ الخلية من جسد الولد و وضعها في بيضته امه ٤٠٩

مسألة ٤: هل يجوز أن يؤخذ نواة الخلية من جلد الحيوان و توضع في بيضته امرأة ٤١٠

مسألة ٥: هل يرث اللقيح الذى وضع في رحم امرأة بعد موت المأخوذ منه..... ٤١١

مسألة ٦: هل يجوز اخذ نواة الخلية من جلد امرأة و وضعها في بيضة امرأة أخرى..... ٤١٢

الأمر السادس: هل يجوز خلق المشابه في الحيوانات ٤١٢

هنا مسائل:

مسألة ١: لا بأس بخلق المشابه فى الجين للبن المرأة..... ٤١٢

مسألة ٢: هل يجوز توليد لحوم من الحيوانات مع تركيبها مع الجين ٤١٣

الجوثر الهامة

في المكاسب المحرمات

تأليف

أية الله السيد محمد باقر الخراساني

المجلد الرابع

الْحَجَّوْنَا الْهَامِيَةً

فِي الْمَكَاسِبِ الْحَرَامِيَّةِ

تَأَلَّفَتْ

رَبِّتْهُنَّ السَّيِّدَةُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَرَّازِيِّ

المجلد الرابع

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

- العنوان البحوث الهامة/ ج ٢
- الموضوع فقه
- تأليف آية الله السيّد محسن الخزازي
- باهتمام السيّد عليّ رضا الجعفري
- نشر مؤسسه در راه حق
- الطبعة الأولى
- المطبعة ولي عصر (عج)
- العدد ١٠٠٠



المسألة الثانية والعشرون في الربا

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول في الربا المعاملي

وفيه جهات:

الجهة الأولى: في حرمة الربا المعاملي

و يدل عليها - مضافاً إلى الآيات والروايات الكثيرة الواردة في حرمة الربا بالمعنى العام

الشامل للربا المعاملي والفرضي - روايات خاصة بالربا المعاملي.

أما الآيات فهي كما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأَرْسَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ يَسْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيَرْزِقُ الصَّدَقَاتِ وَأَلَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَيِّمُ﴾^(١)

و في جوامع الجامع: أي لا يقومون إذا بعثوا من قبورهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان، أي المصروع من المس وهو الجنون. ورجل ممسوس. و تعلق «من» بـ«لا يقومون» أي: لا يقومون من المس الذي بهم إلا كما يقوم المصروع. و يجوز أن يتعلق بـ«يقوم» أي: كما يقوم المصروع من جنونه.

و المعنى: أنهم يقومون يوم القيامة محبتلين كالمصروعين يعرفون بتلك السيئات عند أهل الموقف، أي ذلك العقاب بسبب أنهم قالوا: إنما البيع مثل الربوا. انتهى موضع الحاجة.

وأورد عليه في الميزان بأن ظاهر الآية لا يساعد هذا المعنى، و الرواية الواردة في حال آكلي الربا يوم القيامة لا تجعل للآية ظهوراً فيما ليست بظاهرة فيه وإنما تبين حال آكلي الربا يوم القيامة. و توضيح ذلك أن الخبط هو المشي على غير استواء.. يقال: خبط البعير إذا اختل جهة مشيه، وللإنسان في حياته طريق مستقيم لا ينحرف عنه، فإنه لامحالة ذو أفعال و حركات في طريق حياته بحسب المحيط الذي يعيش فيه، و هذه الأفعال محفوظة النظام بأحكام اعتقادية عقلانية وضعها و نظمها الإنسان ثم طبّق عليها أفعاله الانفرادية و الاجتماعية. فهو يقصد الأكل إذا جاع و يقصد الشرب إذا عطش... إلى أن قال: و هذه الأفعال على هذه الاعتقادات مرتبطة متحدة نحو اتحاد. متلائمة غير متناقضة و مجموعها طريق حياته.

وإنما اهتدى الإنسان الى هذا الطريق المستقيم بقوة مودوعة فيه، هي القوة المميّزة بين الخير و الشر و النافع و الضار و الحسن و القبيح. و أما الإنسان الممسوس و هو الذي اختلّت قوّته المميّزة فهو لا يفرّق بين الحسن و القبيح و النافع و الضار و الخير و الشر. فيجري حكم كل مورد فيما يقابله من الموارد، لكن لا لأنه ناسب لمعنى الحسن و القبيح و غيرهما، فإنه بالآخرة إنسان ذو إرادة و من المحال أن يصدر عن الإنسان غير الأفعال الإنسانية، بل لأنه يرى القبيح حسناً و الحسن قبيحاً و الخير و النافع شراً أو ضاراً و بالعكس فهو خابط في تطبيق الأحكام و تعيين الموارد.

الى أن قال: فالربا يضاد التوازن و التعادل الاجتماعي و يفسد الانتظام الحاكم على هذا الصراط المستقيم الإنساني الذي هدته إليه الفطرة الإلهية.

و هذا هو الخبط الذي يتبلى به المرابي كخبط الممسوس، فإن المراباة يضطّره أن يختل عنده أصل المعاملة و المعاوضة، فلا يفرّق بين البيع و الربا.

فإذا دعي إلى أن يترك الربا و يأخذ البيع أجاب: أن البيع مثل الربا لا يزيد على الربا بزية، فلاموجب لترك الربا و أخذ البيع. و لذلك استدلّ تعالى على خبط المرابين بما حكاه من قولهم إنمّا البيع مثل الربا.

ومن هذا البيان يظهر أولاً: أن المراد بالقيام في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّقُونَ إِلَّا كَمَا يَتَّقُونَ...﴾ هو الاستواء على الحياة والقيام بأمر المعيشة... إلى أن قال: و ثانياً: إن المراد بالخطب المسوس في قيامه ليس هو الحركات التي يظهر من المسوس حال الصرع، فإن ذلك لا يلائم الفرض المسوق لبيانه الكلام، وهو ما يعتقد المرابي من عدم الفرق بين البيع و الربا وبناء عمله عليه الخ^(١).

و ربما قيل: إن في الآية الكريمة اشارة الى المعنيين، لأن ما يقع في الآخرة هو تجسم ما كان في الدنيا، فمن خرج عن مشي العقلاء في حال الحياة في أموره الاقتصادية كان حشره يوم القيامة كالمصروعين عند الموقف، كلّمًا قاموا سقطوا.

ولكن الأظهر هو ما ذهب إليه في الميزان؛ لأن حمل «لا يقومون» على عدم تمكنهم من القيام من الأرض في الآخرة لا شاهد له وإن كان قوله: ذلك بأنهم... الخ يساعد مع العقوبة الأخروية بهذه الكيفية أيضاً.

وكيف كان فالآية الكريمة دلّت أولاً: على المنع عن الربا بالتصريح بالحرمة بقوله: وأحلّ الله البيع و حرّم الربوا تخطئةً لتسويتهم بينهما.

و ثانياً: على أن من أصرّ على أخذ الربا ولم يقبل قول القرآن بعدم التسوية بينها و قال بأن البيع مثل الربا يوجب ذلك الخلود في النار؛ لأن ذلك القول لا يصدر إلا من كافر مستحلّ الربا، فيستحق التوعيد بعذاب الأبد.

و ثالثاً: على تغليظ أمر الربا؛ للتعبير عن المرابي بالكفّار و الأثيم أي اعتماد على عمل الإثم، و الوعيد بأن محبة الله و عنايته تعالى لا يشمل الكفّار و الأثيم في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾.

قال في زبدة البيان: اعلم أنها تدل على تحريم فعل الربا و تحريم أكل ما أخذ به، بل

مطلق التصرف فيه... إلى أن قال: فاعلم أن في الآية التي بعدها تأكيد لأمر تحريم الربا بأنه يحقّه الله أي ينقصه ويذهب بركته في العاجل ويعاقب عليه في الآجل^(١) ولا يخفى عليك أن الحق والإرباء لا يختصان بالعاجل كما يقتضيه الإطلاق.

٢- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^(٢).

و في تفسير آلاء الرحمن: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾ أي خافوه ولا تخالفوا أمره ونهيه، وذرُوا ما بقي لكم عند الناس من الربا إن كنتم مؤمنين على حقيقة الإيمان فذروه، فإن لم تفعلوا ولم تذروه بل أصررتم على أخذه فأذنوا أي فاعلموا، وكأنه مأخوذ من العلم بواسطة السمع بالإذن، بحرب من الله ورسوله.

وإن تبتم عن الإصرار على أخذه أو أخذتموه وتبتم بعد ذلك فلكم رؤوس أموالكم دون الزيادة الربوية لا تظلمون بأخذ الربا ولا تظلمون بالنقص من رؤوس أموالكم^(٣). والآية الكريمة تدل على وجوب ترك البقايا من الربا عند الناس وأكده بقوله عز وجل ابتداءً ﴿اتَّقُوا اللَّهَ﴾ وبقوله تبارك وتعالى: ﴿إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾. فإنه يفيد أن الإيمان يوجب تصديق تحريمه، وتصديق التحريم لا يمكن بدون العلم بالحرمة، والعلم يمنع الإنسان عن ارتكاب المحرم وإلا فلا يكون علماً ولا تصديقاً ولا إيماناً.

وزاد في تأكيد حرمة الربا بقوله جل جلاله بعد ذلك ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ وبالتعبير عن فعل الربا بالظلم في قوله عز وجل: ﴿لَا تَظْلِمُونَ﴾.

(١) زبدة البيان ج ٢، ص ٥٤٧ - ٥٥٠.

(٢) البقرة / ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٣) تفسير آلاء الرحمن: ٢٤٦/١.

قال في زبدة البيان: قيل: التنوين في قوله: «بجرب» للتعظيم، كأنه أبلغ من حرب الله ورسوله؛ لأن المعنى: (فاعلموا) بنوع عظيم من الحرب من عند الله ورسوله.

و يحتمل أن يكون حربها واحداً و هو قتال المسلمين معهم حتى يرجعوا، و كون حرب الله في الآخرة بادخالهم النار، و حرب الرسول في الدنيا بالسيف و الأول أظهر.

فدلّت على جواز قتال المسلم على ترك الربا حتى يرجع، مثل قتال مانع الزكاة و غيره، و على تحريم أخذ ما بقي من الربا الذي شرطه قبل التحريم.^(١)

قال في تفسير القرطبي: و الحرب يؤذن بالقتل، فكأنه يقول: إن لم تستقوا الربا هزمتم و قتلتم فأمرهم بترك الربا؛ لأنه كان معمولاً به عندهم.^(٢)

و قال في الميزان: الإذن كالعلم و زناً و معنى. و قرئ فأذنوا بالأمر من الإيدان. و الباء في قوله «بجرب» لتضمنه معنى اليقين و نحوه.

و المعنى في قوله: ﴿فَأَذِنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ الآية: أيقنوا بجرب أو اعملوا أنفسكم باليقين بجرب من الله ورسوله، الآية.

و تنكير الحرب لإفادة التعظيم أو التنوين، و نسبة الحرب الى الله ورسوله لكونه مرتبطاً بالحكم الذي لله سبحانه فيه سهم بالجعل و التشريع، و لرسوله فيه سهم بالتبليغ... الى أن قال: و الحرب من الله ورسوله في حكم من الأحكام مع من لا يسلمه هو تحميل الحكم على من رده من المسلمين بالقتال، كما يدل عليه قوله تعالى ﴿فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَبِيِّكُمْ إِذْ سَبُّوا إِلَهِكُمْ فَأَنذَرْتُمُوهُم مِّن قَبْلِ إِسْخَارِهِمْ لَكُمْ فَأَسْلَمُوا بَاطِنًا فَمَقْبُوحٌ﴾ الآية. و هو محاربتهم إياهم من طريق الفطرة، و هو تهيج الفطرة العامة على خلافهم و هي التي تقطع أنفاسهم و تحزب

(١) زبدة البيان ٥٥١/٢.

(٢) تفسير القرطبي ٢٠٢/٤.

(٣) العجرات / ٩.

ديارهم و تعني آثارهم قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَذْمِيرًا﴾^(١).

وقال أيضاً قوله: ﴿وَإِنْ تَبُوءْكُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ...﴾ الآية. تؤيد ما مر من أن الخطاب في الآية لبعض المؤمنين ممن كان يأخذ الربا وله بقايا على مدينه ومعامله وقوله: ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ أي أصول أموالكم الخالصة من الربا. لا تظلمون بأخذ الربا ولا تظلمون بالتعدي الى رؤوس أموالكم.

وفي الآية دلالة على إمضاء أصل الملك أولاً، وعلى كون أخذ الربا ظلماً كما تقدم ثانياً، وعلى إمضاء أصناف المعاملات، حيث عبر بقوله رؤوس أموالكم، والمال إنما يكون رأساً إذا صرف في وجوه المعاملات وأصناف الكسب ثالثاً^(٢).

فتحصل أن الآية الكريمة دلّت على حرمة أخذ ما بقي من الربا. فضلاً عن المعاملة الجديدة الربوية. وأيضاً اختصاص الحرمة بما بقي من الربا مشعر على عدم حرمة ما أخذه سابقاً قبل التحريم. ولعله يكون قرينة على أن المراد من قوله تعالى: ﴿قُلْهُ مَا سَأَلْتُمْ﴾ في الآية السابقة: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّبَعَهَا فَلَهُ مَا سَأَلْتُمْ﴾ إن ما أخذ من الأموال الربوية قبل التحريم والجهل بالحرمة يكون محكوماً بالحلية كما احتمله في زيادة البيان، حيث قال: أي يجب عليكم ترك ما بقي من الربا بعد علمكم بالتحريم، فالذي فعلتم و أخذتم قبل العلم لا يجب رده إلى صاحبه كما فهم من قوله ﴿قُلْهُ مَا سَأَلْتُمْ﴾^(٣).

و ذهب إليه في تفسير القرطبي أيضاً حيث قال: ﴿قُلْهُ مَا سَأَلْتُمْ﴾ أي من أمر الربا

(١) الإبراء / ١٦.

(٢) الميزان / ٤٤٨/٢.

(٣) زيادة البيان / ٥٥١/٢.

لاتبابعة عليه منه في الدنيا و لا في الآخرة. قاله السدي وغيره. و هذا حكم من الله تعالى لمن أسلم من كفّار قريش و ثقيف و من كان يتجر هنالك. ^(١)

خلافاً لما ذهب إليه في آلاء الرحمن و الميزان من أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿مَا سَلَفَ﴾ هو العصيان و العمل الربوي فتأمل.

٣- و قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَهُمْ مِضَاعَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ و اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. ^(٢) أضعافاً نصب على الحال، و مضاعفة نعته. و هي إشارة الى تأكيد التكرار. قال في مجمع البحرين: قوله: ﴿أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾ أي أمثالا كثيرة متزايدة كقوله تعالى ﴿حِجْرًا مَّحْجُورًا﴾ و ﴿ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ و قال في زبدة البيان: و قد مرّ مضمونها و هو تحريم الربا، و لعلّ التكرار للتأكيد و المبالغة في التحريم... الى أن قال: أو لعظم ذنب هذا الفرد، و هو الأكل أضعافاً مضاعفة، و كأنّ الواقع كان كذلك و لكثرة ضرره على الناس... الى أن قال: و معنى أضعافاً مضاعفة قيل أن يضاعف بتأخير أجل بعد أجل كلّها حلّ أجل إلى غيره و زيد زيادة على الحال. أو: تضاعفوا أموالكم، فيدخل فيه كل زيادة محرّمة في المعاملة، و يمكن أن يكون المراد: يضاعف الزيادة أضعاف الأصل أو أضعاف ما يتعارف في ربح مثله. ^(٣)

و اختار في آلاء الرحمن من بين المحتملات التي كانت في قوله تعالى: ﴿أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾ أن هذا بيان لنحو من جهات المفسدة فيه، و ذلك أنّه بحسب طبعه و جوره يستهلك أموال المديون و يكون ما يأخذه منه أضعافاً مضاعفة بالنسبة لما استدانه، فإياكم و باب هذا الجور. ^(٤)

(١) تفسير القرطبي: ٣/٣٦١.

(٢) آل عمران / ١٣٠ - ١٣١.

(٣) زبدة البيان ٢/٥٥٤.

(٤) آلاء الرحمن ١/٣٤٢.

وتبعه في الميزان، حيث قال: وقوله: ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ يشير الى الوصف الغالب في الربا، فإنّه بحسب الطبع يتضاعف فيصير المال أضغافاً مضاعفة بإنفاذ مال الغير وضّمه الى رأس المال الربوي^(١) و عليه فالقيد المذكور وارد مورد الغالب، والمنهي فيه هو مطلق الربا كسائر الآيات والروايات.

فتحصّل أن الربا أي مطلق الزيادة منهي عنه. والمراد من قوله ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ هو الإشارة الى المفسدة النوعية التي تترتب عليه بطبعه غالباً. و عليه فاحتمال اختصاص الحرمة بصورة كون الربا أضغافاً مضاعفة مندفع؛ لكون القيد وارداً مورد الغالب. وعلى فرض كون القيد احترازياً - كما ذهب إليه في تفسير القرطبي^(٢) و ذكره في زبدة البيان بعنوان أوّل احتملات - فهو دخيل في شخص الحكم الوارد فيه من باب الاهتمام، لكثرة مفسده، ولا ينافي حرمة مطلق الربا ولو لم يكن كذلك كما نطق به سائر الآيات والروايات، لأن المتوافقين مطلقاً سواء كانا مثبتين أو نافرين لا يوجبان التقييد إلا إذا أحرزت وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب، والمفروض عدم ثبوت وحدة السبب. و عليه فطلق الزيادة محرّم سواء كان أضغافاً مضاعفة أو لم يكن.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾^(٣).

و الآية تدلّ على حرمة الربا في شريعة موسى على نبيّنا وآله و عليه السلام و شدّة الحرمة في تلك الشريعة، بحيث صاروا بسبب أكل الربا و غير ذلك من المعاصي مستحقين للعقوبة و الجرمية بتحريم الطّيبات عليهم، كما نصّ عليه بقوله:

(١) الميزان ١٧/٤.

(٢) تفسير القرطبي ٢٠٢/٤.

(٣) النساء / ١٦١.

﴿فَبَطَّلْنَا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّوا وَقَدْ تَهَاوَأُوا عَنْهُ﴾^(١)

و مقتضى الاستصحاب - مع قطع النظر عن المطلقات و العمومات - هو بقاء حرمة الربا و عدم نسخها.

٥- قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا يَرْبُؤًا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤًا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾^(٢)

قال في الميزان: على تقدير كون الآية مكينة فالمراد بالربا و الزكاة - بقرينة المقابلة و ما احتف بهما من الشواهد - الربا الحلال و هو العطية من غير قربة، و الصدقة و هي اعطاء المال مع قصد القربة. و أما على تقدير كونها مدنية فالمراد بالربا الربا المحرم، و بالزكاة هي الزكاة المفروضة، و هذه الآية و التي قبلها أشبه بالمدينيات منها بالمكيات، و لاعتبار بما يدعى من الرواية أو الإجماع المنقول.^(٣)

و مراده من الآية السابقة هو قوله عز وجل: ﴿قَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْيَسِيرِينَ وَالْبَنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٤)

و لا يخفى عليك أن الآية الكريمة إن كانت هي نازلة قبل تحريم الربا أمكن أن يكون المقصود منها هو الأعم من الربا المصطلح الشائع. فالآية دلت على أن الربا المصطلح و العطايا التي تعطى لترهب عند الناس لا بركة فيها و لا تضاعف عند الله. فهذا أرشدها الى تركها و اعطائها لوجه الله. و لعلّه أنسب بالشروع في تحريم الربا.

(١) النساء / ١٦٠ - ١٦٦.

(٢) الروم / ٣٩.

(٣) الميزان / ١٦٦ / ١٩٤.

(٤) الروم / ٣٨.

ولافرق فيما ذكر بين أن يكون نزولها في مكة المكرمة أو المدينة المنورة قبل بيان تحريم الربا المصطلح، فلاوجه لما في الميزان من أنها إن كانت مكّية فالمراد من الربا هو العطية من غير قرينة، وإن كانت مدنية فالمراد بالربا بالربا المهرم؛ لما عرفت من أن نزول الآية إن كانت قبل تحريم الربا المصطلح فلافرق في جواز إرادة الأعم من الربا المصطلح بين النزول في المدينة أو مكة المكرمة. وكيف كان فالمقصود من الآية حينئذ هو الإرشاد إلى أن العطايا أو المعاملة الربوية التي تقصد لزيادها لا تريبو عندالله.

فتحصّل أن الآية الكريمة لا تدلّ على حرمة الربا، بل أرشدت إلى أن الربا لا بركة فيه ولا يريبو عندالله. ولاتناني ما ذكر معتبرة حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الربا ربا ثمان ربا يؤكل و ربا لا يؤكل، فأما الذي يؤكل فهديتك إلى الرجل تطلب منه الثواب أفضل منها، فذلك الربا الذي يؤكل وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾ وأما الذي لا يؤكل فهو الذي نهى الله عنه وأوعده عليه النار^(١) لأن ذلك تفسير ببعض مصاديقه بناءً على أعسية الآية الكريمة فتأمل.

هذا تمام الكلام في الآيات الشريفة الدالة على حكم الربا. وأما الروايات فهي كثيرة و

هي طوائف:

الطائفة الأولى:

هي التي تدل على أن الربا أشد من الزنا، ومنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي

عبدالله عليه السلام قال: درهم ربا^(٢) أشد من سبعين زنية كلّها بذات محرم^(٣).

(١) كنز الدقائق ٢٠٩/١٠ - ٢١٠.

(٢) عندالله خ ل.

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب الرباح ١.

و منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: درهم ربا أشد عند الله من ثلاثين زنية كلَّها بذات محرم مثل عمته و خالة. ^(١)

و الجمع بين قوله عليه السلام أشد من سبعين و أشد من ثلاثين: إما بأن يكون المقصود بيان الأشدية المطلقة و لامنافاة بينها، أو بأن يكون الفرق من جهة اختلاف حال الدافعين و الآخذين أو اختلاف الأزمنة و الأمكنة فلا تغفل.

الطائفة الثانية:

هي التي تدلّ على علل الحرمة و حكمتها.

منها: موثقة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّما حرّم الله عزّ و جلّ الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف. ^(٢)

و لعلّ المراد من اصطناع المعروف هو القرض الحسننة و نحوه.

و منها: صحيحة هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن علّة تحريم الربا فقال: إنّهُ لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات و ما يحتاجون إليه فحرّم الربا لتنفر الناس من الحرام الى الحلال و الى التجارات من البيع و الشراء فيبقي ذلك بينهم في القرض. ^(٣)

و منها: موثقة محمّد بن عطية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّما حرّم الله عزّ و جلّ الرّبا لئلاّ يذهب المعروف. ^(٤)

و منها: معتبرة محمّد بن سنان المروية في العيون عن عليّ بن أحمد بن عبدالله البرقي عن محمّد بن عليّ ماجيلويه عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أبيه عن محمّد بن سنان أنّ عليّ بن

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب الرباح ٥.

(٢) جامع الأحاديث ١٣٢/١٨ الباب ١ من أبواب الرباح ٣٨.

(٣) الوسائل ٤٢٤/١٢ الباب ١ من أبواب الرباح ٨ عن الفقيه.

(٤) الوسائل ٤٢٥/١٢ الباب ١ من أبواب الرباح ١٠.

موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: وعلّة تحريم الربا إنما نهى الله عزّ وجلّ عنه لما فيه من فساد الأموال، لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمان الآخر باطلاً، فبيع الربا وشرأؤه وكس على كل حال على المشتري وعلى البائع، فحرّم الله تبارك وتعالى الربا لعلّة فساد الأموال. كما حظر على السفيه أن يذفع إليه ماله لما يتخوف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد، فلهذه العلّة حرّم الله عزّ وجلّ الربا وبيع الدرهم بالدرهمين يداً بيد. وعلّة تحريم الربا بعد البيّنة لما فيه من الاستخفاف بالحرام المحرّم وهي كبيرة بعد البيان وتحريم الله تعالى لها، ولم يكن ذلك منه إلا استخفاف بالتحريم للحرام والاستخفاف بذلك دخول في الكفر. وعلّة تحريم الربا بالنسيئة لعلّة ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض والقرض صنائع المعروف ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال. (١)

والسند معتبر على الأظهر؛ لاعتقاد الصدوق على عليّ بن أحمد في أكثر الروايات وكثيراً ما يذكره مترضياً ومترحمّاً كما حكى عن الوحيد البهبهاني ولكثرة ذكر الصدوق محمّداً بن عليّ ماجيلويه في مشيخته مترضياً. وحكم العلامة بصحة طريق الصدوق الى إسماعيل بن رباح وهو فيه، وأحمد البرقي وأبوه موثّقان.

وأما محمّد بن سنان وإن اختلفت فيه الأقوال وكثر فيه القيل والقال ولكن بملاحظة ما قيل له وعليه مع الامعان ينتهي الى ترجيح وثاقته، خصوصاً مع اتخاذ الأجلّاء إياه بعنوان الشيخ والأستاذ، هذا مضافاً الى ورود الروايات الصحيحة الدالّة على أنه كان مرضياً لأبي جعفر عليه السلام فلا وجه لرفع اليد عنها بالأقوال المتعارضة حتى من شخص واحد من الرجالين؛ إذ هو رفع اليد عن الحجّة بما هو ليس بحجّة. فالأظهر هو وثاقته.

(١) عيون الأخبار ج ٢ / ٨٨٩٣ طبع دار العلم الباب ٢٣ في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام الى محمّد بن سنان،

وكيف كان فالوكس هو النقص والخسارة، والوكس على المشتري واضح وأما على البائع فلعلّه من جهة ترك التجارات أو أن الربا في معرض الحق.

والرواية متعرضة للحكم الوضعي والتكليفي كليهما، أما الوضعي فمن جهة أن الدرهم الزائد لا مقابل له فالمعاملة فاسدة باعتبار ذلك. وأما التكليفي فواضح وتشديده من جهة الاستخفاف بتحريره تعالى. والرواية أيضاً متعرضة للربا المعاملي والربا القرضي ولعلّ قوله: وعلّة تحريم الربا بالنسيئة إشارة إلى الربا القرضي.

الطائفة الثالثة:

هي التي تدل على حرمة الإعداد في الربا، منها: موثقة عمرو بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ بن أبي طالب قال: لمن رسول الله ﷺ الربا وأكله (و موكله خ ل فقيهه) وباتمه و مشتريه و كاتبه و شاهديه^(١) و المقصود هو تحريم كل ما له دخل في الربا و إيجاده و دفمه و وصوله؛ إذ لا خصوصية للمذكورات كما لا يخفى.

و منها: موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: أكل الربا و موكله و كاتبه و شاهده فيه (شاهداه في الوزر - فقيهه) سواء.^(٢) و المراد من موكله هو الذي يكون وسيلة لأكل الربا، و لعلّ التسوية من جهة الحرمة و العقوبة في الجملة.

الطائفة الرابعة:

هي التي تدل على أن الربا من الكبائر و هي كثيرة، منها: صحيحة ابن محبوب قال: كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي و ما هي؟ فكتب: قتل النفس الحرام و عقوق الوالدين و أكل الربا... الحديث.^(٣)

(١) جامع الأحاديث ١٣٣/١٨ الباب ١ من أبواب الربا ح ٤٢.

(٢) جامع الأحاديث ١٣٤/١٨ الباب ١ من أبواب الربا ح ٤٨.

(٣) جامع الأحاديث ٣٥٠/١٣ الباب ١٠ من أبواب جهاد النفس ح ١٠.

الطائفة الخامسة:

هي التي تدل على استحقات من أصرَّ عليه للقتل، منها: موثقة ابن بكير قال: بلغ أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أنه كان يأكل الربا ويستبي اللبأ فقال: لئن أمكنني الله منه لأخربن عنقه ^(۱) و اللبأ بكسر ففتح أوّل اللب في التناج و قوله: كان يأكل الربا يدبّ على أن أكل الربا صار من عاداته. ولعلّ تسمية اللبأ إشارة الى استحلاله فتأمل.

الطائفة السادسة:

هي التي تدل على ظهور الربا و شيوعه في آخر الزمان بين الناس و التجار ^(۲) فإنّ الظاهر منها هو أن ذلك من شيوع المنكرات فافهم.

الطائفة السابعة:

هي التي تدل على حرمة الربا المعاملي بالخصوص، منها: صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لاتبع الحنطة بالشعير إلّا يدأ بيد و لاتبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير... الحديث. ^(۳) و القفيز مكيال معروف.

و منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يباع محتومان من شعير بمختوم من حنطة و لا يباع إلّا مثلاً لمثل و التمر مثل ذلك... الحديث. ^(۴) و المختوم هو الصاع.

و منها: خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحنطة بالشعير و الحنطة بالدقيق فقال: إذا كان سواء فلا بأس و إلّا فلا. ^(۵)
الى غير ذلك من الأخبار المختلفة الكثيرة.

(۱) الرسائل الباب ۲ من أبواب الرياح ۱.

(۲) جامع الأحاديث ۱۳۶/۱۸.

(۳) جامع الأحاديث ۱۴۸/۱۸ الباب ۶ من أبواب الرياح ۷.

(۴) جامع الأحاديث ۱۴۷/۱۸ الباب ۶ من أبواب الرياح ۵.

(۵) جامع الأحاديث ۱۵۰/۱۸ الباب ۷ من أبواب الرياح ۶.

فتمتصّل من جميع ما ذكر أن الربا المعاملي محرم كتاباً وسنة، بل حرمة من الضروريات كما في الجواهر، حيث قال: وإجماعاً من المؤمنين بل المسلمين بل لا يبعد كونه من ضروريات الدين^(١) وقد عرفت أن الربا ظلم وفساد للأموال ومانع من التجارات ومن صنائع المعروف، والمستفاد من بعض الآيات والروايات أن المصّر على الربا يستحق القتل، ولكن ظاهر بعض الأصحاب اختصاص ذلك بصورة الاستحلال.

قال السيد^(٢) في الملحقات: مستحلّه داخل في سلك الكافرين وأنه يقتل كما في خبر ابن بكير قال: بلغ أبا عبد الله^(٣) عن رجل أنه كان يأكل الربا ويسميه اللبأ فقال^(٤): لأن أمكنني الله عنه لأضرب عنقه^(٥) ولعلّه استظهر من قوله: ويسميه اللبأ الاستحلال، وفيه نظر، لا سيما ظهور الآية الكريمة أعني قوله: ﴿وَذُرُوا مَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...^(٦) في أن الاستحقاق المذكور متفرع على الإصرار.

ثم إنّه كما يجرم أخذ الربا كذلك يجرم كل ما له دخل فيه من دفعه وكتابه و الشهادة عليه والمعاونة والتسبيب فيه؛ لما مرّ من موثقة عمر و ابن خالد و محمد بن قيس، و مقتضاها هو حرمة تلك الأمور ولو لم تقصد من الكتابة و الشهادة و نحوها ذلك، و عليه فالأخبار المذكورة الدالّة على حرمة تلك الأمور أعم دلالة من دليل حرمة المعاونة، فإنّها محتصة بصورة القصد بناءً على ما قرّر في محله.

ثم إن القتل الذي أشير إليه في الآية الكريمة و بعض الروايات من شؤون الحكومة كما يشهد له قوله^(٧): لأن أمكنني الله منه لأضرب عنقه و قوله تعالى: ﴿حَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ فتدبّر جيداً.

(١) الجواهر ٣٢٢/٢٣.

(٢) الملحقات ٢/٢.

(٣) البقرة/ ٢٧٨- ٢٧٩.

الجهة الثانية: في اضطرار الدافع أو القابض

حكى في الجواهر عن الدروس أنه قال: ولو اضطر الدافع ولا مندوحة فالأقرب ارتفاع التحريم في حقه، ثم قال: وهو جيد في بعض أفراد لضرورة^(١)، ولعل مراده من بعض أفراد الضرورة هو صورة وصول الاضطرار الى حدٍّ يجوز معه أكل مال الغير.

وكيف كان فقد أورد عليه أولاً: بأنه لاوجه للتخصيص بالدافع؛ إذ لا فرق بينه وبين القابض مع فرض الاضطرار كما إذا فرض أنه لا ترتفع ضرورة القابض إلا بمبلغ كذا ولا يمكن منه إلا بالمعاملة الربوية.

و ثانياً: بأن جواز التصرف في مال الغير من باب الاضطرار لا يوجب الاضطرار الى عنوان الربا؛ إذ عنوان الربا أمر قصدي فيمكن للقابض أو الدافع القبض أو الدفع لبعنوان الربا كما في جامع المدارك، وعليه فالاضطرار يوجب ارتفاع حرمة أكل مال الغير أو يوجب إعطاء ماله الى الغير، وأما حرمة الربا فلاوجه لارتفاعها مع عدم الاضطرار الى الربا بعنوانه. ولو سلم الاضطرار الى عنوان الربا فلا يوجب ذلك جواز التصرف في المأخوذ بالمعاملة الربوية؛ لفساد المعاملة؛ إذ المعاملة الربوية حرام تكليفاً ووضعاً، فرفع الحرمة التكليفية لا يلزم منه رفع الحرمة الوضعية، وعليه فلا ترتفع حرمة التصرف في مال الغير إلا بسبب الاضطرار إليه بنفسه، فلا يجدي رفع الحكم التكليفي في نفس المعاملة؛ لبقاء حرمة التصرف في المأخوذ فلا تغفل.

قال السيد^(٢) في الملحقات: إذا اضطر الدافع أو القابض الى الربا لا يسوغ له ذلك؛ لإمكان تركه ودفع الضرورة بوجه آخر من أحد طرق الفرار منه أو بغيره. وعلى فرض التوقف عليه لا يجوز؛ لأن المعاملة فاسدة فلا يجوز التصرف؛ إذ الحكم الوضعي لا يرتفع

بالاضطرار، مع أنه يكتفي في الفساد كون الطرف الآخر مختاراً. نعم لو كان على وجه الشرط و قلنا إن الشرط الفاسد لا يفسد جاز^(١) ومراده من الجواز بناءً على أن الشرط الفاسد لا يفسد هو جواز التصرف في المأخوذ بالمعاملة الربوية بناءً على اختصاص الربا بالشرط الفاسد.

الجهة الثالثة: في موارد الاستثناء

ويقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول:

في كلمات الأصحاب، قال الصدوق في المقنع: وليس بين الوالد وولده ربا ولا بين الزوج والمرأة ولا بين المولى والعبد ولا بين المسلم والذمي.^(١)

قال السيد المرتضى رحمته الله: ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا ربا بين الولد والدة و لا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمي والمسلم ولا بين العبد ومولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأثبتوا الربا بين كل من عدّناه... إلى أن قال: وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات.^(٢)

قال الشيخ رحمته الله في النهاية: ولا ربا بين الولد والدة؛ لأن مال الولد في حكم مال الوالد ولا بين العبد وسيدته؛ لأن مال العبد لسيدته ولا بين الرجل وأهله ولا ربا أيضاً بين المسلم وبين أهل الحرب؛ لأنهم في الحقيقة فيء للمسلمين وإنما لا يتمكّن منهم، والربا يشبّه بين المسلم وأهل الذمة كتبته بينه وبين مسلم مثله.^(٣)

وقال أيضاً في الخلاف: يجوز للمسلم أن يشتري من الحرابي درهمين بدرهم ولا يجوز أن يبيعه درهمين بدرهم، بل ينبغي أن يأخذ الفضل ولا يعطيه وكذلك جميع الأجناس التي فيها الربا. دليلنا: إجماع الفرقة وما روي عنهم رحمهم الله من قولهم ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، وروى ذلك عمرو بن جميع عن أبي عبد الله رحمته الله عن أبيه قال: قال رسول الله رحمته الله ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم وهذا نص فيما قلناه.^(٤)

(١) البنایع الفقہیة ١٣/١٤.

(٢) البنایع الفقہیة ١٣/٤٩ - ٥٠.

(٣) البنایع الفقہیة ١٣/٨٢.

(٤) البنایع الفقہیة ٣٥/٥٣ - ٥٤.

قال ابن البراج في المذهب: واعلم أن الربا لا يتعد بين الوالد وولده والسيد وعبده والحري والمسلم والمرأة وزوجها ويتعد بين من خالف هؤلاء، وعلى ما ذكرنا يجوز أن يعطى كل من ذكرنا من صاحبه... الخ. (١)

قال ابن زهرة في الغنية: ولا ربا عندنا بين الوالد وولده والسيد وعبده والزوج وزوجته والمسلم والحري بدليل إجماع الطائفة وبه يخصّ ظاهر القرآن في تحريم الربا على العموم. وإذا اختصّ تحريمه بمجنس دون جنس فما المنكر من اختصاصه بمكلف دون مكلف؟ (٢)

قال ابن حمزة في الوسيلة: ولا ربا بين الولد والدة ولا بين العبد وسيدته ولا بين الرجل وزوجته ولا بين المسلم والحري. (٣)

قال الصهرشتي في إصباح الشيعة: لا ربا بين الولد والدة؛ لأن مال الولد في حكم مال الوالد ولا بين العبد وسيدته، لأن مال العبد لسيدته ولا بين الرجل وأهله ولا بين المسلم والحري، لأنهم فيء للمسلمين وإنما لا يتمكن منهم ويثبت بين المسلم والذمي. (٤)

قال في السرائر: ولا ربا بين الولد والدة ولا بين العبد وسيدته؛ لأن مال العبد لسيدته ولا بين الرجل وأهله. والمراد بأهله هنا امرأته دون قراباته من الأهل، والدليل على أن المراد بأهله امرأته هاهنا قوله تعالى في قصة موسى: ﴿وَسَارَ بِأَهْلِيهِ﴾ ولا خلاف أن المراد بذلك امرأته بنت شعيب؛ لأنه ما كان معه غيرها من قراباته.

ولا ربا أيضاً بين المسلم وبين أهل الحرب؛ لأنهم في الحقيقة فيء للمسلمين وإنما

(١) الينابيع الفقهية: ١٣/١٥٤.

(٢) الينابيع الفقهية: ١٣/٢١٦.

(٣) الينابيع الفقهية: ١٣/٢٣٧.

(٤) الينابيع الفقهية: ١٣/٢٥٢.

لا يتمكن منهم. والربا يثبت بين المسلم وأهل الذمة كثبوتها بينه وبين مسلم مثله.
وهذا هو الصحيح من أقوال أصحابنا وإليه يذهب شيخنا أبو جعفر في جميع كتبه.
وذهب بعض أصحابنا إلى أنه لا ربا بين المسلم وأهل الذمة وجعلهم كالحريين ذهب
إلى ذلك شيخنا المفيد وابن بابويه وغيرهما.

والأول هو المعتمد ويعضده ظاهر التنزيل وهو قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾
فخرج من ذلك أهل الحرب بالإجماع المنفرد من أصحابنا وبقي من عداهم داخلًا في عموم
الآية، فلا يجوز التخصيص للعموم إلا بأدلة موجبة للعلم قاطعة للأعداء.^(١)

قال المحقق الأول في الشرائع: لا ربا بين الوالد وولده ويجوز لكل منها أخذ
الفضل من صاحبه ولا بين المولى ومملوكه ولا بين الرجل وزوجته ولا بين المسلم وأهل
الحرب ويثبت بين المسلم والذمي على الأشهر.^(٢)

قال يحيى بن سعيد الهذلي في الجامع للشرائع: لا ربا بين الولد والدة والعبد و
سيده والرجل وأهله، أعني زوجته. والمسلم الحربي يأخذ منه المسلم ألف درهم بدرهم و
لا ينعكس. ويثبت بين المسلم والذمي.^(٣)

قال العلامة في القواعد: لا ربا بين الوالد وولده فلكل منها أخذ الفضل ولا بين
السيد ومملوكه المختص ولا بين الزوج وزوجته ولا بين المسلم وأهل الحرب، فللمسلم
أخذ الفضل في دار الحرب أو الإسلام دون العكس. ويثبت بين المسلم والذمي على
رأى.^(٤)

(١) البيان الفقهية ٢٩٨/١٤ - ٣٠٠.

(٢) البيان الفقهية ٤٣٤/١٤.

(٣) البيان الفقهية ٤٧٤/١٤.

(٤) البيان الفقهية ٥٣١/١٤.

قال الشهيد في اللمعة الدمشقية: ولاربا في الممدود ولا بين الوالد وولده ولا بين

الزوج وزوجته ولا بين المسلم والحربي إذا أخذ المسلم الفضل ويثبت بينه وبين الذمي^(١).

وقال في الدروس أيضاً: ولاربا بين الزوجين زواجاً ومتعة على الأقرب ولا بين

الولد والدة وإن علا ولا بين المولى وعبده إن قلنا بملك العبد إلا أن يكون مشتركاً^(٢).

قال في التبصرة: ولاربا بين الوالد وولده ولا بين السيد وعبده ولا بين الرجل و

زوجته ولا بين المسلم والحربي ويثبت بينه وبين الذمي^(٣) ونحوه في تلخيص المرام مع

زيادة فيما أخذ المسلم الفضل ولا يجوز العكس^(٤).

قال العلامة في إرشاد الأذهان: ولاربا بين الولد والدة ولا بين السيد وعبده

المختص ولا بين الرجل وزوجته ولا بينه وبين الحربي ويثبت بين المسلم والذمي على

رأى^(٥).

قال في الرياض: ولا يثبت الربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج والزوجة ولا بين

المملوك المختص، لامطلقاً - كما في الخبر - والمالك ولا بين المسلم والحربي بلا خلاف إلا من

الإسكافي حيث خصّ أخذ الزيادة بالوالد دون الولد، واشترط أن لا يكون للولد وارث و

لا عليه دين وهو شاذ والإجماع على خلافه على الظاهر منعمد، بل في الانتصار والغنية و

غيرها مطلقاً وفي السرائر وغيره في الأخير خاصة مصرّح به وهو الحجّة في جميع ذلك،

(١) الينابيع الفقهية ٥٦٨/١٤.

(٢) الينابيع الفقهية ٤١٦/٢٥.

(٣) الينابيع الفقهية ٣٠٦/٢٥.

(٤) الينابيع الفقهية ٣٤٦/٢٥.

(٥) الينابيع الفقهية ٣٢٨/٢٥.

مضافاً إلى النصوص المنجبر تصور أسانيد أكثرها يعمل الطائفة والمخالفة لما عليه العامة.^(١) فتحصل اتفاق الأصحاب على نفي التحريم في الربا الذي يكون بين الوالد وولده و الزوج وزوجته والعبد وسيدّه والمسلم والحري. وذهب الصدوق والسيد المرتضى إلى نفي التحريم بين المسلم والذمي أيضاً، بل ادعى السيد إجماع الأصحاب عليه ونسبه صاحب السرائر إلى المفيد ولم أجده في المقنعة. ولعلّ الإجماع المدعى في المنفردات في الذمي معارض مع الإجماع المدعى في الغنية على الحربي فتأمل.

وكيف كان فقد اتفقوا على نفي التحريم بين المسلم والحربي واختلفوا في الذمي.

ثم إن الأصحاب أطلقوا نفي تحريم الربا بين المسلم والحربي عدا الشيخ في الخلاف حيث قال: يجوز للمسلم أن يشتري من الحربي درهمين بدرهم ولا يجوز أن يبيعه درهمين بدرهم.^(٢) ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع حيث قال: يأخذ منه المسلم ألف درهم بدرهم ولا ينكس.^(٣) والعلامة في القواعد حيث قال: فللمسلم أخذ الفضل في دار الحرب أو الإسلام دون العكس.^(٤) وفي تلخيص المرام.^(٥)

ولعله هو مراد من أطلق واستدل له بأن الكفار الحربيين يكونون في الحقيقة شيئاً للمسلمين؛ إذ النية لا يكون إلا من طرف الحربي. كما أن اختصاص الملكية بالمولى بالنسبة إلى عبده يقتضي جواز أخذ الربا من المملوك على القول بتملكه للأموال لا العكس.

ثم إن الذمي مادام يلتزم بشرائط الذمة لا يجوز معه المعاملة الربوية، وأما إذا خلع

(١) الرياض ١ الفصل الخامس في الربا.

(٢) الينابيع الفقهية ٥٣/٣٥ - ٥٤.

(٣) الينابيع الفقهية ١٤/٤٧٤.

(٤) الينابيع الفقهية ١٤/٥٣٦.

(٥) الينابيع الفقهية ٣٥/٣٤٦.

شروط الذمة ثبت عليه حكم الحرابي و يجوز أخذ الربا منهم و لعلمه هو مراد الصدوق و السيد المرتضى من الذمي.

الأمر الثاني:

في أدلة موارد الاستثناء:

استدلوا عليها بالأخبار:

منها: ما رواه في الكافي عن حميد بن زياد عن الخشاب عن ابن بقّاح عن معاذ بن ثابت عن عمرو بن جميع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ليس بين الرجل و ولده ربا و ليس بين السيد و عبده ربا^(١) و رواه في التهذيب عن محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد عن الخشاب عن ابن رباح عن معاذ بن ثابت عن عمرو بن جميع^(٢) و السندان ضعيفان؛ لعدم توثيق عمرو بن جميع و معاذ بن ثابت.

و منها: ما رواه في التهذيب عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ياسين الضريز عن حريز عن زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس بين الرجل و ولده و لابينه و بين عبده و لابن أهله ربا إنما الربا في ما بينك و بين ما لا تملك قلت فالمشركون بيني و بينهم ربا؟ قال: نعم قلت: فإنهم ممالك؟ فقال: إنك لست تملكهم إنما تملكهم مع غيرك، أنت و غيرك فيهم سواء و الذي بينك و بينهم ليس من ذلك لأن عبدك ليس مثل عبدك و عبد غيرك^(٣) و نحوه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن ياسين الضريز عن حريز عن زرارة^(٤) و عبر عنها في الجواهر بالصحيحين و هو محل تأمل بل منع؛ لعدم توثيق ياسين

(١) الكافي ١٤٧/٥ ط الآخوندی.

(٢) التهذيب ١٨٧/٧ الباب ١ من أبواب التجارات ح ٧٦.

(٣) التهذيب ١٧٧/٧ الباب ١ من أبواب التجارات ح ٧٥.

(٤) الكافي ١٤٧/٥.

الضرير. نعم عن الوحيد البهبهاني أن للصدوق طريقاً إليه و هو حسن عند خالي عليه السلام مضافاً الى أن له كتاباً. و قال المحقق الداماد: قد علم من المعهود من ديدن النجاشي أنه إمامي مستقيم المذهب؛ لنقله ما نقله من غير غميرة عليه في دينه و ليس فيه من أئمة الرجال مدح و لا ذم فإذن حديثه قوي، انتهى فتأمل.

وكيف كان فدلول الروايتين هو عدم جواز الربا بين المسلمين و المشركين و هو يناه في الأخبار الصريحة في نفي الربا بين المسلمين و الحربيين.

لا يقال - كما في مجمع الفائدة - : أن سند رواية زرارة أوضح، و يؤيده عموم الأدلة. و يمكن حمل ما ورد في الحربي على الاستنفاذ؛ لأن أموالهم فيء للمسلمين.^(١)

لأننا نقول: رواية زرارة ضعيفة من جهة اشتغالها على الضرير فلا يرفع بها اليد عن سائر الروايات المعمول بها، فلاتصل النوبة الى الترجيح السندي أو الرجوع الى العمومات الدالة على تحريم الربا.

و منها: ما رواه في الكافي عن حميد بن زياد عن الخشاب عن ابن بقاح عن معاذ بن ثابت عن عمرو بن جميع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بيننا و بين أهل حربنا ربا نأخذ منهم ألف درهم بدرهم و نأخذ منهم و لانعطيهم^(٢) و نحوه في التهذيب مع اختلاف يسير و ابن رباح مكان ابن بقاح^(٣) و السندان ضعيفان كما عرفت.

و منها: ما رواه الصدوق في الفقيه مرسلأ ناسباً إياه الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس بيننا و بين أهل حربنا ربا نأخذ منهم و لانعطيهم.^(٤)

(١) راجع مجمع الفائدة ٤٩٠/٨.

(٢) الكافي ١٤٧/٥.

(٣) التهذيب ١٨٧/١ من أبواب التجارات ح ٧٧.

(٤) الفقيه: ٣٨٤ باب الربا ح ١٠ ط قديم.

و منها: ما رواه الصدوق أيضاً مرسلأ ناسبأ إياه إلى الإمام عليه السلام وقال عليه السلام: ليس بين الرجل وبين ولده ربا وليس بين السيد وبين عبده ربا. (١)

و منها: ما رواه الصدوق أيضاً مرسلأ ناسبأ إياه إلى الإمام الصادق عليه السلام إنّه قال: ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين المرأة ولا بين زوجها ربا. (٢)

و منها: ما رواه في البحار من أخبار علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام بغير رواية الحميري أخبرنا عن أحمد بن موسى بن جعفر بن أبي العباس قال: حدثنا أبو جعفر ابن يزيد بن النضر الخراساني من كتابه في جمادى الآخرة سنة إحدى وثمانين ومائتين قال: حدثنا علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام عن علي بن جعفر بن محمد عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت أبي جعفر بن محمد... وسألته عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم أن يؤدّي إليه كل شهر عشرة دراهم أيحبل ذلك؟ قال: لا بأس. (٣)

و السند ضعيف ولكن روى في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه مثله وزاد و قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحبل ذلك؟ قال: هذا الربا محضاً (٤) وهو صحيح ولا وقع للإشكال فيها بالضعف أو الإرسال بعدما عرفت من عبارة القداماء و المتأخرين أنهم أجمعوا على مفاد الأخبار بل لفظها كما يشهد له بعض عباراتهم.

و بما ذكر يظهر ما في مجمع الفائدة حيث قال: والإجماع غير ظاهر، ولهذا ذهب السيد

(١) المصدر السابق ح ١١.

(٢) المصدر السابق ح ١٢.

(٣) البحار ١٠/٢٤٩-٢٥٨.

(٤) الوسائل الباب ٧ من أبواب الرباح ٧.

أولاً إلى الثبوت وقال: معنى نفي الربا نهي مثل معنى ﴿لَا رِبَاً﴾ وقيل مثل ذلك في «لاغية للفاسق» وابن الجنيد ذهب إلى عدم الثبوت من جانب الوالد فقط، والحديث غير صحيح وعموم أدلة التحريم قوي؛^(١) لما عرفت من الإجماع المحصل وذهاب السيد في نهاية المطاف إلى نفي التحريم مع دعوى الإجماع عليه.

و إنما الإشكال في مفادها:

فقد أشكل عليه السيد المرتضى رحمته بأن المراد بذلك وإن كان بلفظ الخبر معنى الأمر، كأنه قال: يجب أن لا يقع بين من ذكرناه ربا كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ وكقوله تعالى: ﴿فَلَا رِبَاً وَ لَا فَسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ وقوله رحمته: العارية مردودة والزعيم غارم، ومعنى ذلك كله معنى الأمر أو النهي وإن كان بلفظ الخبر. حاصله إن هذا التركيب إخبار أريد به الإنشاء وأمثاله غير عزيز في الموجبات والسواب.

ثم أيده بعموم الكتاب الدال على حرمة الربا. نعم العبد والسيد لاشبهة في نفي الربا بينهما؛ لأن العبد لا يملك شيئاً والمال الذي في يده مال لسيدته ولا يدخل الربا بين الإنسان ونفسه، ولهذا ذهب أصحابنا إلى أن العبد إذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه، ولكن عدل عن اشكاله بعدما رأى أن الأصحاب مجمعين على نفي الربا بين من ذكر وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات وقال: وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ويخص به ظاهر القرآن والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه.^(٢)

فيمكن رفع اليد عن الظهور المذكور بقرينة الإجماع. هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمته من إمكان استفادة ذلك من نفس هذا التركيب مع قطع النظر عن هذا أيضاً؛ فإن

(١) مجمع الفائدة ٤٨٩/٨.

(٢) البنايع الفقهية ٥٠/١٣.

ما ذكره السيّد - من كون المراد نفي موضوع الربا المقصود به نفي جوازه وإباحته، كما في نفي الضرر في الحديث وفي الرث والفسوق في الآية - وإن كان حقاً لكنه ليس مطرداً في هذا التركيب، وإثماً المسلم منه ما إذا كان سوقه ابتداء بلا سابقة تشريع حكم في الموضوع الذي وقع تلو النفي كما في نفي الضرر، فإن المنساق من نفي الموضوع حينئذٍ نفي إباحته وتشريع جوازه. وأما إذا كان مسبقاً بأحد الأحكام الخمسة وبعد تشريع الحكم فيه على سبيل الكلية ثم سبق هذا التركيب في بعض الأصناف فالمنساق منه حينئذٍ هو نفي ذلك الحكم المفعول فيه على وجه الكلية، كما في الربا، فإن حرمة ضرورية بين المسلمين ونادى بتحريمه الكتاب العزيز، فبعد هذا لو ورد: لا ربا بين رجل وولده... الخ فلا شبهة أن أظهر الآثار الثابتة للربا في الأذهان هو التحريم فيرجع النبي إليه فيكون المقصود جوازه بين المذكورين.

وأما الآية ﴿فَلَا رِبَاً... الآية﴾ حيث إنه مع سبق الحكم بتحريم الفسوق والجدال حكمتنا بأن المراد به نفي الجواز لانفي التحريم، فلشهادة قرينة المقام على ذلك، حيث لا يتبادر إلى ذهن أحد أن لا يكون حال الحجج أسوأ من سائر الأحوال.^(١)

مضافاً إلى أن الاحتمال المذكور يأتي في مثل: لا ربا بين الوالد وولده ونحوه لا في مثل: ليس بين الرجل وولده ربا؛ فإنّ الشائع في الثاني هو الخبر لا النهي، والمفروض أنه مذكور في متن الأخبار كما لا يخفى. خصوصاً مع اعتضاده بالمحصّر بعد التركيب المذكور بقوله: إثماً الربا في ما بينك وبين ما لا تملك... الخ، ومع اعتضاده بوحدة السياق أيضاً؛ إذ المراد من قوله: و ليس بين السيّد وعبد ربا هو الخبر - كما اعترف به السيّد عليه السلام - لا النهي، وقوعه عقيب قوله: ليس بين الرجل وولده ربا قرينة على أن المراد من تلك الجملة أيضاً هو الإخبار لا النهي.

(١) المكاسب المحرّمة لشيخنا الأستاذ عليه السلام؛ ٤٦.

و يؤكد ذلك أيضاً التصريح بأن نأخذ منهم أي الحرابي ألف درهم بدرهم و نأخذ منهم و لانقطعهم عقيب قوله ﷺ: ليس بيننا و بين أهل حربنا ربا بعنوان تفسير الجملة المذكورة. و كيف كان فلا وقع للاشكال المذكور ولو مع قطع النظر عن إجماع الأصحاب؛ لوجود القرائن المتعددة على أن المراد هو الإخبار لا الإنشاء. فتحصل أن الربا منفي حرمة بين المذكورين.

ثم إن ظاهر البيونة في مثل قوله ﷺ: ليس بين السيد و عبده و لا والد و ولده و لا زوج و زوجته هو نبي الربا من الطرفين فيجوز لكل واحد منهم أخذ الربا و اعطائه. نعم لا يجوز للحرابي أن يأخذ من المسلم شيئاً للتصريح به في النص و الفتوى و بعضه عمومات تحريم الربا.

و لا ينافي ما ذكرناه من اقتضاء البيونة ما ورد في بعض الأخبار من قوله ﷺ: «إنما الربا فيما بينك و بين ما تملك» بدعوى أن مقتضاه هو عدم جواز أخذ الربا إلا إذا كان الآخذ مالكاً أو ولياً بالنسبة الى الغير. و عليه فلا يجوز للولد و للزوجة و للمملوك أن يأخذوا الربا؛ لانقضاء المالكية و الولاية فيهم؛ لأن مفاد الجملة المذكورة هو أن موضع نبي الربا بينك و بين غيرك فيما إذا كنت مالكاً أو ولياً بالنسبة الى الغير، و عليه فإذا كانت الولاية و المالكية موجودة يكون الربا بين المالك أو الولي و المملوك و الولد و الزوجة منقياً، و الظاهر من نفي الربا بين الشخصين هو جوازه من كل طرف و إليه يؤول ما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكي رحمه الله حيث قال: و أما ما ذكر من التعليل فلا يصلح صارفاً لهذا الظهور؛ إذ المناسبة حاصلة من الطرفين؛ لأنه بمنزلة أن يقال: المالك و المملوك لاربا بينهما. فإن المالك إذا أخذ فقد أخذ من مملوكه و إذا أعطى فكأنه وضع مالاً على ماله. (١)

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الأستاذ الأراكي رحمه الله: ٤٣.

ولو سلمنا المنافاة فالبيان المذكور اقناعي؛ لعدم الالتزام به في الزوج والزوجة والوالد وولده هذا مضافاً إلى ضعف الرواية كما لا يخفى.

هنا مسائل:

الأولى: إنه لا إشكال في اختصاص الحكم بجواز أخذ الربا بالأب فلا يشمل الأم، و عليه فيثبت حكم الربا بين الأم والولد ولا يتعدى الحكم من الأب إلى الأم؛ لحرمه القياس بعد اختصاص الدليل بالأب، هذا مضافاً إلى عدم الولاية بينهما، مع أن مورد نفي الربا فيما إذا كانت المالكية أو الولاية موجودة من طرف لقوله عليه السلام: وإنما الربا في ما بينك وبين ما لا تملك فتأمل ودعوى إلقاء الخصوصية في الوالد أو في الرجل وتعميمها للأم كما ترى، كدعوى أن الوالد لغة أعم من الذكر والأنثى، ولأقل من الشك ومقتضى القاعدة في الشبهات المفهومية للمخصص هو الرجوع إلى عمومات تحريم الربا فلا تنقل.

الثانية: إن الظاهر من الولد هو الولد النسبي، فلا يشمل الرضاعي قال في الجواهر: الظاهر من النص والفتوى إرادة الولد النسبي دون الرضاعي وإن احتمله بعض، ولا إطلاق للمنزلة بحيث يشمل المقام، ضرورة انصرافها للنكاح ونحوه.^(١)

الثالثة: إنه لا فرق في الولد بين الذكور والإناث؛ لصدق الولد عليهما؛ لأن الولد أعم من الذكر والأنثى لغة؛ إذ الولد - كما عن الجوهري -: هو كل ما ولد نسباً وفي القرآن الكريم: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ فتأمل. ودعوى انسباق الذكور منها كما ترى وإن كان الأحوط هو الاقتصار على الذكور، و عليه لا إشكال في الحنثي وإن كانت مشكلاً لصدق الولد عليه ولا مدخلية للذكورية أو الأنثوية في صدق الولد كما لا يخفى.

نعم ربما يتوقف في صدق الولد على ولد الزنا من جهة صدق الولد لأمه و من جهة انصرافه الى غيره. و لذلك استشكل فيه السيد في الملحقات و ذهب في الجواهر الى أن عموم التحريم قوي^(١) ولكنه كما ترى؛ لأن الانصراف بدوي، و نفي الإرث له لا يستلزم نفي الولدية عنه مطلقاً. نعم لو شككنا في الصدق فعموم التحريم هو المرجع.

ثم إن الولد هل يشمل ولد الولد أو لا؟ صرح جماعة بعدم الشمول و توقف بعض آخر فيه ولكن المحكي عن الدروس^(٢) هو الجزم باللاحاق و قواه في الجواهر^(٣) و الملحقات^(٤) و لعله لإطلاق الولد على ولد الولد و إن نزل كولد إسماعيل أو آدم على نبيّنا و آله و عليهما السلام؛ لعموم أدلة التحريم و لإطلاق الوالد على والد الوالد و إن علا، كقولنا للجد: أعلى الوالدين. و تردّد في جامع المقاصد من جهة صدق اسم الولد عليه و قال: و الأصحّ عدم انتفاء المخصص هنا.^(٥)

و لا يترك الاحتياط بالاعتصار؛ لإمكان دعوى الانصراف الى خصوص الابن و البنت لآلى ولد الولد، و إن كان اطلاقه على ولد الابن و البنت حقيقة؛ لصدق كونه ممّا ولده الأب و الجد. الرابعة: إنّه إذا كان المال مشتركاً بين الوالد و غيره فباعه من ولد أحدهما متفاضلاً يمضي بالنسبة الى حصة الوالد و يبطل بالنسبة الى حصة الشريك.

و كذا إذا كان مشتركاً بين الولد و الأجنبي فباعه من والده كما في الملحقات.^(٦)

(١) الجواهر ٢٢/٣٨.

(٢) البيانع الفقهية ٤١٦/٣٥.

(٣) الجواهر ٢٢/٣٨.

(٤) الملحقات ٤٦/٢.

(٥) جامع المقاصد ٢٤١/١ الطبع القديم.

(٦) الملحقات ٤٦/٢، مسألة ٥١.

الخامسة: إنه لا فرق في المملوك بين القرن والمدبر والمكاتب إلا إذا تحرر منه شيء فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى في المبعوض. ذلك لإطلاق الأدلة. منها: صحيحة علي بن جعفر عليه السلام أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أيحل ذلك؟ قال: لا بأس. إذ العبد بإطلاقه يشمل جميع أصناف المملوك حتى المكاتب بقسميه قبل أن يتحرر منه شيء فإنه بالفعل عبد محض فيشملة الإطلاق.

ثم إن العبد هل يشمل أم الولد أو لا؟ في الحداثق: والمدبر وأم الولد في حكم القرن. ^(١) وفي الملحقات: شموله لأم الولد مبني على عدم الفرق بين العبد والأمة كما هو الظاهر. كما أن الظاهر عدم الفرق بين كون المالك رجلاً أو امرأة وإن كان الأحوط الاقتصار على الأول. ^(٢) وهو وجيه؛ لأن عنوان العبد مقابل لعنوان السيد، فكما أن عنوان السيد عنوان للرجل والمرأة المالكين - ويشهد له قوله عليه السلام: إنما عصى سيده... الخ؛ إذ المراد من السيد هو من يملكه سواء كان المالك رجلاً أو امرأة - فكذلك عنوان العبد يعتمها، فلا وجه للاقتصار على الرجل. وعليه فالحكم يعم الأمة وأم الولد.

لا يقال: ما الفرق بين الوالدة والأمة وأم الولد؟ فكما مر أن الوالد لا يعم الوالدة فكذلك في المقام العبد لا يعم الأمة وأم الولد.

لأننا نقول: لا يقاس المقام بما قلنا هناك؛ لأن المالكية في المقام موجودة في جميع الصور بخلاف الوالدة والولد فإن المالكية والولاية ليست بينهما.

ثم إن العبد هل يشمل العبد المشترك أو لا؟ قال في الحداثق: وقد صرح الأصحاب

(١) الحداثق ٤٦/٥ الطبع القديم.

(٢) الملحقات ٤٧/٢.

بأنه لا بدّ هنا من اختصاص الملك بالسيّد فلو كان مشتركاً ثبت الربا بينه وبين كل من الشركاء. (١)

و ذهب إليه في الجواهر ابتداءً، حيث قال: بل صريح صحيح زرارة قصر الحكم على غير المشترك كما صرح به جماعة، بل في المختلف: أطلق أصحابنا، ومقصودهم إذا لم يكن مشتركاً، وهو كذلك؛ ضرورة ظهور النص والفتوى في اتحاد المولى وكون المملوك جميعه لا بعضه.

ثم أجاب عن صحيح زرارة بأن الخبر المزبور - مع احتمال كون العلة فيه اقناعية - ظاهر في نحو المشترك الجنسي الذي هو بين المسلمين لأمثل المشترك بين شخصين مثلاً.

وأجاب عن ظهور النصوص في اتحاد المولى وكون المملوك جميعه لابعضه. بأن هذا الظهور لا يرفع حكم المبعوض كما في زكاة الفطرة وغيرها مما كان العنوان فيه نحو ما هنا. (٢)

ومراد من زكاة الفطرة هو ما ذكره في باب زكاة الفطرة من أن المملوك المشترك بين مالكين زكاته عليها بالنسبة إذا كان في عيالها معاً وكانا موسرين. ومع اعسار أحدهما تسقط وتبقى حصّة الآخر. ومع اعسارها تسقط عنها. وإن كان في عيال أحدهما وجبت عليه مع يساره وتسقط عنه وعن الآخر مع اعساره وإن كان الآخر موسراً. (٣)

واستدل له باطلاقات، منها: صحيحة عمر بن يزيد... نعم، الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر أو أنثى صغيراً أو كبيراً حرّاً أو مملوكاً؛ (٤) لشموها لصورتي اتحاد الممئل و تعدده واتحاد المالك و تعدده، والسبب هو المملوكية وهي صادقة في فرض الاشتراك أيضاً.

ومما ذكر يظهر أيضاً حكم المبعوض؛ فإن مناسبة الحكم والموضوع تدلنا على أن نفي الربا

(١) الحدائق ١٤٦/٥.

(٢) الجواهر ٢٣/٣٨٠-٣٨١.

(٣) مسأله ١٠ من فصل من تجب عنه الزكاة من كتاب العروة.

(٤) الوسائل الباب ٥ من أبواب زكاة الفطرة.

من جهة الرقبة وذلك يقتضي التسيط و التوزيع في فرض التبويض، كما يكون كذلك في اشباهه و نظائر المقام، مثل ما ورد النص في أنه لو زنى المبعوض و زرع المجلد عليه بنسبة الحر و العبد^(١) و في أنه لو قتل أحد مكاتباً قد تحرر نصفه مثلاً يؤخذ منه نصف دية الحر و نصف دية العبد^(٢) الى غير ذلك مما يدل على مفروغية التوزيع الذي هو المفاهيم الصر في بمناسبة الحكم و الموضوع كما صرحوا به في اشتراط الحرية في وجوب زكاة الأموال.^(٣)

و عليه فكما في الجواهر يصح العقد الربوي فيما قابل الجزء الملك و يبطل فيما قابل الجزء الحر^(٤) ولكن يشكل ذلك و هكذا العبد المشترك من جهة تصريح الأصحاب بالخلاف و عموم أدلة حرمة الربا و عدم احراز الاطلاق في الموارد المذكورة من جهة التبويض و الاشتراك؛ لاحتمال مدخلية المجموع بما هو مجموع بخلاف باب الديون و الحدود فإنها استقلالية و لامدخلية لجميع الأجزاء فيها، و لعل الزكاة من قبيل الديون فتأمل. فالأحوط هو الاجتناب عن الربا في العبد المشترك و المبعوض.

السادسة: إن الزوجة أعم من الدائمة و المنقطعة فلاوجه لاختصاصها بالدائمة. نعم هي منصرفه عن المطلقة الرجعية و إن كانت محكمة بأحكام الزوجية في الجملة هذا. و تنزيلها بمنزلة الزوجة لا يكتفي مع عدم احراز عموم التنزيل.

و أما دعوى منع صدق الزوجة على المنقطعة أو الانصراف عنها خصوصاً فيما إذا كانت المدة قليلة فلا وجه لها. و المحكي عن التذكرة أنه خص الزوجة بالدائم مستنداً الى أن التفويض في مال الرجل إنما ثبت له حق الدائم، فإن للزوجة أن تأخذ من مال الرجل المأدوم.

(١) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب حد الزنا.

(٢) الوسائل باب ١٠ من أبواب ديات النفس.

(٣) العروة كتاب الزكاة الثالث الحرية.

(٤) الجواهر ٢٣/٣٨٠-٣٨١.

وفيه أن النص الوارد في الزوج والزوجة مطلق فتقيده بالدائمة لاوجه له. والعجب من صاحب الرياض حيث منع صدق الزوجة على المنقطعة حقيقة.

ثم إن في خبر زرارة ومحمد بن مسلم: ولا بين الرجل... ولا بين أهله ربا، والأهل عرفاً أعم من الزوجة، إلا أن في مرسله الصدوق ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين المرأة ولا بين زوجها ربا ويوافقه فتوى الأصحاب، وهذه المرسله كما أفاد في الجواهر مع الفتاوى ومعاهد الإجماعات قرينة على أن المراد من الأهل هي الزوجة فلا يشمل الأهل غيرها كما صرح به ابن ادريس في السرائر، حيث قال: والمراد بأهله هنا امرأته دون قراباته من الأهل. ولعله لذلك لم يعتبر الأصحاب صدق الأهلية على الزوجة، وليس ذلك إلا لكون عنوان الأهل عنواناً مشيراً إلى الزوجة، وإلا لقتضى الجمع بين الحبرين هو اعتبارهما، كما اعتبرهما في الجواهر من باب الاحتياط بالنسبة إلى المنقطعة، حيث قال: والاحتياط لا ينبغي تركه لأن الجمع بين خبري الزوجة والأهل يقتضي اعتبار كل منهما فإنها شبه العامين من وجه^(١) إذ مقتضى اعتبارهما في المنقطعة هو اعتبارهما في الدائمة أيضاً، فلا يكفي صدق الزوجة بدون صدق الأهل، كما أن صدق الأهل لا يكفي بدون صدق الزوجة.

بقي أمران:

أحدهما: أنه لا مانع من المعاملة الربوية في حالة الزوجية سواء كانت دائمة أو منقطعة، فإذا وقعت المعاملة في حال الزوجية ثم رفعت الزوجية بالطلاق أو الفسخ أو انقضاء المدة فالأخذ بعد رفع الزوجية استيفاء لما وقع حال الزوجية ولا اشكال فيه. وقوله تعالى: ﴿وَدَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ بقرينة موارد الاستثناء محمول على غير تلك الموارد.

نعم إذا كانت المعاملة على نحو يحتاج في كل شهر أو سنة إلى تجديد، فما وقع في حال

الزوجية فلا إشكال فيه وإن كان استيفائه بعد رفع الزوجية. وما يحتاج الى التجديد بعد رفع الزوجية فلا يجوز؛ لأنه ربا بين الرجل والأجنبية فيشملة عمومات تحریم الربا.

و ما ذكرناه يجري أيضاً بالنسبة الى العبد والحربي، فإن المعاملات الواقعة حال العبدية والحربية صحيحة وإن كان استيفائها بعد الخروج عن الحربية والعبدية.

ثانيهما: أنه إن كان للأب أو الولد مال يوصي به بقائه عند الآخر للمعاملة والاتفاق من عوانده فهل يجوز بعد موت أحدهما المعاملة الربوية من ناحية الموصي مع الوصي، بدعوى أن المعاملة حقيقة وقعت بين الأب والابن والولد والوالد فيشملة عموم أدلة الاستثناء أو لا يجوز؟
يمكن أن يقال إن قوله: لاربا بين الوالد والولد منصرف عن هذه الصورة؛ إذ ظاهر البيئونة هو فرض وجودهما، وبعد موت أحدهما لا بيئونة بينهما.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن المعيار هو البيئونة بين المالكين لا وجود المالك كما يشعر به قوله ﷺ: «أما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك» فتأمل.

ثم إن شرط المعاملة الربوية للسنوات الآتية في ضمن المعاملة بمن استثنى حرمة الربا فيهم لإشكال فيه، إذا كانت العناوين المذكورة في موارد الاستثناء، كالوالدية والولدية والمولى والعبدية والزوج والزوجية والمسلم والحربية باقية الى تلك السنوات، فيجوز أن يوجد المعاملة الربوية طبقاً للشرط. وأما إذا صارت العناوين المذكورة غير باقية فلا يجوز؛ لأنه انكشف أن الشرط المذكور كان مخالفاً للكتاب والسنة فلا يكون نافذاً ولا يجوز المعاملة الربوية كما لا يخفى.

السابعة: إن المراد من عدم الربا بين المسلم والحربي هو جواز أخذ الربا منه لاجواز الإعطاء كما يدل عليه النص والفتوى. ولعل إطلاق كلام ابن البراج محمول عليه. ولا فرق في الحربي بين كونه في دار الحرب أو لا. بل مقتضى إطلاق الدليل عدم الفرق بين كونه معاهداً أو غيره بناءً على أن الحربي هو الذي لم يلتزم بشرائط الذمة.

و لعلّه لذلك قال في الملحقات: إن مقتضى إطلاق... عدم الفرق بين المعاهد وغيره لكن خصّ بعضهم الحكم بغير المعاهد لاحترام ماله. وفيه أنه لا ينافي جواز الأخذ منه برضاه. (١)

وأما بناءً على أن الحربي هو الذي يحارب فلاشكال في كونه يخرج بالمعاهدة والاستيلاء عن الحربية، فلا يجوز المعاملة الربوية معه؛ لعدم صدق الحربي عليه حينئذٍ. ولا يجدي فيه رضايته بالمعاملة حتى يقال: لا ينافي احترام ماله؛ لأن الملاك في جواز المعاملة الربوية هو صدق الحربي عليه والمفروض أنه بالمعاهدة والاستيلاء خرج عن عنوان الحربية، ولكن الأقرب هو الأوّل.

ومما ذكر يظهر جواز المعاملة الربوية مع الدول الأجنبية بناءً على أن الحربي هو الذي لم يلتزم بشرائط الذمّة؛ إذ لازمة لهم ومع عدم الذمّة يترتب عليهم أحكام الحربي إلا فيما اقتضت المعاهدة عدم جوازه، ولكن كما عرفت جواز المعاملة الربوية معهم بمعنى أخذ الربا منهم لا جواز الإعطاء. هذا مضافاً إلى عدم ترتب المفسدة عليه.

ثم لو كان طرف المعاملة صندوقاً لجماعة بعضهم حربيون والآخرون مسلمون فالمعاملة الربوية جائزة بالنسبة إلى سهام الحربيين دون المسلمين فتدبر جيداً.

الثامنة: المشهور ثبوت الربا بين المسلم والذمي. ويدلّ عليه عمومات أدلة تحريم الربا، ولا يخصّص لها في مورد الذمي عدا مرسله الصدوق عليه الرحمة. وضعفها مانع من الأخذ بها ولا ينجبر الضعف بعمل مثل الصدوق عليه السلام. هذا مضافاً إلى حكاية معارضتها بمرسلة أخرى، قال في الجواهر: على أنه أرسل في النافع رواية معارضة لمرسل الصدوق. ثم قال:

وإن لم أجد لها إلا أن يريد قوله في صحيح زرارة: المشركون بينهم وبين المسلمين ربا^(١) ولا يخفى عليك أن حديث زرارة ليس بصحيح؛ لاشتماله على ياسين الضرير وهو غير موثق. هذا مضافاً إلى عدم إمكان تصور الذمة في غير أهل الكتاب. وعليه فلا يمكن أن يكون مقصود المحقق في النافع من المرسلات المعارضة خبر زرارة المشتغل على المشركين.

وحمل في الحدائق الذمي في مرسلات الصدوق على الذمي الذي صار حربياً بمنزلة الذمة.^(٢)

وقال في الرياض: وحمل الأصحاب المرسلات على خروج الذمي عن شرائط الذمة، ولا بأس به جمعاً بين الأدلة. وكيف كان فلا يجوز المعاملة الربوية مع الذميين قضاءً لعمومات التحريم وعدم احراز المخصص.

ودعوى جواز المعاملة الربوية مع الذميين بقاعدة الالتزام^(٣) أو جواز أخذ الربا منهم بعد وقوع المعاملة معهم بتلك القاعدة كما في منهاج الصالحين، حيث قال: الأظهر عدم جواز الربا بين المسلم والذمي ولكنه بعد وقوع المعاملة يجوز أخذ الربا منه من جهة قاعدة الالتزام.^(٤) كما ترى. حيث إن قاعدة الالتزام على تقدير شمولها للمقام تدل على جواز أخذ الربا منهم إذا وقعت المعاملة الربوية بين الذمي ومثله لا بين الذمي والمسلم. هذا مضافاً إلى أن قاعدة الالتزام - كما تشهد رواياتها - مخصوصة بالمسلمين من سائر الطوائف غير الطائفة الإمامية الاثني عشرية ولا يشمل سائر الأقوام والملل.

(١) الجواهر ٣٨٣/٢٣.

(٢) الحدائق ١٤٦/٥ الطبع القديم.

(٣) وفي توضيح المسائل للسيد الخوئي رحمته الله (از كاظمي) كه در بناه اسلام است و ربا گرفتار در شريعتش جائز باشد ربا بگيرد اشكال ندارد.

(٤) منهاج الصالحين ٥٩/٢ المسألة ١٤.

منها: ما رواه في التهذيبين عن علي بن أبي حمزة أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن المطلقة على غير السنة أيتزوجها الرجل؟ فقال: أزموهم من ذلك ما أزموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس. (١)

وروى ذلك أيضاً عن علي بن أبي حمزة أيضاً عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال: أزموهم ما أزموا به أنفسهم، و الظاهر أنه متحد مع الخبر السابق.

فمع اختصاص الضمير بالمسلمين فلا وجه للتعدي عنهم الى غيرهم من الكفار. قال في القواعد الفقهية: إن الظاهر من قوله: أزموهم أن مرجع ضمير الجمع هم المسلمون من سائر الطوائف غير الطائفة الإمامية الاثني عشرية ولا يشمل سائر الأديان والملل.

اللهم إلا أن يتمسك بغير هذه الرواية من مدارك هذه القاعده مثل قوله عليه السلام: يجوز على أهل كل دني دين ما يستحلون... ولكنه لا يخلو من تأمل ونظر (ولعل وجه النظر أن النسخ مختلفة و في بعضها يجوز في كل دين ما يستحلون به. و عليه فيحمل السؤال في هذا الحديث على السؤال عن الأحكام القضائية بالإيمان كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه استحل اليهود بالثورة التي أنزلت على موسى على نبينا وآله و عليه السلام). (٢)

أو يتمسك بقوله عليه السلام في موثق عبد الرحمن البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له امرأة طلقت على غير السنة فقال عليه السلام: تزوج هذه المرأة لا تترك بغير تزويج فإذا كان بقاؤها بدون تزويج علة لجواز تزويجها فهذه العلة في مورد الكافر أيضاً موجودة، ولكنه محل تأمل ونظر؛ لأن كون ما ذكر علة تامة وملاكاً تاماً للحكم غير معلوم بل معلوم العدم؛ لأنه من قبيل حكمة الحكم. (٣)

(١) التهذيب ٢/١٢١٠ الاستبصار ٣/٢٩٢.

(٢) راجع - عقد في الزام غير الإمامي بأحكام نحلته للشيخ جواد البلاغي: ١٤ - ١٥.

(٣) القواعد الفقهية ٣/١٥٨ - ١٥٩.

على أن الربا محرم في شريعة اليهود كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾^(١) و معه فلو قلنا بالتحدي عن موردها فلا يفيد أيضاً اللّهم إلا أن يقال: إن بعد اعتقادهم بالحلية ولو من جهة التحريف تشمله القاعدة حينئذٍ فتدبر.

الجهة الرابعة: إن المحرّم في الربا المعاملي هو التفاضل والتزايد في أحد العوضين المتجانسين من المكييل والموزون

و يدلّ عليه من الروايات: مؤثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منهما على الآخر. (١)

و مؤثقة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يباع محتومان من الشعير بمحتوم من حنطة إلا مثلاً لمثل والتمر مثل ذلك (٢) و المحتوم: الصاع، كما يقال: الوسق: ستون محتوماً.

و مؤثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبع الحنطة بالشعير إلا يداً بيد و لا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير (٣) بناءً على اتحاد النضر الواقع في سند الحديث مع نضر بن سويد كما ذهب إليه في معجم رجال الحديث.

و مؤثقة سماعة قال: سألته عن الحنطة والشعير فقال: إذا كانا سواء فلا بأس قال: و سألته عن الحنطة والدقيق فقال: إذا كانا سواء فلا بأس. (٤)

و مؤثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل و السويق بالسويق مثلاً بمثل و الشعير بالحنطة مثلاً بمثل لا بأس به. (٥)

و مؤثقة سماعة قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن العنب بالزبيب قال: لا يصلح إلا مثلاً بمثل قال: و الرطب و التمر مثلاً بمثل. (٦)

(١) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨ الباب ٦ من أبواب الرياح ٤.

(٢) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨ الباب ٦ من أبواب الرياح ٥.

(٣) جامع الأحاديث ١٤٨/١٨ الباب ٦ من أبواب الرياح ٧.

(٤) جامع الأحاديث ١٤٨/١٨ الباب ٦ من أبواب الرياح ٨.

(٥) جامع الأحاديث ١٤٩/١٨ الباب ٧ من أبواب الرياح ٣.

(٦) جامع الأحاديث ١٥٢/١٨ الباب ٩ من أبواب الرياح ٦.

و غير ذلك من الأخبار. فالربا في المعاملة هي عبارة عن الزيادة في أحد العوضين المتجانسين في المكييل و الموزون.

ثم يقع الكلام حينئذ في المراد من الزيادة، فإنّها على أنحاء: إما أن تكون عينية على وجه الجزئية من جنس العوضين أو من غيره، وإما أن تكون عينية على وجه الاشتراط، وإما أن تكون غير عينية مما يكون مالا كسكنى دار، أو عمل له مالية كخياطة ثوب، أو يكون فيه منفعة كاشتراط مصلحة أو بيع بمحابتي أو اشتراط خيار أو التسليم في مكان معين، أو بما فيه غرض عقلائي كاشتراط كنس المسجد أو إعطاء شيء للفقير أو قراءة القرآن أو إتيان الصلاة أوّل الوقت.

هل الزيادة الحكيمية موجبة للربا؟

فينبغي أن يبحث في أن الموجب للربا هو خصوص الزيادة العينية ولو كانت حاصلة بالشرط، أو يعمّ غيرها حتى الزيادة الحكيمية ولو كانت غير مالية.

ربّما يستدلّ على الحاق غير العينية بها بالاتفاق، وبأنّ الاستفادة من الأخبار الدالّة على تحريم الربا المعاملي أن الشرط في صحة المعاملة في المتجانسين من المكييل و الموزون هو المثلية، وعليه فالزيادة وإن كانت حاصلة بنحو الشرط في أحدهما تخرجه عن المثلية.

هذا مضافاً إلى ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن يحيى بن الحجّاج عن خالد بن الحجّاج قال: سألت عن رجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً قضائها مائة درهم وزناً قال: لا بأس ما لم يشترط قال: وقال: جاء الربا من قبل الشرط إنّما تفسده الشرط.^(١)

(١) الكافي ٥/٢٤٤ باب العروف ح ١، جامع الأحاديث ١٨/١٥٣ الباب ١١ من أبواب الربا ح ٢.

و أورد عليه السيّد رحمه الله بقوله: وأما الاتفاق لمنوع، مع أن القدر المتيقن منه الزيادة العينية، بل عن الأردبيلي عدم الربا في الزيادة الحكيمة، وكذا يظهر من المحكي عن ابن إدريس. وأيضاً عن القواعد وجامع المقاصد: جواز اشتراط البيع بثمن المثل بل محاباة أيضاً في القرض الذي هو أضيّق دائرة كما يدلّ عليه جملة من الأخبار في مسألة الربا. وكذا جواز اشتراط الرهن على القرض بل على دين آخر. وعن جماعة جواز اشتراط التسليم في بلد غير بلد القرض كما يدلّ عليه جملة من الأخبار. وكذا جواز اشتراط ضمان أو كفالة أو إظهار أو رهن. ويظهر من صاحب الجواهر جواز اشتراط وصف الحاتمية في بيع الفضة بالفضة بعدما منع من جواز اشتراط صياغة خاتم في بيع الدرهم بالدرهم.

قال: لو كان الشرط - مثلاً - بيعة، أي بيع الدرهم بفضة مصوغة خاتماً أمكن عدم تحقق الربا؛ لعدم اشتراط العمل، فهو كبيعه الفضة بالفضة من الدراهم مثلاً أو بفضة من جنس المصوغ على وجه خاص ونحو ذلك بما هو أفراد للمبيع وبالوصف والشرط يستعين بعض أفرادها، ومثله لا يتحقق به الربا قطعاً. قال: إذ ليس مطلق الاشتراط في أحد العوضين يتحقق به ذلك، انتهى.

فدعوى الاتفاق المذكور على عمومه محل منع. وأما الأخبار الدالة على اعتبار المثلية فظاهاها المثلية في القدر لامن جميع الجهات، وعلى فرض الشمول لمثل الشرط تمنع أن كل شرط ينافي المثلية.

وأما خبر خالد فهو في القرض، وكون البيع كالقرض في ذلك محل تأمل.

و دعوى أن قوله: جاء الربا من قبل الشروط قاعدة كلية لا في خصوص المورد محل منع، وعلى فرضه فالقدر المتيقن منه شرط الزيادة العينية أو ما يكون له مالية فلا يراد منه كل شرط.

فالأقوى عدم إلحاق الشرط بالجزء في إيجاب الربا على إطلاقه، بل القدر المتيقن شرط

الزيادة العينية أو ما بمنزلتها^(١) بحيث يخرج المعاملة عن كونها واقعة على مثل بمثل، وإلا فمقتضى العمومات و دليل الشرط جوازه، لكن الأحوط المنع من كل ما فيه منفعة وأحوط من ذلك إلحاقه به مطلقاً حتى مما لا منفعة فيه بل فيه غرض عقلائي.^(٢)

و أورد عليه في جامع المدارك بقوله: يمكن أن يقال لا يبعد الأخذ بخبر خالد، حيث إن قوله عليه السلام - على المحكي - : جاء الربا من قبل الشروط لا اختصاص له بالقرض، حيث إنّه لم يذكر هذا الربا في القرض حتى يقال اللام للجنس حيث لا عهد. نعم إن قلنا بأن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع الإطلاق يشكل لكنه محل منع كما قرر في محله. و الشرط مطلق لا اختصاص له بشرط الزيادة العينية أو ما له مالية، كما يؤخذ باطلاق المؤمنون عند شروطهم.^(٣)

و فيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند، لعدم توثيق خالد بن الحجاج.

لا يقال: إن نقل مثل عبدالله بن مسكان عنه في غير هذه الرواية يكفي في توثيقه؛ لأن عبدالله بن مسكان من أصحاب الإجماع.

لأننا نقول - كما قرر في محله - أن الاستفادة من قول الكشي في أصحاب الإجماع: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم هو الوثوق بالرواية لا الوثوق بالرواة، وعليه فنقل عبدالله بن مسكان لا يفيد توثيق خالد بن الحجاج فالرواية لاتصلح للاستدلال.

ثانياً: إن خبر خالد بن الحجاج قريب المضمون مع الأخبار الأخرى الواردة في باب القرض كصحيفة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثم يعطي سوداً (وزناً - التهذيب و الفقيه) و قد عرف أنها أقل مما أخذ و تطيب

(١) لعل مراده هو ما إذا لم تكن الزيادة من عين الجنس.

(٢) الملحقات ٥/٢ المسألة ٣.

(٣) جامع المدارك ٢٣٧/٣.

(جها - الفقيه) نفسه أن يجعل له فضلها فقال: لا بأس به إذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها له كلها صلح. (١)

و صحبة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يستقرض الدراهم فيرد عليه المتقال أو يستقرض المتقال فيرد عليه الدراهم فقال: إذا لم يكن شرط فلا بأس. (٢)

و صحبة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا أقرضت الدراهم ثم أتاك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط. (٣)

و عليه فدعوى اختصاص خبر خالد بالقرض و التأمل في كون البيع كالقرض ليست بعيدة. اللهم إلا أن يكتبي بترك الاستفصال في مورد السؤال في الاطلاق و عليه فالجواب أعم من القرض فتأمل.

و كيف كان فأتضح أن المعيار في حرمة المعاملة و صدق الربا هو التفاضل في المقدار، و عليه فالزيادة العينية توجب خروج المعاملة عن المثل بالمثل من دون فرق بين كون الزيادة من جنس العوضين و عدمه، كما يدل عليه موثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الدرهم بالدرهم و الرصاص فقال: الرصاص باطل. (٤)

حكم اشتراط الزيادة العينية

و يلحق بذلك اشتراط الزيادة العينية من العوضين أو غيرها بدعوى أن مرجعه عرفاً

(١) جامع الأحاديث ١٥٣/١٨ الباب ١١ من أبواب الرباح ٢.

(٢) جامع الأحاديث ١٥٤/١٨ الباب ١١ من أبواب الرباح ٣.

(٣) جامع الأحاديث ١٥٦/١٨ الباب ١١ من أبواب الرباح ١٢.

(٤) الوسائل الباب ١ من أبواب العرف ح ٦.

الى الزيادة في مقدار العوضين، و لذا يحكمون بخروج العوضين بالاشتراط المذكور عن المائلة في المقدار ولكنه منوط بصدق ذلك حقيقة، ولكنه محل تأمل بعد كون الشرط التزاماً في ضمن الالتزام فلا يترك الاحتياط .

حكم غير الزيادة العينية

و أما اشتراط المحاباة في معاملة أخرى أو الكفالة أو الضمان أو التسليم في بلد غير بلد المعاملة و غير ذلك مما لا يوجب زيادة عينية في أحد العوضين فلا إشكال فيه لصدق المائلة في المقدار مع الشروط المذكورة.

لا يقال: يكنى في المنع عنها صدق الفضل كما في موثقة الوليد بن صبيح قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والفضل بينهما هو الربا المنكر، هو الربا المنكر. (١)

لأنا نقول - كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله - : أنه منصرف الى عدم المائلة في الوزن و المقدار تأكيداً لقوله مثلاً بمثل. (٢) خصوصاً بعد اعتبار الفضل بكونه بين العوضين، فإن الفضل بينهما منصرف الى الفضل المقداري. و لأقل من الشك فلا يرفع اليد عن عمومات نفوذ المعاملات بعد كون القاعدة في الشبهات المفهومية من المخصص هو الرجوع الى عموم الأدلة.

نعم لا ينبغي ترك الاحتياط في الزيادة العملية كخياطة الثوب و صياغة الخاتم لما حكى عن الأصحاب أنهم أرسلوا عدم جوازها إرسال المسلمات.

(١) الرسائل الباب ١ من أبواب العرف ح ٢.

(٢) المكاسب المحرمة ٣٠.

معنى المماثلة

ثم لا يخفى عليك أن الظاهر من اعتبار المماثلة هو المماثلة في مقدار العوضين بحسب الوزن لا المماثلة في مقدار المالية، وإلا فلم يكن وجه للمنع عن الزيادة في معاملة الحنطة بالشعير أو الحنطة الجيدة بالحنطة الرديئة أو الرطب بالتمر أو الحنطة بالدقيق أو العنب بالزبيب إذا كانت الزيادة بمقدار مالية العوض الآخر مع أن النصوص صريحة في المنع عنها.

و مما ذكر يظهر ما في المحكي عن الأستاذ الشهيد المطهري رحمته حيث قال: المراد من المماثلة هي المماثلة في المقدار، إلا أن المقدار مقياس المالية، فإذا كانت المعاملة موجبة للزيادة المالية كانت ربا محرماً، وإن أبيت عن ذلك فلا يخرج العوضان عن المماثلة باشتراط الزيادة ولو كانت زيادة عينية؛ إذ العوضان متماثلان والشرط خارج عنها. وإن قيل: اشتراط الزيادة العينية يوجب خروج العوضين عن المماثلة قلت ليس وجهه إلا ما قلناه من أن العرف يرى التماثل: المماثلة في المالية. ^(١)

وذلك لما عرفت من أن المراد من المماثلة في المقدار هو المماثلة في الوزن لا المماثلة في المالية، وإلا فلم يكن وجه للمنع عن الزيادة في موارد يختلف العوضان فحسب المالية كما عرفت. هذا مضافاً إلى أن وجه خروج العوضين عن المماثلة باشتراط الزيادة العينية هو ما مرّت الإشارة إليه من أن مرجع ذلك عرفاً إلى الزيادة في مقدار الوزن. لأن المراد من المماثلة هي المماثلة المالية فتأمل.

حكم اشتراط الأجل

ثم إنّه هل يجوز اشتراط الأجل في المتماثلين أو لا؟ المحكي عن الأصحاب هو عدم الجواز.

و يدلّ عليه موثقة محمد بن قيس الرومية في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن النضر عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تتبع الحنطة بالشعير إلا يبدأ بيد. ^(١)

لا يقال: أن الرواية مختصة بالحنطة والشعير، لأننا نقول - كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: احتمال الاختصاص بعيد. ^(٢) ولذلك قال في الحدائق: والواجب المساواة في القدر والحلول فلا يجوز بيع أحدهما بالآخر نسيئة... إلى أن قال: وقول المخالف ضعيف مردود بالأخبار الدالة على كون ذلك ربا. ^(٣)

و علّل الحرمة في الربا مضافاً إلى ما ذكر بأن للأجل قسطاً من الثمن عرفاً و شرعاً، حيث قال: و يشترط في جواز بيع المثليين المتجانسين المقدرين بأحد التقديرين التساوي في القدر والحلول، فلو بيع بزيادة حرم نقداً و نسيئة إجماعاً، فيه، و في أنه يصح متساوياً يبدأ بيد، و أنه يحرم نسيئة؛ لأن للأجل قسطاً من الثمن عرفاً و شرعاً إجماعاً. و في الصحيح: لا تتبع الحنطة بالشعير إلا يبدأ بيد. و في الخبر: إنما الربا في النسيئة انتهى.

و لا يخفى عليك أن عمدة الدليل هو موثقة محمد بن قيس و أما التعليل بأن للأجل قسطاً من الثمن فهو لا يساعد ما ذكرناه آنفاً من أن المماثلة هي المماثلة الوزنية لا المالية. هذا مضافاً إلى أن التمسك بالخبر - أعني: إنما الربا في النسيئة - لا يخلو عن اشكال؛ لأن حصر الربا في النسيئة مما لا يلتزم به.

و قال في الجواهر: و أما إذا كانت الزيادة حكمية كالأجل فلا خلاف بمحقق معتد به في عدم الجواز فلا يجوز حينئذ أسلاف أحدهما في الآخر. ^(٤)

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٤٨، ج ٧.

(٢) المكاسب المحرمة لشيخنا الأستاذ عليه السلام: ٣٠.

(٣) الحدائق ٥/١٣٨.

(٤) الجواهر ٢٣/٣٤٠.

وأورد عليه في جامع المدارك بأنه لولا شبهة تحقق الإجماع لأمكن أن يقال إن كان الأجل زيادة موجبة للربا فما المانع في صورة تفاضل أحد العوضين من الصحة لمقابلة إحدى الزيادتين مع الأخرى؟ وإن لم تكن زيادة لما المانع من جعل الأجل مع عدم التفاضل؟ وبيد تحقق الإجماع مع نسبة الخلاف إلى الخلاف وتعبير المحقق رحمته الله بقوله على الأظهر. (١)

و فيه أولاً: أنه اجتهاد في مقابل النص. فلا مجال للمناقشة المذكورة بعد ورود النص على عدم الجواز.

و ثانياً: أن الأجل وإن عدّ زيادة لا يصلح لأن يقع في مقابل الزيادة في طرف آخر؛ لأن الأجل كالأوصاف لا يقابل بالأعواض وإنما يكون مزيدة للسرعة إلى الموصوف. وعليه فلا تلازم بين صدق الزيادة وجواز جعله في مقابل الزيادة في طرف آخر.

ثم لا يذهب عليك أن المحكي عن الأصحاب أنهم فصلوا في الزيادة الوصفية بين الاشتراط وعدمه، فجوزوا إعطاء أحد الحنطتين الأجود من الأخرى أو إعطاء الفضة المصوغة في مقابل غير المصوغة من دون شرط، ومنعوا عنه مع الشرط كأن يشترط جودة الحنطة في مقابل الرديئة أو اشتراط المصوغة في مقابل غيرها.

وفيه ما لا يخفى، فإن مع خروج الزيادة الوصفية عن الربا لا يوجب الاشتراط دخولها في الربا، كما أن مع دخولها في الربا لا حاجة إلى الاشتراط. قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله: إنه على تقدير استفادة حرمة الزيادة الوصفية من أدلة حرمة التفاضل في المتجانسين فما الفارق بين الشرط وعدمه؟ فإن كانت الزيادة الوصفية زيادة في الربا فلا بد أن لا يجوز بدون الشرط أيضاً، وإن لم يكن من الزيادة في الربا فلا يؤثر الاشتراط في صيرورة ما ليس بزيادة زيادة. وبالجملة اثبات ما ذكره مشكل. (٢)

(١) جامع المدارك ٢/٢٤٨.

(٢) المكاسب المحرمة لشيخنا الأستاذ: ٣٠.

فالتفصيل في غير محلّه، و مقتضى عدم الدليل بالنسبة الى الزيادة الوصفية هو الجواز مطلقاً وإن كان الأحوط هو الاجتناب بدعوى كونه من المسلمات.

ثم إن مقتضى ما عرفت - من عدم شمول الأدلة الدالة على اعتبار المثل بالمثل لشرط غير الزيادة العينية؛ لظهورها في المائلة المقدارية و الوزنية - هو جواز بيع من منحنطة الجيدة بمن من الرديئة مع اشتراط خياطة الثوب على صاحب الرديئة، من دون فرق بين أن يكون اجرة الخياطة بقدر مالية الجودة أو أزيد أو أنقص كما ذهب إليه شيخنا الأراكسي رحمته بدعوى انصراف الأخبار الى المائلة في الوزن. ^(١)

و العجب من السيد المحقق اليزدي رحمته حيث قال: الزيادة الشرطية موجبة للربا وإن كانت في قبال وصف مالية في الطرف الآخر من جودة أو صوغ أو نحوهما. فلو باع متاً من المنحنطة الجيدة بمن من الرديئة و اشترط على صاحب الرديئة خياطة ثوب فإنه يوجب الربا و إلا كانت اجرة الخياطة بقدر مالية الجودة. ^(٢)

مع أنه صرح بنفسه في مسألة ٣ بأن ظاهر الأخبار الدالة على اعتبار المثلية هي المثلية في القدر لامن جميع الجهات. نعم لو أراد من الزيادة ما يكون بمنزلة الزيادة العينية و جعل الزيادة العملية منها لثم ما ذكر ولكن لا يخفى ما فيه؛ لعدم رجوع الزيادة العملية الى الزيادة المقدارية و الوزنية مع أنه اعتبر الرجوع إليها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن الزيادة الشرطية و إن لم توجب زيادة في العوضين لكنها زيادة في أصل البيع، فيشملة قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

و فيه: ان الربا في الآية الكريمة مفسّر في الأخبار بالزيادة المقدارية في المعاملات كما

(١) المكاسب المعرمة: ٣٠.

(٢) الملحقات ٨/٢ مسألة ٥.

عرفت. هذا مضافاً الى أن ظاهر الزيادة هي أن تكون من جنس المزيد فيه وهو يساوي الزيادة العينية أو ما يرجع إليها كاشتراطها.

على أنه لو أريد من الربا مطلق الزيادة لزم تخصيص الأكثر؛ لعدم حرمة الزيادة في غير المتجانسين وغير المكيلات والموزونات فتأمل.

ويحتمل أن يكون المراد من الربا هي الزيادة الخاصة كالزيادة المأخوذة في القرض أو الزيادة المأخوذة في المتجانسين من جنسها، ومعها يشكل التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾ لحرمة اشتراط غير الزيادة العينية. نعم الأحوط ترك الاشتراط مطلقاً في المتجانسين.

قال في السرائر: وقال شيخنا في نهايته: وكذلك لا بأس أن يبيع درهماً بدرهم و يشترط معه صياغة خاتم أو غير ذلك من الأشياء، ووجه الفتوى بذلك - على ما قاله - أن الربا هو الزيادة في العين إذا كان الجنس واحداً وهاهنا لازيادة في العين ويكون ذلك على جهة الصلح في العمل، فهذا وجه الاعتذار له إذا سلم العمل به.

و يمكن أن يحتج لصحته بقوله تعالى: ﴿وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾. وهذا بيع و الربا المنهي عنه غير موجود هاهنا، لاحقيقة لغوية و لاحقيقة عرفية شرعية^(١) و كيف كان فالمسألة محتاجة الى تأمل زائد و سيأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام في التنبيه السادس من الجهة الثانية عشر.

و لو فرض أن المكيلين المتساويين في الكيل كانا متفاضلين بحسب الوزن و بالعكس، فهل يجوز المعاملة مطلقاً باعتبار كفاية تساويها بحسب أحد التقديرين، أو لا يجوز مطلقاً، لاشتراط عدم الزيادة باطلاق، أو يفصل بين الوزن فيجوز لأنه الأصل و بين الكيل فلا يجوز؟ وجوه:

يمكن القول بالأوّل بعد تعارفها فيه؛ لصدق الاطلاقات الدالّة على مماثلة الجنسين بأحد التقديرين كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: الحنطة بالدينق مثلاً بمثل و السويق بالسويق مثلاً بمثل و الشعير بالحنطة مثلاً بمثل لا بأس به. ^(١) إذ يصدق بيع المثل بالمثل مع الكيل و إن اختلف بحسب الوزن، أو مع الوزن و إن اختلف بحسب الكيل. و بعبارة أخرى: يصدق المماثلة بالفعل باعتبار أحد التقديرين و عدم صدقها بحسب التقدير الآخر بعد عدم اختياره لا يضر و لا يتناقض؛ لأنه فرض لا فعلي من دون فرق بين أن يكون الفرض أصلاً أو فرعاً. و لعلّه لذلك قال في الجواهر: ولو فرض تعارف الكيل و الوزن فيه جاز البيع بكل منها مع التساوي فيه و إن اختلف في التقدير الآخر. ^(٢)

هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكسي عليه السلام من أن إطلاقات كيلاً بكيل مع اختلاف أصناف الجنس الواحد خفة و ثقلاً، بل و خصوص الحنطة و الشعير المصرح فيها بالتساوي في الكيل تصلح مخرجاً لهذا الفرد عن تلك القاعدة. ^(٣)

و لعلّ من المطلقات التي أشار إليها الأستاذ موقفة عبدالرحمن بن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز إلّا مثلاً بمثل ثم قال: إن الشعير من الحنطة ^(٤) إذ ظاهر هذا الخبر أن المماثلة بحسب الكيل يكفي. و إطلاقه يشمل ما إذا اختلف بحسب الوزن كما هو المدعى في الحنطة و الشعير.

و موقفة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح

(١) جامع الأحاديث ١٤٩/١٨ الباب ٧ من أبواب الرباح ٣.

(٢) الجواهر ٣٧٥/٢٣.

(٣) المكاسب المعرّمة لشيخنا الأستاذ: ٣٠-٣١.

(٤) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨ الباب ٦ من أبواب الرباح ٢.

مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد... الحديث. ^(١) إذ ظاهره أن التفاضل في الكيل أو الوزن ممنوع، و اللازم هو التساوي مطلقاً سواء كان كل تقدير موافقاً للآخر أو لم يكن، بل صحيحة محمد بن مسلم ظاهرة في جواز التفاضل بحسب التقدير الآخر، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في البرّ بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لا بأس به قلت [له]: إنه يكون له ريع أو يكون له فضل فقال: [أ] ليس له مؤونة؟ قلت: بلى قال: هذا بذا... الحديث. ^(٢) والسويق: الناعم من دقيق الحنطة والشعير والدقيق: الطحين والبر والقمح - بالفتح والسكون -: حب يطحن والريع: الفضل والنماء كريع العجين.

قال في الجواهر: لا إشكال في منع الزيادة سواء كان في مقابلها عمل له مؤونة أو لا. فلا يبعد أن يكون التعليل في الصحيح اقناعاً لرفع استبعاد المخالفين وإلا فمثل هذه الزيادة غير قادحة للنص والإجماع. وقال في الوافي: في بيان وجه هذه الزيادة: لعل مراد السائل أن البرّ له ريع فيه فضل؛ لأنه يزيد إذا خبز بخلاف السويق انتهى.

وقد يكون المراد أنه إذا بيع أحدهما بالآخر كيلاً - لأنها من المكيلات - فإن الحنطة تكون أثقل والسويق أخف فيحصل الريع والزيادة في الحنطة بل لو بيعا بالوزن يحصل التفاوت في الكيل ^(٣) ولا يخفى عليك أن التعليل الذي في الذيل يكون قرينة على أن المراد من قوله: هذا بذا أن قلة السويق بالنسبة إلى الحنطة في مقابل المؤونة فالهجم متساو مع الحنطة وتصدق المماثلة بحسب الكيل ولكن وزن الحنطة أزيد من وزن السويق وهذه الزيادة موجودة حال المعاملة من دون حاجة إلى تخبيره، وعليه فتوجه الزيادة بصورة التخبير كما في الوافي خلاف الظاهر.

(١) جامع الأحاديث ١٤٥/١٨ الباب ٥ من أبواب الرياح ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٤٩/١٨ الباب ٧ من أبواب الرياح ١.

(٣) الجواهر ٣٥٤/٢٣

وكيف كان فالرواية مع الغمض عن التعليل تكفي لبيان حكم المسألة لدلالاتها على كفاية الماثلة من جهة أحد التقديرين ولو كان فيه الفضل بحسب التقدير الآخر. هذا كله فيما إذا تعارف كل واحد من التقديرين وإلا فاللازم هو الاقتصار على التعارف، وإلّا لزم الجهالة والغرر إذا بيع ما كان المتعارف فيه الكيل بالوزن وبالعكس. وبقية الكلام في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثم إنّه بناء على أن الشرط يكون موجباً للربا ولو في غير الزيادة العينية يقع الكلام في أن الشرط هل يمنع عن الربا كما تمنع الضميمة عنه أو لا؟ مثلاً إذا باعه متين من الحنطة بمنّ و شرط عليه خياطة ثوب مثلاً هل يمنع اشتراط الخياطة عن تحقق الربا أو لا؟

قال السيّد في الملحقات: الظاهر أنّه لا يمنع^(١) ولعل وجهه أن مع تفاضل العوضين لا يوجب الشرط المذكور خروجها عن التفاضل؛ لأن الشرط التزام في ضمن الالتزام و لا يكون طرفاً للعوض، هذا بخلاف الضميمة فإنّها طرف العوض ولذا يقتصر فيما ورد في جواز الضميمة على موردها ولا يتعدى عنه إلى المقام ونحوه ممّا لا يكون طرفاً للعوض.

لا يقال: يمكن أن يجعل الخياطة في مقابل المنّ الزائد في بيع المتين من الحنطة بمنّ، وعليه فلا تفاضل بين العوضين و يوجب صحة المعاملة كالضميمة.

لأننا نقول: أولاً: أنّ ذلك يوجب خروج الفرض عن الشرطية؛ إذ الخياطة ليست حينئذٍ شرطاً في ضمن المعاملة بل هي عوض المنّ الزائد.

و ثانياً: أنّ وقوع الخياطة في مقابل المنّ الزائد يخرج المنّ الزائد عن البيع ويدخله في الاجارة، وهو خلاف المفروض في المسألة.

فتحصّل أن الشرط في بيع المتفاضلين لا يمنع عن الربا.

وأما إذا لم يكن البيع متفاضلاً كما إذا باعه متأبناً و شرط عليه خياطة ثوب، و قلنا بأن الشرط المذكور ملحق باشتراط الزيادة العينيه في تحقق الربا، يُنزع عن الالتحاق شرط الكتابة على الآخر؛ لعدم صدق الربا لبالنسبة الى العوضين و لبالنسبة الى الشرط، لمقابلة الشرط مع الشرط و المنّ، مع المنّ و تفاوت قيمة الخياطة مع قيمة الكتابة لا يوجب التفاضل؛ لأن المانع هو التفاضل في المقدار و الوزن لا المالية.

و عليه فلا وجه للاشكال كما ذهب إليه السيد، حيث قال في هذا الفرع: يمكن أن يقال بالصحة؛ لصدق المساواة خصوصاً مع تساوي الأجرتين لكنه مع ذلك مشكل مخصوصاً مع تفاوتها كثيراً^(١).

ثم إنه إذا دفع أحد المتبايعين زائداً عما هو عليه فإن كان ذلك بعد تمامية المبادلة بين الكلّيين في الذمة من دون زيادة و نقصان فلا محذور؛ لعدم وقوع الزيادة في المعاملة وإنما دفع أحدهما الزيادة في مقام الدفع اشتباهاً أو تعمداً، فإن كان الدفع غلطاً و اشتباهاً فهو باقٍ على ملك الدافع، و إن تلف كان مقتضى قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» هو الضمان. و دعوى كونه أمانة فلا ضمان، مندفة بأنه لا يصدق عليه الأمانة لا الشرعية و لا المالكية.

و إن كان الدفع تعمداً فهو أيضاً باقٍ على ملك الدافع ما لم يقصد تملكه و لم يقبله الآخر، فإن تلف فهل يكون ضمان على الآخر من جهة قاعدة على اليد أو لا يكون من جهة الاقدام فحل تأبّل، و لا يبعد عدم الضمان؛ لأن قاعدة على اليد لا تشمل اليد التي تكون مجازة و مع التعمد تكون اليد مجازة. و إن أتلفه الآخر بتوهم أنه مال نفسه فلا ضمان أيضاً؛ لقاعدة الفرور و اقوائية السبب بالنسبة الى المباشر.

وإن دفع أحد المتبايعين الزائد مع الأصل بقصد الوفاء بما عليه وقبل الآخر فهل يوجب ذلك صدق الربا أو لا يوجب؟ يمكن القول بالثاني؛ لأن المعاملة لم تقع مع الزيادة، ومجرد الوفاء بالأكثر لا يوجب انقلاب المعاملة عمّا هي عليه. ويدلّ عليه صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثم يعطي سوداً وقد عرف أنها أقل مما أخذ وتطيب نفسه أن يجعل له فضلها فقال: لا بأس به إذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها له كلّها صلح^(١) هذا كلّه فيما إذا دفع الزيادة بعد تحقق المعاملة، وسيأتي بقية الكلام فيه إن شاء الله تعالى في مسألة تعميم حرمة الربا لجميع المعاملات.

و أما إذا دفعها أحد المتعاملين حين وقوع المعاملة بين العيين الخارجيتين بنحو المعاطاة فإن قصد المعاملة بمجموع ما دفع فالظاهر هو صدق الربا؛ لوجود التفاضل بينهما من دون فرق بين الجهل والعلم؛ إذ المعيار في الربا هو زيادة أحد المتجانسين بالنسبة إلى الآخر وهو موجود. نعم يمكن أن يقال في صورة الجهل بالزيادة وقعت المعاملة بعنوان أن العيين الخارجيتين متساويتان.

فحينئذ يقع التعارض بين الوصف والإشارة، فمقتضى الوصف هو وقوع المعاملة بين المتساويين الخارجيين، ومقتضى الإشارة هو وقوع المبادلة بين المتفاضلين.

فإن قلنا بتقديم الإشارة في المعاملات كما اخترناه في خيار تخلف الوصف فالمعاملة ربوية محرمة؛ لأن المشار إليه في المقام هو المتجانسان المتفاضلان.

وإن قلنا بتقديم الوصف فلا إشكال من جهة الربا ولكن يشكل من جهة ساحكي عن جمع الفائدة من وقوع المعاملة على شيء مغاير للموجود، فالمعقود عليه غير موجود والموجود غير معقود عليه.

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٥٣ الباب ١١ من أبواب الرباح ٢.

اللهم إلا أن يقال: الزيادة الخارجية لا تمنع عن القصد بالنسبة الى غيرها، فالخارج مشتمل على المقصود و غير المقصود، فالمعاملة صحيحة بالنسبة الى المقصود و يصير كبيع ما يملك و ما لا يملك الذي يصح البيع فيه بالنسبة الى ما يملك، غايته هو الخيار هناك دون هنا لعدم تخلف شيء في المقام.

نعم يمكن الإشكال من ناحية عدم تميز المقصود عن غيره في الخارج بعد كون الخارج أزيد من المقصود، إلا أن يكتفي في التمييز بالتميز الإشاعي فإن المقصود هو المقدار المعلوم من الخارج و تأمل. بل يمكن القول بالصحة فيما إذا دفع متعمداً زائداً على المقدار ولكن لا يقصد المعاملة إلا بمقدار المساوي للآخر الموجود في الزائد المتعين بنحو الإشاعة، والمسألة محتاجة الى التأمل الزائد.

الجهة الخامسة: في أن المعاملة الربوية هل تكون فاسدة مطلقاً حتى بالنسبة إلى ماعدا الزيادة

او صحيحة بالنسبة الى ماعدا الزيادة سواء كانت الزيادة جزءاً او شرطاً او صحيحة فيما اذا كانت الزيادة شرطاً دون ما اذا كانت جزءاً وجوه وأقوال وأستدل للأول بأموره، منها: قوله تعالى: ﴿وَ أَحْلَ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) بالتقريب الذي أفاده في الجواهر من أن المراد من الربا - كما في تفسير مجمع البهان - هو البيع الذي فيه الربا حيث قال: معنى ﴿وَ أَحْلَ اللهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾: أحل الله البيع الذي لا ربا فيه و حرّم البيع الذي فيه الربا. و عليه فالنهي عن البيع الربوي كالنهي عن بيع الملامسة و المناذبة بموجب الفساد؛ إذ النهي عن ذات المعاملة إرشاد إلى الفساد.^(٢)

و فيه: أن الربا في اللغة بمعنى الزيادة؛ لآته من «رَبَا المالُ يربو ربواً و رباءً» أي زاد ونما. و لاشاهد على تفسير الطبرسي، و لعل مراده من تفسيره بذلك بيان مورد الزيادة المحرمة بعنوان الربا في قبال من ذهب إلى حرمة الزيادة في جميع المعاملات، أو في قبال من توهم أن الربا هو مطلق الزيادة، مع أن الربا ليس مطلق الزيادة، بل هو الزيادة الخاصة في البيع أو مطلق المعاملة و القرض.

و عليه فدعوى: أن الربا في الآية الكريمة هو البيع المشتمل على الربا، لاشاهد لها، بل الآية الكريمة ظاهرة في حرمة الزيادة فقط، كما يشهد له بعض النصوص، كموتقة الوليد بن صبيح قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الذهب بالذهب و الفضة بالفضة؛ الفضل بينها هو الربا المنكر»؛^(٣) إذ تخصيص الربا المنكر بالفضل دون البيع المشتمل على الربا يدل على أن الربا هو خصوص الزيادة.

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) راجع: جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٤.

(٣) جامع الأحاديث ١٨: ١٧٠، الباب ١ من أبواب الصرف، ح ٥.

و لعلّ لذلك قال السيّد في الملحقات: «ولا شاهد على تفسير الطبرسي، بل يمكن أن يقال: إنّ الآية ظاهرة في حرمة الزيادة فقط.»^(١) هذا مضافاً إلى أنّه لأقل من الشك في أنّ الربا يشمل أصل البيع أو لا؟ فقتضى عموماً النفاذ هو نفاذ البيع وصحته دون الزائد، وعليه فالمنع عن الزيادة وحرمتها لا يلازم النهي عن أصل المعاملة وفساد البيع، فلا تغفل.

و منها: دعوى دلالة جملة من النصوص على تحريم نفس المعاملة:

منها: موثقة عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب قال: «لعن رسول الله ﷺ الربا و آكله (و موكله خ ل)،^(٢) و بائعه و مشتريه و كاتبه و شاهديه»؛^(٣) بتقريب: أنّ لعن البائع و المشتري يرجع إلى النهي عن البيع و الشراء، و مقتضى النهي فيها هو الإرشاد إلى الفساد.

ولكن يرد عليه - كما في الملحقات - أنّه لا دلالة في قوله ﷺ: «لعن رسول الله... بائعه» على كون المحرّم هو نفس البيع؛ لإمكان أن يكون النهي من جهة اشتغال البيع على الربا، هذا مضافاً إلى أنّه ﷺ لم يكن في مقام بيان صحة المعاملة وفسادها بل كان في مقام منع المكلفين عن مادة الربا، ولذا عمّم اللعن و الحرمة بالنسبة إلى كلّ ما له دخل في تحقق الربا بنحو من الأنحاء، وعليه فلا تصلح تلك الأخبار للاستدلال على فساد أصل المعاملة.

و مما ذكر يظهر الجواب أيضاً عن الاستدلال بما يدلّ على ثبوت البأس في المعاملة فيما إذا كانت مع الزيادة، كموثقة منصور بن حازم عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سألته عن الشاة بالشاتين و البيضه بالبيهضتين؟ قال: «لابأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً.»^(٤)

(١) الملحقات ٢: ٦٠، المسألة ٤.

(٢) كما في من لايحضره الفقيه ٣: ١٧٤.

(٣) جامع الأحاديث ١٨: ١٣٢، الباب ٦ من أبواب الربا، ح ٤٢.

(٤) المصدر السابق: ١٤٠، الباب ٢ من أبواب الربا، ح ٧.

فإن مفهومه هو ثبوت البأس والعقوبة فيما إذا كان كثيراً أو وزناً؛ وذلك لأن المنطوق أن معاملة الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً لا عقوبة فيها. ومفهومه أن المعاملة المذكورة إن كان موردها من المكيلات والموزونات ففيها العقوبة، وهذا أعم من أن تكون العقوبة من جهة نفس المعاملة أو اشتغالها على الزيادة التي فيها.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إنَّ السُّؤالَ أعم من جهة الحكم الوضعي والتكليفي، فقوله ﷺ بعدم البأس بعد ترك الاستفصال يدل على عدم الإشكال في المعاملة من ناحيتين، وعليه فيدل بالمفهوم على وجود الإشكال من ناحيتين في المكيلات والموزونات، وهو المطلوب.

ولكن لقاتل أن يقول: إنه بعد تسليم كون معنى عدم البأس هو عدم الإشكال من ناحيتين للعقوبة فالمفهوم هو رفع هذا المنطوق ولو بوجود البأس في إحدى الناحيتين دون الأخرى، وعليه فلا يدل المفهوم على فساد المعاملة، بل هو مجمل.

نعم إن قلنا بأن تقيض المنطوقات في المفاهيم كئي - قضاء لإفادة الجملة الشرطية لانحصار العلة؛ وإلزام الخلف في إفادة الانحصار كما قرر في محله - فالمفهوم متطابق مع المنطوق؛ فكما أن عدم الإشكال يعم الأمرين في المنطوق فكذلك الإشكال يعم الأمرين، فيدل بإطلاقه على فساد المعاملة أيضاً، فتأمل.

ومنها: الأخبار النهائية عن التصرف في أحد العوضين في المعاملة؛ إذ النهي عن ترتيب الأثر المترتب على المعاملة يساوي الدلالة على فساد أصل المعاملة، ألا ترى أن قوله ﷺ: «ثمن الخمر سحت» يدل على فساد بيع الخمر وإن قلنا بأن النهي عن نفس المعاملة لا يدل على الفساد؟

وهذه الأخبار كثيرة جداً، ومن جملتها:

صحيحة ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرّم»^(١).

و خبر عبدالله بن عباس عن رسول الله ﷺ: «من أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل، وإن اكتسب منه مالاً لا يقبل الله تعالى منه شيئاً من عمله، ولم يزل في لعنة الله والملائكة ما كان عنده قيراط واحد»^(١).

.. وغير ذلك من الأخبار.

هذا مضافاً إلى دلالة بعض الآيات الكريمة على حرمة مطلق التصرف في الربا، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْقَسْرِ...﴾^(٢).

ويمكن الجواب عنه: بأن النهي عن الثمن أو المثمن بما هما ثمن ومثمن يدل على فساد المعاملة؛ إذ لا تقوم المعاملة إلا بهما؛ فإذا كانا مسلوبي المنفعة فلا تصح المعاملة؛ لعدم المالية شرعاً. وهكذا الوهبي عن التصرف في مقابل الربا دل على فساد المعاملة كالنهي عن الثمن في سائر المعاملات.

هذا بخلاف النهي عن نفس الربا؛ فإنه لا يدل على فساد أصل المعاملة، غاية أنه يدل على عدم انتقال الزائد، وأما فساد أصل المعاملة فهو مسكوت عنه وليس في مقام بيانه.

ومما ذكر يظهر ما في الجواهر من «رجوع النهي إلى النهي عن نفس العوض والمعوض عنه، وهو لا يرب في اقتضائه الفساد»^(٣) وذلك لأن قياس المقام بالنهي عن العوضين - كالنهي عن ثمن الحمر - في غير محله؛ لما عرفت من أن النهي عن الزيادة ليس النهي عن العوض أو المعوض عنه؛ لأن العوض عند الشارع هو المثل لا الزائد عليه وإن جعله المتعاقدان من العوض، ولكن الروايات ناظرة إلى حيثية نفس الربا والزيادة لاحيثة العوضية.

(١) المصدر السابق: ١٢٦، الباب ٦ من أبواب الربا، ح ٩.

(٢) البقرة / ٢٧٥.

(٣) جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٤ - ٣٣٥.

و منها؛ ما في الجواهر أيضاً من أنه «يمكن استناد الفساد إلى قاعدة تجعية العقود للقصود؛ ضرورة أن البائع أو المشتري إنما يذل المثل في مقابل المثليين فإن لم يتم له بطل العقد، وليس هو كبيع الشاة والخنزير التي يبطل من الثمن ما قابلها فيبقى الآخر بما قابله منه؛ لأنّ البطلان في الزيادة هنا بلا مقابل، وهو أمر غير مقصود للمتعاملين؛ فلو صح العقد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع، كما هو واضح»^(١).

و يمكن أن يقال:

أولاً: إنّ التقابل الضمني يكفي في كون الأبعاض أيضاً مقصودة؛ لأنّ الجملة ليست إلّا نفس الأبعاض بالأسر، فالتعاقد عليها والقصد بها هو التعاقد والقصد على الأجزاء، فالعقد ينحل حسب أجزاء المركب كالتكليف المتعلق بالمركب الارتباطي.

و عليه فتمنع عدم القصد؛ إذ المعاملة بين المثل والمثليين تكون بالتعاقد بين المثل والمثليين؛ فالمثل من المثليين وقع في مقابل المثل في ضمن التعاقد المذكور، فإذا حكم الشارع ببطلان المثل الزائد لم يخرج المثل الآخر عن تقابله مع المثل والتعاقد بينه وبين المثل؛ لأنّ التقابل الباقي تقابل ضمني في ضمن التقابل المذكور.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التقابل الضمني ليس بين أحد المثليين ومجموع المثل بل بينه وبين بعض المثل. و عليه فجعل تمام المثل في مقابل المثل خلاف ما قصده المتعاملان، و عليه فالانحلال لا يوجب شيئاً.

و بما ذكر يظهر أيضاً عدم تمامية ما يقال - بناء على عدم الانحلال - من أن نقل الكل بقصد واحد غير منفك عن نقل الأجزاء، فمع نقل المجموع يحصل النقل بالنسبة إلى الأجزاء في الإنشاء، فبطلان المجموع والكل بما هو مجموع للدليل لا يلازم بطلان البيع الإنشائي بالنسبة

إلى الأجزاء بعد اختصاص دليل البطلان بالمجموع بما هو مجموع؛ لما عرفت من أن وقوع تمام المثل في مقابل المثل ليس مقصوداً في المعاملة.

و ثانياً: إنه اجتهد في مقابل النص، ولا مجال للإشكال المذكور بعد تصحيح أصل المعاملة شرعاً، ويكفي للتعبد بعض الروايات، كموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الدرهم بالدرهم و الرصاص؟ فقال: «الرصاص باطل»^(١)، وحمله على بطلان أصل المعاملة بقرينة الارتكاز خلاف الظاهر؛ وإلا لم يخص الإمام عليه السلام البطلان بالرصاص مع كونه في صدد البيان، فتخصيص البطلان بالزائد دليل على صحة أصل المعاملة.

و كمتبرة محمد بن سنان، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام - في بيع الدرهم بالدرهمين -: «... من أن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الآخر باطلاً»^(٢) فالمتبايعان و إن قصدا مقابلة المثل بالمثلين إلا أن الشارع حيث منع من الزيادة جعل المثل في مقابل المثل و لم يُض ما قصده، كما جعل النكاح المستقطع الذي لم يذكر فيه المدة نكاحاً دائماً مع أن المتعاقدين لم يقصدها.

و يشهد له أيضاً الحكم بوجود ردّ الزيادة و حفظ رأس المال؛ إذ لو لم يصح أصل المعاملة لزم الحكم بردّ المجموع و مطالبة مقابل الأصل من طرف المعاملة عند الإمكان. مع أن الآية الكريمة: ﴿وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُورُكُمْ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ﴾^(٣) تدلّ على اختصاص الرد بالزيادة و حفظ الباقي بعنوان رأس المال.

و القول: بأن الآية الكريمة مخصوصة بصورة الجهل و مع ذلك فهو منزل على التقاص بالنسبة إلى رأس المال حيث إن مقابله عند الطرف الآخر.

(١) جامع الأحاديث ١٨: ١٧٠، الباب ١ من أبواب الصرف، ح ٢.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٨٨-٩٣.

(٣) البقرة / ٢٩٧.

غير شديد؛ لما أفاده في جامع المدارك من أن «بعد استظهار حرمة خصوص الزيادة من الآية الشريفة: ﴿وَاحْلُ اللَّهُ التَّبِيعَ وَحَرَّمَ التَّرْتِبَ﴾ لا وجه لتخصيص الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ بخصوص الجهل، بل حلية المجموع - من رأس المال والزيادة - بخصوصه مجال الجهل؛ بمقتضى الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾.

و يجمع بين هذه الآية والآية السابقة بمجل هذه على حال الجهل والآية السابقة، أي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾، على حال العلم - إلى أن قال: - ولا وجه للتزويل على التقاص مع أن التقاص مشروط بعدم إمكان أخذ الحق من الطرف أو تعسره»^(١).

وبالجملة: مع ورود النصوص بالصحة لاجمال للإشكال فيها من جهة مخالفتها للقاعدة. و منها: ما أفاده السيد المحقق اليزدي^(٢) من أن «المعاملة باطلة لعدم كون الزيادة متميزة عن الذي يقابل العوض الآخر حتى تكون بالنسبة إلى الزيادة باطلة وبالنسبة إلى المقابل صحيحة؛ إذ كل جزء من المثل يقابل جزأين من المثليين، فليست بيعاً بمثل وزيادة - إلى أن قال - فالأقوى البطلان فيما إذا كانت جزءاً، لما ذكر من أن الزيادة ليست ممتازة عن رأس المال حتى تكون المعاملة صحيحة بالنسبة إليه»^(٣).

و فيه:

أولاً: أنه منقوض - كما في جامع المدارك - ببيع ما يملك وما لا يملك، كبيع العبد والحز، و بيع الخلل والخمر؛ حيث يحكمون بصحة البيع بالنسبة إلى ما يملك مع عدم التميز^(٣).

(١) جامع المدارك ٣: ٢٣٨.

(٢) الملحقات ٦: ٢، المسألة ٤.

(٣) جامع المدارك ٣: ٢٣٨ و ٢٤٩.

فإن كان عدم التميز موجباً للبطلان كان لازم هذا بطلان البيع في مورد النقض أيضاً، مع أنه لا يمكن الالتزام به.

و ثانياً: أن المقصود من اعتبار التميز إن كان لعدم لزوم الجهالة والفرر ففيه: أنه لاغرر و لاجهالة مع معلومية المجموع الملحوظ حال المعاملة؛ إذ المعتبر هو عدم الجهالة والفرر حال المعاملة، والمفروض أنه لاغرر و لاجهالة مع ملاحظة المجموع، كما لا يكون غرر في بيع ما يملك و ما لا يملك.

و ثالثاً: أنه بعد الحكم بصحة الأصل و بطلان الزيادة في المثليين يكون المثل الزائد الموجود فيها خارجاً معلوماً و متميزاً بنحو الإشاعة كصفتها، و هو محكوم بالبطلان، كما أن المثل الآخر الذي هو النصف يكون معلوماً و متميزاً كذلك، و هو محكوم بالصحة، و تكتفي معلوميتها بنحو الإشاعة لتحقيق التمييز.

و رابعاً: أن هذه الإشكالات - كما شكال عدم التمييز أو عدم القصد - اجتهاد في مقابل النصوص: من الآية الكريمة الدالة على تخصيص الرد بالزيادة و جواز حفظ الباقي بعنوان رأس المال: ﴿وَإِنْ تَيْبَسْتُمْ فَلَكُمْ زُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ﴾، مع أنه لو لم تكن المعاملة بالنسبة إلى الأصل صحيحة لا يكون الباقي عنده رأس ماله بل هو مال الغير و من موثقة إسحاق بن عمار الدالة على تخصيص البطلان بالخصائص و رده في مقام الجواب عن سؤال السائل عن حكم بيع الموزون بالزائد و من معتبرة محمد بن سنان، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام أنه كتب في جواب مسأله: «... لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الآخر باطلاً»^(١) الدالة على صحة وقوع الدرهم في مقابل الدرهم لتخصيص البطلان بالدرهم الآخر و غير ذلك.

و منها: ما أفاده السيد المحقق اليزدي رحمته الله أيضاً من أن «الأخبار الدالة على اعتبار المثلية

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٨٨-٩٣، الباب ٣٣، في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمد ابن سنان، ط - دار

مفهوماً و منطوقاً ظاهرها بيان الحكم الوضعي أو الأعم منه و من التكليفي، فهي دالة على فساد المعاملة وأنه يشترط فيها كونها مثلاً بمثل^(١). و الأخبار التي أشار إليها السيد^{عليه السلام} كثيرة. و منها:

١- موثقة منصور بن حازم، عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: «كُلُّ شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد...»^(٢)

٢- موثقة الحلبي عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: «لا يباع محتومان من شعير بمختموم من حنطة، ولا يباع إلا مثلاً بمثل، والتمر مثل ذلك»^(٣).

٣- موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: «الحنطة و الشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منها على الآخر»^(٤).

٤- موثقة زرارة عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: «الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل و السويق بالسويق مثلاً بمثل و الشعير بالحنطة مثلاً بمثل، لا بأس به»^(٥).

٥- خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله^{عليه السلام} عن الحنطة بالشعير و الحنطة بالدقيق، فقال: «إذا كانا سواء فلا بأس و إلا فلا»^(٦).

٦- موثقة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله^{عليه السلام} قال: «الفضة بالفضة مثل بمثل و الذهب بالذهب مثل بمثل ليس فيه زيادة و لا نقصان؛ الزائد و المستزيد في النار»^(٧).

(١) الملحقات ٢: ٧.

(٢) جامع الأحاديث ١٨: ١٤٥، الباب ٥ من أبواب الربا، ح ١.

(٣) المصدر السابق: ١٤٧، الباب ٦ من أبواب الربا، ح ٥.

(٤) المصدر السابق: ح ٤.

(٥) المصدر السابق: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الربا، ح ٣.

(٦) المصدر السابق: ١٥٠، ح ٦.

(٧) المصدر السابق: ١٧٠، الباب ٦ من أبواب الصرف، ح ٤.

٧- خبر الأمامي والفقير بالإسناد المتقدم عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث المناهي: «... ونهى صلى الله عليه وسلم عن بيع الذهب بالذهب زيادة إلا وزناً بوزن»^(١).

٨- ما رواه العلامة في التذكرة عن عطاء بن يسار أن معاوية باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من ورقها، فقال أبو الدرداء: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل، فقال له معاوية: ما أرى بهذا بأساً. قال أبو الدرداء: من يعذرنى من هذا أخبره عن النبي صلى الله عليه وسلم ويحبرني عن رأيه، والله لاسكنت بأرض أنت فيها ثم قدم أبو الدرداء على عمر فذكر له ذلك، فكتب عمر إلى معاوية: أن لاتبع إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل.^(٢)

و غير ذلك من الأخبار.

و يمكن أن يقال:

أولاً: إن الأخبار المذكورة في مقام بيان مورد الربا من المكيل و الموزون أو وحدة بعض الأجناس مع بعض آخر كالحنطة مع الشعير أو الدقيق.

و ثانياً: إن اعتبار المثلية مفهوماً و منطوقاً لعله يكون من جهة أن لا يكون المعاملة ربوية حتى تكون محرمة و فاسدة من ناحية الزيادة، و لم يجرز كونها في مقام بيان فساد أصل المعاملة، و لو سلم ذلك فغايتها هو الظهور في ذلك، فاللازم هو رفع اليد عنه و حملها على فساد المجموع بما هو مجموع؛ بقرينة سائر الأدلة الدالة على صحة الأصل، و من حملتها ما دل على اختصاص البطلان بالزائد، كموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الدراهم بالدراهم و الرصاص؟ فقال عليه السلام: «الرصاص باطل».

و معتبرة محمد بن سنان، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام أنه كتب إليه فيما كتب إليه من

(١) المصدر السابق: ح ٧.

(٢) المصدر السابق: ١٧٤-١٧٥، الباب ٤ من أبواب الصرف، ح ١٠.

جواب مسأله: «وَعَلَّةَ تَحْرِيمِ الرِّبَا إِنَّمَا نَهَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَنْهُ لِمَافِيهِ مِنْ فِسَادِ الْأَمْوَالِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرَاهِمَ بِالدَّرَاهِمِينَ كَانَ ثَمَنُ الدَّرَاهِمِ دَرَاهِمًا وَثَمَنُ الْآخِرِ بَاطِلًا، فَبِيعَ الرِّبَا وَشَرَاؤُهُ وَكَسَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ عَلَى الْمَشْتَرِي وَعَلَى الْبَائِعِ»^(١) لتخصيصه البطلان بالزائد. وأيضاً من جملتها ما دلَّ على أن الباقي غير الزائد هو مال الآخذ المرابي بعنوان رأس المال: كآية الكريمة الدالة على ردِّ الزائد و حفظ رأس المال: «وَإِنْ تُبْتِغُوا قَلْبَكُمْ رُءُوسَ أَهْوَالِكُمْ». والأخبار الدالة على ذلك: كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام... وقال: «لو أن رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أن في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال^(٢) كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا»^(٣).

وكخبر أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن كنت تعرف منه شيئاً معزولاً تعرف أهله وتعرف أنه ربا، فخذ رأس مالك ودع ما سواه»^(٤). فقتضى الجمع بينهما هو حمل الأخبار الدالة على اعتبار المثلية على أنها في مقام بيان مورد الربا المحرّم وفساد المجموع بما هو مجموع، لا في مقام بيان فساد أصل المعاملة. ومع دلالة الأخبار على صحّة الأصل، لاقع لما استشكل فيه من جهة القواعد، مع أنه لا يخلو عن الإشكال، فلا تغفل.

ومنها دعوى الإجماع على الفساد، قال في مفتاح الكرامة: «وليعلم أن الظاهر أن التحريم عند الأصحاب هو المعاملة وما يحصل بها، فما يأخذه من الغريم من رأس المال و

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٨٨-٩٣، الباب ٣٣ في ذكر ما كتب به الرضا عليه السلام إلى محمد ابن سنان.

(٢) وفي التهذيب «حلالاً».

(٣) الكافي ٥: ١٤٥.

(٤) المصدر السابق: ١٤٦.

الزيادة حرام، وكذا ما يعطيه، كما تدلّ عليه الأدلة؛ قال في مجمع البيان: معنى ﴿وَ أَخْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الزَّيْوَءَ﴾: أحلّ الله البيع الذي لا ربا فيه و حرّم البيع الذي فيه الربا». (١)
 و قال في الجواهر: «لا يخفى أنّ ظاهر الأصحاب بل و جملة من النصوص تحرّم نفس المعاملة وما يحصل بها، فما يأخذه من الغريم من رأس المال و الزيادة حرام، وكذا ما يعطيه». (٢)
 و قال السيد في الملحقات فيما إذا كانت الزيادة شرطاً فحاله حال الجزء: «و ظاهر كلمات العلماء أيضاً بطلانها مطلقاً». (٣)

و يمكن أن يقال:

أولاً: إنّ الإجماع غير ثابت؛ لقوّة احتمال مرادهم من حرمة المعاملة الربوية هو حرمة المجموع لحرمة الأصل، و يشهد له ما في نهاية الشيخ رحمته حيث قال: «و متى علم أنّ ذلك حرام ثمّ استعمله فكل ما يحصل له من ذلك محرّم عليه، و يجب عليه ردّه على صاحبه»؛ (٤)
 إذ تخصيص الحرمة و وجوب الردّ بما يحصل له من المعاملة الربوية دون الأصل يشهد على أنّ المعاملة بالنسبة إليه ليست بفاسدة؛ و إلّا لزم عليه ردّه و مطالبة مقابله بما أعطاه». و نحوه ما في السرائر حيث قال: «فيجب على الإنسان معرفته ليتجنبه و يتنزه عنه، فمن ارتكب الربا بجهالة و لم يعلم أنّ ذلك محظور فليستغفر الله تعالى في المستقبل و يتوب إليه، و قد تاب الله عليه فيما مضى، و من علم أنّ ذلك حرام ثمّ استعمله؛ فكل ما يحصل له من ذلك محرّم عليه و يجب ردّه على صاحبه». (٥)

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٥٠٤.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٤.

(٣) الملحقات ٢: ٧.

(٤) سلسلة التناهي الفقهية ١٣: ٨٢.

(٥) المصدر السابق ١٤: ٢٩٧.

و ثانياً: إن الإجماع على تقدير ثبوته لا يفيد مع احتمال أن يكون مستندهم هو ما عرفت من الوجوه السابقة، فلا تغفل.

حكم اشتراط الزيادة:

وينقدح مما مرّ حكم ما إذا اشترطت الزيادة العينية في المعاملة؛ فإن مقتضى ما عرفت هو صحة أصل المعاملة؛ لعدم تمامية ما استدلوا به للبطالان، وعليه فاشتراط الزيادة العينية محكومة بالحرمة والفساد دون أصل المعاملة، بناء على ما مرّ من إلحاقها بزيادة الجزء.

وأما ما في الملحقات من أن «شرط الزيادة في أحد العوضين موجب لعدم صدق المائثلة المشترطة في صحة المعاملة، والشرط الفاسد إنما لا يفسد إذا لم يكن موجِباً لفقد شرط في أصل المعاملة أو إحداث مانع فيها؛ وإلا فيكون مفسداً كما في الشرط الذي يوجب الجهالة أو التفرغ»^(١) فقد عرفت ما فيه من أن الأخبار الدالة على اعتبار المائثلة لا تكون في مقام بيان فساد أصل المعاملة بل تكون في صدد تبين مورد الربا عن غيره أو وحدة بعض الأجناس مع البعض. وعليه فالشرط المذكور وإن أوجب عدم المائثلة في المعاملة و صار سبباً للحرمة و بطلان المجموع بما هو مجموع، ولكن لا يلزم من ذلك بطلان أصل المعاملة أو إحداث مانع فيه حتى يكون مفسداً.

هذا مضافاً إلى ما في جامع المدارك من أن «الظاهر من دليل اعتبار المائثلة بمائثلة مدخول الباء في قول البائع: «بعت هذا بهذا»، والشرط لا يكون مدخول الباء، ومع الشك المرجع عمومات أدلة البيع»^(٢) فتأمل.

(١) الملحقات ٧:٢.

(٢) جامع المدارك ٣: ٢٣٩.

لا يقال: إن النهي وإن كان متوجهاً إلى الزيادة ولكن يسري منها إلى أصل المعاملة عرفاً، كما إذا قيل: «بعتك هذا بذا بشرط أن تشرب الخمر» فإنه يفهم منه عرفاً حرمة البيع أيضاً. **لأننا نقول - كما أفاد السيد^(١) -: «على فرض تسليم ذلك لا يخفى عليك أن النهي حينئذٍ ليس متعلقاً بذات المعاملة من حيث هي، بل متعلق بها لأمر خارج عنها وهو اشتغالها على الشرط، وهو لا يدل على الفساد».**^(١)

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب صحة أصل المعاملة، ولكن مقتضى الاحتياط هو عدم العدول عما نسب إلى الأصحاب من بطلان المعاملة مطلقاً، وإن أمكن الإشكال في نسبة بطلان أصل المعاملة إليهم؛ لذهابهم إلى كفاية رد الزيادة من غير فرق بين البيع ونحوه وبين القرض، ولا بين صورة وجود المال وبين تلفه، بل عن بعضهم نفي الخلاف فيه، وعن المقداد والكركي الإجماع عليه، وهذا لا يساعد مع القول بالبطلان؛ وإلا لحكموا بوجوب رد الأصل أيضاً، فتأمل.

صحة أصل القرض الربوي و بطلانه بالنسبة للزيادة:

ذهب صاحب الجواهر في كتاب القرض إلى فساد أصل القرض أيضاً، واستدل له بأخبار تدل على عدم جواز شرط النفع:

«منها - موثقة إسحاق بن عمار: سألت أبا الحسن^(٢) عن الرجل يكون له مع رجل مال قرصاً فيعطيه شيئاً من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه؟ قال: «لابأس بذلك ما لم يكن شرطاً».^(٢)

(١) الملحقات ٧: ٢-٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ١٠٤، الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ج ٣.

و صحيحة الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثم يعطي سوداً وزناً وقد عرف أنها أثقل مما أخذ و تطيب نفسه أن يجعل له فضلها؟ فقال: «لأبأس إذا لم يكن فيه شرط...»^(١)

و صحيحة الحلبي: «إذا أقرضت الدراهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط.»^(٢)

و خبر خالد بن العجاج: سأته عن رجل كانت له عليه مئة درهم عدداً فقضاها مئة وزناً؟ قال: «لأبأس ما لم يشترط.» - قال: - وقال: «جاء الربا من قبل الشروط، إنما يفسده الشروط.»^(٣)

ثم استظهر منها فساد القرض بهذا الشرط لأن الشرط يفسد خاصته، ولعل وجه الاستظهار هو أن مفهوم هذه الروايات هو وجود المنع والبأس في نفس القرض عند الشرط، ومقتضاه هو فساد القرض والشرط.

و كيف كان ثم قال: «فيكون الشرط في صحة القرض عدم هذا الشرط، كما هو ظاهر صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل. ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترطه من أجل قرض ورقه.»^(٤) ضرورة ظهور النهي فيه في الشرطية كما في نظائره.

مضافاً إلى النبوي: «كل قرض يجبر منفعته فهو حرام» المراد منه - بقرينة غيره - صورة الشرط المنجبر بكلام الأصحاب، بل قيل: إنه إجماع، بل في المختلف الإجماع على أنه إذا

(١) جامع الأحاديث ١٨: ١٥٣، الباب ١١ من أبواب الربا، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ١٠٨، الباب ٢ من أبواب الدين والقرض، ح ١.

(٣) الكافي ٥: ٢٤٤، باب الصرف، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ٢٠٣.

أقرضه و شرط عليه أن يردّ خيراً مما اقترض كان حراماً وبطل القرض. فحرمة القرض منه حينئذٍ ظاهرة في فساده وأنه لم يفد الملك، فيحرم على المستقرض التصرف فيه، وهو مضمون عليه؛ لكونه مقبوضاً على ذلك، ولأنّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»^(١).

حاصله: أنّ المستفاد من الأخبار هو اشتراط عدم الشرط في صحة القرض والمنع عن صورة الشرط، ومقتضاه هو الفساد. ثمّ إنّ المراد من القرينة التي توجب حمل النبي ﷺ على صورة الشرط هي الروايات الدالة على أنّ خير القرض ما جرم منفعة كما سيأتي. و أورد عليه في جامع المدارك بأنّ: «الأخبار السابقة عدا صحيح محمد بن قيس لا يستفاد منها إلاّ ثبوت البأس مع الشرط وتحقق الربا، والربا هو الزيادة على العوض الأعم من المثل والقيمة، ولا يستفاد منها فساد القرض.

وأما صحيح محمد بن قيس فيشكل استظهار حرمة القرض منه؛ من جهة الفرق بين هذا الشرط المذكور وسائر الشروط المذكورة في المعاملات كشرط عدم الغرر وغيره؛ حيث إنّ سائر الشروط لا أثر لها إلاّ صحة المعاملة معها وعدم الصحة مع انتفائها. و أما اشتراط الزيادة فالظاهر حرمة مع قطع النظر عن اشتراط صحة القرض بعدمه، نظير حرمة الكتابة والشهادة في الربا»^(٢).

هذا مضافاً إلى شهادة ذيل صحيحة محمد بن قيس على أنّ المقصود من اعتبار عدم الشرط الزائد لعدم الابتلاء بالزائد المحرام من ركوب دابة أو عارية متاع، للاعتباره في صحة أصل القرض، كما أنّ ثبوت البأس في الأخبار الأخر في القرض مع الشرط لوجود شرط المنفعة والربا لانفس القرض، فإنّهما راجعان إلى الشرط والزيادة، وهو لا يوجب فساد أصل القرض.

و لعله لذلك قال في الملحقات: «يمكن أن يقال بعدم البطلان... فإنّ النهي فيه متعلق

(١) جواهر الكلام ٢٥: ٧-٥.

(٢) جامع المدارك ٣: ٣٢٩.

بخصوص الزيادة، ولا ينفع سرايته إلى أصل القرض، وعلى فرض تسليمه فلا يدل على بطلان أصل القرض، فيشكل الحكم بفساده وإن حكى عن المختلف الإجماع على فساده لكنه غير بات، ولذا اختار صاحب الجواهر عدم البطلان هنا، وإن اختار البطلان في باب القرض»^(١).

نعم، ظاهر النبوي ﷺ: «كل قرض يجرّ منفعة فهو حرام» - بعد حمله على صورة الشرط - حرمة أصل القرض، بل ربما يروى «كل قرض يجرّ منفعة فهو فاسد» لكنه - كما في الحدائق - ليس من طرقنا.

بل يظهر من بعض الأخبار إنكاره، كما في صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرصاً ويعطيه الرهن إما خادماً وإما آتية وإما ثياباً، فيحتاج إلى شيء من منفعتة، فيستأذنه فيه فيأذن له؟ قال: «إذا طابت نفسه فلا بأس». قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجرّ منفعة فهو فاسد؟ قال: «أوليس خير القرض ما جرّ منفعة؟»^(٢).

وفي خبر بشر بن سلمة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «خير القرض ما جرّ المنفعة»^(٣).

وفي خبر محمد بن عبده قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القرض يجرّ المنفعة؟ قال: «خير القرض الذي يجرّ المنفعة»^(٤).

فالخبر المذكور مورد للإنكار، ومعه لا دليل على بطلان أصل القرض.

(١) الملاحقات ٨:٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٠١-٢٠٢، ح ٥٢.

(٣) المصدر السابق: ١٩٧، ح ٤٣٥.

(٤) المصدر السابق: ٢٠٢، ح ٤٥٣.

و أمّا الاستدلال بذيل رواية خالد: «إنّما يفسده الشروط» بدعوى دلالتها على فساد القرض، ففيه:

أولاً: أنّها ضعيفة.

و ثانياً: أنّ الضمير راجع إلى الربا لا القرض.

فالمسألة مبتنية على كون الشرط الفاسد مفسداً، وهو ممنوع كما قرر في محله.

لا يقال: إنّ النبوي المذكور منجبر بعمل الأصحاب، والمراد منه هو صورة الاشتراط بقريئة الروايات الأخرى الدالة على أنّ خير القرض ما جرّ المنفعة، وعليه فيكفي الخبر المزبور لفساد القرض؛ لدلالته على حرمة نفس القرض.

لأنّنا نقول:

أولاً: لم يثبت الإجماع.

و ثانياً: لم يحرز استنادهم إلى النبوي المذكور، فتدبر جيداً.

وليس القرض من المعاوضات الجعلية، وإن كان هو تمليك عين بالتفريم، فلا يمكن الاستدلال لفساد القرض بأدلة اعتبار المائلة في المعاوضات بناء على تمامية دلالتها، كما لا تجري فيه الوجوه الأخرى المذكورة في البيع وغيره من المعاملات.

هذا مضافاً إلى أنّ القرض أعم موضوعاً من البيع والمعاملة، لعدم اختصاص حرمة الزيادة في القرض بالمتجانسين، فالدليل على الأخص - على فرض تمامته - لا يكفي للأعم.

و ربما يستدل بموثقة محمد بن مسلم على صحة العقد القرصي مع بطلان الشرط للزيادة فقط، وهي مارواها الصدوق عليه السلام؛ بإسناده عن أبان، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول: أنتقدي من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته، أو يقول: أنتقدي بعضاً وأمدّ لك في الأجل فيما بقي؟ فقال: «لأرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، يقول الله عز وجل: ﴿وَ إِنْ تَبُئْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ

لَا تَطْلِمُونَ وَلَا تُطْلَمُونَ»^(١) فالإمام عليه السلام يقول: لأرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، فكانت الزيادة على رأس المال هي التي فيها بأس، فيكون القرض الذي هو تمليك في مقابل الضمان على حاله.^(٢)

ولكن لقائل أن يقول: لافرق بينه وبين سائر الأخبار في عدم الدلالة على الصحة؛ فإن غايته وجود البأس مع الزيادة، فيجيبه فيه البحث أن البأس يختص بنفس الزيادة أو يعم الأصل أيضاً؟ فلا دلالة للرواية على الصحة.

فالأظهر أن أصل القرض ليس بفاسد؛ لعدم دليل على فساده بالخصوص، و الشرط الفاسد لا يفسد العقد ما لم يوجب خللاً فيه، والمفروض أن الربا لا يوجب خللاً في نفس القرض. ومما ذكر يظهر أنه يجوز أخذ القرض ممن لا يقرض إلا بالربا مع عدم قصد الربا؛ فإن أخذ القرض حينئذ ليس بربوي؛ لعدم القصد وإن قصده المقرض.

لا يقال: إنه مع عدم قصد الزيادة لا يكون القرض مقصوداً.

فإنه يقال: إن المفروض في القرض الربوي وجود التزامين: أحدهما: الالتزام بأداء شيء بضمان مثله أو قيمته، و ثانيهما: الالتزام بأداء الزيادة، فع عدم القصد يخلل الالتزام الثاني لا الالتزام الأول.

ثم إن الزيادة تسرد إلى مالكها، و لا يجب أداؤها لو لم يؤدّها، و لافرق في ذلك بين الأشخاص الحقيقيين أو المحقوقين حتى الزيادة المأخوذة من قبل الدولة في زمان النظام الحاكم قبل انتصار الثورة و قيام الجمهورية الإسلامية. فإنه يجب على الدولة إرجاعها إلى ملاكها.

(١) وسائل الشريعة ١٣: ١٢٠، الباب ٣٢ من الدين والقرض، ح ١.

(٢) انظر: الربا فقهاً واقتصادياً: ١١٠.

إلا أن يقال: إنه في حالة كون دفع الزيادات المأخوذة قبل انتصار الثورة يهدد كيان الجمهورية الإسلامية؛ لكثرتها حيث إنها تشكل مبالغ كبيرة و في هذه الصورة لا يجب على الدولة الفعلية ذلك. نعم لو أمكن دفعها تدريجياً بنحو من الأئحاء و جب ذلك، قال في الجواهر: «لارهب في أن مقتضى ما دلّ على حرمة الربا و فساد المعاملة المشتمة عليه و جوب ردّ الزيادة خاصة المأخوذة بالقرض و نحوه؛ ضرورة بقائها على ملك المالك معيّنة أو مشاعة، فحكها حكم غيرها من الأمور التي للغير في الرد و الصدقة و نحوها من مسائل الاشتباه للمال و الصاحب أو لها بما هو مقرر في كتاب الخمس و غيره من محالّه، من غير فرق في ذلك بين العلم و الجهل.

و أمّا لو كان الربا في عقد المعاوضة فالمتجه حينئذٍ فساد المعاملة، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا الزيادة خاصة؛ إذ الفرق بينه و بين القرض واضح»^(١) و قد اتضح من خلال البحث عدم بطلان أصل المعاملة و إن كان الأحوط هو فساد الأصل في الربا المعاملي.

هذا تمام الكلام في الصحة و الفساد بالنسبة إلى أصل المعاملة أو أصل القرض. و الله العالم.

الجهة السادسة: في أن الربا المعاملي هل يختص بالبيع أو يعم سائر المعاوزات؟

نسب الى المشهور أنهم ذهبوا الى الثاني واستدلوا له بوجوه:

منها: إطلاق ما دلّ على حرمة من الكتاب والسنة؛ إذ الربا هو الزيادة وهي صادقة على الزيادة، سواء كانت في البيع أو غيره، ومقتضى النهي في المعاملات هو الارشاد الى الفساد. ويشكل ذلك كما في جامع المدارك بأنّ الربا بمعناه اللغوي - أعني الزيادة - غير مراد وإلا لزم شموله للزيادة مع اختلاف الجنس.

ودعوى الشمول والمخروج بالدليل كما ترى؛ للزوم تخصيص الأكثر، وبعد عدم إرادة المعنى اللغوي فلا يبعد أن يكون محمولاً على ما هو الشائع بين الناس من الربا في البيع والقرض ويكفي عدم العموم. (١)

ويمكن الجواب عنه بأن شيوع خصوص البيع أو القرض ممنوع، وعلى فرض التسليم ليس في حدّ يوجب الإنصراف؛ لأن الغلبة الخارجية لا توجب الإنصراف، وعليه فلا موجب لتخصيص الزيادة بخصوص الزيادة في القرض أو في البيع، بل يشمل كل زيادة في كل معاملة؛ لصدق الربا عليها عرفاً ولو في غير البيع، كالصلح والتقبيب وتمديد الأجل مع الزيادة، مع أن هذه الأمور ليست ببيع ولا قرض كما لا يخفى.

والقول بأن الربا عرف بأنه البيع الذي يشتمل على الزيادة ومقتضاه هو اختصاصه بالبيع فلا يعم غيره من المعاملات، مندفع بما مرّ من أنه لا شاهد عليه.

ودعوى تخصيص الأكثر بإخراج الزيادة مع اختلاف الجنس أو مع كونه غير مكمل و موزون أو مع النسبية ممنوعة، فإنّ العناوين الباقية أكثر من الخارجية وهي الزيادة مع وحدة

الجنس في البيع أو في الصلح أو في القرض سواء كان الجنس واحداً أو لم يكن و سواء كان في تمديد الأجل مع الزيادة أو في التقبيل أو التعاوض من غير تعيين للبايع والمشتري، كما إذا قالوا تبادلنا وغير ذلك من الموارد فالأولى هو حمل الربا في الآية الكريمة على الأعم، وهو ما يصدق عليه الربا عرفاً، وقد مال إليه المحقق الأردبيلي وكيف كان فصحيحة يعقوب بن شعيب تشهد على أعمية الربا، حيث قال في تعريف الربا المحرم: وأما الذي لا يؤكل فهو أن يدفع الرجل الى الرجل عشرة دراهم على أن يرده عليه أكثر منها، فهذا الربا الذي نهى الله عنه. (١)

و منها: الأخبار الدالة على اشتراط المثلية في المعاملة مع اتحاد الجنس، كقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة الحلبي: الفضة بالفضة مثلاً بمثل ليس فيها زيادة ولا نقصان الزائد والمستزيد في النار. (٢)

قال في مجمع الفائدة: وهذه أوضح دلالة وسنداً. (٣) ولعل وجه الأوضحية ان الرواية دلّت في المتجانسين بأن تبادلها بأي صورة كانت يلزم أن يكون بنحو لا يوجب الزيادة والنقصان.

وكقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة أبي بصير: الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منها على الآخر (٤) ولعل حذف نوع المعاملة يدلّ على العموم.
و المراد في قوله: رأساً برأس هو بيان لزوم المماثلة، وأما نوع المعاملة فهو غير مذكور في الرواية.

(١) الفقيه ٣٨٦.

(٢) جامع الأحاديث ١٨ / ١٧٠ الباب ٢ من أبواب الصرف ح ٤.

(٣) مجمع الفائدة ٨ / ٤٥٧.

(٤) جامع الأحاديث ١٨ / ١٤٧ الباب ٦ من أبواب الربا ح ٤.

وكقول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل و السويق بالسويق مثلاً بمثل و الشعير بالحنطة مثلاً بمثل لأبأس به. ^(١) وهذه الرواية متعرضة للمتجانسين كالسويق بالسويق وما يكون بمنزلتها كالحنطة والدقيق.

وكقول أبي عبد الله عليه السلام في موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله في جواب السؤال أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟: «لا يجوز إلا مثلاً بمثل» ثم قال: إن الشعير من الحنطة. ^(٢) استدل بها في الجواهر حيث قال: إنها ظاهرة - بسبب الإطلاق أو ترك الاستفصال - في حصول الربا بالزيادة في مطلق المعاوضة، المتعضة مع ذلك كنه بالاحتياط. ^(٣)

وقال في مجمع الفائدة - بعد نقل جملة من الأخبار المذكورة: و بالجمله أمثال ذلك كثيرة وإن لم يكن نصاً في جميع المعاملات ولكن ظاهر فيها. ^(٤)

و قال في الملحقات: إن الأخبار المذكورة مطلقة و لا تخصيص فيها بالبيع، و دعوى الإنصراف إليه - لغلبته - ممنوعة. ^(٥)

أورد عليه في جامع المدارك بان المذكور في غالها باء المقابلة الظاهرة في خصوص البيع مع تجرد المعوض عن لفظ «على» و «عن» في الصلح يدخل الباء على المصالح به لكن لا يجرد المصالح عنه عن حرف الجر. ^(٦)

مراده من عدم تجرد المصالح عنه من حرف الجر: أن الصلح هو التسالم على أمر من تملك

(١) جامع الأحاديث ١٨ / ١٤٩ الباب ٧ من أبواب الرباح ٣.

(٢) جامع الأحاديث ١٨ / ١٤٧ الباب ٦ من أبواب الرباح ٢.

(٣) الجواهر ٢٣ / ٣٣٧.

(٤) مجمع الفائدة ٨ / ٤٥٧.

(٥) الملحقات ٢ / ٩.

(٦) جامع المدارك ٣ / ٢٤١.

عين أو منفعة أو اسقاط دين أو حق أو غير ذلك بعوض أو بلاعوض، ومن المعلوم ان الصلح والتسام يتعدى بلفظ «عن» أو لفظ «على» كما لا يخفى .

و يمكن أن يقال: أولاً أن وجود بقاء المقابلة في عدة من الأخبار لا ينافي إطلاق سائر الأخبار؛ لأن الأخبار التي ذكر فيها لفظ الباء تكون سؤالاً عن مورد البيع أو تكون متعرضة لحال البيع لا لتخصيص الرباه إذ المفروض أنها غير مقرونة بقرائن الحصر، وعليه فلا وجه لمنع حرمة الزيادة في غير البيع مع وجود مطلقات أخر تدل عليها، كصحيحة أبي بصير: الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منها على الآخر، إذ لا يختص ذلك بالبيع بعد خلوه عن بقاء المقابلة.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إن الخبر في مقام بيان اتحاد جنس الحنطة مع الشعير، لافي مقام بيان ان المهرم من الزيادة هل هو ما كان في ضمن البيع أو ضمن مطلق المعاملة، فتأمل لإمكان أن يقال إن السؤال عن أمرين: أحدهما: هو اتحادهما وعدمه. و ثانيهما: تعيين نوع المعاملة المحرمة.

و كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث أن الإمام بعد أن منع عن معاملة التمر اليابس بالرطب والشعير بالحنطة مع الزيادة و جوز ذلك مع اختلاف الأجناس قال: إذا اختلف هذا والفاكهة اليابسة فهو حسن، وهو يجري في الطعام والفاكهة بجرى واحداً، و قال: لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيل أو وزن؛^(١) إذ مفهومها هو ثبوت البأس في مطلق المعاوضة إذا كان موردها مكيلاً أو موزوناً. **اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ** إن بقاء المقابلة في الصدر قرينة على أن المراد بالمعاوضة هو البيع، ولكن يمكن الجواب عنه بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يكون قرينة على اختصاص المطلق به، هذا مضافاً إلى أن من الممكن أن يكون القول الأخير من الإمام لعله كان منفصلاً عن الصدر فتأمل.

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٤٨ الباب ٦ من أبواب الرباح ٦.

وكخبير عثمان بن عيسى عن سماعه المروي في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن سماعه قال سألته عن الحنطة والشعير فقال: إذا كانا سواء فلا بأس. قال: وسأته عن الحنطة والدقيق، فقال: إذا كانا سواء فلا بأس. (١)

والخبر مرمي بالضعف؛ لما روى في عثمان بن عيسى من انحرافه عن الحق بعدم اعترافه بإمامة علي بن موسى الرضا عليه السلام وقد استحل أموال الإمام عليه السلام ولم يدفعها إليه، والقول بأنه تاب وردّ الأموال بعد ذلك في آخر عمره غير ثابت؛ لأن ناقله هو نصر بن الصباح ولا وقع بنقله.

إلا أنه يكفي في اثبات وثاقته ما حكى عن الشيخ الطوسي في العدة من أن الأصحاب يعملون بأخباره، ويؤيده نقل أجلة الثقات عنه، فانهم قد أكثروا من الرواية عنه مثل الحسين بن سعيد ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب وأحمد بن محمد بن خالد وأبوه محمد بن خالد ومحمد بن عيسى بن عبيد وغيرهم من الأعاظم.

ويؤيده أيضاً عدم نقل تأمل أحد من فقهاءنا السابقين في رواية من رواياته في موضع من المواضع بسبب نقله، بل وربما يتأملون من غير جهته، مع أنه لو لم يكن صحيح الحديث كان التأمل من جهته أولى (كما في منتهى المقال / ٢٠٠ و بهجة الآمال / ٥ / ٣٣٧) كما يؤيده أيضاً ما في الكشي من أنه كان يروي عن أبي حمزة الثمالي ولا يتهمون عثمان بن عيسى. (٢)

هذا مضافاً إلى أن نصر بن الصباح قد روى توبته وقال: إن عثمان بن عيسى كان واقفياً وكان وكيل أبي الحسن موسى عليه السلام وفي يده مال فسخط عليه الرضا عليه السلام ثم تاب عثمان وبعث المال إليه. والقول بأنه لا يعاب بالرواية، لأن ناقلها نصر بن الصباح غير شديد بعد ما حكى

(١) جامع الأحاديث ١٨ / ١٤٨ الباب ٦ من أبواب الربا ح ٨

(٢) الكشي / ٤٩٩.

في منتهى المقال وبهجة الآمال اعتماد الكشي وغيره عليه في هذا النقل، بل قال في النهجة: هو معتمد عليه في تراجم كثيرة لاتعد ولا تحصى، هذا مع أن حمدويه أيضاً نقل التوبة عن محمد بن عيسى وإنَّ عثمان بن عيسى رأى في منامه أنه يموت بالحير^(١) و يدفن بالحير فرفض الكوفة ومزله و خرج الى الحير و ابناه معه فقال: لا ابرح حتى يمضي الله مقاديره و أقام يعبد ربه عزوجل حتى مات و دفن فيه و صرف ابناه الى الكوفة.^(٢) فتأمل.

هذا كلّه مع ان البعض عدّوه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما ينصح عنهم مكان فضالة بن أيوب، و هذا دليل على معلومية وثاقته، وإلا فلا مجال لتلك الدعوى كما لا يخفى.

فالأرجح هو وثاقة عثمان بن عيسى و ان كان واقفياً و خاطئاً في وقفه و روي فيه أيضاً ما يدل على وقفه: إذ مجرد الوقف لا يلزم عدم التوثيق في الرواية.

و ما ذكرناه في وجه وثاقة عثمان بن عيسى أولى مما في معجم الرجال حيث قال - بعدما قيل فيه من وجوه الضعف - ولكنه مع ذلك كان ثقة بشهادة ابن قولويه و الشيخ وعلي بن إبراهيم و ابن شهر آشوب المؤيدة بنقل بعضهم انه من أصحاب الإجماع^(٣) و ذلك لما حكى عنه من عدوله عن افادة نقل ابن قولويه التوثيق العام. و لما قيل في تفسير علي بن إبراهيم من أنه محتلط مع ما رواه أبو الجارود و هو ضعيف.

و كيف كان فالرواية تامة من جهة السند و إنما الاشكال في أنها هل تدل على مطلق المعاملات و المعاوضات أو لاتدل، بدعوى أنها في مقام بيان اتحاد المنسطة و الشعير أو الحنطة و الدقيق لافي مقام بيان أن المحرم في ضمن معاملة البيع أو في مطلق المعاملة، و عليه فلا يكون من المطلقات فتأمل.

(١) العبير بفتح الحاء و سكنون الياء: البستان.

(٢) بهجة الآمال ٥ / ٣٣٤ و ٣٣٧.

(٣) معجم الرجال ١١ / ١٢٠.

و ثانياً؛ انه يمكن أن يمنع ظهور الباء في خصوص إرادة البيع؛ لصحة ذلك التعبير عند التبادل و التعاض و عند التقبيل و عند تعويض شيء بشيء و نحوه مما لا يقصد به البيع، فقوله لا - في صحيحة زرارة - فالسويق بالسويق مثلاً بمثل، و هكذا قوله لا: الفضة بالفضة مثلاً بمثل ليس فيها زيادة و لاتقصان لا يختص بالبيع و إن لم يشمل الصلح، ولكن بعد شموله سائر الأنواع فهو أيضاً يلحق بها من جهة عدم الخصوصية.

و ثالثاً؛ لو سلمنا أن التعبير بالباء ظاهر في خصوص إرادة البيع فغير خفي أنه يكون كذلك في مقام الإنشاء؟ لافي مقام الحكاية، فان في مقام حكاية حكم المعاملات اخبر عن اللب و الواقع و من المعلوم ان المعاوضة بحسب الواقع سواء كانت صلحاً أو بيعاً أو غيرهما تقع بين شيء و شيء و ان كانت صور التعبير مختلفة، و الرواية ليست في مقام إنشاء المعاملة، بل هي في مقام بيان حكم المعاملات بحسب الواقع.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته؛ و الأقرب جريان الربا في سائر المعاوضات، بدليل ان ما ذكره من أن المبادلة في الصلح و غيره ليست بين العينين، بخلافها في البيع و إن كان حقاً في نفسه، و هو الفارق بينها و بين البيع و غيره شرعاً و عرفاً، و لهذا لو علق على عنوان البيع حكم لا يسري الى الصلح، كما أنه لو علق على عنوان الصلح لا يسري الى البيع، لكن هذا الفرق إنما هو في عالم الإنشاء و الاعتبار .

و أما في عالم اللب و الغرض فبين الأمرين قدر جامع هو: أن المالين قد تبادلا و ذهب كل الى مكان الآخر، ألا ترى أن في الصلح لو لم تكن قيمة الدار مئة تومان لما يقدم على صلحها بها كما لا يقدم على بيعها بها أيضاً.

و الحاصل أنه يصدق في كل من المقامين أنه أعطى مالاً و أخذ مكانه مالاً و إن كان الإنشاء في كل منهما بصورة.

ألا ترى أنه لو صرح بكون المقابلة بين الإعطاء و بين المال، كما لو قال: أعطيت هذا و

أعطاني في مقابل ذلك تصدق المقابلة بين الشيتين، كما لو قال: بعتك هذا بذاك بلا فرق. بل نقول في مقام الإنشاء أيضاً تصدق المقابلة بين المالين، فإنه وإن جعل الشيء الثاني عوضاً للصلح لكن للصلح المطلق. بل لصلح خصوص الدار بحيث لو تغير المتعلق لخرج عن طرفية المقابلة، فلخصوص الدار مدخل في أحد طرفي المقابلة، فهذا الاعتبار يصح بالدقة أيضاً أن يقال: المقابلة بين هذا المال وذاك المال، فتدبر. (١)

ولعل وجه التدبر هو إمكان المناقشه من جهة صدق المقابلة بين المالين في مقام الإنشاء، مع أن في طرف مالا وفي آخر التسام والمصالحة على تمليك أو إسقاط أو إبراء بالنسبة الى عين أو حق، ومجرد مدخلية متعلق الصلح لا يوجب صدق المقابلة بين المالين في مقام الإنشاء. نعم تصدق المقابلة بحسب عالم اللب والغرض، كما مر.

ومنها: بعض الأخبار الواردة في مقام تحديد الربا المحرم، كقول علي عليه السلام في صحيحة يعقوب بن شعيب: والربا ربانان رباً يؤكل ورباً لا يؤكل، فأما الذي يؤكل فهو هديتك الى الرجل تريد الثواب أفضل منها وذلك قول الله عز وجل ﴿وَمَاءٌ آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا يُزِيدُكُمْ...﴾. واما الذي لا يؤكل فهو أن يدفع الرجل الى الرجل عشرة دراهم على أن يرد عليه أكثر منها، فهذا الربا الذي نهى الله عنه... الحديث. (٢)

قال في مجمع الفائدة: وهذا كالصريح في أن الربا ليس بمخصوص بالبيع، بل ولا بالدين أيضاً؛ لأن إعطاء غيره لأن يرد عليه الاكثر يشملها وغيرها. (٣)

ولا يصح حمل العبارة المذكورة على البيع خاصة مع أنها خالية عن باء المقابلة، بل هي تساعد البيع والصلح والتعاوض والتبادل والتقبل ونحوها مع كون الإمام عليه السلام في مقام تحديد الربا المحرم وتعريفه.

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الاستاذ زين العابدين، ٣٨-٣٩.

(٢) الفقيه ٣٨٦ كتاب التجارة الباب ٣٠ من أبواب اللقطة ح ٤٦ الطبع القديم.

(٣) مجمع الفائدة ٨ / ٤٥٤.

و منها: الأخبار الخاصة الواردة في مورد بعض المعاملات، كصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يدفع الى الطحان الطعام فيقاطمه على أن يعطي لكل عشرة أرطال اثني عشر دقيقاً قال: لا. قلت: فالرجل يدفع السمسم الى المضار يضمن له لكل صاع أرطالاً «مسماً» قال: لا.

ورواه الصدوق باسناده عن العلاء أنه قال: لكل عشرة امشان عشرة أمتان. ^(١) و المقاطعة ليست ببيع، ومع ذلك نفي الزيادة فيها.

قال في مجمع الفائدة: وهذه أوضح دلالة ولا يضر الأضمار في سنده لما مرّ غير مرة. ^(٢)

ولا يخفى عليك أن الرواية غير مضمرة بحسب ما رواه في الكافي.

قال في الملحقات: بل قد يقال أن الخبر الأخير صريح في غير البيع. ^(٣) ولعل مراده من قوله: قد يقال هو المحقق الأردبيلي، حيث قال: وبعضها (أي الأخبار) نصّ في دخول بعض المعاملات، مثل تقبيل الحنطة بالدقيق على الطحان وكذا السمسم على البرار على ما تقدم في الصحيح. ^(٤) أو قول صاحب الرياض حيث قال: و بصريح الصحيح عن الرجل يدفع الى الطحان... الخ.

و قال في جامع المدارك: نعم الخبر الأخير لا يبعد التمسك به إن تم من جهة السند. ^(٥) ولا يذهب عليك أن السند لامناقشة فيه، إذ روى في الكافي عن محمد بن يحيى عن

(١) الوسائل ١٢ / ٤٤٠ الباب ٩ من أبواب الرباح ٣، الكافي ٥ / ١٨٩.

(٢) مجمع الفائدة ٨ / ٤٥٧.

(٣) الملحقات ٢ / ٩.

(٤) مجمع الفائدة ٨ / ٤٥٧.

(٥) جامع المدارك ٣ / ٢٤٦.

أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء عن محمد بن مسلم، و هؤلاء كلهم من الثقات.
و قال في الحدائق: ظاهر صحيحة محمد بن مسلم المنع من تقبيل الحنطة على الطحان بالدقيق، و السمس على البزار، و لهذا عدّ العلامة التقبيل من المهرمات و استدل بالرواية المذكورة.^(١)

لاوجه لحمل المقاطعة على الإجارة، فانه لا مانع من اجارة الطحان بشيء من الحنطة مع معلوميته، فلا وجه لنفي الجواز إن أريد من المقاطعة الإجارة، فبقريئة نفي الجواز يحتمل المقاطعة على التقبيل.

ثم إن الرواية و إن اختلفت في مورد المقاطعة و التقبيل ولكنه لا خصوصية فيها فيمكن التعدي عن موردها.

و كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: في الرجل يكون عليه دين الى أجل مستى نياتيه غريمه فيقول: انقذني من الذي لي كذا و كذا و أضع لك بقيته، أو يقول انقذني بعضاً و أمذك في الأجل فيما بقي. فقال: لأرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً. يقول الله عزّوجلّ: ﴿فَلَكُمْ زُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ﴾.^(٢)

و الظاهر من قوله: و أمذك في الأجل فيما بقي، في مقابل نقد البعض هو المصالحة، و لاوجه لحمله على البيع. لعدم كون طرفي المعاملة عينين و عليه قوله عليه السلام: لأرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، يفيد صحة الصلح المذكور لو لم يزد شيئاً و مفهومه هو عدم صحة الصلح عند الزيادة، و لعله لذلك و قال في الحدائق: إن فيه إشارة الى عدم جواز التأجيل بالزيادة على الحق و إن كان على سبيل الصلح فإنه ربأكما يشير إليه ذكر الآية.^(٣)

(١) الحدائق ٥ / ١٤٨.

(٢) الوسائل ١٣ / ١٢٠، الباب ٣٢ من أبواب الدين ح ١.

(٣) الحدائق ٥ / ١٤٨.

و كموثقة عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان علي عليه السلام يكره أن يستبدل و سقين من تمر المدينة بوسق من تمر خيبر. ^(١) و الوسق ستون صاعاً، و قيل: حمل بعير.

و نحوها موثقة محمد بن قيس قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يكره وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لأن تمر المدينة أجودهما. ^(٢) و هو عكس ما سبق. و التعليل بأجودية تمر المدينة مربوط بالاستبدال، بمعنى ان أبا جعفر عليه السلام كان يكره معاملة وسق من تمر المدينة في مقابل الوسقين من جهة كون تمر المدينة أجودهما و هكذا التعليل مربوط بالاستبدال في موثقة عبدالله بن سنان الآتية لا الكراهة.

و مثلها موثقة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان علي عليه السلام يكره ان يستبدل وسقاً من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة؛ لأن تمر خيبر أجودهما. ^(٣)

و هذه الأخبار تدل على كراهة علي عليه السلام الاستبدال الربوي، و هي بانضمام خبر سيف التمار الدالّ على أن علي ابن أبي طالب عليه السلام لم يكن يكره الحلال يدلّ على حرمة الاستبدال الربوي؛ لأن إدامة إظهار الكراهة بالنسبة الى الحلال لم تصدر منه عليه السلام فتحقق الإدامة المذكورة يشهد على أن المراد من الكراهة هو الحرمة. و إليك خبر سيف التمار:

روى في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن سيف التمار قال: قلت لأبي بصير: أحبّ أن تسأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل استبدل قوصرتين ^(٤) فيها بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله أبو بصير عن ذلك فقال: هذا مكروه

(١) الوسائل ١٢ / ٤٤٧ الباب ١٥ من أبواب الرباح ١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الوسائل ١٢ / ٤٤٧ الباب ١٥ من أبواب الرباح ٢.

(٤) القوصرة: وعاء من قصب يرفع فيه الثمر من البواري، و البسر اذا لَوّن و لم ينضج و الثمر اليابس من ثمر

قال أبو بصير: ولم يكره؟ فقال: إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر؛ لأن تمر المدينة أدونها ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال. (١)

واستدل بهذه الأخبار في الجواهر (٢) و تبعه في الملحقات. (٣)

ولعل المراد من الأدون هو الأجود من باب التضاد، فإنه قد يستعمل فيه، وعليه فهو يناسب كونه تعليلاً للاستبدال، كالروايات السابقة، ولكن الأولى أن يكون تعليلاً للكراهة، والمقصود من الأدونية هو: الأقلية للأخسية في الكيفية، فيكون المعنى إن علماً عليه السلام كان يكره استبدال وسق مع وسقين، لكون الوسق أقلهما ولا يكون مساوياً مع الوسقين.

ويمكن توثيق سيف التمار باعتبار نقل صفوان عنه، هذا مضافاً إلى نقل بعض الأجلاء عنه، كحسن بن محبوب، وعليه فالرواية معتبرة وتصلح لتبيين معنى الكراهة في الأخبار المذكورة. فالرواية المذكورة تدل على حرمة الاستبدال والتبادل، وهو عنوان أعم من البيع كما لا يخفى.

ومنها: التعليقات الواردة في وجه تحريم الربا في الأخبار، وإليك بعض هذه الأخبار:

روى الصدوق عليه السلام بسند موثق عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الربا، فقال: إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرم الله الربا لتنفّر الناس من الحرام (عن الحرام خ ل علل) إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء فيبقى (فتبقى - خ الفقيه) ذلك بينهم في القرض. (٤)

ولا يخفى عليك أن الظاهر من الرواية أن المراد من الربا المسؤول عنه هو الربا القرضي إذ

(١) الوسائل ١٢ / ٤٤٧ الباب ١٥ من أبواب الربا ح ١.

(٢) الجواهر ٢٢ / ٣٣٧.

(٣) الملحقات ٩ / ٢.

(٤) الوسائل ١٢ / ٤٢٤ الباب ١ من أبواب الربا ح ٨.

هو الذي يكون حليته ملازمة لترك التجارات، لا الربا المعاملي. إذ مع حلية الربا المعاملي شاعت التجارات، فافهم.

و قوله عليه السلام: من البيع و الشراء، من باب المثال لعنوان التجارات لا اختصاصها به.

و روى في الكافي بسند معتبر عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبدالله عن عثمان بن عيسى عن سباعة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنِّي قد رأيت الله تعالى قد ذكر الربا في غير آية و كثره. قال: أوتدري لم ذلك؟

قلت: لا قال لتلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف. (١)

قال في جامع الرواة و المراد من أحمد بن أبي عبدالله هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي. و المراد من المعروف - كما صرح به في معتبرة ابن سنان - هو القرض.

و روى في الكافي أيضاً بسند موثق عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّما حرَّم الله عزَّوجلَّ الربا لكي لا يمتنع الناس من اصطناع المعروف. (٢)

و روى الصدوق بسند موثق عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّما حرَّم الله الربا لكي لا يمتنعوا من صنائع المعروف. (٣)

و روى أيضاً بإسناده عن محمد بن عطية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّما حرَّم الله عزَّوجلَّ الربا لتلا يذهب المعروف. (٤)

و روى أيضاً بسند معتبر (كما مرَّ في ص ١٠ من هذه الرسالة) عن: محمد بن سنان أن عليّ

(١) الوسائل ١٢ / ٤٢٣ الباب ١ من أبواب الرباح ٣.

(٢) الوسائل ١٢ / ٤٢٣ الباب ١ من أبواب الرباح ٤.

(٣) الوسائل ١٢ / ٤٢٤ الباب ١ من أبواب الرباح ٩.

(٤) المصدر السابق ح ١٠.

بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه - فيما كتب من جواب مسأله - وعلّة تحريم الربا إنّما نهى الله عزّ وجلّ عنه، لما فيه من فساد الأموال، لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمان الأجر باطلاً فبيع الربا وشرأوه وكس على كل حال على المشتري وعلى البائع، فحرم الله عزّ وجلّ على العباد الربا لعلّة فساد الأموال، الى أن قال: وعلّة تحريم الربا بالنسيئة لعلّة ذهاب المعروف و تلف الأموال و رغبة الناس في الربح و تركهم القرض، و القرض صنائع المعروف و لما في ذلك من الفساد و الظلم و فناء الأموال. ^(١) هذا الخبر في مقام تبين علّة مطلق الربا.

قال الأردبيلي بعد نقل بعض هذه الأخبار: و معلوم أنه إنّما يلزم ذلك أن لو كان التحريم مخصوصاً بالبيع دون سائر المعاملات لأخذ الزيادة، بتبديل صيغة «بعث» ب «صالح» و نحو ذلك و هو ظاهر. ^(٢)

و قال في الجواهر: و دعوى أن الربا هو البيع و القرض مع وصف الزيادة كما يومي إليه تعريف بعضهم له بذلك أو أنه الزيادة فيها خاصة لغة أو شرعاً لأشاهد لها بل الشواهد جميعاً على خلافها حتى ما ورد في وجه تحريمه من تعطيل المعاش و اصطناع المعروف و نحوها. ^(٣)

لكن أورد على الاستدلال المذكور في مفتاح الكرامة: و أما ما ورد في علّة تحريمه فهو لبيان الحكمة لا لعلّة، و إلاّ لحرمت الحيل التي ذكرها جلّ الفقهاء، و دلت عليه الأخبار، كما ستعرف إن شاء الله و تمام الكلام في الصلح. ^(٤)

(١) الوسائل ١٢ / ٤٢٥ - ٤٢٦ الباب ١ من أبواب الرباح ١١.

(٢) مجمع الفائدة ٨ / ٤٥٣.

(٣) الجواهر ٢٣ / ٣٣٧، و جعل في الحدائق هذه الأخبار من المؤيدات. الحدائق ١٤٨/٥.

(٤) مفتاح الكرامة ٤ / ٥٠٤.

ولا يخفى عليك إن هذه الأمور وإن كانت حكمة الحكم ونكتة الحكم لاعنته ولكن مع ذلك لاتساعد تحليل سائر المعاملات بمجرد تغيير العناوين وإلا لزم اللغوية والمناقضة في جعل حرمة الربا، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيل الكلام في بحث الحيل فتدبر.

فتحصل من جميع ما ذكرناه إن الاظهر هو تعميم حرمة الربا لجميع المعاملات، ولكن ذهب في جامع المدارك الى أن أدلة الحرمة يعارضها بعض الأخبار، حيث قال: و في قبال ما ذكره خصوص الصحيح عن الصادق عليه السلام أنه قال في رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه، ولا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه، فقال كل واحد منهما لصاحبه: لك ما عندك ولي ما عندي، فقال: لأبأس بذلك إذا تراخيا وطابت أنفسهما.^(١)

وغوهما الموتى، ولم يستفصل أن الرجلين قطعاً باختلاف الطعامين قدرأ أم لا، بل القطع العادي أو الاطمئنان حاصل باختلاف القدر ومع ذلك حكم بعدم البأس.

ولاجمال للحمل على خصوص الابراء؛ لأن الإبراء في صورة كون الطعام في الذمة، و مورد السؤال ظاهر في كونه موجوداً عنده خارجاً^(٢) ولعل مراده من الموتى هو ما رواه الكليني مثله عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن احدهما.^(٣)

و يمكن أن يقال أولاً: أن غايته أنه مطلق من جهة كون الطعام عند كل واحد مجانساً لما يكون عند الآخر أو غير مجانس، فيقتد بالأخبار والأدلة الدالة على حرمة مطلق المعاوضة في المتجانسين.

اللهم إلا أن يقال: إن الطعام ظاهر في خصوص المحتطة كما حكى عن الصحاح وعن

(١) الوسائل ١٣ / ١٦٦ الباب ٥ من أحكام الصلح ح ١.

(٢) جامع المدارك ٣ / ٢٤١.

(٣) المصدر السابق.

الشيخ الطوسي في إعطاء الكفارة، حيث أوجب الحنطة والذيق^(١) ويشهد له ما في أقرب الموارد من أن الطعام اسم لما يؤكل، كالشراب لما يشرب، جمعه أطعمة وجمع أطعمات، وقد غلب الطعام على البرّ ومنه: كنا نخرج صاعاً من طعام وصاعاً من شعير، وربما أطلق على الحبوب كلها، ومن موارد اطلاقه على المطاعم كلها، قوله تعالى: ﴿كُلُّ أَلْطَعَامٍ كَانَ جَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنزَلَ التَّوْرَةُ﴾.^(٢) أي كل أنواع الطعام أو كل المطاعم.

و ثانياً: إنه يمكن حمله على الهبتين المستقلتين ولا مانع من الهبة في الأعيان، اللهم إلا أن يقال: إن قول كل واحد لصاحبه: لك ما عندك مع ضميمة ولي ما عندي، ظاهر في الهبة المعوضة.

و ثالثاً: إنه لا قطع باختلاف الطعامين قدرأ، ومعه يكون المورد المذكور من الشبهات المصدقية للتزايد، فلا مجال للتمسك بأدلة نفوذ المعاملات كقوله عليه السلام: الصلح جائز وغيره من أدلة النفوذ، كما لا يجوز التمسك بالأدلة الدالة على تحريم الربا.

و عليه فالرواية تدل على حكم ظاهري في مورد الشك في الربا بجواز الصلح ونحوه، فهذه الرواية لا تعارض الأدلة الدالة على حرمة الربا في مطلق المعاوضات.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن ترك الاستفصال يكفي لشمول صورة القطع باختلاف الطعامين، ومعه يعلم بوجود الربا بينها وان شك في مقدار الاختلاف، ومع العلم بوجود الربا لا يكون المورد من الشبهات المصدقية كما لا يخفى.

ولكن غاية ان الرواية باطلاقها تدل على جواز الصلح ونحوه في مورد يعلم بوجود الاختلاف بين المتجانسين، ومقتضى الجمع بين هذه الرواية والأدلة الدالة على حرمة

(١) جامع المدارك ٥ / ٢٦.

(٢) آل عمران / ٩٤.

مطلق المعاوضات الربوية هو تقييد هذه الرواية المطلقة بموارد غير ربوية، كصورة عدم العلم بالاختلاف في المتجانسين فتخصص بموارد الشبهة المصدقية.

وعليه فع ما عرفت من الجمع الدلالي بالتقييد المذكور لاجمال لحمل الأدلة الدالة على حرمة الربا على الكراهة أو تخصيصها بغير الصلح. إذ نسبة الأدلة الدالة على حرمة الربا بالنسبة الى هذه الرواية العموم والخصوص المطلق، فمقتضى القاعدة هو تقييد المطلق الشامل لمورد الربا وغيره بما يدل في خصوص الربا على الحرمة، لاجمال الأدلة الدالة على الحرمة على الكراهة أو تخصيصها بغير الصلح.

ولكن التحقيق أن النسبة بينها هو العموم من وجه، لأن الأدلة الدالة على الحرمة تدل على حرمة مطلق المعاوضة صلحاً كانت أو غيره، وهذه الرواية تدل على جواز الصلح في المورد المذكور، سواء كان مع العلم بالاختلاف في المقدار أو مع عدمه، فيتعارضان في الصلح مع العلم بالاختلاف، ويتساقتان فيرجع الى عموم أدلة نفوذ الصلح، فيجوز الصلح الربوي في موارد فيها شائبة الجهل وإن كان الجهل من جهة التفصيل.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن الأصحاب أعرضوا عن مثل هذه الرواية، وفيه تأمل، لما في مفتاح الكرامة، حيث استظهر من كلماتهم في باب الصلح اختصاص الربا بالبيع.^(١)

ومما ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بصحيفة الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون عليه الشيء فيصلح، فقال: إذا كانت بطيبة نفس من صاحبه فلا بأس.^(٢)

بتقريب أن الصلح كما هو العالب يكون بالانتقص فع عدم إعلامه بالحال وترك الاستفصال تشمل الرواية بإطلاقها ما إذا كان طرفاً الصلح ربوياً.

وجه الظهور أن غايته أنه مطلق فيقيد بالأدلة الدالة على حرمة الربا. **اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ:** إن النسبة بينها عموم من وجه، لأن الشيء أعم من الجنس الربوي، وأدلة حرمة الربا أعم

(١) مفتاح الكرامة ٥٠٢/٤.

(٢) الوسائل ١٣/١٦٦، الباب ٥ من أحكام الصلح ح ٣.

من الصلح، فيتعارضان ويتساقطان، فيرجع الى ادلة نفوذ المعاملات، ولكنه مختص بما إذا كان عليه الشيء وأراد الصلح، فلا يشمل سائر موارد الصلح.

وكيف كان فلا وجه لرفع اليد عن أدلة تعميم حرمة الربا في غير مورد هذه الروايات. بل الاحوط هو الإجتنب عن موردها، وان كان الأظهر هو الجواز بعد ما عرفت من تساقط الأدلة والرجوع الى عمومات نفوذ المعاملات.

ومما ذكر يظهر أن الصلح أو الهبة المعوضة في مورد الروايات المذكورة وهو الاختلاف في الأموال والذمم جائزان، كما إذا لم يعلم تفصيل مقدار العين أو الذمة، فلا وجه لاطلاق كلام السيد في الملحقات حيث قال: ولا ينبغي الإشكال في الجريان في غير البيع من المعاوضات، كالصلح والمبادلة والمعاوضة من غير تعيين للبائع والمشتري كما إذا قالوا تعاوضنا أو تبادلنا كذا بكذا فانها معاملة مستقلة غير البيع ولا يجري فيها الأحكام المختصة به مثل خيار المجلس والحيوان وغير ذلك.

فلو قالوا بادلنا هذا المن من المنطة بهذين المنين من المنطة أو الشعر لم يصح لأنه ربا. (١)

حكم الربا في الهبة المعوضة

ثم إن مقتضى ما عرفت - من أن التعبير بهاء المقابلة لو سلمنا ظهوره في البيع إنما كان ذلك في مقام الإنشاء لا في مقام حكاية حكم المعاملات بحسب الواقع - هو جريان حكم الربا في الهبة المعوضة، لأنها وإن كانت هبة في مقابلة هبة إلا أنها في اللب مبادلة بين الموهوبين ويشملها مثل قوله عليه السلام: الفضة بالفضة مثلاً بمثل ليس فيها زيادة ولا نقصان. وقال السيد - بعد استظهار جريان الربا في الهبة المعوضة وحكاية اختياره عن المحقق في

الشرائع و صاحب الجواهر معللاً بأنها وإن كانت هبة في مقابلة هبة إلا أنها في اللب مبادلة بين الموهوبين؛ و مقتضى هذا جريانه في الإبراء بشرط الإبراء، كما إذا قال: أبرأتك بمالي عليك من عشرة دراهم بشرط أن تبرأني بما لك عليّ من عشرين درهماً، إلا أنه يمكن أن يقال: الأخبار منصرفه عن الهبة والإبراء.^(١)

و لا يخفى عليك أن دعوى الإنصراف عن مثل الإبراء مقبولة؛ إذ لا شيء بعد الاسقاط حتى يكون في مقابلة شيء و لا يكون مرجع الإبرائين الى المبادلة بين المالين بحسب اللب و الواقع، هذا بخلاف الهبة المعوضة، فإن دعوى الإنصراف فيها غير مقبولة لوجود المالين و وقوع المبادلة بينها بحسب اللب و الواقع. فلا وجه لدعوى الإنصراف عن مثلها فلا تغفل.

حكم الوفاء بالأكثر

ثم لا يخفى عليك أن الوفاء بالأكثر هو في الحقيقة تعيين الدين الذمي بما أعطاه في الخارج، لا المبادلة و المعاوضة بين ما في الذمة و ما في الخارج، لأن المبادلة متفرعة على قصد الطرفين، مع أن الوفاء يتحقق بتعيين من عليه الدين من دون حاجة الى إنشاء المعاملة و المعاوضة بمن له الدين، و إن كان من له الدين مختاراً في قبوله إذا كان زائداً، ولكنه قبول الوفاء لإنشاء الوفاء.

و بالجملة فالوفاء مغاير مع المعاوضة.

و دعوى أنه في الواقع و اللب معاوضة، كما ترى، بعد ما عرفت من خلوه عن إنشاء المعاوضة بمن له الدين.

و بما ذكر يظهر أنه لا مجال لاحتمال التعاوض او المعاوضة بين ما في الذمة و ما في الخارج، لحاجته الى الإنشاء و قصد الطرفين، و عليه فلا يكون مشمولاً للأخبار الدالة على اشتراط

المثلية في المعاوضة مع اتحاد الجنس، لعدم صدق المعاوضة أو التعاوض ولا تصل التوبة الى دعوى إنصاف الأخبار عن مثله كما ذهب إليه السيد^(١).

و بما ذكر ينقدح أن الوفاء يتحقق بالمجموع لا بالعض و عليه فلا يكون الزائد بمنزلة الهبة حتى يشكل فيه بعدم تعيين الوفاء منها، كما ذهب إليه صاحب الجواهر في باب القرض على المحكي عنه في الملحقات حيث قال: قلت: لكن يشكل مع عدم تعيين الوفاء منها، كما أنه يشكل جعله من المعاوضة عما في الذمة بناء على عموم الربا، فلا ريب أن الأحوط والأقوى في الربا تعيين الوفاء ثم هبة الزائد، انتهى.

و ذلك لما عرفت من أن الوفاء بالمجموع بما هو مجموع، فلا حاجة بعد كون المجموع وفاء الى تعيين الوفاء، هذا مضافاً الى أنه لا يضر عدم التعيين في الوفاء إذا كان المجموع منه و من الهبة معلوماً.

و هكذا عرفت أن الوفاء ليس بمعاوضة، وإنما هو تعيين ما في الذمة في الخارج، و التعيين بيد من عليه الدين، و لا حاجة الى إنشاء من له الدين، و لذا لا اختيار لمسئله الدين إذا لم يكن زائداً عما له عليه.

و عليه فالمتجه هي جواز الوفاء بالأكثر، لعدم كونه معاوضة، و لأقل من الإنصاف أو الشك في صدق المعاوضة، فلا يشملها عموم الأخبار الدالة على اشتراط المثلية في معاوضة المتجانسين.

و يؤيد ذلك بعض الأخبار، كصححة الحلبي عن أبي عبد الله^(ع) عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثم يعطي سوداً، و قد عرف أنها أثقل مما أخذ و تطيب نفسه أن يجعل له

فضلها، فقال: لا بأس به إذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها كلها صلح. ^(١) اللهم إلا أن يقال: ان الرواية بقريظة قوله: ولو وهبها كلها صلح، ظاهرة في هبة الزائد لافي الوفاء بالمجموع، ولكن في غيرها من الروايات تصریح بجواز رد الحسير والأجود وقضاء الدين بالأزيد من دون ذكر للهبة ومن المعلوم أنه يكون ظاهراً في الوفاء بالأزيد والأجود. ^(٢)

وكيف كان فرما يقال بمعارضتها بأخبار أخرى، منها: صحيحة الحلبي قال: وسئل عن الرجل يشتري المنطة ولا يجد عند صاحبها إلا شعيراً، أ يصلح له أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال: لا إنما أصلها واحد.

و منها: صحيحة هشام عن الرجل يبيع الطعام الأكرار فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه، فيقول له: خذ مني مكان قفيز قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل، قال: لا يصلح ولكن يمكن أن يقال كما في الملحقات. ^(٣) إن ظاهر هذه الأخبار هو صورة مطالبة من له الدين أن يعوض من عليه الدين ما في ذمته بما يكون متجانساً معه زائداً عليه، ولاشكال في كونه حينئذ معاوضة ربوية، فهذه الروايات لاتدل على عدم جواز الوفاء بالاكتر، فلا ينافي تلك الروايات مع ما ذكرناه من القاعدة والروايات التي وردت في مقام الوفاء وتعيين من عليه الدين ما في ذمته بما في الخارج زائداً عليه فلا تغفل.

حكم الغرامة بالأكثر

ثم لا يذهب عليك أن الظاهر إن تعويض التالف بشيء آخر معاوضة محتاج الى قصد الطرفين، فلو اتلف متناً من المنطة الجيدة، اشتغلت ذمته بمن من المنطة الجيدة، وكان هذا

(١) جامع الأحاديث ١٥٢/١٨ الباب ١١ من أبواب الرباح ٢.

(٢) فراجع ١١/١ و ١١/٣ و ١١/٤ و ١١/١٢ من أبواب الربا جامع الأحاديث ١٥٢/١٨.

(٣) الملحقات: ١١/٢.

غرامة ما اتلفه. وإذا أراد أن يدفع الى مالك المنّ من الحنطة الجيدة، متناً ونصفاً من الرديئة يحتاج الى التراضي والقصد، وليس ذلك إلاّ المعاوضة، خصوصاً إذا كان المدفوع من غير جنس التالف، كما إذا أراد ان يدفع مكان منّ من الحنطة الجيدة متين من الشعير.

ودعوى أنها ليست بعنوان المعاوضة، بل بعنوان الغرامة، فلا بأس بزيادة أحدهما على الآخر، كما ذهب إليه السيد في الملحقات^(١) كما ترى، إذ الغرامة هو ما اشتغل الذمة به من المنّ من الحنطة الجيدة، والمنّان من الشعير هما عوضان عن الغرامة ولا تكونان بغرامة فتأمل.

ولقد أفاد وأجاد الشيخ في محكي كلامه، حيث قال: يضمن الذهب والفضة بنقد البلد، كما لو أتلف مالاً لامثل له، ولو تعذر المثل فإن كان نقد البلد مخالفاً للمضمون في الجنس ضمنه بالنقد، وإن كان من جنسه واتفق المضمون والنقد وزناً صح، وإن كان أحدهما أكثر قوّم بغير جنسه ليسلم من الربا، ولا يظنّ أن الربا يختص بالبيع بل هو ثابت في كل معاوضة على ريوين متفق الجنس، انتهى.

ودعوى الإنصراف عن المعاوضة المذكورة كما ذهب إليها السيد في الملحقات^(٢) لاوجه لها، لأنها معاوضة عرفاً.

حكم الربا في القسمة

ثم إن القسمة هل تكون من باب المعاوضة أو لا تكون؟ قال السيد في الملحقات: لا يجري فيها الربا وإن كانت تعاضاً بين ما لكل من الشريكين في كل من الحصتين؛ لعدم

(١) الملحقات ١١/٢.

(٢) الملحقات ١١/٢.

كون العنوان عنوان المعاوضة إذ عنوانها التمييز بين الحقين حتى القسمة في القسمة الظاهرية، كما إذا اختلطت حنطة الغير بحيث لا يكون بينهما تميز، فإنها أيضاً بعنوان التميز للمعاوضة وإن كانت تعاوضاً.

فلو كانت الشركة بالمنصفة واقتسا بالثلث والثلثين لا يكون من الربا.

والمحصل إن القدر المسلم من الأخبار التعميم الى كل ما كان بعنوان المعاوضة، لكن الاحوط إجراؤه في كل ما يتضمن التعاوض أيضاً، كالوفاء والقرامة والقسمة. (١)

ولذلك قال المحقق في متن الشرائع: القسمة تميز أحد الحقين وليست بيعاً فتصح فيما فيه الربا، ولو أخذ أحدهما الفضل وتجاوز القسمة كَيْلاً وخرصاً، ولو كانت الشركة في رطب وتمر متساويين فأخذ أحدهما الرطب جاز.

ولكن تأمل صاحب الجواهر رحمته في المسألة، حيث قال - بعد نقل كلام المحقق - والعمدة تحرير كون حصة الشريك كلياً في المال الخارجي مشاعاً، على معنى صدقه على أفراد متعددة، بالقسمة مع القرعة يتميز ويتشخص؟ أو أنها حصة شائعة في الأجزاء على وجه يكون لكل منها نصيب في كل جزء جزء؟ فبالقسمة لا بد أن تكون من كل منها أجزاء من ملكه عند الآخر.

و مقتضى ذلك كونها حينئذ معاوضة، بل مقتضاه فيما لو كانت الشركة بين الوقف والملك تبديل أجزاء الوقف بالملك وبالعكس، بل مقتضاه اجتماع مالكين على مملوك واحد، إذا قلنا بالجزء الذي لا يتجزى، فإنه لا يكون قابلاً للقسمة. وقد أشبعنا الكلام في ذلك في محله ولعل إجماعهم على الظاهر هنا بعدم جريان الربا حتى من القائل بعمومه لكل معاوضة مما يؤيد الأوّل فلاحظ وتأمل. (٢)

(١) الملحقات ١١/٢ - ١٢.

(٢) الجواهر ١٣/٣٩٠.

ولا يخفى عليك أن القول بأن حصة الشريك حصة شايعة في الاجزاء على وجه يكون لكل منها نصيب في كل جزء جزء أقرب الى الصحة، وإلا فإن كان حصة الشريك كلياً في المال الخارجي مشاعاً على معنى يصدق على أفراد متعددة لزم أن يكون المال الخارجي غير مملوك؛ لأن المملوك هو الكلي والخارج هو الجزئي، فإذا كان المورث مالاً لصين وكان له أولاد، ثم مات، صارت العين المملوكة بلا مالك، فإن الأولاد يملكون الحصص الكلية لالعين الخارجية.

هذا مضافاً الى أن المنسارات الواردة على العين تكون على مالها، والمفروض أنه لمالك لها، وهذا مما لا يلزم به أحد، فإن العين محكومة عند العرف بكونها مملوكة للأولاد بعد موت المورث، والمنسارات تكون عليهم بنسبة سهامهم، وهذا أحسن شاهد على أن حصصهم ليست كلية حتى تكون قابلة للانطباق على أفراد ومصاديق متعددة، بحيث يكون كل فرد بعد التطبيق والقسمة عين مملوك، وليس شيء فيه لشريكه، حيث لا يحتاج الى المعاوضة، بل الحصص شائعة في الاجزاء واختصاص فرد بشخص لا يمكن بدون المعاوضة.^(١)

(١) وأما ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته من أن القسمة الفعلية تميز الحصص لأنها مبادلة، لأن النصف المشاع المملوك لكل من المالكين لا تميز له إلا هذا التميز وكونه نصفاً في قبال الثلث والربع وحيث إنه قابل لاتخاذ التمينات المتبادلة بالفرض والتقدير فالقسمة موجبة لتعين ذلك الأمر اللاتعيين من حيث هذه التمينات، وحيث إن السلوك لكل منهما نفس ذلك الكسر المشاع وان نسبة ملك الكل إليهما بلحاظ ملك الكسر المستقسم إليه والتي معادلة الكل، فلذا لا يتحقق مبادلة بين المملوك لهذا والمملوك لذاك بتوهم أنه يخرج من ملك هذا مقدار ويدخل في ملك الآخر وبالعكس بسبب الإفراز والقسمة بل المملوك هو الكسر والقسمة معينة للكسر خارجاً من دون خروج ولادخول. (تعليقة المكاسب ٢٠٢/١).

ففيه أنه تصوير كتصوير الكلي في المعين مع ان الكسر المشاع باعترافه ليس كلياً في نفسه وأنه يفترق عن

وأما ما أورد على ذلك في الجواهر من أن مقتضاه هو اجتماع المالكين أو الملاك على مملوك واحد إذا قلنا بالجزء الذي لا يتجزى، ففيه أولاً: إنا لانقول بالجزء الذي لا يتجزى، إذ الجزء مهما صغر قابل للتقسيم الذهني، لأن كل جزء له جهات ستة و باعتبارها أيضاً قابلة للتقسيم ذهنياً و إن لم يكن تقسيمه بالأدوات الخارجية، فكل جزء يتجزى الى غير النهاية.

و ثانياً: إن المسألة - كما أفاد سيدنا الإمام عليه السلام - مسألة عرفية و ابتناء مسألة عرفية سوقية راتجة عند طوائف الناس على تلك المسألة العقلية غير صحيح.

و ثالثاً: كما أفاد سيدنا الإمام عليه السلام أن الجزء الذي لا يتجزى خارج عن محط اعتبار المالية و الملكية، فإن الجزء الذي لا يتجزأ الذي هو مادة الأجسام على رأي لا يحس حتى بالمكبرات العظيمة، و مثله كما لا يكون مالاً لا يكون ملكاً، فإن الملك اعتبار عقلائي لجهات عقلائية.

و من الواضح أن مثل تلك الأجزاء لاتقع تحت الاعتبار، نعم بعد ضم ملايين منها على القول المزيّف بعد شيئاً محسوساً قابلاً لاعتبار الملكية، و بعد ضمّ ملايين أخرى إليها يصير مالاً أيضاً، و أما كل جزء بنفسه الذي يكون أصغر من الهباء بكثير فلا يعتبر شيئاً و ملكاً و مالاً في العرف.

و رابعاً: كما أفاد سيدنا الإمام عليه السلام إن حلّ تلك المسائل لا بدّ و أن يقع في محيط العرف و

⇒ الكلي في المعين بجزئته دون الكلي في المعين، كما يفترق الكلي في المعين عن غيره بانحصار افراده في المعين دون مطلق الكلي.

فما تصوره لاساس له بالخارج فسلكيته لانسري الى الخارج، فلو لم يكن الخارج غير مملوك مع أنه كما ترى، و اللازم أن يتصور الخارج مملوكاً بنحو الكسر المشاع، فإذا كان الخارج مملوكاً بنحو الكسر المشاع كان مقتضى القسمة فيه هو المبادلة بين المملوك لهذا و المملوك لذلك لخروج ملك هذا عن ملكه و يدخل في ملك الآخر و بالعكس بسبب الافراز و القسمة فلا تنفل.

العقلاء لاعلى الموازين الفلسفية و العقلية الدقيقة، فنقول إن الكسر في الجسم قد يراد منه المبهم في مقابل المعين، و قد يراد منه الكلي في مقابل الجزئي، و قد يراد منه نفس الكسر بلا لحاظ تعينه.

فإذا لوحظ نصف البيت الموجود في الخارج و لم يرد منه النصف المعين كالنصف الشرقي أو الغربي مثلاً و وقع البيع عليه يكون حكمه العرفي الاشتراك و الإشاعة و البيت و إن لم يكن مشتقاً على النصف و غيره من الكسور عقلاً، لكن البائع إذا اراد جعله مورد النقل يعتبر و يفرض نصفه بلا قيد فرضاً واقعياً، كالملكية التي هي من الاعتبارات، لكنها من الأوصاف الخارجية في الاعتبار و يكون وعاء المعتبر في الخارج، بمعنى أن العرف اعتبروا الملكية في الخارج، و يحمل على العين الخارجية أنها ملك بالحمل الشائع من غير تجوز، فالاعتبار و عاؤه العقل و المعتبر في الخارج، و النصف بالمعنى المتقدم أي النصف بلا تعين ليس موجوداً خارجاً، لكن العرف يفرضه في الخارج بلا تعين.

لأقول إن النصف يكون موجوداً اعتبارياً فإنه واضح المنع، بل أقول إن النصف اعتبر بلا تعين أو لم يعتبر فيه التعين، و لازمه العقلا في الاشتراك و الإشاعة.^(١)
و ان شئت قلت إن العرف يرون أن النصف بلا عنوان و تعين موجود في الجسم، و إن

(١) قال المحقق الإصفهاني رحمته : و التحقيق إن الشيء القابل للقسمة في نفسه موجود واحد، و من حيث القبول للإنقسام يكون وجوده بالفعل وجود الأقسام بالقوة، فالاقسام موجودات خارجيه لكنها قبل الانفraz و وجودها على حد الأمور الانتزاعية التي نحو وجودها وجود مناشيء انتزاعها، فالمنشأ موجود بالفعل و الامر الانتزاعي موجود بالقوة بنحو وجود المقبول بوجود القابل فهو خارجي بخارجية منشأه و جزئي حقيقي بجزئية منشأه و حيث إن تلك القسمة المتساوية لقسمة أخرى متساوية النسبة انى تمام أجزاء ذلك الموجود بالفعل، فلذا يقال أنها مشاعة و سارية في الكل (تعليقة المكاسب ٢٠٢/١) و لقد افاد و اجاد ولكن الشيوخ و السريان يوجب إشاعة بهما في كل جزء جزء من المجموع، لا أن يكون كل سهم كلياً و ينطبق على مصداقه كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني فلا تغفل.

كان حكم العقل على خلافه، كما قد يقال إن الخط الذي هو عشرون ذراعاً فيه عشر ذراع، مع أن الخط عقلاً متصل واحد ولا يكون العشر موجوداً فيه بالفعل.

أو يقال إن العرف قد يلاحظون الكسر المشاع في العين فيبيعونه، وكيف كان لإشكال في صحة بيع الكسر ولا في كونه مشتركاً بين البائع والمشتري ومشاعاً.^(١)

وأما ما ذكره في الجواهر من أن الإشاعة الخارجية تقتضي تبديل اجزاء الوقف بالملك و بالعكس فيما لو كانت الشركة بين الوقف والملك، ففيه أنه لا مانع منه فيما إذا كان بيع الوقف جائزاً، وفيما لا يكون البيع جائزاً لا تبديل، كما لا يخفى.

فاتضح من مجموع ما ذكر أن القسمة معاوضة معاطاتية، و عليه يجري فيها الربا بناءً على حرمة الربا في مطلق المعاوضات، اللهم إلا أن يدعى إنصراف الأدلة عن مثلها فتأمل.

حكم الربا في الإقالة

بقي شيء و هو: أن الربا لا يجري في الإقالة؛ لأنها رجوع كل طرف من المعاملة الى أصله، و العود ليس بمعاوضة بل حلها، و عليه فإذا شرط في الإقالة شرط، فإن قلنا بجواز الشرط المذكور و نفوذه فلا إشكال، إذ لا معاوضة، و إن قلنا بعدم جواز الشرط المذكور - لأنه غير واقع في المعاوضة - فلا يعمه أدلة النفوذ، فلا زائد حتى يبيحت أنه ربا أو لا.

الجهة السابعة: في جريان حكم المقبوض بالعقد الفاسد بالنسبة الى الأصل والزيادة

ولا يخفى عليك أنه إذا قلنا بصحة المعاملة في المعاملات الربوية و بطلان الزيادة، كصحة القرض و بطلان الزيادة فيه، فاللازم عند إرتكاب الربا عالمياً عامداً هو وجوب ردّ الزيادة مع وجودها، وردّ عوضها إن كانت تالفة، فيجري حكم المقبوض بالعقد الفاسد بالنسبة الى خصوص الزيادة دون أصل المعاملة، من دون فرق بين القرض وغيره من المعاملات، و إذا قلنا في غير القرض بفساد المعاملة الربوية مطلقاً، فيجري حكم المقبوض بالعقد الفاسد على المجموع من الأصل و الزيادة، فيجب ردّه الى صاحبه إن كان موجوداً، وردّ عوضه إن كان تالفاً، فحينئذٍ يتجه الفرق بين القرض وغيره، فإن الردّ في القرض مختص بالزيادة دون سائر المعاملات الربوية.

و لذلك قال في الجواهر: إن مقتضى ما دلّ على حرمة الربا و فساد المعاملة المشتملة عليه، وجوب ردّ الزيادة خاصة المأخوذة بالقرض و نحوه، ضرورة بقاءها على ملك المالك معينة أو مشاعة، فحكمها حكم غيرها من الأمور التي للغير، الى أن قال: و أما لو كان الربا في عقد المعاوضة فالمتجه حينئذٍ فساد المعاملة، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا للزيادة خاصة؛ إذ الفرق بينه و بين القرض واضح، و حينئذٍ يجري فيه ما يجري في باقي المعاملات الفاسدة. انتهى موضع الحاجة.^(١)

هذا إلا أن المحكي عن الأصحاب هنا أنهم أطلقوا وجوب ردّ الزيادة خاصة إذا كان حال تناولها عالمياً بالتحريم، مع أنهم ذهبوا الى بطلان القرض من أصله.
قال السيد في الملحقات: المحكي عن المشهور - مع قولهم ببطلان القرض أيضاً -

إطلاق القول بكفاية ردّ الزائد، من غير فرق بين البيع ونحوه وبين القرض، ولا بين صورة وجود المال وبين تلفه، بل عن بعضهم نفي الخلاف فيه، وعن المقداد والكركي الإجماع عليه. ولعله للآية الظاهرة في صورة العلم بالحرمة، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبَسِّمُوا فَلَكُمْ وَرُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ﴾.

لكن مع ذلك مشكل خصوصاً مع وجود عين المال. ويمكن أن ينزل كلامهم بل الآية أيضاً على الغالب من رضا صاحب المال بردّ الزيادة؛ لأن عنده ما يعادل عوض أصل المال، فمع مطالبته بردّ أصل المال يشكّل منعه. (١)

وأورد عليه في جامع المدارك بأن ما ذكر من تنزيل الآية الشريفة على الغالب يشكّل بأن الآية مطلقة، والرضا بردّ الزيادة لا يوجب الملكية، بل الملكية تحتاج إلى سبب جديد على البطلان رأساً. (٢)

و يمكن أن يقال: إن التراضي بالعقد بعد رفع المانع - وهو الزيادة يوجب الإنتقال؛ لأن العقد مادام المانع لا يؤثر، فإذا ارتفع ويكون التراضي بهما موجوداً أثر العقد كالعقد الرهنى بعد زوال الرهن. فتدبر.

هذا مضافاً إلى أن الآية الكريمة في مقام بيان حرمة الربا أي الزيادة و ردّها، ومعه لا يحرز أنه في مقام بيان حكم الأصل فلا يرفع الهد بمثل ذلك عن القاعدة؛ لأن الإطلاق حيهي، فلا وجه لدعوى الإطلاق بالنسبة إلى الأصل.

ولكن الإنصاف أن الآية الكريمة في مقام بيان حكم الأمرين، أحدهما: ردّ الزائد، و

(١) الملحقات ١٢/٢ - ١٣.

(٢) جامع المدارك ٢٤٩/٣.

الثاني: أخذ رأس المال، كما يشهد له الأخبار، منها: صحيحة الحلبي حيث قال: وإن عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا. (١)

ولعلها حينئذٍ مما تشهد على صحة الأصل في المعاملة كالقرض، كما مرّ تقويتها وعليه فيكون إطلاق القول بوجود ردّ خصوص الزيادة موافقاً للأدلة. وعليه فحمل الآية الكريمة على التراضي ليطم ما حكى عن المشهور من بطلان القرض ودفع خصوص الزائد، لا يتم، فليتأمل.

ثم إن السيد عليه السلام ذهب إلى أن الدافع إذا كان عالماً عامداً يكون مقدماً على هتك حرمة ماله، فلا ضمان على المتلف أو من تلف عنده. (٢)

وأنت خبير بان العالم العامد لا يرضى باتلاف ماله مجاناً، بل هو قاصد للتسليم العرفي مع قطع النظر عن الحكم الشرعي، ولذا تقول في المقبوض بالمقد الفاسق بإطلاق الضمان، سواء كان طرفا المعاملة عالماً بالبطلان أو جاهلين، وسواء كان جهلها قصورياً أو تقصيراً، وليس ذلك إلا لعدم كونها قاصدين للسبجان، فقتضى أدلة الضمان هو الضمان، لعله لذلك قال في جامع المدارك. يشكل ما ذكر من عدم الضمان في التلف مع كون الدافع عالماً عامداً، فإنه لازم ما ذكر هو عدم الضمان في مثل أجرة الفاجرة و ثمن الخمر والخنزير، فإن الدفع ليس إلا بعنوان الاستحقاق بنظر المتعاقدين مع منع الشارع، بل مقتضى اليد والإتلاف الضمان. (٣)

(١) الكافي ١٤٥/٥.

(٢) الملحقات ١٢/٢.

(٣) جامع المدارك ٢٤٩/٣.

الجهة الثامنة: حكم ما لو كان صاحب المال في المقبوض بالعقد الفاسد إن صاحب المال في المقبوض بالعقد الفاسد - كالعقد الربوي - إن كان مجهولاً فمع وجود المال وكونه معلوماً يكون المال مجهول المالك و يترتب عليه أحكامه.

منها: وجوب الفحص. قال الشيخ الأنصاري رحمته: ولو جهل صاحب المال وجب الفحص مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب بمعنى التمكين وعدم الحبس على الفحص. مضافاً إلى الأمر به في الدين المجهول المالك. ^(١)

ولعل مراده من الأمر بالفحص في الدين المجهول المالك هو الإشارة إلى مصححة يونس بن عبد الرحمن عن ابن عون عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحيى هو أم ميت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً، قال: اطلب قال: فإن ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه ^(٢) والتعبير بالمصححة من جهة أن يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإجماع، فلا يضر مجهولية ابن عون بالوثوق بصدور الرواية.

بل يدل على وجوب الفحص في المال الموجوده

معتبرة يونس بن عبد الرحمن قال: سأل أبو الحسن الرضا عليه السلام وأنا حاضر إلى أن قال: رفيق كان بمكة فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منزلنا، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأى شيء نصنع به قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع، قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بتمنه، قال: على من جعلت فذاك؟ قال: على أهل الولاية. ^(٣)

(١) المكاسب / ٧٠.

(٢) الوسائل ١٧ الباب ٦ من أبواب ميراث الختمين ح ٢.

(٣) الوسائل ١٧ الباب ٧ من أبواب اللقطة ح ٢.

بدعوى أن قوله عليه السلام إذا كان كذا يدل بالمفهوم على عدم جواز التصدق مع احتمال الظفر بمالكه بالفحص، فهو يدل على وجوب الفحص.

و منها: وجوب التصدق بعد الياس عن الظفر بمالكه، ويدل عليه ظاهر الروايتين المذكورتين، ومقتضى إطلاقها عدم الحاجة الى مضي المحول كما في اللقطة.

وأما الحاجة الى الاستيذان من الحاكم أو لزوم دفعه الى الحاكم، فربما يستدل باطلاق الروايتين على عدم الحاجة وعدم لزوم الدفع بدعوى أنها في مقام البيان وتدلان على أن الواجد، له بيع مجهول المالك والتصديق به، وليس ذلك إلا إعطاء ولاية المال للواجد و الحاكم ولي نالاً ولاية له، ومع ولاية الواجد لاجمال لولاية الحاكم، كما لاجمال لولايته مع ولاية الأب والجد.

لا يقال: إن الروايتين في مقام الإذن الولائي لإعطاء الولاية.

لأننا نقول: لازم ذلك هو تجديد الإذن مع رحلة الإمام عليه السلام مع أنه ليس بمرسوم، وعليه فهو شاهد على أن الأمر بالبيع والتصديق إعطاء الولاية.

نعم إعطاء الولاية لا يوجب سلبها عن المعطي، كما أن إعطاء ولاية القضاء او الحكومة لا يوجب سلبها عن الإمام المعصوم، فولاية الواجد في طول ولاية الإمام، فاذا قلنا بأن الفقيه قائم مقام الإمام المعصوم فهو أيضاً بالنسبة الى الواجد له الولاية و ولاية الواجد بالنسبة إليه في الطول.

و بما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة^(١) ولعله على مبناه من عدم الولاية المطلقة.

وكيف كان فمقتضى إطلاق الروايتين هو عدم الحاجة الى دفع المال الى الحاكم أو الاستيذان منه، اللهم إلا أن يستدل برواية داود بن أبي يزيد المروية في الكافي عن محمد بن

يحيى عن أحمد بن محمد عن موسى بن عمر عن الحجاج عن داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجل: إني قد أصبت مالاً وإني قد خفت فيه على نفسي ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلصت منه، قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام: والله إن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: أي والله، قال: فأنا، والله ما له صاحب غيري، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف فقال: فاذهب فاقسمه في إخوانك ولكن الأمن مما خفت منه قال: فقسمته بين اخواني. ^(١) بدعوى أن قوله عليه السلام والله ما له صاحب غيري يدل على أن المراد من الصاحب هو من له الولاية على التصرف فيه، هذا مضافاً إلى أن تأمين الإمام عليه السلام يكون باعتبار كونه ولي الأمر وصاحبه الشرعي.

فمع نفي الولاية عن غيره عليه السلام ينقدح الحاجة إلى الإمام ومن يقوم مقامه، وحمل الروايتين على إعمال الولاية بإعطاء الأذن الولائي، ولعل لذلك قال الشيخ الأعظم رحمته: الأقرب دفعه (أي مجهول المالك) إلى الحاكم الذي هو ولي الغائب. ^(٢)

أورد عليه أولاً: بأن صحة الرواية مهتمة على أن ذكر الراوي في كامل الزيارات من التوثيق العامة، وهو محل تأمل، وعليه فلا يخرج موسى بن عمر الواقعي في سند الرواية عن الاشتراك بين الموثق وغيره، فإن موسى بن عمر بن بزيع موثق دون موسى بن عمر بن يزيد، إلا أن يكتفى بكونه ممن لم يستثنه ابن الوليد عن رواه عن محمد بن أحمد بن يحيى فإن فيه إيحاء إلى الوثاقة.

و ثانياً: إن مقتضى الجمع بين هذه الرواية والروايتين المذكورتين هو أن نقول بأن الولي الأصلي هو الإمام المعصوم عليه السلام وهو أعطى للواجد ولاية التصرف في مجهول المالك بالبيع و

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب اللقطة ح ١.

(٢) المكاسب / ٧١.

التصدق، فع إعطائه الولاية لاحاجة الى الاستيذان أو الدفع إليه، نعم لو طلب ذلك وجب عليه من دون مطالبة الحاكم وهكذا من قام مقامه، و عليه فلا دليل على وجوب الدفع أو الاستيذان. وإن كان الأحوط هو ذلك.

هذا كله مع كون مجهول المالك موجوداً ومعيناً وأما إذا كان موجوداً ومردداً بين الأقل و الأكثر فقد قال السيد^(١): الأقوى كفاية دفع القدر المتيقن الى مالكة ان كان معلوماً أو الى الفقيه أو الحاكم بعنوان الصدقة إن لم يكن المالك معلوماً ولم يظفر به بعد الفحص.

أورد عليه في جامع المدارك بقوله: ويشكل الاكتفاء بالقدر المتيقن مع وجود مجموع المال حيث انه مع رد القدر المتيقن يشك في ملكية الباقي له، ويشكل اعتبار اليد في المقام لاثبات الملكية كما يظهر من بعض الأخبار المذكورة في كتاب القضاء في حجية اليد بالنسبة الى ذي اليد.^(١)

وجه الاشكال هو ما عن المستند من قصور الأدلة الدالة على حجية اليد عن شمول ما إذا كان للشخص يد على عين ويشك في أنه ملكه أو ملك غيره، يدعى أن القدر المتيقن من الإجماع و الأخبار هو غير هذه الصورة، وهي ما إذا شك في مالكية الغير بالنسبة الى ما في يده فان يده حجة على ملكيته له.

و فيه منع أولاً: إن ملاك طريقية اليد هو غلبة كون الأيدي مالكية، وغلبة كون ما في يد الإنسان ملكاً له لاعارية أو أمانة ونحوها، وهذا الملاك لاختصاص له بيد الغير و استيلائه، بل جار في استيلاء يد الشخص أيضاً كما صرح به المحقق الاصفهاني^(٢) حيث قال: إن ملاك الطريقية وهي الغلبة لاختصاص له باستيلاء الغير بل جار في استيلاء الشخص أيضاً.^(٣)

(١) جامع المدارك ٢/٢٤٩.

(٢) قاعدة اليد المطبوعة في نهاية المجلد الثالث من نهاية الدراية / ٣٣٢.

و ثانياً: إن ذيل صحيحة جميل بن صالح - قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فرجل وجد في صندوقه ديناراً قال: يدخل احدُ يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له ^(١) - يعني لاثبات الحجية، بدعوى أن مورده هو صورة عدم العلم بأنه له، كما استدل به السيد في الملحقات وقال: إن حكمه بأن ما في الصندوق له ظاهره صورة عدم العلم بأنه له، ودعوى أنه علل بما يفيد العلم - كما عن المستند - ممنوع ^(٢).

واستدل به أيضاً المحقق الاصفهاني عليه السلام حيث قال: استدل القائل بالتعميم بذيلها، فإن مقتضى الذيل مع فرض الاستيلاء على الصندوق وما فيه ومع فرض الشك في أن الدينار له أو لغيره هو كونه له اذ القطع بعدم وضع الدينار من غيره في الصندوق لا ينافي الشك في أن (أنه) أو لغيره بأن كان أمانة عنده ونحوها. ^(٣)

لا يقال: نعم لو لم يدل الصدر على الخلاف، وإلا فمع معارضة الصدر والذيل لا يصلح الذيل للاستدلال، قال في الصدر: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في بيته ديناراً قال: يدخل منزله غيره قلت: نعم، كثير قال: هذا لقطعة. ^(٤) بدعوى - كما في المحكي عن المستند - أنه حكم فيما هو في داره التي لا يعلم أنه له مع كونه في يده انه ليس له، انتهى. ومن المعلوم إن موضوع الحكم في الذيل أيضاً هو صورة عدم علمه أنه له أو لغيره، وعليه فيعارض الصدر مع الذيل.

وأجاب عنه السيد عليه السلام بأنه ليس في الخبر أنه لا يعلم أنه له أو لا، بل الظاهر علمه بانه ليس له، مع أنه يظهر من سؤاله عن أن غيره يدخل منزله أو لأنه لو لم يدخل غيره منزله يحكم بأنه له وإن لم يعلم. ^(٥)

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب اللقطة ح ١.

(٢) الملحقات ١٢٠/٣.

(٣) قاعدة اليد المطبوعة في نهاية المجلد الثالث من نهاية الدراية / ٣٣٣.

(٤) الوسائل الباب ٣ من أبواب اللقطة ح ١.

(٥) الملحقات ١٢٠/٣.

و فيه منع. إذ لا موجب لحمل الصدر على صورة العلم بأنه ليس له. إذ كثرة الواردين لا توجب العلم بذلك كما لا يخفى.

فالأولى هو الجواب عنه بما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته من أن امارية اليد للملكية فيما إذا لم يعارضها امارة أخرى، و المفروض في الصدر هو صورة معارضة كثرة الداخلين، بخلاف الذيل فإنه خال عن معارضة امارة أخرى، وإليك نص كلامه:

«و يمكن أن يقال إنَّ هنا فردين من الغلبة، أحدهما غلبة كون الأيدي مالكية لا غيرها. ثانيهما: غلبة كون ما في يد الإنسان ملكاً له لا عارية أو أمانة ونحوهما، وكثرة الداخل في الدار لاتنافي الغلبة الأولى، ولكنها تضرّ بالغلبة الثانية، وإذا فرض كثرة الداخل فاحتمال كون الدينار له كأحد الاحتمالات المتكثرة بكثرة الداخلين.

فغلبة الأيدي المالكية انما توجب الحاق هذه اليد بالغالب إذا لم يكن الغلبة في خصوص يده على الدينار على العكس، فإن احتمال كونه له مرجوح في جنب الاحتمالات المتكثرة، فهذه اليد الشخصية على هذا المال الخاص لاتلحق بالغالب من كون ما بيده ملكاً له، ومثل هذه الحيثية غير موجودة في الفقرة الثانية من الدينار في الصندوق، فتلك الغلبة محفوظة فيها، فإلاك الطريقة مفقودة في الفقرة الأولى وموجودة في الفقرة الثانية.

ومنه تعرف ان أيدي اللصوص إذا كان الغالب مما في أيديهم سرقة لا يحكم في المورد المشكوك بكونه ملكاً لهم، لكون الغلبة فيهم على العكس، بل وكذا من كان الغالب مما في يده لغيره ولو بحق، كالدّال، بل كمراجع الحقوق الشرعية، لكون الغالب مما في أيديهم من الأخماس والزكوات والمظالم وأجور العبادات ونحوها، فإن الحكم بالملك في المورد المشكوك مشكل»^(١).

(١) قاعدة اليد المطبوعة في نهاية المجلد الثالث من نهاية الدراية / ٣٣٣.

و اما الاستدلال بموثق إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة. كيف يصنع؟ قال، يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها. قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها. ^(١) بدعوى أنه لاشك أن الدراهم كانت في تصرف أهل المنزل و لو قال: إنا لانعلم أنها لنا أو لغيرنا، فيصدق أنهم لا يعرفونها، فلا يحكم بملكيتها لهم.

ففيه أنه يجمل لا يصلح للاستدلال في المقام، و وجه الاجمال احتمال أن يكون المعرفة في قبالة الانكار لا الجهل، فغاد الحديث أنهم ان عرفوها فهي لهم، و ان انكروها يتصدق بها. و عليه فهو أجنبي عن المقام.

هذا مضافاً الى احتمال أن يكون المورد ملحقاً بالكنز في الأحكام بدعوى عدم الخصوصية كما أفاد المحقق الاصفهاني حيث قال: فإن حكم الكنز إذا وجد في المعمورة أن يعرفه لأهلها، فإن لم يعرفه فهو لواجده إذا لم يعلم له مالك مسلم موجود و مع العلم فهو من مجهول المالك الذي حكمه التصديق، و عليه يحمل ذيل الرواية. ^(٢)

هذا مضافاً الى امكان منع صدق الاستيلاء على المدفون الذي كان جاهلاً. ^(٣) وكيف كان فالأقوى - كما ذهب إليه السيد في المقام - هو جواز دفع القدر المتيقن الى المالك أو الفقراء أو الحاكم، والحكم بكون الباقي ملكاً له؛ لاصالة اليد بعد كونها خالية عن المعارض كما لا يخفى.

وأما إذا كان المال الربوي مختلطاً غير متميز بنحو الاشاعة، كما إذا اشترى بتمن مخلوط بجرام ربوي شيئاً، فإنه يوجب اختلاط الحرام في الثمن بنحو الاشاعة. أو بنحو غير الاشاعة.

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب اللقطة ح ٣.

(٢) قاعدة اليد للمحقق الاصفهاني / ٣٣٤.

(٣) راجع قاعدة اليد للمحقق الاصفهاني / ٣٣٣.

كما إذا اختلط الأعيان الخارجية مع بقاء كل عين على ملك مالکها الواقعي، كاختلاط دراهم الحلال بالحرام ودنانير الحرام بالحلال، فإن كان المالك معلوماً فاللزام هو المصالحة معه، فإن لم يرض بالمصالحة ففي جواز الاكتفاء بالأقل أو وجوب إعطاء الأكثر وجهان، قال السيد في الملحقات: الأحوط الثاني، والأقوى الأول إذا كان المال في يده. والوجه في ذلك أن دفع الأكثر غير معلوم الوجوب، فيجري فيه البراءة. أما مملوكة الأكثر فلما عرفت من شمول أدلة أصالة اليد بالنسبة إلى ذي اليد.

وأما احتمال القرعة فقد استشكل فيه السيد رحمته وهو صحيح؛ لأن موضوعها هو المشكل أو المشتبه، فع حجية أصالة اليد على الملكية ولو في حق ذي اليد وجواز الاقتصار على إعطاء القدر المتيقن لا يصدق عنوان المشكل والمشتبه فلا تغفل.

وأما إذا لم يكن المالك في المختلط غير المتميز معلوماً فقد ذهب السيد رحمته إلى جريان حكم المختلط بالحرام عليه من وجوب تخميسه تبعاً للمشهور.

ويدل عليه معتبرة عمار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس. ^(١) وظاهرها هو كون الخمس فيه خمساً اصطلاحياً ويكون مصرفه مصرف الخمس في غيره كالمعادن والبحر والغنيمة والكنوز.

وليس وجه ذلك إلا التعبد، ومقتضى التعبد هو اشتراك فعلي لصاحب الخمس - وهو الإمام أو السادة - في المال المختلط كاشتراكهما في سائر الموارد التي يجب فيها الخمس.

لا يقال: إن تعلق الخمس بالمختلط ليس معناه أن خمس المال ملك فعلي للسادة، بحيث إن الخلط بمجرد حصوله أو جب انتقال هذا الكسر من المال إليهم ابتداءً، ويشتركون فيه مع

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ٦.

المالك بنحو من الشركة، كما هو الحال في سائر أقسام الخمس من الثنائم والمعادن والكنوز وغوها، فليس تعلق الخمس في المختلط كتعلقه في سائر الأقسام، بل الخمس هنا مطهر ويكون الباقي له بعد التخمس.

وعليه فله التصدي للتطهير بنحو آخر بأن يسلم المال بأجمعه للفقير قاصداً به التصديق بجميع ما للغير في هذا المال واقعاً، فينوي الصدقة في حصة المالك الواقعي رداً للمظالم، وبما إن المحصنين مجهولتان حسب الفرض فينقسمان بعد ذلك بالتراضي أو القرعة أو نحو ذلك، وبهذه الكيفية يحصل التطهير وتبرء الذمة أيضاً.

لأننا نقول إنه اجتهاد في مقابل النص، لما عرفت من ظهور النص في كون الخمس في المختلط مثل الخمس في سائر الموارد، فكما أن في سائر الموارد كان الإمام والسادة شركاء في المال، كذلك كانا هنا بدلاً عن المالك المجهول، ومعه لاجمال للتطهير بوجه آخر مع التعبد بخصوص الخمس.

ودعوى أن الارتكاز في مجهول المالك هو التصديق - كما ورد فيه الأخبار - مندفعة بأن نسبة أخبار الخمس الواردة في المختلط بالنسبة إليها أخص، فيقدم عليها، والارتكاز مستند إلى الفتوى والنصوص في مطلق مجهول المالك لخصوص المقام.

وأما دعوى معارضة معتبرة عمار بن مروان مع خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إني كسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً وحراماً وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام وقد اختلط عليّ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تصدق بخمس مالك، فإن الله قد رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلال. ^(١) إذ التصديق غير عنوان الخمس الاصطلاحي، ومع المعارضة وعدم الترجيح يحكم بالتخيير بين الخمس والتصديق.

(١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ٤.

ففيها أولاً: إن الرواية بقرينة ذيلها محمولة على الخمس الاصطلاحي؛ إذ لم يمهّد مورد أوجب الله فيه الخمس ما عدى الموارد المعهودة من الغنائم والكنوز والمعادن ونحوها، والظاهر من الذيل هو تطبيق كبرى الخمس على هذا المورد أيضاً وعليه فلا معارضة بينها. و ثانياً: إن ظهور التصدق في الصدقة وظهور الذيل في خلافها - وهو الخمس الاصطلاحي - يوجب الاجمال فقتضى القاعدة هو حمل الجمل على المبين، وهو معتبرة عمّار بن مروان الدالّة على وجوب الخمس الاصطلاحي لا العكس.

اللّهمّ إلا أن يقال: إن المراد من ذيل الرواية هو تقريب جعل الخمس في التصدق لا تطبيق كبرى الخمس على هذا المورد فتأمل وبقية الكلام في محله.

نعم ربما يقال إن الظاهر من أخبار المقام هو حلّية مجموع المال مع الاختلاط وعدم التمييز للمرابي وغيره، وهذه الأخبار أخص من الأخبار الدالّة على الخمس في الحلال المختلط بالحرام، فقتضى القاعدة هو تقديمها عليها، وإليك جملة من هذه الأخبار:

منها: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة .

وقال عليه السلام: لو أن رجلاً أورت من أبيه مالاً وقد عرف إن في ذلك المال رباً ولكن قد اختلط في التجارة بغيره (حلال) كان حلالاً فليأكله. (١)

و منها: صحيحه الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام أتى رجل أبي فقال: إني ورثت مالاً وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربو (يربي) وقد اعرف (وقد عرفت) أن فيه رباً واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله، لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يجل (لك) أكله (من أجل ما فيه) فقال (له) أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم

(١) جامع الأحاديث ١٦٦/١٨ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ٣.

(تعرف) بان فيه مالاً معروفاً رياً وتعرف أهله فخذ رأس مالك ورده ما سوى ذلك وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً (مرثياً) فإن المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإن رسول الله ﷺ قد وضع ما مضى من الربا وحرّم ما بقي، فن جهله وسع له جهله حتى يعرفه فإذا عرف تحرّمه حرم عليه ووجبت فيه العقوبة إذا ركبته كما يجب على من يأكل الربا. (١)

ونحوه خبر أبي الربيع الشامي. (٢)

واستدل بها حلّية المجموع بدعوى أن مقتضى إطلاقها - مع أنها في مقام البيان - هو حلّية المجموع. وهذه الأخبار اخصّ من الأخبار الدالّة على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام، لاختصاصه بخصوص الربا فتكون مقدمة عليها.

واجيب عنه بأن الأخبار المذكورة - كما يظهر من سياقها، بل من التعليل في صحيح الحلبي الآخر: فإن رسول الله ﷺ قد وضع ما مضى من الربا وحرّم ما بقي، فن جهله وسع له جهله حتى يعرفه فإذا عرف تحرّمه حرم عليه... - مختصة بالجهل بالحرمة فقط. وعليه فهي أجنبية عن المقام، فإن البحث في المقام في حكم المال المختلط بالربا بعد العلم بجرمته كما هو صريح الرياض وغيره.

قال في الجواهر - تبعاً للرياض -: خلت نصوص المقام التي ستسمعها مع أنها في مقام البيان - عن ذكر الحكم بإخراج الخمس لو كان مختلطاً بالحلال ولم يعرف المقدار لا لصاحب، بل ظاهر بعضها حلّ الجميع. ولكن لم يعمل بها إلا نادر من الطائفة، ومع ذلك فظاهر سياقها الجهل بالحرمة خاصة، فالعمل بالنصوص المتقدمة في مبحث الخمس العامة لما نحن فيه المفتى بها في المقام أيضاً أقوى منها وإن كانت خاصة. (٣)

(١) جامع الأحاديث ١٦٧/١٨ الباب ١٧ من أبواب الرباح ٧.

(٢) جامع الأحاديث ١٦٦/١٨ الباب ١٧ من أبواب الرباح ٦.

(٣) الجواهر ٣٩٧/٢٣.

وتبعه السيد في الملحقات أيضاً حيث قال: وأجيب عنه بالحمل على صورة الجهل بالحرمة خاصة التي سيأتي عدم وجوب الردّ وكون المأخوذ حلالاً، وحمل ما في بعض الأخبار المذكورة من إيجاب الردّ إذا كان معزولاً على الاستحباب، مع أنها واردة في الارث فلا يشمل ما نحن فيه، فالأقوى وجوب الخمس كسائر موارد الاختلاط.^(١)

وقال في الحدائق أيضاً: وأما احتمال الحمل على الحّل من حيث الاختلاط كما صار إليه بعض أفاضل متأخري المتأخرين لاسن حيث الجهل فهو بعيد عن سياق الأخبار المذكورة.^(٢)

فتحصل ان المختلط بالربا بعد العلم بالحرمة مع عدم العلم بمقداره ومالكة محكوم بوجوب الخمس على الأقوى ولا يشمله ما ورد في صورة الجهل بالحرمة كما لا يخفى.

هذا كله مع وجود المال الربوي، وأما إذا صار المال الربوي تالفاً فقد صرح السيد^(٣) بأنه يلحقه حكم المظالم، ولعل مراده فيه هو ما فصله في كتاب الخمس حيث قال: إذا كان حق الغير في ذمته لافي عين ماله فلا يحمل للخمس، وحينئذٍ فان علم جنسه ومقداره ولم يعلم صاحبه أصلاً، أو علم في عدد غير محصور تصدّق به عنه باذن الحاكم أو يدفعه إليه. وإن كان في عدد محصور ففيه الوجوه المذكورة في المسألة المتقدمة (من وجوب التخلص من الجميع ولو بارضائهم بأي وجه كان، أو وجوب إجراء حكم مجهول المالك عليه، أو استخراج المالك بالقرعة، أو توزيع ذلك المقدار عليهم بالسوية). والأقوى هنا أيضاً الأخير....^(٣)

ولا يخفى عليك أن قوله: إنه لا يحمل للخمس فيما إذا كان حق الغير في الذمّة صحيح تام

(١) الملحقات ١٣/٢.

(٢) المتاجر / ٣٨.

(٣) كتاب العروة ١ / كتاب الخمس المسألة ٣٦.

ولكنه كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته الله يختص بما إذا كان الحرام ثابتاً في الذمة ابتداءً، وأما إذا كان ذلك بعد الاختلاط، بأن اتلف المخلوط فهل يجري عليه حكم الثبوت في الذمة ابتداءً أو لا، فيه وجهان اختار شيخنا الأنصاري رحمته الله الثاني؛ لأنه لا فرق في وجوب التخميس بين العين الخارجية وبين ما انتقل إلى الذمة بعد الاختلاط. ^(١) ويشمله إطلاق معتبرة عمّار بن مروان ومحكوم بوجوب الخمس أيضاً.

وأما الحكم بوجوب التصدق فيما إذا علم الجنس والمقدار ولكن لم يعلم صاحبه أصلاً أو علم في عدد غير محصور فهو لما عرفت من الأدلة الدالة على وجوب التصدق في مجهول المالك، إذ لا فرق بين كون المال عيناً أو ديناً كصحيحة يونس ومعاوية بن وهب.

وأما تقوية الوجه الأخير فيما إذا كان المالك في عدد محصور فليعلمها لقاعدة المعدل والانصاف. ولكن أورد عليه في مستند العروة أولاً: بعدم تمامية القاعدة المزبورة في نفسها، إذ لم تثبت السيرة العقلانية ولا الشرعية عليها والروايات الواردة مختصة بمواردها فلا يمكن التعدي عنها.

و ثانياً: على تقدير التسليم فإنما تتم فيما لا ضمان فيه كالدرهم المرّد بين شخصين في مثال الودعي ونحوه دون مثل المقام مما استقر فيه الضمان على تمام المال، فإن ضمان أحد النصفين باق على حاله، لعدم الموجب لسقوطه بعد عدم الوصول إلى مالكة، وإن كان ذلك مقدمة لاحتراز وصول النصف الآخر إلى المالك.

بل يجب إبطال تمام المال إلى مالكة في فرض استقرار الضمان، حتى لو احتاج إلى مقدمة خارجية كأجرة الحمل فضلاً عن المقدمة العلمية، فهذا الاحتمال ضعيف. ^(٢)

(١) مستند العروة الخمس / ١٥٤.

(٢) مستند العروة/ الخمس / ١٥١.

ثم إنه لا مجال للقول بالتصدق؛ لأن مورده هو المجهول المطلق أو غير ممكن الاتصال إليه، والمعلوم في المحصور ليس كذلك.

فبقي احتمال ارضاء من يحتل ملكيته بأي وجه كان، ولو بإعطاء كل واحد المقدار المعلوم اللهم إلا أن يقال: إن هذا ضرر فبتمين الرجوع الى قاعدة القرعة.

ولكن أورد عليه في المستند بأن الضرر إنما نشأ من إحراز الامتثال لامن قبل الحكم بنفسه، ومثله غير مشمول للحديث بوجهه.^(١)

نعم لو لم يمكن الاحتياط بالارضاء فالقول بالقرعة وجيه، بل لو امكن الاحتياط عقلاً ولكن كان عند العرف مشكلاً لم يبعد كونه موضوعاً للقرعة أيضاً، فليتأمل في المسألة.

الجهة التاسعة: فيما إذا ارتكب الربا و هو كافر ثم أسلم و علم بالحرمة و الظاهر الحكم بصحة معاملاته و حلية ما أخذه قبل إسلامه و عدم وجوب رده بعد إسلامه وإن كان موجوداً.

و يدل عليه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(١) لأنه ظاهر في صورة الجهل، كما يشهد له صدره و ذيله إذ الصدر حاك عن تحطنتهم في تنظير البيع بالربا و هو لا يكون إلا في الجهل، و الذيل خصص العذاب بالعود بعد الموعظة، و من المعلوم أن العود بعد الموعظة هو صورة العلم، و عليه فما قبله مفروض في صورة الجهل، و عليه فالمراد من الموعظة في المقام بحسب المورد هي الارشاد الى الحرمة أو الأعم منه و من التوبة، كما أن المراد من قوله ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ هو ما أخذه و أكله من الربا في حال الجهل و عدم العلم بالحرمة لا بالفعل، كما هو الظاهر و يشهد له تعليل حل أكل الربا المختلط بوضع الرسول ﷺ ما مضى منه فإنه كالصریح في أن المراد بما مضى نفس الربا في حال الجهل مطلقاً

قال الطبرسي رحمه الله في ذيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾: معناه فمن جاءه زجر ونهي وتذكير من ربه فانتهى أو فانزجر وتذكر واعتبر فله ما سلف، معناه فله ما أخذ وأكل من الربا قبل النهي لا يلزمه رده، قال الباقر عليه السلام: من أدرك الإسلام و تاب مما كان عمله في الجاهلية وضع الله عنه ما سلف، و قال السدي: معناه له ما أكل وليس عليه رده ما سلف، فأما ما لم يقبض بعد فلا يجوز له أخذه وله رأس المال، انتهى.

ويشهد له الصحيح المروي عن نوادير احمد بن محمد بن عيسى عن أبيه قال: إن رجلاً أربى دهرًا من الدهر فخرج قاصداً أبا جعفر عليه السلام فسأله عن ذلك، فقال له: مخرجك من كتاب الله يقول الله: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ والموعظة هي التوبة، لجهله بتحريمه ثم معرفته، فما مضى فحلال وما بقي فليحفظ. (١)

وكتاب النوادر من الكتب التي اعتمد عليها صاحب الوسائل حيث قال: شهد بصحتها مؤلفوها وقامت القرائن على ثبوتها وتواترت عن مؤلفيها أو علمت صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شك ولا ريب. (٢)

فالخبر دال على أن مورد قوله ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ هو الجاهل بالتحريم وان المراد من قوله ما سلف هو ما مضى من الربا كما استظهرناه من الآية الكريمة. بل يمكن ان يستشهد له بصحيفة محمد بن مسلم قال: دخل رجل على أبي جعفر عليه السلام من أهل خراسان قد عمل بالربا حتى كثر ماله، ثم أنه سأل الفقهاء فقالوا: ليس يقبل منك شيء إلا أن تردّه الى أصحابه، فجاء الى أبي جعفر عليه السلام فقص عليه قصته فقال له أبو جعفر عليه السلام: مخرجك من كتاب الله عز وجل: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ والموعظة: التوبة. (٣)

حيث يدل على أن توبته مقبولة من دون لزوم الرد إلى أصحابه، وليس ذلك إلا فيما إذا جهل بالحرمة، والتوبة ليست من شواهد العلم بالحكم، بل لعلها من جهة شناعة الفعل، فالرواية تدل على أن المخرج منحصر في التوبة، فلو كان الرد دخیلاً فيه لأشار إليه ولما اكتفى بمجرد التوبة.

(١) جامع الأحاديث ١٦٨/١٦٨ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ١١.

(٢) الوسائل ٣٦/٢٠ الفائدة الرابعة.

(٣) جامع الأحاديث ١٦٨/١٦٨ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ٨.

والمورد وإن اختص بالمسلم الجاهل ولكن الجواب لا يختص به، بل يشمل المقام أيضاً. هذا ولكن ذهب في تفسير آلاء الرحمن في ذيل الآية الكريمة والرواية الشريفة الى أن الظاهر من قول القائلين له: ليس يقبل منك شيء، إلا أن تردّه على أصحابه، هو أنهم سدّوا عليه باب المغفرة وقبول التوبة إلا أن يردّ الربا على أصحابه وإن جهلهم أو تعذّر عليه، فيكون قول الباقر عليه السلام: مخرجك من كتاب الله ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ... الآية﴾ ردّاً على تشديد هؤلاء، وأن التوبة الصادقة والانتهاه مخرج من إثم الربا الى المغفرة، وأما مال الربا فقد يكفي فيه في بعض الموارد ردّه الى الإمام أو نائبه أو الى الفقراء فلا ينحصر قبول التوبة بخصوص ردّه على أصحابه على كل تقدير. (١)

وأنت خير بما فيه، حيث عرفت أن الظاهر من قوله: «فله ما سلف» إن ما أخذه وأكله في حال الجهل لا يلزمه ردّه الى صاحبه المعلوم فضلاً عن المجهول، وإنما العود الى الأخذ و الأكل بعد مجيء الموعظة موجب للعقاب. ففاد الآية أحسن شاهد على أن مقصود الإمام هو نفي وجوب الرد وكفاية التوبة رغماً عما ذهب إليه فقهاء القوم من انحصار المخرج في الردّ. فهو عليه السلام أجاب بانحصار المخرج في التوبة وعدم لزوم الرد كما هو مفاد الآية الكريمة.

ويدلّ عليه أيضاً عموم التعليل الوارد في صحيحة الحلبي عن أبي جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأن فيه مالاً معروفاً ربياً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك. وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإن المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربا وحرّم ما بقي، فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحرّيه حرم عليه ووجبت عليه فيه العقوبة إذا ركبها كما يجب على من يأكل الربا (٢) لأن القدر

(١) تفسير آلاء الرحمن ١/ ٢٤٥.

(٢) جامع الأحاديث ١٨/ ١٦٧ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ٧.

المتيقن من وضع ما وضع هو ما أخذه الكافر وأكله، فالرواية لو لم تدل على كفاية الجهل - ولو عن المسلم - في حلية ما أخذ وأكله لدلت بالنسبة الى الكافر كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى قاعدة جتب الإسلام قال رسول الله ﷺ: الإسلام يجب ما قبله^(١) وقد عمل بها الأصحاب في سقوط الزكاة عن الكافر بالإسلام وإن كان النصاب موجوداً، وفي سقوط قضاء الصلوات عنهم وهكذا غيرها من الأعمال والتروك التي ارتكبتها حال كفره. وكان لها مجازاة أو آثار في الإسلام فيرتفع عنه بالإسلام، وهذا حكم الهي سياسي يوجب جذب الكفار نحو الإسلام.

ولعل الربا من الأحكام التي جعل الإسلام فيه الحرمة ووجوب الردّ ونحوهما، ومقتضى ذلك هو سقوط ذلك بالإسلام، وليس الربا كالعقود والايقاعات والديون العرفية التي لا تسقط بالإسلام.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن أحكام الربا لا تختص بالإسلام بل هي محرمة في الشرائع السابقة، وعليه فشمول قاعدة الجب لمثل المقام محل تأمل، وإن استدلت بها السيد في الملحقات^(٢).

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن الربا صار كالمسوخ في الأمم السالفة. وكيف كان فلا يبعد دعوى أن سيرة النبي ﷺ لم تكن على الحكم بردّ الربا بالنسبة الى الكفار الذين كانوا يربون ثم يسلمون، كاليهود مع أن الربا محرّم عليهم.

ثم إن السيد بعد أن استظهر من الأدلة عدم وجوب الرد وإن كان المال الربوي موجوداً قيده بما إذا كان الدافع أيضاً كافراً، وأما إذا كان الدافع مسلماً فاستشكل فيه^(٣) وأورد عليه في جامع المدارك بأنه تعييد بلا شاهد^(٤).

(١) السيرة الحلبية ١٠٥/٣، الخصائص الكبرى ٢٤٩/١.

(٢) الملحقات ١٤/٢.

(٣) الملحقات ١٤/٢.

(٤) جامع المدارك ٢٥٠/٣.

ولعل وجه التقييد هو ما أشار إليه في الجواهر من أن المعاملة إذا كان الطرف الآخر عالماً فاسدة قطعاً. لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم، وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل.^(١)

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن المعاملة الربوية فاسدة سواء كان الدافع والآخذ كلاهما كافرين أو أحدهما كافراً والآخر مسلماً. ولكن الشارع وضع عنهم ما مضى من باب الارفاق والتسهيل، ولا فرق في التعمد الشرعي بين صورتين كما لا يخفى.

ثم إن مقتضى إطلاق التعليل بالجهالة هو عدم وجوب الرد بالنسبة الى الكافر مطلقاً من دون فرق بين كون المال الربوي موجوداً أو غير موجود. فالحكم بالرد في بعض الأخبار مع اختصاصه بإرث المسلم محمول على الاستحباب: لقوة ظهور تعليل الجواز بالجهالة بالنسبة الى ظهور الهيئة في الوجوب فيحمل الهيئة على الاستحباب .

ثم إنه لو وقعت المعاملة حال الكفر لكن لم يقبض حتى أسلم لم يميز له قبضه؛ لقوله: وذروا ما بقي من الربوا؛ لأنه قبل القبض يصدق عليه ما بقي بخلاف ما إذا قبضه كما لا يخفى.

الجهة العاشرة: فيما إذا ارتكب شخص الربا و هو مسلم جاهل بحرمة أصلاً أو بالموضوع أو بعض خصوصيات الموضوع

و لا يخفى عليك أن الأصحاب اختلفوا فيه. فمن الصدوق في المقنع والشيخ في النهاية هو أنه حلال له ولا يجب عليه رده، وهو المحكى عن جماعة من المتأخرين كالنافع والآبي والقطيني والدروس والأردبيلي والحدائق والرياض، بل قال في الحدائق: ولا خلاف في العذر مع الجهل. وقال في الرياض: كفاه الانتفاء عنه والتوبة، فلا يجب عليه شيء من الأمور، ولكن المحكى عن الدروس انه كالعالم في وجوب الرد ونسبه الى المتأخرين، وكيف كان فقد استدل له بالآية الشريفة: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ لظهورها في صورة الجهل بقرينة الصدر والذيل كما مر.

قال في الرياض: تعليل حل أكل الربا المختلط بوضع الرسول ﷺ ما مضى منه كالصرح في أن المراد بما مضى نفس الربا في حال الجهل مطلقاً. ومنه يظهر صحة تفسير الآية بما قدمناه كما هو أيضاً ظاهرها.

ثم إن مقتضى عموم الآية هو عدم صحة حملها على خصوص ما كان في الجاهلية من الربا. هذا مضافاً الى أن الحمل المزبور لاتساعها الأخبار الدالة على استدلال الأئمة عليهم السلام بالآية على حلية ما أخذه الجاهل في حال جهله ولو في زمان ظهور الإسلام. كما سيأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

و مما ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه ابن إدريس في مفاد قوله تعالى: ﴿قُلْهُ مَا سَلَفَ﴾ من أن المراد أنه ليس عليه شيء من العقاب؛ لبعده عن ظاهر الآية وكلام المفسرين وبعض الروايات الواردة حول الآية الكريمة.

و استدل له أيضاً بالأخبار:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأكل الربا وهو

يرى أنه حلال قال: لا يضره حتى يصير متعمداً فإذا أصابه متعمداً فهو بمنزلة الذي قال الله عز وجل: (١)

بدعوى أن ظاهره - كما في الحدائق - هو حل ما أكله حال الجهل وأنه لا يضره ذلك حتى يكون متعمداً، يعني لا يأنم ولا يجب عليه رده إلا في صورة العلم. انتهى. إذ لو وجب عليه الرد لأشار إليه في جواب السؤال عن أحكامه، فترك الاستفصال في السؤال عن أنه عن الحكم التكليفي أو الوضعي أو كليهما يوجب ظهور الجواب في كليهما، فيدل على أنه لا يجب عليه رده كما لا يأنم عليه.

ثم إن الظاهر منه هو الجهل بالحكم لا الجهل بالموضوع؛ لأن الظاهر أن الضمير في قوله: «انه حلال» راجع الى نفس الربا.

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال: ان رجلاً أربى دهرأ من الدهر فخرج قاصداً أبا جعفر عليه السلام فسأله عن ذلك فقال له: مخرجك من كتاب الله عز وجل: ﴿قَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ والمعظة هي التوبة لجهله بتحريمه ثم معرفته به، فما مضى فحلال وما بقى فليحفظ. (٢)

بدعوى أنه كالصریح بل صريح في حل ما أكله حال الجهل - كما في الحدائق - ولعل وجه الصراحة هو قوله عليه السلام: لجهله بتحريمه... الخ. هذا مضافاً الى تطبيق الآية المخصوصة بحال الجهل على المورد، فانه مما يشهد على أن المورد صورة الجهل. ولعل ترك الاستفصال بين الجهل بالحكم والجهل بالموضوع يوجب تعميم الجواب بالنسبة الى كليهما، ولكن مقتضى اختصاص الجهل بالتحريم في الذيل هو اختصاص مورد السؤال بصورة الجهل بالحكم.

(١) جامع الأحاديث ١٦٥/١٨ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٦٨/١٨ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ١١.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم دخل رجل على أبي جعفر عليه السلام من أهل خراسان قد عمل بالربوا حتى كثر ماله ثم انه سئل الفقهاء فقالوا: ليس يقبل منك شيء إلا أن تردّه الى أصحابه فجاه الى أبي جعفر عليه السلام فقصّ عليه قصته فقال له أبو جعفر عليه السلام: مخرجك من كتاب الله عز وجل: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ والموعظة التوبة. (١)

بدعوى ان الاكتفاء بالتوبة - في مقابل قول الفقهاء - يدلّ على حصر المخرج في التوبة رغماً على الفقهاء الذين حصروا المخرج في الردّ. وحيث إن الآية الكريمة بقرينة صدرها وذيلها مختصة بالجاهل فتطبيق الإمام عليه السلام إياها على مورد السؤال يكشف عن أن المراد من الرجل المذكور هو الذي قد عمل بالربوا وهو جاهل.

ولعلّ هذه الرواية بقرينة صحيحة أحمد بن محمد بن عيسى التي اشير فيها الى أن الملاك في التحليل هو الجهل بالتحريم محمولة أيضاً على صورة الجهل بالحكم.

و منها: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: كل رباة أكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة .

وقال عليه السلام: لو أن رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أن في ذلك المال رباً ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال كان حلالاً طيباً فليأكله. وإن عرف منه شيئاً أنه رباً فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا، وأما رجل أفاد مالاً كثيراً قد أكثر فيه من الربا فسهل ذلك ثم عرفه بعد فأراد أن يزرعه فيما مضى فله ويدعه فيما يستأنف. (٢) (أفدت المال أي استفدته، فأراد أن يزرعه أي أراد أن ينتهي عنه). و الظاهر أن قوله: فيما مضى لا يخلو من التصحيح، فالظاهر

(١) جامع الأحاديث ١٦٨/١٨ الباب ١٧ من أبواب الربا ح ٨

(٢) الكافي ١٤٥/٥ ح ٤.

أنه «فاض» بقرينة ذيله. هذا مضافاً الى نقل (فما مضى) في الفقيه على المحكي. واستدل به بدعوى أن ظاهرها هو أن مع الجهل لا يجب عليه رده ولكن مقتضى قوله: فجهل ذلك ثم عرفه هو صورة الجهل بالحكم فلا يعم غيرها فتأمل.

و بما ذكر يظهر ما في جامع المدارك حيث قال: ولعل الجهالة في بعض الأخبار محمولة على غير الجهل بالحكم بل على السفاهة. و لاحظ صحبة محمد بن مسلم المذكورة وجواب الإمام عليه السلام على المحكي: مخرجك من كتاب الله... الخ ولم يستفصل: هل كنت عالماً أو جاهلاً، و هل مثل هذا الجواب يجتمع مع التقييد بالجهل بالحكم أو بالموضوع؟ فلا يبعد كفاية التوبة ممن كان يربي و انزجار من كان يرث منه و توجهه الى قبضه. نعم يظهر من بعض تلك الأخبار مدخلية الجهل وربما يقع التعارض بينها. (١)

و ذلك لأن جهالة الصدر بقرينة قوله عليه السلام في صحيح الحلبي «فجهل ذلك ثم عرفه» هو الجهالة في مقابل العلم لاجمعى السفاهة. وعليه تكون الرواية كغيرها في مقام بيان المخرج. فحصرته في التوبة في صورة كون المرابي جاهلاً.

و أما ما أشار إليه في صحبة محمد بن مسلم من أن موضوعها هو العالم ففيه ما لا يخفى، فإن التمسك بالآية الكريمة أعني ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ خير شاهد على اختصاص الموضوع بالجاهل؛ لما عرفت من اختصاص الآية بالجاهل.

و بما ذكر يظهر رفع المعارضة بين صحبة محمد بن مسلم وما دلّ على مدخلية الجهل. بل هي موافقة مع غيرها مما دلّ على مدخلية الجهل.

و منها: صحبه الآخر أتى رجل أبي قال: إني ورثت مالاً وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد أعرف أن فيه رباً واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله؛ لحال

علمي به وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يَحِلُّ أكله، فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأن فيه مالاً معروفاً ربياً وتعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك. وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً مريئاً فإن المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه. فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقى، فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريره حرم عليه ووجبت عليه فيه العقوبة إذا ركبته كما يجب على من يأكل الربا. (١)

وحيث إن الوارث عالم بحكم الربا فتعليل الجواز في الذيل بالجهالة بالحكم لا ينطبق عليه؛ لأنه عالم بالحكم وإن لم يعرف المال الربوي بالخصوص؛ لأن المعتبر في التعليل هو الجهالة بالحكم بناءً على أن قوله: فإذا عرف... الخ بياناً للمراد من قوله: فمن جهله وسع له جهله... الخ. لأنه بعض موارده ومصاديقه. وعليه فالتعليل منطبق على المورد بناءً على حمله على كونه جاهلاً بالحكم. وعليه فتقتضى التعليل أن الجهل بالحكم موجب للوسعة والمحلية حتى بالنسبة إلى المال الذي علم بكونه من ربا، ولذا يحمل الأمر بالرد - فيما إذا كان المال الربوي معروفاً ومعيناً على الاستحباب.

وكيف كان فقوله عليه السلام: فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقى، فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه فإذا عرف تحريره حرم عليه ووجبت عليه فيه العقوبة... الخ كالصريح في أن الجهالة بالحكم موجبة للوسعة والمحلية، وأما شموله بالنسبة إلى الجهالة بالموضوع فغير ثابت.

و منها؛ خبر أبي الربيع الشامي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أربى بجهالة ثم أراد أن يتركه قال: أما ما مضى فله وليتركه فيما يستقبل. الحديث. (٢)

هذا هو العمدة من الأدلة. وأما التمسك بالأصل فلا مجال له بعد وجود الأدلة الاجتهادية

(١) الكافي ١٤٥/٥ ح ٥.

(٢) الوسائل ٤٣٢/١٢ الباب ٥ من أبواب الرباح ٤.

في المقام، كما لا مورد لاستصحاب حال الجهل الى ما بعد المعرفة؛ لأن الحكم الظاهري متقوم بصورة الجهل، فلا يمتد الى صورة المعرفة.

وكيف كان فالقدر المتيقن من الأخبار هو صورة الجهل بالحكم، فلا تشمل الأخبار للجهل بالموضوع. هذا مضافاً الى أن تعليل الحلية بالجهل بالتحريم في جملة من الأخبار يصلح لتقييد المطلقات ان تمت دلالتها على الاطلاق.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: ان قوله ﷺ - في صحبة هشام بن سالم: لا يضرك حتى يصير متعمداً، يدل على ان المرتكب ما لم يصر متعمداً كان في حلّ. ولكن لقائل أن يقول: إن الضمير في قوله: لا يضرك راجع الى من يرى الربا حلالاً، وعليه فلا يشمل صورة الجهل بالموضوع.

ومما ذكر يظهر ما في الملحقات حيث ذهب الى إطلاق الأخبار من جهة اقسام الجاهل، مع ما عرفت من قصورها بالنسبة الى الجاهل بالموضوع نعم لافرق بين أن يكون الجهل تقصيراً أو تصوراً ولا بين أن يكون بسيطاً أو مركباً.

وكيف كان فقد أورد في الجواهر على الاستدلال بالأخبار على حلية المأخوذ في حال الجهالة بأنه لا يصلح للفقهاء الجرئة بمثل هذه النصوص التي لا يخفى عليك اضطرابها في الجملة، وترك الاستفصال فيها عن الربا أن صاحبه كان جاهلاً بجرمته أو عالماً، والأمر فيها بالتوبة مع عدم الذنب حال الجهل الذي يعذر فيه، بل قد اشترط في الآية الحلّ بها وحمله على الجهل الذي لا يعذر ينافيه ما في خبر الباقر ﷺ السابق من الحاق مثله بالعالم، وترك الاستفصال فيها عن الربا في القرض والبيع. وقد عرفت الفرق بينهما وغير ذلك على مخالفته الضوابط السابقة والاقدم على حلّ الربا الذي قد ورد فيه من التشديد ما ورد. ^(١)

وأجيب عنه أولاً: يمنع اضطراب الأخبار.

و ثانياً: بأن كثيراً ما يؤمر بالتوبة مع كون الشخص معذوراً، وليس ذلك إلا بلحاظ المفسد والحرمة الواقعية والقبح الفعلي. وإن أبيت عن ذلك فيحمل مورد الآية والأخبار الدالة على حلية المأخوذ على ما إذا كان الجاهل تقصيراً، ثم يلحق الجاهل التصوري بالتقصيري في إيجاب الحلية بالأولية، أو الجاهل المقصر إذا كان في حلّ فالجاهل القاصر يكون كذلك بالأولية العرفية.

و ثالثاً: بأننا نلتزم باشتراط التوبة في الحلية، وهكذا نقول بعدم الفرق بين القرض والبيع ونحوه.

و رابعاً: بأن ما دل على تشديد حرمة الربا مطلق فيصح تقييده أو تخصيصه بصورة العلم والعمد جمعاً بين الأدلة.

و أما ما أورده في الجواهر في أخير كلامه من أن النصوص المزبورة ظاهرة في معذورية من تناول الربا جهلاً، وهو شامل لما إذا كان الطرف الآخر عالماً، مع أن المعاملة حينئذٍ فاسدة قطعاً لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم، وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل، فلا بد من التزام امور عظيمة حينئذٍ بالنسبة الى حلّ مال الغير في يد الآخر، و عدم جواز أخذه لملكه مع وجود عينه و غير ذلك مما يصحب التزامه وأيضاً الجاهل الغير المعذور الذي قد تاب مندرج في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَيَّنْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ ومنه ينقدح الاشكال في النصوص المزبورة المشتعلة على تفسير الموعدة بالتوبة. مضافاً الى ظهور الآيه وغيرها أن المراد من ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى﴾ أي امتثل ما جاء من ربه من النهي، فهو ظاهر في أوّل النزول. والله العالم.^(١)

فيه أولاً: ان مقتضى إطلاق النصوص هو الحكم بصحة المعاملة الربوية فيما إذا كان الآخذ جاهلاً بالحكم ولو كان الطرف الآخر عالماً، ومع تقديم هذه النصوص على مطلقات حرمة الربا لادليل على فساد المعاملة بالنسبة الى الدافع العالم .

و ثانياً: ان دعوى معارضة قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنَ رَبِّهِ فَمَنْ يَلْمِهَا فَإِنَّ لَهَا لَكُفْرًا مِمَّا كَفَرَ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحِيمُ ﴾ كما ترى بعدما عرفت من ظهور الاولى في صورة الجهل بقرينة صدرها وذيلها والأخبار الواردة في تطبيقها مع التعليل بالجهالة فيها، و ظهور الثانية في صورة العلم كما يشعر به قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ... الآية ﴾ فإذا كانت الآية الثانية مختصة بصورة العلم فلا وجه لدعوى اندراج الجاهل بخير المذور فيه.

كما لا وقع للإشكال باشتغال بعض الأخبار على تفسير الموعظة بالتوبة، مع ان الظاهر ان المراد منها ورود النهي المعلوم؛ لما في الملحقات من أن التفسير المذكور بملاحظة ان العلم بورود النهي سبب للتوبة، فهو من باب إطلاق المسبب على السبب.^(١)

وهكذا لا وجه لدعوى اختصاص قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى ﴾ بأول النزول مع إطلاق الوارد؛ فإن خصوصية المورد لا تسري الى إطلاق الوارد. وهنا اشكال آخر وهو - كما في جامع المدارك - ان حرمة الربا عدت من الضروريات حتى قيل: ان مستحله كافر؛ لانكار الضروري من الدين (فلا يسمع ممن ادعى من المسلمين الجهل بجرمة الربا).

ويمكن الجواب عنه بما كان ذلك لمن كان بعيداً عن المجتمعات الإسلامية كما لا يخفى. فانقدح من مجموع ما ذكر قوة الأخذ بالأخبار المذكورة للحكم بالحلية بالنسبة الى ما

وقع من الربا في حال الجهل بالحكم، سواء كان الجهل قصورياً أو تقصيراً، بسيطاً أو مركباً، وسواء كان الدافع عالماً أو جاهلاً .

وأما شمولها للجهل بالموضوع أو بعض خصوصياته فهو غير واضح .

نعم الأحوط هو ردّ الربا المعلوم الموجود المأخوذ في حال الجهالة بالحكم وإن كان الأظهر عدم وجوب ذلك .

ومما ذكر ينقدح حكم ما إذا قلّد في بعض المسائل التي اختلف العلماء في كونه رباً أولاً - من جهة الشبهة الحكمية - من يقول بعدم كونه رباً فارتكبه. ثم بعد موت مقلّده قلّد من يقول بكونه رباً، فإن الظاهر انه يصدق عليه انه ارتكب الربا مع كونه جاهلاً بحكمه. فيدخل في الأخبار الدالة على حلية ما أخذه وعدم وجوب ردّه وإن كان موجوداً. ولا حاجة الى ما في الملحقات من ان فتوى مقلّده كان حكماً شرعياً في حقه ولا ينتقض بتقليده من يقول بالحرمة كما هو الحكم في سائر الموارد، لكن بشرط أن يكون الدافع أيضاً ممن يقلد ذلك المجتهد، وإن كانت المعاملة باطلة لأجل بطلانها من طرفه.^(١)

هذا مع ما فيه من انتقاض رأي الميت برأي الحي؛ لكون فتوى الحي من الامارات وهي حجة بالنسبة الى ما قبل، كحجيته بالنسبة الى ما بعد؛ إذ لا تختص امارية الفتوى بزمان دون زمان، فمع انتقاض رأي الميت برأي الحي لادليل على صحة معاملاته السابقة. اللهم إلا أن يقال: بالاجزاء في الامارات بدعوى أن أدلة اعتبارها تدل بلسان الحكومة على اكتفاء الشارع بها في مقام الامتثال. فالامارات كالواقعات حال الاستناد إليها في كونها موجبة لسقوط الأمر، ومع سقوط الأمر لا مجال للاعادة والقضاء وليس معنى الاجزاء إلا إياه. والتفصيل موكول الى محلّه.

ثم إن اشتراط كون الدافع ممن يقلد ذلك المجتهد لاملزم له بعد إطلاق الأخبار الواردة في حلية المأخوذ في حال الجهالة كما مر آنفاً.

ثم إنه لو بقي شيء من المعاملة السابقة فهل يجوز له أخذه بعد عدوله الى الحي أو لا يجوز؟ فإن كان الباقي من جهة الإمهال في الديون فلا يجوز أخذه؛ لأنه رباً جديداً، والمفروض ان المجتهد الفعلي يفتي بحرمته أخذه. وإن كان الباقي من جهة المعاملة السابقة المحكومة بالصحة أمكن القول بجواز أخذه، فإنه وفاء لما ملكه سابقاً فهو من أمواله ولا يصدق عليه الربا. والتمسك بقوله تعالى: ﴿وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ مشكل بعد عدم صدق الربا عليه.

ومما ذكر يظهر حكم ما إذا شرط الجاهل في حال جهالته في ضمن المعاملة شيئاً لا يكون بنظر المجتهد السابق من المعاملة الربوية، فإن أتى به في حال الجهالة فلا كلام وإن لم يأت به فإن كان الشرط بنحو شرط النتيجة فالنقل والانتقال وقع في حال الجهالة، ومعه لا يصدق عليه الربا بل أخذه بعد الجهالة وفاء لما ملكه سابقاً.

وإن كان الشرط بنحو شرط الفعل ولم يأت به حال الجهالة، فلا يجوز ذلك بعد عدوله الى الحي ومعرفة بان الفعل المشروط فعل ربوي؛ لأنه ليس وفاء بما ملكه سابقاً وإن كان وفاءً بالشرط السابق، وعليه فهو رباً حادث فلا يجوز.

الجهة الحادية عشر: في وظائف وارث المرابي

وهي أمور:

منها: أنه إذا ورث مالا وشك في أن مورثه كان يرابي أو لافلا اشكال في جواز أن يبني على عدم صدور ذلك منه، فلا يجب عليه رد شيء أو تصدقه أو تخميس المال، فإن هذه الأمور متفرعة على العلم بصدور الربا والمفروض هو العدم. وأما جواز التصرف في التركة مع الشك المذكور؛ فلجريان أصالة الصحة في معاملاته التي كانت موجبة لتملك التركة.

هذا مضافاً إلى أن التركة مما كانت يد المورث عليها واليد امانة الملكية.

و منها: إذا علم أن المورث كان يرابي إلا أنه لا يدري أنه كان على الوجه المحرم أو المحلل بإعمال الحيل الشرعية - بناءً على جوازه - أمكن له أن يبني على الصحة إذا كان احتمال ذلك ممكناً في حقه؛ وذلك لجريان أصالة الصحة؛ لأنه صدر منه فعل يشك في صحته وفساده فيمكن حمله على الصحة بأصالة الصحة.

و منها: إذا علم أن المورث كان يرابي ولكن احتمال كونه جاهلاً بالحكم، فإن كان هذا الاحتمال مسبوqاً بالعلم، بمعنى علمنا أنه لم يعلم بالحكم في وقت ونشك بعده انه علم بالحكم أو لم يعلم، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء جهله إلى حال المعاملة، وعليه فيندرج في إطلاق الأخبار الدالة على حلية ما أخذه الجاهل.

وإن لم يكن كذلك وشككنا في كونه جاهلاً بالحكم أو عالماً فلا مجال للتمسك بالأخبار المذكورة؛ لأن موضوعها هو الجاهل ولم يحرز في المقام.

و أما التمسك بأصالة الصحة فإن قلنا بأن المدرك لاصالة الصحة هو خصوص ظهور حال المسلم فلا يجزى لها، فإنها مختصة بصورة العلم بشرائط الصحة و الفساد؛ إذ مع الجهل لا صحيح عنده حتى يحمل عليه، فع احتمال الجهل بالحكم في حقه لا يحرز العلم حتى يحتمل فعله على علمه.

وإن قلنا بأن المدرك هي السيرة كما هو الظاهر، فإن السيرة قائمة على العموم خصوصاً مع جهل غالب العوام بالأحكام، فجرى أصالة الصحة يعمّ صورة العلم والجهل بالواقع، والمدار هو الصحة الواقعية، فلا اعتبار لعلم الفاعل بالصحيح والفساد حتى يقال بأنه عمل صحيحاً، بل يجري الأصل مع جهله ولكن مع احتمال مصادفته للواقع. ففي المقام حيث كان احتمال الجهالة موجوداً ومعه كان محكوماً بالصحة فلا اشكال في الأخذ بأصالة الصحة فتدبر جيداً.

و منها: أنه إذا علم أن المورث كان يأخذ الربا على الوجه المحرم لكن الوارث لم يعلم بوجود الربا في التركة، لاحتمال أنه كان مشغول الذمة لمن يأخذ الربا منه وكان يحسب من ذلك أمكن له التمسك بأصالة الصحة في التركة مضافاً إلى أصالة اليد.

و مما ذكر يظهر حكم ما إذا علم بأخذه على الوجه المحرم ولم يعلم بقاؤه في تركته؛ لأن استصحاب بقائه لا يثبت وجوده في تركته، وعليه فتجري أصالة الصحة أو أصالة اليد بالنسبة إلى ما في يده نعم لو كان يرثي غالباً فجريان أصالة اليد محل نظر ومنع، بل يشكل جريان أصالة الصحة. اللهم إلا أن يقال: جريان أصالة المحلية ولكنها محكومة بأصالة الفساد كما لا يخفى.

و منها: ما إذا علم بوجوده في تركته معيناً أو غير معين ولكن يحتمل أنه بعد أن ارتكب الربا عالماً عامداً أصلح ماله بأن ردّ الزائد أو أراضى المالك أو نحو ذلك فهو محكوم بحكم الربا، فإن كان الربا معيناً فإذا كان مالكة معلوماً وجب عليه رده، وإذا كان المالك مجهولاً فبترتب عليه حكم مجهول المالك على التفصيل الذي سبق في الجهة الثامنة.

وإن كان الربا محتلطاً فإذا كان مالكة معلوماً فاللازم هو المصالحة معه بالتفصيل الذي قد تقدم في الجهة الثامنة.

وإذا لم يكن مقدار المال المختلط والمالك معلومين فقد تقدم أن الواجب حينئذ هو

التخميس، ولا ينفع في الحليمة حمل أمره على الصحة؛ إذ لا تفعل معاملي من المورث حتى يشك في صحته ويجري فيه أصالة الصحة. نعم لو عامل بما أخذه على الوجه المحرم معاملة أخرى واحتمل أنه أصلح ماله باسترضاء المالك ونحوه أمكن القول بجرمان أصالة الصحة، كما ذهب المحقق الاصفهاني و شيخنا الأستاذ الأراكي قدس الله أسرارهما الى جريان أصالة الصحة فيما إذا باع المتولي الوقف واحتمل الصحة في حقه.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إن في بيع الوقف لاجابة الى الانتساب. وأما في المقام الذي يحتاج الى الانتساب - لتوقف الصحة الفعلية للمعاملة على أن يكون الشيء الذي عامل فيه من أمواله - فالموضوع المحكوم بالصحة الفعلية غير محرز، لأن الموضوع محرز والشك في صحته وفساده؛ لأن المال الربوي ليس من أمواله، فهو كالشك في صحة ما عامله الفضولي من جهة الشك في حقوق الاجازة من مالكة، فإنه لا يمكن القول بالصحة الفعلية فيه؛ لجرمان أصالة الصحة كما لا يخفى.

و منها؛ انه إذا علم انه ارتكب الربا عالمًا عامدًا ولكن تلف المال الربوي ولم يبق في تركته: ومع ذلك شك في اشتغال ذمته بعوضه و عدمه من جهة احتمال أنه أصلح ماله قبل تلفه، فقد ذهب السيد^(١) الى أن الظاهر هو الحكم باشتغال ذمته؛ لأصالة عدم الاصلاح و بقائه في عهده، فيكون كما لو علم^(١).

ويمكن أن قال إن اشتغال الذمة بالعوض بعد التلف ليس له حالة سابقة بعد احتمال الاصلاح قبل تلفه، واستصحاب عدم الاصلاح لا يثبت اشتغال الذمة.

إلّا أن يقال إن موضوع الاشتغال مركب من تلف مال الغير عنده و عدم الاصلاح بمثل الاسترضاء، و حيث إن التلف وجداني و عدم الاصلاح محرز بالاستصحاب فيحكم

بالضمان واشتغال الذمة كما لا يخفى. هذا مضافاً الى أن قاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤديه بعد فساد المعاملة الربوية تدلّ على اشتغال عهده فعلاً برّد العين ما دامت موجودة وعوضها عند تلفها، فيستصحب بقاء العهدة المذكورة عند التلف، ومقتضاها هو اشتغال الذمة بعوض العين مع التلف.

و منها: ما إذا علم باشتغال ذمة مورثه بعوض التالف ولكن شك في بقاء شغل ذمته، لاحتمال تفريره أو إبراء الدائن، أمكن له اجراء استصحاب بقاء الاشتغال، إذ مع الاستصحاب المذكور ينقح موضوع قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْن... الآية﴾^(١) ومع تنقيح الموضوع المذكور يجب عليه أداء دين الميت من التركة قبل الارث.

وأورد عليه في الملحقات بأنه يمكن أن يقال بعدمه؛ لأن المناط في الوجوب كونه ديناً على المورث متعلقاً بتركه، وهذا لا يثبت باستصحاب الوارث؛ لأن الواجب عليه أداء دين المورث من التركة، وهذا يتوقف على علمه به أو ثبوته أو باقرار المورث أو شكّه في الأداء وجريان الاستصحاب في حقّه. وأما شك الوارث فلا ينفع في ثبوت دين على المورث وتكليفه، فالواجب وفاء تكليف المورث، وليس دينه موضوعاً لتكليف عليه حتى يكفي استصحاب بقاءه. ففرق بينه وبين ما إذا نذر إعطاء درهم للفقير إذا كان فلان مديوناً، فإن استصحاب بقاء دينه المعلوم سابقاً يكفي في وجوب إعطاء الدرهم، بخلاف ما نحن فيه، فإن دين المورث ليس موضوعاً لتكليفه، بل هو مكلف بأداء تكليف المورث، وكونه مكلفاً غير معلوم.

ونظير المقام ما إذا وكله شخص في أداء ديونه من ماله الذي بيده، وكان الوكيل عالماً بكون الموكل مديوناً سابقاً لزيد وشك في بقاءه، فإنه لا يجوز له استصحاب بقاء دين الموكل

و اداؤه من ماله؛ لعدم علمه به وعدم ثبوته باستصحابه؛ لأن المسناط شك الموكل لاشكها، فإن شك شخص لا يكفي في الاستصحاب لاثبات تكليف شخص آخر.

والمسألة سيالة فيكون من قبيل المقام شك الولد الأكبر في أن الوالد أتى بما عليه من الصلاة أو الصوم أو لا، وشك الوارث في أن المورث أذى ما وجب عليه من الخمس أو الزكاة أو المظالم التي كانت عليه أو لا.

نعم في الدعاوي إذا شهدت البينة يكون زيد مديوناً لعمرو سابقاً يجوز للحاكم أن يجري الاستصحاب ويحكم على زيد بوجوب الأداء بخلاف ما إذا لم يكن هناك مدع.^(١)

و صرح أيضاً في كتاب الصوم أحكام القضاء في مسألة ٢٥ بأنه لو علم الولي انه كان على الميت القضاء وشك في اتيانه حال حياته أو بقاء شغل ذمته فالظاهر عدم الوجوب عليه باستصحاب بقائه.

و يمكن أن يقال: إنا نمنع أن لا يكون دين المورث موضوعاً لتكليف الوارث مع أنه مكلف بأداء ديون مورثه من تركته، كما يظهر من قوله تعالى ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْن... الآية﴾ فكما أن العمل بالوصية من وظائف الوصي فكذلك أداء الدين من وظائف الوارث بعد موت مورثه. ولا ينافي ذلك كون المورث مكلفاً أيضاً بأداء ديونه في حال حياته. فالاستصحاب منقح للموضوع كما ينقح موضوع وجوب النذر من دون فرق بينهما.

و ان أبيت عن ذلك وقلت: إن الموضوع هو أداء تكليف المورث وكونه مكلفاً غير معلوم، قلت: بأن هذا الموضوع أيضاً معلوم سابقاً وشك في بقائه فيستصحب الى حين الموت فينقح بذلك موضوع تكليف الوارث، فإن المورث كان مكلفاً بأداء دينه فعند الموت شككنا في أنه مكلف بأداء دينه أو لا، ففتضى الاستصحاب انه كان عند الموت مكلفاً بالأداء كما كان، فيجب على وارثه أداء ما كان المورث مكلفاً بأدائه.

وهكذا يمكن أن نقول في نظائر المسألة، فإن الولد الأكبر مكلف بقضاء ما لم يأت به الميت فإذا علم بأن الميت ترك صلوات أو صيام في زمان حياته ثم شك في أنه قضاها قبل موته أو لم يقضها لكنى استصحاب عدم الاتيان بها، وبذلك ينقح موضوع تكليف الولي. كما انه إذا شك الوارث في أن المورث أدى الخمس أو الزكاة أو المظالم بعد العلم بالاستغفال بها او لم يؤدها أمكن له تنقيح موضوع تكليفه بالاستصحاب.

بل الوكيل موظف بأداء ديون الموكل، فإذا علم بالديون وشك في أدائها فله استصحاب عدم أدائها.

وبالجمله لافرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الشاك هو الميت حال حياته أو كان الوارث أو الولي. والملاك في الجريان هو ترتب الأثر الشرعي وهو موجود في المقام و نظائره؛ لوجوب أداء ديون الميت وقضاء ما لم يأت به الميت على وليه وغير ذلك.

وربما يستدل بصحیحة الصفار المروي عن الكافي عن محمد بن يحيى قال: كتب محمد بن الحسن الصفار الى أبي محمد عليه السلام... أو تقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل؟ فوقع: نعم من بعد يمين. ^(١) بدعوى انه يدل على ان دعوى الدين على الميت تحتاج الى ضم اليمين ولا تثبت بمجرد البينة، ومن المعلوم أن البينة بمجرد كافيّة في اثبات الدين على الميت من غير حاجة الى ضم اليمين من هذه الجهة، أي من جهة اثبات أصل الدين، وإنما هو لأجل ابقاء الدين بعد ثبوته إذ لعلّ الميت وفي أوان الدائن ابرأ وعفا، وليس الميت حاضراً ليدافع عن نفسه، فالتخصيص إنما هو في دليل الاستصحاب لافي دليل حجية البينة، فاليمين يمين استظهاري لدفع هذه الاحتمالات بعد ان لم يكن الاستصحاب جسارياً، بل لخصوصية للبينة، بل الأمر كذلك فيما إذا علم بالدين وجداناً أو أقرّ الورثة بالدين؛ لأن المعيار هو عدم جريان الاستصحاب مع تطرق احتمال الوفاء أو الإبراء في الجميع.

(١) الوسائل ٢٧٣/١٨ الباب ٢٨ من أبواب الشهادات ج ١.

وفيه - كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته الله - انه ممنوع بعد احتمال أن يكون ضمّ اليمين لأجل التخصيص في دليل حجية البيّنة، فلا تكون حجة في اثبات الدعوى على الميت ما لم تقترن باليمين، حيث إنّ الدعاوى مختلفة فبعضها تثبت بشاهد واحد ويمين، وأخرى لا يهدّ فيها من شهادة رجلين عادلين، وثالثة يكتفى بشهادة رجل وامرأتين بل وشهادة النساء فقط، كما في مثل دعوى القذف، ورابعة تعتبر فيها شهود أربعة، كما في الزنا وما يلحق به من اللواط والسحق فوارد الدعاوى مختلفة، فمن الجائز أن تختص الدعوى على الميت بعدم ثبوتها بمجرد البيّنة، بل لا بدّ من ضمّ اليمين بحيث يكون اليمين جزء من المثبت ويكون الدليل ملففاً منها، فالبيّنة وحدها لا تفي باثبات الدين بل بضميمة اليمين. وأما الاستصحاب فلم يزل باقياً على حجّيته. والبقاء مستند إليه دون اليمين، ولذا لو أقرّ الوارث أو علم بالدين من الخارج لم تكن حاجة الى اليمين، لكونه متمماً لدليلية البيّنة دون غيرها من الأدلة، فعلى كون التخصيص بالنسبة الى البيّنة لا الاستصحاب فالاستصحاب جار في المقام ولا مانع منه.^(١)

ويستدل أيضاً بخبر عبدالرحمان بن أبي عبدالله المروي عن الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن محمد بن عيسى بن عبيد عن ياسين الضرير عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: قلت للشيخ رحمته الله: خبرني عن الرجل يدّعي قبل الرجل الحق... قال رحمته الله: ... وإن كان المطلوب بالحق قد مات فاقبمت عليه البيّنة فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا إله إلا هو لقد مات فلان وإنّ حقّه لعليه، فإن حلف وإلا فلا حقّ له؛ لأننا لا ندري لعله قد أوفاه بيّنة لانعلم موضعها أو غير بيّنة قبل الموت، فمن ثمّ صارت عليه اليمين مع البيّنة، فإن ادّعى بلا بيّنة فلا حقّ له؛ لأن المدعي عليه ليس بحمي ولو كان حياً لأنّ اليمين او الحق أو يردّ اليمين عليه فمن ثم لم يثبت الحقّ.

ورواه الصدوق بإسناده عن ياسين الضرير مثله إلا أنه قال: قلت للشيخ - يعني موسى بن جعفر عليه السلام - (١)

بدعوى أنها صريحة في عدم حجبية الاستصحاب في هذا الباب، وإن اليمين إنما هو لأجل دفع احتمال سقوط ذمة الميت عن الحق الثابت عليه.

وأورد عليه في مستند العروة في مسألة قضاء الولي صيام الميت بأن الخبر ضعيف؛ لأن في سندها ياسين الضرير وهو مجهول. (٢)

هذا مضافاً إلى أن مورد الرواية هو الدعوى على الميت، وهذا أخص من المقام. ولعلّ للدعوى خصوصية في اليمين الاستظهارية وعدم جواز التعلق بالاستصحاب.

فانقدح مما ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام للحكم ببقاء اشتغال ذمة المورث ووجوب أداء الدين على الوارث. فالملاك في جريان الاستصحاب هو أن يكون له أثر شرعي وهو موجود في المقام، فلا تصل النوبة إلى البراءة حسبما عرفت.

(١) الوسائل ١٧٢/١٨ الباب ٤ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ح ١.

(٢) مستند العروة كتاب الصوم ٢٢٠/٢.

الجهة الثانية عشر: في شرائط تحقق الربا في المعاملة وحرمة شرعاً وهي أمران: أحدهما: اتحاد جنس العوضين. و ثانيهما: الكيل والوزن. فيقع الكلام في المقامين.

أما المقام الأول فالكلام فيه في ضمن مسائل:

المسألة الأولى:

ان المعتبر في حرمة الربا المعاملي هو اتحاد الجنس. ويدل عليه من الأخبار مؤثق منصور بن حازم المروي عن التهذيب عن الحسن بن محمد بن سباعة عن ابن رباط عن ابن مسكان عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فليس به بأس اثنان بواحد. ^(١)

بناءً على اتحاد علي بن رباط في الطريق مع علي بن الحسن رباط، كما ذهب إليه في جامع الرواة عند ترجمة علي بن رباط، بقرينة رواية الحسن بن محمد بن سباعة وأحمد بن الحسن عن أبيه والحسن بن محبوب عنهما وروايتها عن ابن مسكان عن الحلبي إذ الاشتراك في الراوي والمروي عنه من علام الوحدة.

و صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: لا يباع محتومان من شعير بمختوم من حنطة ولا يباع إلا مثلاً لمثل والتمر مثل ذلك... قال: وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد (عند صاحبها) إلا شعيراً يصلح له أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال: لا، إنما أصلها واحد وكان علي عليه السلام يعدّ الشعير بالحنطة ^(٢) والمختوم هو الصاع. و تقريب الاستدلال هو بأن يقال إن الاستفادة منه أن وحدة الأصل تكفي في حرمة المفاضلة؛ لأن مع وحدة الأصل يكون جنسها واحداً.

و موثقة سباعة قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب فقال: لا يصلح شيء منه اثنان

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٤٥ الباب ٥ من أبواب الربا ج ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٨/١٤٧ ج ٥.

بواحد إلا أن تصرفه نوعاً إلى نوع آخر فاذا صرفته فلا بأس به اثنان بواحد وأكثر من ذلك.^(١)
 بدعوى أن الظاهر أن المراد من النوع هو الجنس بقرينة المورد والأخبار الأخرى .
 وخبر علي بن إبراهيم المروي في الكافي عن رجالة عمن ذكره قال... وما كيل أو وزن مما
 أصله واحد فليس لبعضه فضل على بعض كيلاً بكيل أو زوناً بوزن، فإذا اختلف أصل ما
 يكال فلا بأس به اثنان بواحد يبدأ ويكره نسبة^(٢) بالتقريب الذي مرّ آنفاً.
 قال في الحدائق: اعتمد عليه الكليني: إذ من المعلوم ان نقله في كتابه ليس إلا بقصد
 الافتاء والعمل عليه.^(٣)

وفيه أولاً: ان اعتماد الكليني عليه السلام على المقطوعة لا يكفي ما لم يوجب الاعتقاد لنا. ودعوى
 استناد المشهور إليها غير محرز. و ثانياً: ان الرواية لم يظهر منها أنها تنتهي الى الإمام أو الى
 بعض مشايخ علي بن إبراهيم. ولذا ذهب في محكي مرآة العقول الى أن الظاهر انه من فتوى
 علي بن إبراهيم أو بعض مشايخه.^(٤) اللهم إلا أن يقال: نقل الفتوى بعيدة من مثل علي بن
 إبراهيم والكليني.

وموثقة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من
 الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يبدأ بيد، فأما نظرة فلا تصلح.^(٥) بدعوى ان
 الوصف في مقام التحديد يدل على أن التفاضل لا يجوز عند اتحاد الطعام ويحمل «لاتصلح»
 بقرينة سائر الروايات على الكراهة .

(١) جامع الأحاديث ١٥٨/١٨ الباب ١٢ من أبواب الرباح ٣.

(٢) جامع الأحاديث ١٣٩/١٨ الباب ٢ من أبواب الرباح ٦.

(٣) ج ١٤١/٥.

(٤) الكافي ١٩٢/٥ ذيل الصفحة.

(٥) جامع الأحاديث ١٥٧/١٨ الباب ١٢ من أبواب الرباح ١.

وموتقة سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المختلف مثلان بمثل يداً بيد لا بأس^(١) بتقريب مذکور في الرواية السابقة.

وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه، فيقول له: خذ مني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل قال: لا يصلح؛ لأن أصل الشعير من الحنطة، ولكن يردّ عليه الدراهم بحساب ما نقص من الكيل.^(٢) بدعوى ان الاستفادة منه أن وحدة الأصل تكفي في عدم جواز المفاضلة بينها.

وقال في الرياض: يدلّ الخبر على ان كل فرع له حكم أصله من حرمة المفاضلة؛ فان العلة المنصوصة يتعدى بها الى ما عدى موردها وان اختصت به بالاضافة على الأظهر الأشهر بين الطائفة كما حقق مستقصى في الكتب الأصولية. هذا مضافاً الى التصريح بالكلية في بعض المعتبرة المنجبر قصوره بالقطع والارسال بالشهرة، وما مرّ من الأدلة.

و فيه: ما كيل أو وزن مما اصله واحد فليس لبعضه فضل على بعض... الخ. ولا يخفى أن المقطوعة غير معلومة الرواية؛ لاحتمال كونها من فتاوى علي بن ابراهيم أو بعض مشايخه. هذا مضافاً الى عدم ثبوت استناد الشهرة إليه.^(٣)

ومعتبرة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز إلا مثلاً بمثل ثم قال: إن الشعير من الحنطة.^(٤) ولا يضر باعتبار الرواية وقوع سهل بن زياد في سندها، لأن الأظهر هو وثاقة السهل. والقفيز مكالم

(١) جامع الأحاديث ١٥٢/١٨ الباب ١٠ من أبواب الرباح ٦.

(٢) جامع الأحاديث ١٤٦/١٨ الباب ٦ ح ١.

(٣) رياض المسائل، كتاب التجارة، الفصل الخامس في أحكام الربا.

(٤) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨ الباب ٦ ح ٢.

ثمانية مكايك والمكوك مكيال يسع صاعاً ونصفاً. وكيف كان تدل الرواية على أن المسترف محكوم بحكم أصله.

وموثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: ما تقول في البرّ بالسويق فقال: مثلاً بمثل لأبأس به قلت: إنه يكون له زرع أو يكون له فضل فقال: أليس له مؤونة؟ قلت: بلى قال: هذا بذأ وقال: إذا اختلف الشيطان فلا بأس مثلين بمثل يداً بيد. (١)

والبرّ بالضم: القمع وهو حب المنطة والزع: الفضل. وتقريب الاستدلال بدعوى أن الخبر ظاهر في التحديد ومعناه أنه كلما أتمد الجنس فلا يجوز فيه مثلاً بمثل، ويدل الخبر أيضاً على وحدة البرّ مع السويق.

وموثقة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان عليّ صلوات الله عليه يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة؛ لأن تمر خيبر أجودهما (٢) والوسق هو ستون صاعاً. وكيف كان فالتقريب بدعوى دلالتها على أن وجه الكراهية هو وحدتها بحيث لا فرق لها إلا بالأجودية. وأما إذا كان التعليل وجهاً للاستبدال فلا دلالة لها على اعتبار وحدة الجنس كما لا يخفى.

وخبر الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: المنطة والشعير شيء واحد لا يجوز التفاضل بينهما (٣) يدلّ هذا الخبر على وحدة المنطة والشعير مع انها عند الصرف مختلفان، فيحمل على إرادة وحدتها في الأصل بقرينة سائر الأخبار الماضية.

وخبر عمر بن عليّ عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنه سئل مما خلق الله الشعير فقال: إن الله تبارك وتعالى أمر آدم عليه السلام: إن ازرع مما اخترت لنفسك وجائه جبرئيل يقبضة من المنطة

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٤٩ الباب ٧ ح ١.

(٢) جامع الأحاديث ١٨/١٥٩ الباب ١٣ من أبواب الرباح ح ١.

(٣) جامع الأحاديث ١٨/١٤٧ الباب ٦ ح ٣.

فقبض آدم ﷺ على قبضته وقبضت حوى على اخرى فقال آدم لحوى: لاتزرعي أنت، فلم تقبل أمر آدم. فكلما زرع آدم جاء حنطة وكلما زرعَتْ حوى جاء شعيراً^(١) والسند ضعيف بسبب جهالة بعض رواته.

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: الدقيق بالحنطة والسويق بالدقيق مثلاً بمثل لأبأس به.^(٢) بدعوى دلالتها على اتحاد الحنطة مع الدقيق وهو مع السويق. وبالجملته لاتخرج الحنطة عن الاتحاد بالتدقيق والتسويق؛ لأن جنسها واحد.

و مضرة سماعه قال: سألته عن الحنطة والشعير فقال: إذا كانا سواء فلا بأس قال: وسألته عن الحنطة والدقيق (بالدقيق خ - ل) فقال: إذا كانا سواء فلا بأس.^(٣)

وصحيحة أبي بصير وغيره عن أبي عبد الله ﷺ قال: الحنطة والشعير رأساً برأس لايزاد واحد منها على الآخر^(٤) بالتقريب المذكور.

والمستفاد من الأخبار المذكورة ان المناط في حرمة الربا المعاملي هو اتحاد الجنس. ثم المراد من الجنس - كما يظهر من موقفة سماعه - هو النوع. ثم ذهب بعض الفقهاء الى أن المراد من النوع هي الحقيقة النوعية للشيء المقولة في جواب ماهو، ويعبر عنها بالنوع في المنطق واستدل له بشهادة التبادر وتصريح أهل اللغة.

وأورد عليه بأنه لا طريق لنا الى معرفة النوع المنطقي، فإن معرفته في غاية الاشكال من جهة عدم الاطلاع على فصول الأجناس، فمثل العنب يطلق على أقسام مختلفة ولا طريق الى معرفة أن هذا الاختلاف نوعي أو صني، وكذا مثل لحم الضأن والمعز. وربما يتحقق

(١) علل الشرائع / ٥٧٤ الباب ٣٧٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ١٢ / ٤٤٠ الباب ٩ من أبواب الرياح ٤.

(٣) الوسائل ١٢ / ٤٣٩ الباب ٨ من أبواب الرياح ٦.

(٤) الوسائل ١٢ / ٤٣٨ الباب ٨ من أبواب الرياح ٤.

الاختلاف النوعي ويشبه الاختلاف الصنفي كالدهن يطلق على الأنواع المختلفة، وفي مقام التعبير يشبه الاختلاف الصنفي فيقال: دهن البقرة ودهن الغنم. بل يشكل جعل المدار الاتحاد النوعي إن لم يذكر في لسان الأخبار، بل المدار اتحاد الاسم ما لم يعلم الخلاف، نعم الغالب على النحو المذكور.^(١)

واجب عنه بأن معرفة ذاتيات الشيء بالكنه وإن كانت متعسرة أو متعذرة للخواص فضلاً عن عامة الناس لكن يتمكن عامة الناس من تمييز أفراد حقيقة واحدة عن أفراد حقيقة أخرى بالخواص والآثار.

و فيه أنه يمكن أن تكون الآثار مشتركة بين الحقائق المختلفة. فالأولى هو أن يقال إن المراد من النوع هو النوع العرفي لا المنطقي وهو ما يشمله لفظ واحد ويخصه، مثل الحنطة والارز والتمر، فإن لكل واحد اسماً خاصاً وتحت أفراد متكررة وإن وجد بين الأفراد اختلاف كثير إلا أنه ليس له اسم خاص ولا حقيقة خاصة، بل الاختلاف بالصفة، وإن كان له اسم فهو بانضمام الاسم الأول كالارز الطارمي والارز الجنوبي والارز الشمالي ونحو ذلك.

ويشهد لذلك موثقة سماعية حيث تدل على إطلاق النوع على التمر والزبيب بل الطعام. بناءً على أن المراد من الطعام هو الحنطة. ومن المعلوم أن الإطلاق المذكور إطلاق عرفي لا اصطلاحية؛ إذ المخاطب بالكلام هو العرف العام لا العرف الخاص.

فتحصل أن المراد من النوع هو ما يراه العرف العام مغايراً مع الآخر كمفايرة التمر مع الزبيب أو الحنطة، وحمل النوع المذكور في الرواية على النوع المنطقي بدعوى التبادر بعيد عن ظاهر المحاورات العرفية. وعليه فالطريق إلى معرفته هو إطلاق الاسم الخاص. وقد يقع الاشتباه في بعض المصاديق ولكنه لا يضر؛ لأنه غير عزيز في سائر الألفاظ والمعاني حتى في الألفاظ الواضحة المعاني كالماء، كما لا يخفى.

ولا ينافي ما ذكرناه الأخبار الدالة على وحدة الحنطة مع الشعير. مع ان لكل اسماً خاصاً وأثراً مخصوصاً. لإمكان أن يقال بحكومة الأخبار المذكورة على الروايات الدالة على اعتبار وحدة النوع بالفعل، حيث تدل تلك الأخبار على توسعة وحدة النوع باعتبار وحدة الأصل، وعلى تضيق موضوع جواز التفاضل أعني اختلاف النوع والجنس بما إذا كان كذلك مطلقاً ولو في الأصل. فلو لم تكن هذه الأخبار لم نقل بوحدة الحنطة والشعير؛ لاختلافهما بالفعل وعدم صدق النوع الواحد عليهما، ولكن الأخبار المذكورة تدل بالحكومة على اندراج الوحدة الأصلية في وحدة النوع. فتصير وحدة النوع أعم من الوحدة في الأصل. و عليه فالمعيار في عدم جواز معاملة المتجانسين في باب الربا هو الوحدة في النوع ولو في الأصل بخلاف سائر الأبواب.

والإيه يؤول ما في الجواهر حيث قال: إن النصوص إنما دلّت على أن الشعير من الحنطة لأنها الآن حقيقة واحدة، لكن الربا يكفي فيه اتحاد الحقيقة فيه سابقاً كما يؤمى إليه التعليل في النصوص المزبورة وان اختلفت لاحقاً، ولذا ألحقوا كل فرع بأصله، بخلاف الزكاة فإنه لا دليل على ذلك فيها، فيبقى اقتضاء اختلاف الحقيقة اللاحق بماله فيها، بخلافه في الربا. بل لا تخصص بقاعدة اشتراط الاتحاد، ضرورة حصوله سابقاً وليس المراد منه الاتحاد في سائر الأحوال.

فالنصوص حينئذٍ إنما كشفت عن الاتحاد السابق، وليس هو مما يستبعد اثبات مثله بها، ولا ينبغي معارضتها بمعلومية الاختلاف بين العامة والخاصة في الصورة والطعم وغيرهما؛ إذ ليس في شيء منها منافاة لذلك فتأمل جيداً.^(١)

فوضوع الحرمة هو وحدة الحقيقة في الجملة ولو كانت بحسب الأصل.

لا يقال: إن لازم القول بجرمة المعاملة الربوية بين المحتطة والشعير - باعتبار كون الشعير من المحتطة - هو القول بجرمتها بين التمر والملح الذي يفرض استحالته من التمر.

لأننا نقول: - كما في الجواهر - مفروض الكلام فيما إذا كانت الحقيقة الفرعية متخذة من ذلك الأصل لاغير كالشعير من المحتطة والتمر من الطلع مثلاً، فلا يرد حينئذ معلومية عدم الربا بين التمر والملح الذي يفرض استحالته؛ لأن حقيقة الملح ليست متخذة منه بل هو استحالة لخصوص فرد. (١)

ثم لا يخفى عليك أن الجمع المذكور بين الأخبار أحسن من الجمع الذي ذهب إليه شيخنا الأستاذ الأراكبي رحمته من صدق الوحدة الفعلية بينها بعد الاطلاع عن كون أحدهما فرعاً للآخر، حيث قال: وإن كان لا يمكن معرفة حقائق الأشياء بحيث يبيز أجناسها عن فصولها لكن تمييز أفراد كل حقيقة عن أفراد حقيقة أخرى بمكان من الامكان، وغالب ما يراه العرف حقيقة واحدة يكون له اسم واحد، وقد يتفق اختلاف الاسم أيضاً، وقد يخرج من صنف من حقيقة واحدة صنف آخر مختلف معه في بعض الخصوصيات بحيث لو لم يكن هذا التفرع والخروج لا يمكن الجزم باختلاف الحقيقة (٢) أو الشك، لكن بعد الاطلاع عليه لا يشكّون في كونها حقيقة واحدة ولو اختلفا اسماً أيضاً. وهذا كما في بعض أقسام الارز المسمى بـ «برنج شنبه» فانه يقال إن بذره كان ما يسمى بـ «برنج چنبا» فخرج بواسطة خصوصية الهواء والأرض ذلك القسم، فذلك القسم مع اصله وسائر أقسام الأرز مما يسمى بـ «برنج عنبربو» وغيره يراه العرف متحد الحقيقة بعد هذا الاطلاع وإن كانوا يشكّون مع عدمه لو فرض اختلافها في الاسم.

(١) الجواهر ٢٣/٣٢٩.

(٢) الظاهر: بعدم اختلاف الحقيقة.

فتقول: هكذا الحال في المنطة والشعير، فلو فرض أن أصل الشعير وبذره كان حنطة، فخرج ما بين الأرض والهواء شعيراً يراه العرف بعد ذلك متحد الحقيقة مع المنطة، مع اختلافها في الاسم، فجزمهم باختلاف حقيقتها من باب عدم العلم بهذه الأصلية والفرعية، فإريد في الأخبار التنبيه عليها لينتقلوا إلى اتحاد الحقيقة. فمضمون التعليل - بعد ملاحظة تعليق الحكم في الأخبار الآخر باختلاف الجنس واتحاده أو اختلاف الشيتين واتحادهما، الظاهر في اختلافها جنساً واتحادهما كذلك كما لا يخفى - راجع إلى اتحاد الجنس أيضاً. ولا يمكن العكس. بأن يقال: إن اختلاف الجنس واتحاده المذكورين في الأخبار الآخر راجع إلى اتحاد الأصل فإنه أبعد شيء عرفاً.^(١)

وذلك لأن العرف لا يحكم بوحدة المنطة والشعير فعلاً، ولا ملزم لذلك بعد ما عرفت من كفاية الوحدة ولو في الأصل. فلا حاجة إلى تجنم الاستدلال على صدق الوحدة الفعلية على ما كان متحداً في الأصل ومختلفاً مع شيء آخر في الاسم فعلاً؛ إذ لا يضر الاختلاف الفعلي مع الوحدة في الأصل كما لا يخفى.

و بما ذكرناه يظهر أنه لا مجال لدعوى التخصيص أيضاً - كما نسب إلى الشهيد الثاني رحمته - بعدما عرفت من حكومة هذه الأخبار على الأخبار الدالة على اعتبار وحدة الجنس؛ لأن التخصيص هو الإخراج، وهو ينافي الإدراج والحكم بالاتحاد. والمستفاد من الروايات هو الثاني، بل لسان الأخبار أنه باعتبار الأصل مصداق للاتحاد كما صرح بأن أصلها واحد في صحيحة الحلبي.

ومما تقدم يظهر أيضاً ما في الهدائق من خرم القاعدة الدالة على اشتراط اتحاد الجنس، حيث قال: بقي الكلام هنا في الجمع بين القاعدة المتفق عليها في كلام الأصحاب، وهي ما

عرفت آتقاً من اشتراط اتحاد الجنس في الربا الذي هو عبارة عن الحقيقة النوعية، ولا ريب ان الحنطة والشعير في غير باب الربا جنسان، كما في باب الزكاة، وفيما لو حلف أو نذر أن لا يأكل الحنطة فإنه لا يحنث بأكل الشعير ونحو ذلك؛ لاختلاف مفهومها لغة و عرفاً، وبين الأخبار المذكورة الدالة على وقوع الربا بمعاوضة أحدهما بالآخر.

وظاهر شيخنا الشهيد الثاني في المسالك تخصيص القاعدة المذكورة بالأخبار، بمعنى أنها جنسان، لاختلاف مفهومها لغة و عرفاً إلا في الربا؛ للأخبار المتقدمة فإنها فيه من جنس واحد.

وأنت خبير بأن ظاهر جملة من الأخبار المتقدمة أنها جنس واحد مطلقاً لا بخصوص الربا، وأنه إنما وقع الربا فيها من هذه الحيثية الثابتة لها مطلقاً، كما يفسره حديث الصدوق المذكور، لأن اتحادها مخصوص بالربا.

ولامناص عن الاشكال إلا بضمم القاعدة المذكورة وابطالها، وقدّمنا في الأبحاث المتقدمة أن الواجب هو الوقوف على موارد النصوص وعدم الاعتماد على قواعدهم المذكورة في غير موضع.^(١)

وذلك لمنع دلالة الروايات الدالة على كفاية وحدة الأصل في اتحاد الشعير مع الحنطة في باب الربا على وحدتها في سائر الأبواب؛ لأن دائرة التعليل بمناسبة الحكم والموضوع هو اتحادها في باب المعاملات، فلا يشمل سائر الأبواب، كما أن قولهم: لا تأكل الرمان لأنه حامض لا يشمل غير المأكولات والمشروبات كالحمل أو المس أو غيرها.

هذا مضافاً إلى عدم خرم للقاعدة بعد دلالة الروايات على توسعة دائرة الاتحاد، وعليه فحديث اختراق القاعدة الدالة على اشتراط اتحاد الجنس كما ترى، بل لا وجه للتخصيص

أيضاً؛ لما عرفت من أن وجه تقديم تلك الأخبار على غيرها هو الحكومة للتخصيص .
ثم لا يخفى عليك انه ذهب في مجمع الفائدة والبرهان ان الضابط أحد الأمرين: إما
الاتفاق في الحقيقة أو الاتحاد في الاسم... الخ.^(١)
ولا يخفى ما فيه، حيث إن مقتضى الجمع بين الروايات هو أن المعيار في الحرمة هو الاتحاد
في النوع العرفي ولو بحسب الأصل، وعليه فالمعيار هو وحدة الحقيقة ولو بحسب الأصل.
وأما الاتحاد في الاسم والاختلاف فيه فهو طريق غالب ولا يكون ضابطاً كلياً، ولذا لم نقل
بصحة المعاملة في الحنطة والشعير مع التفاضل مع أنها مختلفان في الاسم بالفعل .

قال في الرياض: مرجع المناقشة المذكورة الى الشك في المراد من الجنس المشترط
اتحاده في الربا بين الربويين هل هو الحقيقة الأصلية خاصة وان اختلفت أسماء أفرادها، أو انه
لابد من الاتحاد في الاسم بناءً على دوران الأحكام مدارها في جملة من المواضع بالضرورة.
ولا وجه له بعد امعان النظر فيما قدمناه من الأدلة على إرادة المعنى الأول بلا شبهة و
تكون هي المستتنية للمسألة من قاعدة دوران الأحكام مدار الاسم... الى أن قال:
وبالجملة لا وقع لأمثال هذه المناقشات فيما أسسته النصوص المعتمدة واتفقت عليه كلمة
الطائفة وتمددت فيه الاجماع المحكية.^(٢)

وقد انتقد مما ذكرناه أيضاً ما في الملحقات حيث قال: يشترط في تحقق الربا في المعاملة
شرعاً وحرمة أمران: أحدهما: اتحاد جنس العوضين أو كون أحدهما أصلاً للآخر أو كونها
فرعين من جنس واحد^(٣) حيث جعل الضابط أحد الأمور المذكورة، وظاهرها هو المغايرة
بين الأمور المذكورة، مع أن اعتبار وحدة الأصل لا يغيّر اعتبار اتحاد جنس العوضين، بل

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٤٦٨/٨.

(٢) الرياض أحكام التجارة.

(٣) الملحقات ٢٠/٢.

هو توسعة بالنسبة إليه؛ لأن مفاد الروايات الدالة على حرمة معاملة الشعرير مع الحنطة -
بدليل أن أصله هو الحنطة - هو ادراج الشعرير والحنطة في اتحاد الجنس بسبب كفاية
وحدتها في الأصل، لا الحكم بمجيء الربا في مختلفي الحقيقة أيضاً بمجرد كون أحدهما أصلاً
للآخر.

و هكذا يكون الأمر فيما إذا كانا فرعين من جنس واحد؛ لأنه لا يغير مع اتحاد جنس
العوضين، وإنما الكلام في استفادته من الأدلة. وربما يستدل له بصحيفة الحلبي عن
أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يشترى الحنطة فلا يجد صاحبها إلا شعيراً أ يصلح له أن
يأخذ اثنين بواحد؟ قال: لا، إنما أصلها واحد، وكان علي عليه السلام يعدّ الشعرير بالحنطة. ^(١)
ولكن يرد عليه بأنها لا تدل على الأزيد من كفاية وحدة الفرع مع الأصل، بقرينة اتحاد
الشعرير من الحنطة ودلالة سائر النصوص.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: العبرة باطلاق الوارد لا بخصوصية المورد؛ أو قوله: إنما أصلها واحد
أعم مما إذا كان أحدهما فرعاً للآخر أو كلاهما فرعين للآخر. هذا مضافاً الى امكان استفادة
ذلك مما دلّ على أن أصل الشعرير من الحنطة، بتقريب أن اللزوم من اتحاد كل فرع مع الأصل
الخاص هو اتحاد الفرعين معاً في الأصل والحقيقة؛ لأن أصلها واحد، كما أن تولد فردين من
أب واحد يلزم وحدتها في الأب والأصل، وحيث إن لازم الامارات حجة كملزومها فلا
مانع من التمسك بهذه الأخبار فتأمل.

وكيف كان فتحريم التفاضل في ما إذا كان أحدهما أصلاً للآخر أو ما إذا كانا فرعين من
جنس واحد يكون مجلاك وحدة الفرع مع الأصل أو وحدة الفرعين في الأصل. وعليه فلا
يغايران مع اعتبار اتحاد جنس عوضين. وسيأتي الكلام إن شاء الله في المسألة الحادية عشر.

فما يظهر من كلام السيد عليه السلام من أن كل واحد من الأمور المذكورة مناط مستقل في حرمة الربا كما ترى .

المسألة الثانية:

في الشك في أن الاختلاف من قبيل اختلاف الأنواع أو من قبيل اختلاف الأصناف. ولا يخفى عليك أنه إذا كان الشك راجعاً إلى الشك في حدود المفهوم والموضوع - التي لا يحد فيها من الرجوع إلى الشارع، كما إذا شك في أن لحم البقرة ولحم الجاموس مندرجان تحت حقيقة واحدة أم لا فالظاهر كما في جامع المدارك هو الرجوع إلى الصام إذا كان المخصص منفصلاً؛ لأن الشبهة مفهومية فيرفع اليد عن عموم دليل نفوذ البيع بمقدار متيقن ويبقى الباقي تحت العموم، هذا بخلاف ما إذا كان متصلاً فان اجمال المخصص يسري إلى العام، فلا يجوز الرجوع إليه؛ لعدم العموم له فلا يشمل المشكوك.

وإن كان الشك راجعاً إلى الموضوع الخارجي الذي ليس شأنه الرجوع إلى الشارع، كالشك في أن هذه الحببات حنطة حتى لا تجوز معاملتها مع الحنطة أو غير الحنطة والشعير حتى يجوز، فالشبهة مصداقية، قال في جامع المدارك: ولا يجوز التمسك فيها بالعموم، من جهة أن العام بعد تخصيصه لا يكون حجة إلا فيما سوى المخرج، والمخرج ليس هو خصوص المعلوم بل هو الفرد الواقعي .

نعم لو كان العام متكفلاً لحكم واقعي وحكم ظاهري، وكان التخصيص راجعاً إلى الحكم الواقعي دون الظاهري أمكن التمسك بالعام، حيث إن الخاص ليس حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك، ولكنه ليس كذلك.

فع عدم جواز الأخذ بالعموم أو الاطلاق يرجع فيه إلى الأصل العملي، وهو في المقام: أصالة عدم ترتب الأثر على المعاملة.

وبما ذكر يظهر وجه ضعف ما ذهب إليه السيد في الملاحظات حيث قال: الظاهر جواز

المعاملة مع التفاضل فيه؛ إذ حرمة التفاضل معلقة على الاتحاد المشكوك تحققه الموجب للشك في حرمة، فيرجع فيه الى عموم مثل: أحلّ الله البيع.

و دعوى أن الشبهة موضوعية ولا يجوز التمسك فيها بالعموم؛ لأن المفروض أن الشك في أن الشيء الفلاني متحد مع الآخر جنساً أو لا، والعام ليس متكفلاً لبيان هذا، كما إذا قال: أكرم العلماء وقال أيضاً: لا تكرم الفساق (من العلماء) وشك في أن زيد العالم فاسق أو عادل لا يكون قوله: أكرم العلماء مبيّناً لأنه فاسق أو لا.

مندفعة بمنع عدم جواز التمسك بعد ظهور العموم في جميع افراده التي منها الفرد المشتبه، فلا بدّ من شمول حكمه له، بخلاف الخاص، فإن المفروض عدم تحقق فردية المشكوك له حتى يشمل حكمه. بل تقول: إنّ العام ظاهر في الفرد المعلوم خروجه أيضاً، إلّا أن الخاص - حيث إنه نصّ أو أظهر يقدّم عليه، ولا حاجة الى بيان أن هذا متحد مع ذلك أو غير متحد، أو أن زيدا فاسق أو عادل حتى يقال إنّ العام ليس متكفلاً لبيان ذلك، فيكفيه شمول حكمه له مع بقائه على الاشتباه.^(١)

و ذلك لأن عنوان الخاص بمصاديقه الواقعية يخرج عن تحت حكم العام كما هو الظاهر؛ لأن كل عنوان ظاهر في الأفراد الواقعية، وتخصيصها بالأفراد المعلومه لا دليل له. وعليه فحجية ظهور العام تسقط بعد التخصيص في المقدار الواقعي للخاص. وعليه فالتمسك بالعام يحتاج الى احراز عدم كون المشكوك من مصاديق الخاص، كما أن التمسك بالخاص يحتاج الى احراز كون المشكوك من مصاديق الخاص، وحيث كان المفروض هو الشك فلا مجال للتمسك بالعام ولا بالخاص.

والعام وان شمل - بعموم المستعمل فيه - جميع الأفراد حتى المشكوك؛ لصدقه عليه

ولكنه إرادة استعمالية ولاحجية لها ما لم تكن مطابقة مع الإرادة الجدية، ومن المعلوم ان العام بعد تخصيصه بالمصاديق الواقعية من الخاص معنون بما سواها، والإرادة الجدية تابعة لعنوان ما سواها، وشمول ذلك للفرد المشكوك مشكوك .

ولعل المنشأ في ذهاب السيد الى ما ذكر هو الخلط بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية كما لا يخفى .

ومما ذكر يظهر أيضاً ما في الجواهر حيث قال: ولو فرض حصول فرد مشتبه بين كونه متحد الجنس ومختلفه فظاهر اعتبار الأصحاب اتحاد الجنس في الحرمة: الحل؛ لأن الشك في الشرط شك في المشروط والفرض كون المحرم مشروطاً دون الجائز الباقي على مقتضى العموم.

نعم قد يقال: إن ظاهر النصوص الاشتراط في كل منها؛ لقوله عليه السلام: «إذا اختلف الجنسان أو الشيطان فيبعوا كيف شتم» ونحو غيره، وقوله عليه السلام: «كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد» فيكون كل من الجائز والمحرم مشروطاً بشرط، فمع فرض الشك يتجه الفساد؛ لأصالة عدم ترتب الأثر وعدم النقل والانتقال، ونصوص كل شيء يكون فيه حلال وحرام في غير القرض، كما يشهد له اتفاقهم على عدم جريانها في المشتبه من النساء بين الأجنبية والنسبية، وليس إلا لاشتراط كل من الحل والحرمة بشرط فرض الشك فيه، فيبقى أصل عدم ترتب الأثر بحاله كبقاء مقتضى قاعدة المقدمة.

نعم قد يقال بالحلية في المشكوك في حصول سبب التحريم، نحو ما أشارت إليه النصوص ^(١) بأن جارية تحتك ولعلها اختك، وللسيرة والطريقة وغيرهما. وبذلك ظهر لك

(١) كخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلك حرّ قد

أن مقتضى النصوص في المقام الفساد، إلا أنه بملاحظة اقتصار الأصحاب الشرطية في المحرم دون غيره بحكم الحلّ في المشتبه فتأمل جيداً.^(١)

وذلك لما عرفت من عدم جواز التمسك بالعام أعني: أحل الله البيع في الشبهات المصدقية، وبمجرد كون الشك في الشرط شك في المشروط - أي الحرمة - لا يكفي في الجواز؛ للحاجة إلى مقتضى الصحة وهو العام الدالّ على نفوذ البيع وصحته، والمفروض أنه بعد التخصيص بالأفراد الواقعية للخاص لا يكون العام حجة إلا فيما عدى تلك الأفراد، وصدق عنوان ما عدى تلك الأفراد على المشكوك غير معلوم، فعلى فرض ظهور النصوص وظهور الكلمات في اشتراط الحرمة باتحاد الجنس لا يجوز الحكم بالحلّية عند الشك؛ لأن التمسك بعموم أحل البيع تمسك بالعام في الشبهات المصدقية.

نعم لو جرى في المشكوك أصل منقح، كما إذا كان له حالة سابقة فالمشكوك محكوم بتبدل بحكم ما سبق، كما إذا كان شيء متعدد الجنس مع الحنطة ثم صار لجهة من الجهات مشكوكاً فيه، يستصحب ذلك ويحكم بالاتحاد، فيحرم التفاضل بينه وبين الحنطة. وهكذا إذا كان الشيء مختلف الجنس مع الحنطة ثم صار لجهة من الجهات مشكوكاً فيه يستصحب ذلك ويحكم بالاختلاف، فيجري فيه أحكام المختلفين من جواز التفاضل كما لا يخفى.

ثم إن كان ظاهر النصوص هو اشتراط كل واحد من الاتحاد والاختلاف في الحلّية و الحرمة فظاهر الجواهر عدم جواز التمسك بعموم العام وهو واضح؛ لأن العام مشروط بصورة الاختلاف والشرط غير محرز، ومع عدم إحراز الشرط لا يجوز التمسك بالعام. فما ذهب إليه في الجواهر حينئذٍ من أن مقتضى الأصل هو الفساد وعدم ترتب الأثر تام جداً.

⇒ باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة (الوسائل ٥٩/١٢ - ٦٠ الباب ٤ من أبواب ما يكتب به ح ٤).

وبما ذكرناه يظهر وجوه الضعف في الملحقات حيث قال - بعد فرض اشتراط الحلية بالاختلاف -: لأن ذلك لا يمنع من التمسك بالعموم؛ إذ الخاص الموافق له في الحكم لا يكون مقيداً له إذا كان منفصلاً.

مع أن لنا أن نتمسك بأصالة الحلّ بناءً على جريانها في الحكم الوضعي كما هو الأقوى، فإن المراد من الحلّ عدم المنع تكليفاً ووضعاً، ولذا يجري حديث الرفع ونحوه في نفي الجزئية والشرطية والممانعية في الشبهة الحكمية وفي نفي الممانعية في الشبهة الموضوعية.

وإن اغمضنا عن التمسك بها في الحكم الوضعي فنقول: يمكن أن يقال مقتضى أصالة الحلّ وحديث الرفع حليته وعدم ممانعية التفاضل، وإذا كان حلالاً فيترتب عليه الأثر؛ إذ المانع منه حرمة وهي مرفوعة، فالشك في ترتب الأثر وعدمه مسبب عن الشك في حرمة، فإذا حكم بحليته فإنه لامانع من ترتب الأثر.

فهو كما إذا شك في مائع أنه خمر أو خل وحكم بحليته فإنه لامانع من بيعه؛ لأنه مال حلال. وكذا إذا شك في طهارة مائع ونجاسته حيث إنه بعد الحكم بطهارته بقوله ﷺ: «كل شيء طاهر لا يبقى من بيعه مائع».

وأيضاً لنا أن نقول: إنا نشك في أن الزيادة المأخوذة بالبيع في الصورة المزبورة هل هي حلال وجائز التصرف أو لا، وبحكم أصالة الحلّ حلال ويجوز التصرف فيها. وكذا الحال في أمثال المقام ففي مسألة النكاح عند الشك في أن المرأة أجنبية أو نسبية يمكن أن يقال إن نكاحها بقصد ترتب الأثر مشكوك الحرمة والحلية، ومقتضى أصالة الحلّ كونه حلالاً.

ويمكن أن يقال: نشك في أن وطنها بعد نكاحها هل هو حلال أو حرام، ومقتضى أصالة الحلّ حلال. ويؤيده بل يدلّ عليه قوله: كل شيء لك حلال... إلى أن قال: وذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك... الخ.

نعم لو دلّ الدليل على أن الاختلاف شرط في صحة البيع مع التفاضل، أو أن كون الإمرأة أجنبية شرط في صحة النكاح ونحو ذلك لم يمكن التمسك، بل يجب إحراز الشرط، بل ولا يمكن التمسك بالعموم أيضاً.

ولافرق حينئذٍ بين أن يكون الاتحاد أيضاً شرطاً في عدم الصحة أو لا، إذ يكفي في الحكم بالبطان عدم تحقق شرط الصحة.

و دعوى أنه يستفاد من قوله لا يبيح : إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم كون الاختلاف شرطاً في صحة البيع مع التفاضل، محل منع؛ إذ لفظة «إذا» فيه لبيان الموضوع للبيان الشرطية، فكأنه قال: في المختلف يجوز البيع بأي وجه شئتم. كما أن قوله لا يبيح : كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد أيضاً كذلك، فإنه في قوة أن يقول: في المتحد لا يجوز مثلان بمثل، ففرق بين تعليق الحكم على موضوع وبين اشتراطه بشرط. مثلاً تارة يقول: الخمر حرام والحل حلال وتارة يقول: لا يجوز شرب ماء العنب إلا إذا كان خلّاً، ففي الأوّل يجوز التمسك بالأصل عند الشك، بخلاف الثاني لا بدّ في الحكم بالحلّ من إحراز كونه خلّاً.

ففي المقام أيضاً فرق بين أن يقول: في المختلف يجوز التفاضل، وبين أن يقول: يشترط في جوازه اختلاف الجنس، والمفروض أنه من قبيل الأوّل بعد كون الشرط فيه لبيان الموضوع.^(١)

و ذلك لما فيه من الملاحظات:

أحدها: أن منع التقييد بالخاص الموافق لوجه له؛ لأن القضية الشرطية ظاهرة في مدخلة الشرط في الجزاء، وعليه فالعام الدال على نفوذ البيع يصير مقيداً بصورة اختلاف

الجنس، وهو على الفرض مشكوك، والشك في الشرط شك في المشروط، فمع الشك في اختلاف الجنس وعدمه لادليل على الجواز، وحمل «إذا» لبيان الموضوع لالبيان الشرطية غير شديد كما في جامع المدارك، فإنه لافرق بين هذا الكلام ومثل: إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء، مع أنه لم يقل أحد بمثل ذلك فيه، فإذا كان دليل الاشتراط تاماً فلا مجال للتمسك بالعموم في ما إذا شك في الاختلاف والاتحاد؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

و ثانيها: أنه لا مجال للتمسك بأصالة الحلية في ما إذا لم يبرز الاختلاف بعد اشتراط صحة البيع بصورة الاختلاف، ولذا لم يقل أحد بكفاية أصالة الحلية - فيما إذا توارد الحالتان من الطهارة والحدث مع الجهل بتاريخهما - لجواز الدخول في الصلاة بعد تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث أو عدم جريانها. وليس ذلك إلا لعدم إحراز شرط الدخول وهو الطهارة بأصالة الحلية.

نعم لو قلنا بأن الاتحاد والمباينة مانعة عن صحة البيع، وتعلق الحلية على المخالفة في الأخبار من فروعها، من دون أن يكون المخالفة شرطاً في صحة البيع فلا مانع من التمسك بأصالة عدم المانع بناء على عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية، فينتج بها موضوع العام، أو لامانع من التمسك باستصحاب العدم الأزلي في المباينة؛ إذ الشيء لم يكن موجوداً في الأزل ولم يكن متصفاً بالمباينة في الأزل فبعد الوجود نشك في المباينة فيستصحب عدم اتصاف الشيء بالمباينة، ومعلوم أن عدم اتصافه بالمباينة له حالة سابقة بخلاف اتصافه بعدم المباينة، فإنه فرع وجود الشيء وليس له بعد الوجود هذا الاتصاف، والمفروض - بعد تخصيص العام بجرمة المباينة - أن العام معنون بعدم اتصافه بالمباينة لا باتباعه بعدم المباينة؛ لأنه يحتاج الى مؤونة زائدة كما قرر في محله فتأمل.

ثالثها: ان أصالة الحلية التكليفية محكمة؛ لأن الشك في جواز التصرف وعدمه ناشئ

عن الشك في صحة الانتقال وعدمها؛ لاحتمال اتحاد الجنسين، وأصالة الفساد تدل على عدم الانتقال، فلا مجال لأصالة الحلية التكليفية.

رابعها: إن أصالة الحلية التكليفية لاثبت الاختلاف في الجنسين حتى تجوز المعاملة مع التفاضل.

خامسها: كما أن التمسك برواية مسعدة بن صدقة محدوش، لاحتمال أن يكون قوله: كل شيء لك حلال فيها من باب الجمع في التعبير والحكاية عن القواعد المبيّنة في مواضع متفرقة من أصالة اليد وقاعدة الاستصحاب وأصالة الصحة وغيرها من الأصول الحاكمة على أصالة الحلية.

ويشهد له قوله عليه السلام في ذيل الرواية: وذلك مثل الثوب عليك الى آخره فان قاعدة الهدى جارية في مثل الثوب عليك، وأصالة الصحة جارية في العقد السابق الجاري على المرأة التي شك بعد العقد أنها اختاً أم غير اخت، كما ان استصحاب عدم كونها اختاً أو لاجار حين العقد مع الشك المذكور، واستصحاب عدم كونها رضیعة جار في المرأة التي شك في كونها رضیعة أو غير رضیعة، فإنها حال التولد لم تكن رضیعة فيستصحب.

فحصل أن التمسك بالعام في الشبهات المصدقية مع عدم وجود الأصل المنقح محل اشكال بل منع.

ومجرد كون الشك في الاتحاد في الجنسين شكاً في شرط الحرمة، والشك في الشرط شك في المشروط وهو الحرمة لا يكفي؛ لعدم جواز التمسك بالعام وهو «أحلّ الله التبيع» في مورد الشك؛ لأنه متعنون بما إذا لم يكن العوضان متحدي الجنس، وهو لا يجرز صدقه على المشكوك اتحاده واختلافه. هذا فيما إذا كان المشروط هو الحرمة، واما إذا كان الجواز أيضاً مشروطاً فالأمر أوضح؛ لأن العام حينئذ صار متقيداً بصورة الاختلاف، وهو مشكوك، والتمسك به تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية كما لا يخفى.

المسألة الثالثة:

في النسية. وقد مرّ حكم النسية في المتجانسين من المكيل والموزون وأنها غير جائزة. ويدلّ عليه إطلاق موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لا تتبع المنطبة بالشعير إلا يبدأ بيد^(١) بناءً على عدم الاختصاص بالمورد. وقد مرّ تفصيل الكلام في الجهة الرابعة فراجع.

ولا يخرج عن كونه رياً بزيادة مقدار في طرف صاحب الأجل كما صرح به السيد المحقق اليزدي في الملحقات^(٢). ولعلّه لأن الأجل كالأوصاف لا يقابل بالأعواض، فزيادة المقدار في طرف صاحب الأجل لا توجب مقابلتها مع الأجل حتى ترتفع الزيادة الحكيمة التي هي الأجل في المعاملة.

ومما ذكر يظهر ما في جامع المدارك حيث قال: ولولا شبهة تحقق الإجماع لأمكن أن يقال: إن كان الأجل زيادة موجبة للربا فما المانع في صورة تفاضل أحد العوضين من الصحة لمقابلة إحدى الزياتين مع الأخرى؟ وإن لم تكن زيادة فما المانع من جعل الأجل مع عدم التفاضل؟ ويعد تحقق الإجماع مع نسبة الخلاف إلى الخلاف وتعبير المحقق عليه السلام بقوله: على الأظهر^(٣).

وذلك لما عرفت من أن الأجل كالأوصاف لا تقابل بالأعواض. وعليه فشرط الأجل زيادة، وحيث لم تقابل بالأعواض فزيادة المقدار في طرف صاحب الأجل لا يخرج عنه الزيادة. فحينئذ تكون المعاملة مشمولة لأدلة حرمة الزيادة.

هذا مضافاً إلى أنه اجتهد في مقابل النص؛ لأن موثقة محمد بن قيس تدل بمفهومه على

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٤٨ ح ٧.

(٢) الملحقات ٢/٢٤٤.

(٣) جامع المدارك ٣/٢٤٨.

عدم جواز النسبة في المتجانسين من المكيل والموزون ومقتضى إطلاق مفهوم المحصر هو عدم الجواز من دون فرق بين صورة تفاضل بعض الأطراف وعدمه. على إن مقابلة الأجل مع الزيادة لو كانت رافعة لحكم الربا والزيادة لزم ان يكون الربا القرصي أيضاً حلالاً. حيث إن الأجل وقع في مقابل الزيادة مع أن حرمة الربا القرصي من الضروريات. هذا حكم النسبة في المتجانسين.

وأما حكمها في المختلفين فقد صرح الفقهاء قدس الله أرواحهم بعدم جوازها إذا كان العوضان من النقيدين؛ لاشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف، كما ادّعى على الاشتراط المذكور الإجماع، ويدلّ عليه صحيح منصور: إذا اشترت ذهباً بفضة أو فضة بذهب فلا تفارقه حتى تأخذ منه. الحديث.^(١)

وإذا كان أحدهما من الأثمان والآخر من العروض فلا اشكال في الجواز؛ لأنه نسيئة إن كان الأجل للثمن، وسلم إن كان للثمن، نعم عن الاسكافي المنع من تأخير الثمن الى ثلاث سنين، واستشهد له بالنهي عنه في بعض الأخبار، كرواية أحمد بن محمد، ولكنه ظاهر في الارشاد لالتحريم كما افاده شيخنا الأنصاري.^(٢) ويؤيده ما في المحكي عن قرب الاسناد قلت ثلث سنين قال: لا يكون لك شيء أكثر من ثلاث سنين^(٣) لظهور ذلك في أنه طه في مقام بيان ارشاده الى ما ينتفع به.

واما إذا كان كلاهما من العروض مع كونها من المكيل والموزون، كبيع الحنطة بالتمر أو الزبيب مثلاً فالمشهور على جواز النسبة فيها وهو الأقوى؛ للعمومات العامة والاطلاقات الخاصة كالنبيوي عليه السلام: إذا اختلف الجنسان فيبيعوا كيف شئتم.

(١) التهذيب ١٤٥/٢، الاستبصار ٩٣/٣.

(٢) المكاسب ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٣) المكاسب ٣٠٣ - ٣٠٤.

و حكي عن جماعة من القدماء كابني أبي عقيل والجنيد والمفيد وسلار وابن البراج عدم الجواز.

واستدل لعدم الجواز بصحيفة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمنل يداً بيد، فأما نظيرة فلا يصلح. (١)

وصحيفة عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أسلف رجلاً زيتاً على أن يأخذ منه سمناً قال: لا يصلح. (٢)

بدعوى ان تكرر ذكر كلمة «لا يصلح» في اخبار الربا مكان «لا يصح» مما يشهد على أن المراد منه هو عدم الجواز.

وصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ... وقال: إذا اختلف الشيطان فلا بأس مثلين بمنل يداً بيد. (٣)

وخبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: وسئل عن الزيت بالسمن اثنين بواحد، قال: يداً بيد لا بأس به. (٤)

وصحيفة سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال المختلف مثلان بمنل يداً بيد بأس. (٥)

بدعوى ان التقييد بالنقد بقوله عليه السلام: يداً بيد مضافاً الى مفهوم «لا بأس» ظاهر في عدم جواز النسبة في مختلف الجنسين.

هذا مضافاً الى الحديث المشهور: إنما الربا في النسبة. (٦)

بدعوى ان مقتضى اطلاقه هو شموله للمقام.

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرياح ٢.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرياح ٦.

(٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب الرياح ١.

(٤) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرياح ٤.

(٥) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرياح ٩.

(٦) كنوز الحقائق في هامش جامع الصغير / ٧٥ طبع عبدالحميد أحمد.

واجيب عنها بضعف الدلالة؛ فان لفظ «لا يصلح» ظاهر في الكراهة. ويؤيده مضمرة على بن ابراهيم حيث قال: فاذا اختلف أصل ما يكال فلا بأس به اثنان بواحد يبدأ بيد ويكره نسية. (١)

و يمكن أن يقال: إن لفظه «بكره» أعم من الحرمة. هذا مضافاً إلى أن مقتضى التفصيل بين النقد والنسية والحكم بالجواز في الأول والكراهة في الثاني هو تعيين الكراهة في الحرمة، فلا تصلح لتأييد الكراهة الاصطلاحية فتأمل.

و دعوى أن تكرر ذكر كلمة «لا يصلح» في أخبار الربا بما يشهد على أن المراد منه هو عدم الجواز، مندفعة بأن استعمال كلمة مع القرينة لا ينافي ظهورها في غيره بدون القرينة. ولأقل من الشك فلا يكون ظاهراً في عدم الجواز.

هذا مضافاً إلى أن بعض هذه الروايات - كصحيحة الحلبي الأولى - يشمل غير المكيل والموزون، وقد صرح بجواز النسبة فيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى. و عليه فيكون «لا يصلح» محمول على الكراهة فتأمل.

هذا كله مع معارضة «لا يصلح» مع أخبار أخرى تكون ظاهرة أو صريحة في الجواز. وهكذا اجيب عن دعوى ظهور لفظ البأس في الحرمة بالمنع عن ذلك، وكونه أعم من الحرمة. و فيه منع. نعم يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بقرينة روايات تكون ظاهرة أو صريحة في الجواز. منها: خبر عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا ينبغي اسلاف السمن بالزيت ولا الزيت بالسمن (٢) لظهور «لا ينبغي» في الجواز.

اللهم إلا أن يقال: بأن الخبر المذكور ضعيف؛ لاشتتاله على معلى بن محمد البصري وهو

(١) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرباح ١٢.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ١٠.

لم يوثق. ولكن قال في الخلاصة: يجوز أن يخرج حديثه شاهداً، ولعله لذلك عبر عنه المحقق الأردبيلي بالمعتبرة.^(١)

و منها: صحيحة أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه محمد بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه علي عليه السلام قال: لا بأس لسلف ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن.^(٢) للتصریح بالجواز بناءً على اختصاصه بالمختلفين، كما هو الظاهر من مغايرتها من جهة الكيل والوزن. هذا مضافاً إلى انه لاداعي لمعاملة المتجانسين بمثل ذلك.

و منها: الأخبار الدالة على اشتراط اتحاد الجنس في تحقق الربا. وقد عرفت تلك الأخبار في المسألة الأولى من هذه الجهة؛ فإن مقتضاها هو جواز الزيادة العينية مع اختلاف الجنس، فتدلّ على جواز الزيادة الحكيمة كالنسية بالأولوية، فلا مجال لتوهم الحرمة من ناحية الربا. واحتمال الحرمة من غير جهة الربا تعبداً بعيداً جداً، كما أفاد في الجواهر حيث قال - في مقام ردّ قول من ذهب إلى الحرمة -: لا يخفى عليك ما فيه، خصوصاً بعد معلومية ما دلّ على اعتبار اتحاد الجنس في تحقق الربا، ان أريد بعدم الجواز هنا للربا كما هو الظاهر، استبعاداً لإرادة التعبدية دون الربوية، ولأنه الظاهر بما ذكر دليلاً لهم أيضاً وهو الحديث المشهور: إنما الربا في النسية.^(٣)

وعليه فظهور هذه الروايات في الجواز مع اختلاف الجنس أقوى، فيحمل لفظ «الباس» أو «لا يصلح» بناءً على ظهوره في الحرمة في أخبار المقام - على الكراهة حملاً للظاهر على الأظهر.

هذا مضافاً إلى ما في الرياض من أن المستفاد منها (أي الأخبار الدالة على البأس

(١) مجمع الفائدة ٤٦٢/٨.

(٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب السلف ح ١.

(٣) الجواهر ٣٤٣/٢٢.

والكراهة) ليس سوى المنع عن خصوص الزيادة العينية لا المحاصلة بمجرد النسبة ونحوها من الزيادات الحكمية، فالتوى بانسحاب المنع فيها لاوجه له مطلقاً، حرمة كانت أو كراهة، إلا أن المصير الى الأخير بناءً على المسامحة في مثله غير بعيد.^(١)

فهذه الروايات لا تصلح لاثبات الحرمة فيما إذا كانت الزيادة كالنسية دون الزيادة العينية نعم يمكن أن يقال: إن نفي الكراهة لاوجه له مع وجود صحيحة عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أسلف رجلاً زيتاً على أن يأخذ منه سمناً قال: لا يصلح^(٢) بناءً على حملته على الكراهة؛ إذ ليس في مورد الرواية زيادة عينية ومع ذلك قال عليه السلام: لا يصلح وهو محمول على الكراهة وليس وجهه إلا النسبة كما لا يخفى.

ثم إنه اجيب عن الحديث المشهور، إنما الربا في النسبة بأنه موهون لمتركية الحصر فيه، ولذلك منع في الجواهر شمول الحديث لما نحن فيه من جهة الموهونية المذكورة. مضافاً إلى أن من المعلوم عدم إرادة مطلق الزيادة من الربا فيه، بل المراد بالشرائط المتبعة، ومن حملتها عند علمائنا - كما في المختلف - اتحاد الجنس الذي صرحت به الصحيحة المتقدمة^(٣) هذا مضافاً إلى إمكان منع دلالاته على ربوية كل نسبة؛ إذ غاية مفاد الحديث المذكور هو حصر الربا في النسبة لا حصر كل نسبة في الربا فلا تغفل.

ثم يظهر من بعض التوقف من جهة توهم تعارض الأخبار في بيع العروض بالعروض الربويين المختلفين في الجنس نسبة؛ لظهور طائفة منها في الجواز. كصحيحة سماعة قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب فقال: لا يصلح شيء منه اثنان بواحد إلا أن يصرفه نوعاً إلى نوع

(١) الرياض كتاب الجهاد.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الربا ح ٦.

(٣) الجواهر ٢٣/٤٤٣.

آخر. فإذا صرفته فلا بأس اثنين بواحد وأكثر من ذلك^(١) فان مقتضى إطلاق قوله: فاذا صرفته... الخ هو جواز التفاضل ولو بالنسبة.

ونحوه في الدلالة على الجواز عند الاختلاف في الجنس خبر الحلبي^(٢).

وموتقة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: ... كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنين بواحد^(٣) فان مقتضى إطلاق مفهوم قوله عليه السلام: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد هو جواز التفاضل ولو بالنسبة.

ولظهور طائفة أخرى في الحرمة وقد تقدم تلك الطائفة الدالة على البأس في النسبة أو عدم الصلاحية.

ولذا توقف شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته تبعاً للمحقق في الشرائع في معاملة العروض بالعروض حيث قال: ولازم القول بعدم الجواز هو التزام كون الاطلاقين المذكورين (لصحيحة سماعه وخبر الحلبي) ومفهوم القضية الشرطية (الموتقة منصور بن حازم) في مقام جواز التفاضل في مختلفي الجنسين في مقابل عدمه في متحدي الجنس. وكذا لازمه استعمال «لا ينبغي» الواقع في الرابع والعشرين (أي خبر عبدالله بن سنان) في التحريم، وقد وقع نظيره.

ولا لازم القول بالجواز هو استعمال «لا يصلح» و«البأس» في الكراهة مع كثرة استعمال الأول في هذا الباب في التحريم وظهور البأس فيه أيضاً. وحيث لا يجزم بالانظرية في شيء من الطرفين فالاحتياط طريق النجاة^(٤).

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ٥.

(٢) المصدر السابق ح ٣.

(٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الرباح ٣.

(٤) المكاسب المحرمة لشيخنا الاستاذ رحمته ٣١-٣٢.

و فيه أولاً: أن الأخبار ليست متعارضة، بل لها الجمع الدلالي، إذ الطائفة الثانية مخصوصة بمورد النسبة و الطائفة الأولى أعم من النسبة، وعليه فمقتضى القاعدة هو حمل الأولى على الثانية قضاء لحمل المطلق على المقيد، فيجوز التفاضل في صورة كون المعاملة نقداً و يبدأ بيد دون النسبة جمعاً بين الأخبار. كما أن أصل النسبة في صورة الاختلاف في الجنس ولو بدون التفاضل لا يجوز، لصحيفة عبدالله بن سنان الدالة على عدم جواز اسلاف الزيت في مقابل السمن.^(١) بناءً على تمامية دلالة «لا يصلح» على الحرمة.

وعليه فلا تكون الروايات متعارضة، فلا مجال للتوقف، كما لا مجال لحمل النصوص الدالة على عدم الجواز على التقية؛ لأن المنع مذهب العامة كما في الجواهر^(٢) لأن الحمل على التقية في ما إذا كانت الأخبار متعارضة والمفروض في المقام هو عدم التعارض.

و ثانياً: إن العمدة في الجواب عن الأخبار التي استدلت بها لعدم الجواز هي ما ذكرناه من أن تلك الأخبار لا تخلو من ضعف الدلالة كما عرفت؛ لعدم ظهور «لا يصلح» في الحرمة وقيام القرينة على عدم المراد من البأس هو الحرمة، إذ صحيفة أحمد بن أبي عبدالله البرقي صريحة في جواز اسلاف ما يوزن فيما يكال و بالعكس^(٣)، فيحمل عليه ما يكون ظاهراً في الحرمة. و يؤيد ذلك خبر عبدالله بن سنان المصرح فيها بكلمة «لا ينبغي» الظاهرة في الجواز.^(٤)

هذا كله مع اشتراط تحقق الربا في المعاملات باتحاد الجنس. ومقتضاه هو جواز الزيادة العينية فضلاً عن الزيادة الحكيمة مع اختلاف الجنس كالنبيوي عليه السلام: إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم.

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ٦.

(٢) الجواهر ٣٤٣/٢٣.

(٣) الوسائل الباب ٧ من أبواب السلف ح ١.

(٤) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ١٠.

ومن المعلوم أن هذه المجوزات تصلح لرفع اليد عن ظهور «البأس» أو «لا يصلح» في الحرمة بناءً على ظهورهما في الحرمة، كما ذهب إليه المشهور من القدماء وعامة المتأخرين في المقام، بل ذهب إليه جميع الأصحاب فيما إذا لم يكن العوضان من المكييل والموزون كما سيأتي فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر بعض المناقشات الواردة في عبارة الجواهر وإن كان صائباً فيما اختاره من الجواز، حيث قال في مقام الاستدلال للجواز: لإطلاق الأدلة الذي يقصر معارضه عن تقييده سناً في البعض ودلالة في الجميع؛ إذ هو إما البأس في المفهوم الذي هو أعم من الحرمة، كلفظ لا يصلح الذي ادعى ظهورها في الكراهة ولو للشبهة والتعبير بلفظها في مضر علي بن إبراهيم الطويل وغير ذلك. ولذا صرح بها هنا غير واحد من الأصحاب بل في الفنية الإجماع عليها وهو دليل آخر على المطلوب.^(١)

وذلك لعدم توقف الاستدلال على أعمية «البأس» من الحرمة بل الأمر كذلك وإن كان ظاهراً في الحرمة، لما عرفت من إمكان الجمع بين الأخبار بعد كون المعارض نصاً في الجواز بالحمل على الكراهة، فإن البأس ظاهر في العقوبة.

هذا مضافاً إلى أن الإجماع - مع كونه محتمل المدرك - لا يصلح للاستدلال للجواز. على أن دعوى الإجماع لا يساعدها حكاية الخلاف من جماعة من القدماء كابني أبي عقيل والجنيد والمفيد وسلار وابن البراج.

هذا كله فيما إذا كان العوضان من المكييل والموزون. وأما إذا لم يكونا كذلك فعدم جريان الربا فيه أوضح؛ لاشتراط الربا بالمكييل والوزن كصحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام: لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن.^(٢)

هذا مضافاً إلى أنه صرح في بعض الأخبار بعدم الفرق في الجواز بين النقد والنسيئة.

(١) الجواهر ٣٤٣/٢٣.

(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب الرباح ٣.

كموثقة سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعير بالبعيرين يداً بيد ونسبة فقال: نعم لأبأس إذا سميت الاسنان جذعين أو ثنَّين ثم أمر في فحططت على النسبة .

ورواه الصدوق بإسناده عن سعيد بن يسار مثله وزاد: لأن الناس يقولون: لا، فأياً (فإنما خـ ل) فعل ذلك للتقية. (١)

وكخبر قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الحيوان بالحيوان بنسبة وزيادة دراهم، ينقد الدراهم ويؤخر الحيوان، قال: إذا تراضيا فلا بأس. (٢)

وعليه فيحمل على الكراهة مفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس (٣) للتصريح بجواز النسبة في موثقة سعيد بن يسار. وهذا الجمع بين الأخبار في غير الحيوان مما لا يكال ولا يوزن، فيقيد صحيحة الحلبي قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد فأما نظيرة فلا يصلح (٤) بقرينة صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لأبأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسبة إذا وصفتها. (٥)

ويلحق ببيع العروض بيع الأثمان بالأثمان في زماننا هذا؛ لأنها كالعروض، وعليه يجوز بيع الدلارات بالريالات وبالعكس، وحيث إنها ليسا من المكيل والموزون بل من المعدودات ويجري عليهما حكم ما إذا لم يكن العروض من المكيل والموزون، فيجوز حينئذٍ

(١) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرياح ٧ و٨.

(٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرياح ١٧.

(٣) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرياح ٤.

(٤) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرياح ٢.

(٥) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرياح ١.

معاملة الأثمان بالأثمان نقداً ونسيئة، مع التفاضل وبدونه. هذا بخلاف ما إذا كانت حاكية عن الذهب والفضة فإنه لا يجوز حينئذٍ المعاملة إلا بشرط التقابض في المجلس؛ لأن المعاملة مع الحكاية وقعت بين التقدين.

لا يقال: مقتضى اشتراط التقابض في المجلس في الأثمان هو عدم جواز معاملتها نسيئة. لأننا نقول: المراد من الأثمان التي اشترط فيها التقابض هو الذهب والفضة مسكوكين أو غير مسكوكين. وإنما سُمِّيَ بالأثمان لغلبة وقوعها في البيع أثماناً، وعليه فلا تشمل غير النقدين والذهب والفضة.

والدليل على ذلك هو الأخبار حيث صرحت فيها بالذهب والفضة والدراهم والدنانير، كصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: لا يتاع رجل فضة بذهب إلا يبدأ بيد ولا يتاع ذهباً بفضة إلا يبدأ بيد.^(١)

وصحيحة عبدالرحمان بن الحجاج قال: سألته عن الرجل يشتري من الرجل الدراهم بالدنانير فيزنها وينقدها ويحسب ثمنها كم هو ديناراً ثم يقول: ارسل غلامك معي حتى اعطيه الدنانير فقال: ما أحب ان يفارقه حتى يأخذ الدنانير. الحديث.^(٢)

وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا اشترت ذهباً بفضة أو فضة بذهب فلا تفارقه حتى تأخذ منه وان نزى حائطاً فائز معه.^(٣) ولادليل على شمولها لغيرهما، كالاسكناس.

ودعوى الفاء الخصوصية ممنوعة.

نعم، يمكن الاشكال في معاملة الأثمان بالأثمان إذا كانا متحدي الجنس فيما لاداعي

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الصرف ح ٣.

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب الصرف ح ١.

(٣) الوسائل الباب ٢ من أبواب الصرف ح ٨.

للمعاملة إلا الربا، فإن بعض المفاصد المذكورة في الربا كترك التجارة جار فيه أيضاً. ومقتضى كون المحكمة المنصوصة كالعلة المنصوصة في التعميم - وإن لم تكن كذلك في التخصيص - هو عدم جواز معاملة الأثمان بالأثمان في المتجانسين فليتأمل.

وأما إذا كان الداعي هو أمر آخر غير الربا كما إذا كان له حاجة الى الاسكناس فاعطى الخوردوات من الريالات الفلزية لأخذ الاسكناس مساوية أو زيادة، أو كان له حاجة الى الخوردوات فأعطى الاسكناس لأخذ الخوردوات كذلك فلا إشكال، نقداً كان أو نسيبة؛ لمالية العوضين ووجود الداعي الصحيح للمعاملة .

المسألة الرابعة:

في الشك في مثلية المقدار بعد العلم باتحاد جنس العوضين.

ذهب السيد المحقق اليزدي^(١) الى عدم جواز المعاملة، مستدلاً بأن صحة المعاملة في المتجانسين مشروطة بالمثالة في المقدار، فلا بد من احرازها. كما إذا كان لشخص عليه مقدار من الحنطة وله عليه مقدار من الحنطة أو الشعير ولم يعلم قدرهما، فإنه لا يجوز أن يصلح ماله بما عليه. وكذا إذا كان له صبرة من الحنطة وللآخر صبرة أخرى لا يجوز المصالحة بينهما مع الجهل بالمقدار.

وكذا إذا كان من من الدقيق المختلط من جنسين مع عدم العلم بمقدار كل منهما؛ فإنه لا يجوز بيعه بأحدهما إلا مع العلم بزيادته عما في المختلط من جنسه لتكون في مقابل الجنس الآخر. والظاهر إجماعهم على ذلك كما يظهر منهم في مسألة بيع ما يعمل من جنسين و مسألة بيع الأواني المصنوعة من النقدين وبيع تراب الذهب والفضة.^(١)

ويمكن أن يناقش فيه أولاً: بأن استفادة اشتراط المثالة من الأدلة مشكلة وذلك لأن

الأخبار - مضافاً إلى أن بعضها في مقام أمر آخر، كوحدة الحنطة و الشعير لا في مقام اشتراط المائلة - لعله تدلّ على اعتبار المثل بالمثل من باب كونه من مصاديق عدم الزيادة، كما يشهد له وقوع اعتبار المثل بالمثل عقيب النهي عن الزيادة، كصحيحة الحلبي بن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة ولا يباع إلا مثلاً بمثل. (١)

و نحوها صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله. (٢) هذا مضافاً إلى تعقيب قوله: مثلاً بمثل بقوله: ليس فيه زيادة ولا نظيرة (٣) فإنه مشعر بأن المقصود من اعتبار المثل بالمثل هو اعتبار عدم الزيادة.

هذا كله مع أن الآية الكريمة حرّمت الزيادة، حيث قال عزّ وجلّ: **هُوَ أَقْلُ اللَّهِ السَّيِّعِ وَ حَرَّمَ الرِّبَا** و أيضاً جملة من الأخبار نهت عن الزيادة، كصحيحة محمد بن قيس: ولا تبع قفيزاً بقفيزين من شعير. (٤) و عليه فالزيادة ممنوعة لأن المائلة شرط، فإن قلنا بأن الزيادة مانعة عن صحة المعاملة - كما ذهب إليه المشهور - فعند الشك في الزيادة يرجع الشك الى وجود المانع عن صحة المعاملة، لا الى الشك في وجود شرط صحة المعاملة، فحينئذٍ يمكن الرجوع الى أصالة عدم المانع بناءً على تماميتها في أمثال المقام.

وإن قلنا بأن الزيادة ليست مانعة عن صحة المعاملة، بل هي ممنوعة غير منتقلة كما مرّ في الجهة الخامسة، ويشهد له بعض النصوص؛ لتخصيص البطلان فيها بنفس الزيادة كما في موثقة إسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الدراهم بالدارهم والرصاص فقال عليه السلام: الرصاص باطل. وفي معتبرة محمد بن سنان عن علي بن موسى الرضا عليه السلام في بيان علّة تحريم

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب الرباح ٤.

(٢) المصدر السابق ح ٢.

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب الصرف ح ١.

(٤) الوسائل الباب ٨ من أبواب الرباح ٤.

الربا: إنما نهى الله عز وجل عنه لما فيه من فساد الأموال لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً ومن الآخر باطلاً^(١) فالزيادة المعلومة لا توجب فساد المعاملة فضلاً عن المحتملة، وإن نسب إلى الأصحاب بطلان أصل المعاملة في الزيادة المعلومة.

وعليه فمع الشك في الزيادة لا يحكم بطلان أصل المعاملة - بل تجري أصالة المحل بالنسبة إلى احتمال اشتغاله على الزيادة، إلا أن تمنع عن ذلك نصوص خاصة مثل ما ورد في السيف المفضض على اشكال فيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: بأنه قد مرّ في الجهة السادسة دلالة بعض الصحاح على صحة صلح المتجانسين مع الشك في مقدارهما واحتمال زيادة بعضه على الآخر، كالصحيح عنها عليه السلام أنها قالوا في رجلين كان لكل واحد منهما طعام عند صاحبه لا يدري كل واحد منهما كم له عند صاحبه فقال: كل واحد منهما لصاحبه لك ما عندك ولي ما عندي فقال: لا بأس إذا تراضيا وطابت أنفسهما^(٢).

و دعوى تعارض هذه الرواية ونظائرها مع إطلاق أدلة حرمة الربا مندفة بامكان أن يقال: إن النسبة بينها حيث كانت هي العموم من وجه، لأن هذه الرواية تدل على صحة الصلح سواء كان مع العلم الاجمالي بالزيادة وعدمه، وروايات حرمة الربا تدل على حرمة التفاضل، سواء كانت المعاملة بيعاً أو صلحاً يوجب تعارضهما تساقطهما في خصوص مورد العلم الاجمالي بالزيادة. ومع التساقط يرجع إلى عموم أدلة نفوذ الصلح وبمحكم بصحته لو لم يدل دليل آخر على عدم صحته. وأمور الشك من دون علم بالزيادة فهو من موارد

(١) عيون الأخبار ٨٨/٢ - ٩٣ الباب ٣٣ فيما كتبه عليه السلام إلى محمد بن سنان.

(٢) الوسائل ١٦٦/١٣ الباب ٥ من أبواب أحكام الصلح ح ١.

افتراق الصحيح المذكور، وهو يدل على صحة الصلح، والمفروض أنه لامعارض له؛ لعدم تعرض أدلة الربا لحال الشك في المائثلة في المقدار وعدمها.

و دعوى الاعراض عن مثل هذه الرواية مندفة بما يظهر من مفتاح الكرامة من استظهار اختصاص الربا بالبيع من كلمات الأصحاب قدس الله سرهم. (١)

نعم يختص الصلح بما إذا كان العوضان موجودين خارجاً كما هو ظاهر الرواية المذكورة اللهم إلا أن يقال: بالقاء الخصوصية، فتشمل الرواية لما إذا كان العوضان في الذمة، بل لعله يمكن التعدي عن مورد الرواية الى الصبرة التي تكون له و الصبرة التي تكون لغيره مع عدم العلم بمقدارهما فيجوز المصالحة بينهما فتأمل.

فتحصّل أنّ مقتضى ما ذكرناه هو جواز الصلح في مورد الشك في الزيادة، بل جواز الصلح في مورد العلم الاجمالي مع الشك في مقداره التفصيلي فتأمل.

ويشكل ذلك بما ذكره الأصحاب من عدم جواز بيع ما يعمل من جنسين وبيع الأواني المصوغة من النقدين وبيع تراب الذهب والفضة ما لم يعلم بزيادة العوض عما في المختلط من جنسه، كما يدل عليه بعض النصوص، منها: موقفة أبي بصير قال: سئلته عن السيف المفضّض يباع بالدرهم فقال: إذا كانت فضّته أقل من النقد فلا بأس وإن كانت أكثر فلا يصلح. (٢)

لظهوره في اعتبار احراز أكثرية النقد وأقلية الفضة المبتاعة في الجواز، فع عدم العلم بكون النقد أكثر واحتمال كونه مساوياً لما فيه من الفضة لا يجوز؛ للزوم الزيادة على تقدير التساوي؛ إذ تقع الفضة في مقابل الفضة مثلاً بمثل مع زيادة جنس آخر.

(١) مفتاح الكرامة ٥٠٢/٤.

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب الصرف ح ٨.

و مقتضاه هو المنع عن صورة احتمال تساوي الفضة المستباعدة مع النقد؛ لملازمة ذلك للزيادة فلا يجوز المعاملة.

و يمكن الجواب عنه بأن الرواية المذكورة ونظائرها مختصة بباب البيع فلا تشمل الصلح. هذا مضافاً إلى عدم وضوح شمولها لمورد الشك واحتمال الزيادة؛ لأن المفروض فيها هو صورة كون الفضة المستباعدة أقل أو أكثر، فحكم بالجواز في فرض كونها أقل وعدم الجواز في فرض كونها أكثر بل التساوي، بناءً على أن العبرة بمفهوم القضية الشرطية الأولى وكون القضية الثانية من مصاديق مفهوم الأولى، والقضية الأولى تدل بمفهومها على عدم جواز التساوي والأكثر كليهما.

وعليه فلا تعرض فيها لصورة الشك، فلا تنافي مع ما تقتضيه القاعدة أو النص الآخر في مورد الشك. وقد عرفت دلالة بعض الروايات على جواز الصلح في مورد الشك مع احتمال التفاضل. وهكذا مرّ جريان أصالة المحليّة في الشك في الزيادة بناءً على ممنوعية الزيادة لآمانعة الزيادة عن صحة المعاملة، بل عرفت جريان أصالة عدم الزيادة في مورد الشك بناءً على مانعية الزيادة عن صحة المعاملة أيضاً.

ودعوى ان أصالة عدم الزيادة لانتبث العنوان الذي يكون العام معنواً به مندفعة بمنع تقيد عنوان العام واتصافه بعدم المانع؛ لأن الموضوع هو عنوان العام مع عدم المانع بنحو التركيب، وعليه فجرى استصحاب عدم الزيادة مع وجود البيع بالوجدان يكفي في ترتب الأثر؛ لأن عدم الزيادة مع امتداده من الأزل إلى حال وجود البيع يوجب تحقق التركيب الذي يكون موضوعاً للأثر، فتأمل فإن المسألة لا تخلو عن غموض.

نعم لو كان الموضوع هو العام المتصف بعدم الزيادة فلا يجدي أصالة عدم الزيادة بنحو الحمولي إلا على القول بالأصل المثبت، وأصالة العدم بنحو النعتي ليس لها حالة سابقة، إذ البيع من أوّل وجوده مشكوك في اتصافه بعدم الزيادة وعدمه.

ثم إنه لو شك في ان الزيادة مانعة عن صحة المعاملة أو المماثلة شرط لصحتها فأصالة عدم كون الزيادة مانعة معارضة مع أصالة عدم كون المماثلة شرطاً، ومقتضى التعارض هو تساقطها ولزوم الرجوع الى أصالة الفساد.

المسألة الخامسة:

أن الحنطة والشعير في حكم الجنس الواحد في باب الربا؛ للأخبار المستفيضة المذكورة سابقاً الدالة على أن أصلهما واحد أو أن الشعير من الحنطة أو أصل الشعير من الحنطة ولا معارض لها. وهذه الأخبار تدرج الحنطة والشعير في متحدي الجنس وتكون حاکمة بالنسبة الى الأخبار الدالة على اشتراط اتحاد الجنس في حرمة التفاضل. وأما ما روي من أنه بيعوا... البرّ بالشعير والشعير بالبرّ كيف شتم^(١) فهو خبر عامي لا ينبغي التعويل عليه.

وعليه فلا مجال لخلاف القديمين (العراقي والإسكافي إى ابن الجنيد) وابن إدريس؛ إذ لا وجه لقولهم إلا اختلافهما في الجنس عرفاً و اسماً وصورة وشكلاً ولوناً وطعماً و خاصية، فتوهوا أنها مندرجان في قوله كلاهما؛ إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شتم، مع أنه لا مورد لهذا التوهم بعد حكومة الأخبار ودالاتها بأنها متحدان لا مختلفان؛ لأن أصلهما واحد.

نعم الحكم باتحادها مخصوص بباب الربا؛ لأن دائرة التعليل بمناسبة الحكم والموضوع مخصوصة بباب المعاملات، فلا يشمل سائر الأبواب من الزكاة والتذور والغرامات والاقرار، ولا أقل من الشك فيقتصر فيه على القدر المتيقن فلا تغفل.

المسألة السادسة:

أن حكم وحدة الحنطة مع الشعير مخصوص بما إذا ثبت كون شيء من الحنطة أو الشعير. وأما إذا لم يثبت ذلك فلا وجه لرفع اليد عما يقتضيه الاختلاف في الحقيقة والاسم، ولذلك

قال السيد المحقق اليزدي^(١): مقتضى اختصاص كل من العَلَس والسَّلَّة باسم خاص كون كل منها جنساً مستقلاً، فلا ربا بينها ولا بين الأوّل والحنطة، ولا بين الثاني والشعير. إلا أن بعض أهل اللغة ذكروا: أن الأوّل نوع من الحنطة والثاني نوع من الشعير، فإن ثبت ذلك لحقها حكمها وإلا فلا.^(١)

وعليه فاختلفا عرفاً و اسماً وصورة وشكلاً ولوناً وطعماً و خاصية يكتفي في جواز المعاملة مع التفاضل بينهما كما لا يخفى. والترديد في شمول الحكم لمثل العلس والسلة لاحتمال كونها من أصناف الحنطة والشعير لا يوجب الاجمال في عموم ما يدل على جواز التفاضل في المختلفين، كما لا يوجب اجمال المخصص المنفصل اجمالاً في العام فتدبر.

المسألة السابعة:

أن ثمرة النخل نوع واحد وإن اختلفت أصنافها، فلا يجوز التفاضل بين أصنافها. وهكذا في ثمرة الكرم واللوز وغيرهما، كما يدل عليه موثقة سماعة قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب فقال: لا يصلح شيء منه أثنان بواحد إلا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر فإذا صرفته فلا بأس اثنتين بواحد وأكثر (من ذلك - خ).^(٢) حيث إن الظاهر من قوله: لا يصلح شيء منه اثنان بواحد إلا أن يصرفه إلى نوع آخر أن جميع أصناف التمر أو الطعام أي الحنطة والشعير أو جميع أصناف الزبيب نوع واحد، فلا يجوز التفاضل فيها إلا أن يكون هذا النوع في مقابل نوع آخر، كأن يكون التمر في مقابل الزبيب أو بالعكس، أو في مقابل الطعام وبالعكس.

ويؤيده أيضاً ما في خبر بيع السابري من أنه قال: قلت لأبي عبدالله^(٣) وما الربا؟ قال: دراهم بدرهم مثلين بمثل وحنطة بحنطة مثلين بمثل^(٣) فإن إطلاق قوله: الحنطة بالحنطة دليل على جريان الحكم في جميع أصنافها.

(١) الملحقات ٢٥٢/٢.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ٥.

(٣) الوافي ١٧/٤٥٥.

و يدل عليه أيضاً موثقة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: الكيل يجري مجرى واحد قال ويكره قفيز لوز بقفيزين وقفيز تمر بقفيزين. ولكن صاع حنطة بصاعين تمر وصاع تمر بصاعين زبيب إذا اختلف هذا. والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحداً. وقال: لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً أو لا وزنأ (كيل أو وزن خ - ل).^(١)

بدعوى أنها تدل بقوله: ويكره قفيز لوز بقفيزين وقفيز تمر بقفيزين على عدم جواز التفاضل بين أصناف اللوز والتمر، وهو شاهد كون اللوز أو التمر بجميع أصنافها نوعاً واحداً. ويجوز التفاضل بين نوع تمر ونوع حنطة أو نوع زبيب وهكذا. ولعل المراد من قوله: الكيل يجري مجرى واحداً أن المكيل في المعاملات لزم أن يكون متساوياً. وهكذا المراد من قوله: والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحداً. وفي نسخة الكافي: وإذا اختلف هذا والفاكهة اليابسة فهو حسن. وهو يجري في الطعام والفاكهة تجري واحداً.^(٢)

ويدل عليه أيضاً موثقة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يباع محتومان من شعير بمحتوم من حنطة ولا يباع إلا مثلاً (مثل خ - ل) بمثل والتمر (والتمن خ - ل) مثل ذلك، الحديث^(٣) لعدم التفصيل بين أصناف الشعير والحنطة، فهو حاك عن وحدة أصنافها في النوعية.

ثم يمكن أن يستفاد من الأخبار المذكورة وغيرها عدم اختصاص هذا الحكم بمثل الحنطة والتمر والزبيب واللوز؛ لعدم خصوصية فيها، بل كل ثمرة من الفواكه يكون نوعاً من الأنواع ولا يجوز التفاضل بين أصنافها. نعم يجوز ذلك بين تلك الثمرة ونوع آخر من الثمرات.

و لذلك قال في الجواهر: فقد ظهر أن ثمرة النخل بجميع أفرادها جنس واحد، وكذا ثمرة الكرم على اختلافها في الشكل والطعم وغيرهما. وفي موثق سماعه سنل أبو عبدالله عليه السلام

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ٢.

(٢) الواهي ١٨ / ٥٨٢.

(٣) الوسائل الباب ٨ من أبواب الرباح ٤.

عن العنب بالزبيب، فقال: لا يصلح إلا مثلاً بمثل؛ مع أنه لا خلاف أجده أيضاً فيه. (١)

ومقتضى إطلاق المنع عن مبادلة العنب بالزبيب من دون فرق بين الأصناف من العنب أو الزبيب هو محكومة جميع الأصناف بوحدة النوع وأن اختلافها بالرطوبة واليبوسة لا يخرجها عن الوحدة.

تم إن لفظة الكراهة في موثقة الحلبي الأولى محمولة على الحرمة؛ لوضوح حرمة التفاضل في النوع الواحد كاللوز والتمر والحنطة. هذا مضافاً إلى أنه قد ورد في بعض الأخبار - في توجيه أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة - أنه لم يكن علي عليه السلام يكره الحلال.

فتحصّل أن كل فاكهة وثمره من الثمرات محكوم بوحدة النوع باضافة جميع أصنافها، فلا يجوز التفاضل بين لوز ولوز أو تمر أو عنب وعنب ومشمش ومشمش وخوخ وخوخ. نعم يجوز بين كل نوع ونوع آخر ما لم يكن في الأصل واحداً. وأيضاً لا يجوز التفاضل بين الهابسة والرطبة من كل نوع؛ لأنها من نوع واحد كما دلت عليه موثقة سماعة في العنب والزبيب.

و مما ذكر يظهر أيضاً حكم المحبوب، إذ كل واحد منها نوع واحد كالأرز والماش و العندس، فلا يجوز التفاضل في كل نوع ويجوز بين نوع ونوع آخر. وحكم الخضروات؛ إذ البطيخ بأقسامه والرقى بأصنافه والخيار بأقسامه نوع واحد، فلا يجوز التفاضل في كل نوع ويجوز بين نوع ونوع آخر. وحكم البقولات؛ إذ النعناع نوع واحد بأصنافه والاسفناج نوع واحد وهكذا. بل حكم الفلزات من الذهب والفضة والصفير والحديد والرصاص والقلع وغيرها؛ إذ كل واحد بجميع أصنافه نوع واحد فلا يجوز التفاضل في نوع واحد.

كل ذلك لالتقاء خصوصية المنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة وغيرها من المذكورات، لأن ذكر هذه الأمور في الأخبار من باب المثال. هذا مضافاً الى قوله ﷺ في موثقة الحلبي: ولا يصلح الشعير بالمنطة إلا واحداً بواحد والكيل يجري مجرى واحداً، أو قوله ﷺ فيها أيضاً: ويكره قفيز لوز بقفيزين ولكن صاع من حنطة بصاعين من تمر وصاع من تمر بصاعين من زبيب إذا اختلف هذا، والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحداً^(١٧) فإن استفاد من قوله: الكيل يجري مجرى واحداً وقوله: والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحداً إن الأمر كذلك في كل مكيل، وكل فاكهة من أنواع المكيلات، والفواكه بناءً على نسخة الوسائل، وأما بناءً على ما نقله في الوافي عن الكافي من قوله: وإذا اختلف هذا والفاكهة اليابسة فهو حسن وهو يجري في الطعام والفاكهة تجرى واحداً^(١٨) فلعله أيضاً كذلك.

المسألة الثامنة:

في اللحوم، ولا يخفى عليك انه لا يجوز التفاضل في اللحوم إذا كانت متحدة النوع. والضأن والمز متحdan في حقيقة الغنم والغنم نوع من الحيوان كما أن البقر والإبل نوعان آخران من الحيوان.

ولذلك ذهب الأصحاب الى عدم جواز التفاضل بين لحم البقر والجاموس، ولحم الإبل العربي والبخاتي. وليس ذلك إلا لاتحاد البقر والجاموس واتحاد الإبل العربي والتجاتي في النوع. وهكذا لا يجوز التفاضل في لحم الطيور فيما إذا كان طرفي المعاملة متحدين في النوع. ومقتضى ما ذكر هو عدم جواز التفاضل بين الدجاج والدجاجة لاتحادهما في النوع وجوازه بينهما وبين العصفور أو الحمام؛ لاختلافهما في النوع.

(١٧) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الرباح ٣.

(١٨) الوافي ١٠/٥٨٢.

ولا يضر اشتراكها في عنوان الطير، فإنه لا يوجب اتحادها في النوع. ويشهد لذلك موثقة سماعه وغيرها؛ لأن التمر والزبيب مشتركان في كونها من الفواكه ومع ذلك عدًا نوعين، وليس ذلك إلا لأن مجرد اشتراك الأنواع في اسم كالفاكهة أو الحبوب لا يوجب اتحادها مع اختلافها في حقيقة النوعية. كما أن مجرد شباهة نوع بنوع لا يوجب اتحادها؛ لأن التشابه غير الاتحاد في الحقيقة.

ثم لو شك في اتحاد المتشابهين كالفاخته والورشان كما حكى عن لسان العرب من أن الورشان طائر شبه الحمامة، فإن كان الشك ناشئاً من جهة الشك في توسعة مفهوم الحمام حتى يشمل الورشان وعدمها فقتضى القاعدة في الشبهة المفهومية هو الرجوع الى عموم العام أو إطلاق المطلقات؛ ويحكم بمجواز التفاضل بينهما؛ لعدم ثبوت الوحدة والاتحاد بينهما بناءً على اشتراط حرمة التفاضل بالاتحاد. وأما إذا اشترط الجواز باحراز الاختلاف فلا يجوز التفاضل. لعدم احراز الاختلاف. والظاهر من الأصحاب هو اشتراط حرمة التفاضل بالاتحاد. وعليه يحمل ما يكون ظاهراً في اشتراط الجواز بالاختلاف. على أنه من لوازم اشتراط الحرمة بالاتحاد.

لا يقال: إن مفهوم الاتحاد مبين ولا مجال فيه حتى يؤخذ بالقدر المتيقن ويرجع فيما زاد عنه الى عموم العام أو إطلاق المطلقات.

لأننا نقول: نعم، ولكن باعتبار شموله للأنواع المتحدة وعدمه للأنواع المختلفة غير مبين ولذا نشك في أن الحمام مع الورشان متحدان من جهة تعميم معنى الحمام، أو مختلفان من جهة عدم تعميم معنى الحمام.

وإن كان الشك ناشئاً من جهة الشبهة المصدقية، كأن شك في فرد من الحيوانات انه متحد مع فرد آخر أو غير متحد فلا يجوز الأخذ بالعمومات أو الاطلاقات؛ لعدم انطباق العام بعد تنونه بغير المتحد. كما لا مجال للأخذ بالخاص أيضاً لعدم احراز كونه متحداً.

و مما ذكر يظهر ما في الجواهر حيث قال: ومنشأ الخلاف، الشك في مقولية الحمام على ما تحته مقولية النوع على الأصناف، أو الجنس على الأنواع؛ فعلى الأوّل يحرم بيع بعضها ببعض مطلقاً. وعلى الثاني يختص كل نوع بحكمه. ولما كان الوقوف على ذاتيات الحقائق عزيز جداً ولم يكن من جهة الشرع قاطع بشيء، حصل الخلاف، لكنك خبير ان الاطلاقات تقتضي الجواز مع الشك، مضافاً الى عدم مساعدة العرف بصدق الحمام على كثير مما ذكر أنه فرد له. (١)

وذلك لأن منشأ الخلاف هو الشك من جهة توسعة معنى الحمام وعدها والآ فلا شك في أنّ الحمام نوع مندرج تحت عنوان الطائر، واحتمال كون صدقه على ما تحته من باب الجنس مع كونه نوعاً من الطائر كما ترى.

هذا مضافاً الى أنّ الرجوع الى الاطلاقات مع الشك المذكور ليس جائزاً في جميع الصور كما عرفت .

وكيف كان فجرّد الشبهة لا يوجب الاتحاد. فع العلم بالمعايرة في النوع يجوز التفاضل، بل مع الشك فيها يجوز أيضاً إن كانت الشبهة مفهومية وإلا فلا يجوز التمسك بالعمومات في الشبهات المصادقية.

و مما ذكر يظهر حكم الوحشي والأهلي من كل حيوان، فإنه إن كان بينهما مجرد التشابه الاسمي مع اختصاص كل واحد بحقيقة ونوع فهما نوعان ويترتب عليها حكم المختلفين فيجوز التفاضل في بيع لحمهما. ولعلّ البرّي والبحري من هذا القبيل.

وإن كانا متحدتين في الحقيقة وإنما التفاوت بينهما في الأنس وعدمه فهما متحدان نوعاً ولا يجوز التفاضل في بيع لحمهما. ولعلّ البقر الوحشي والأهلي أو المعز الأهلي والوحشي من البرّي من هذا القبيل.

ولكن يظهر من كلمات الأصحاب مغايرتها بمجرد الأهلية والوحشية. قال في الجواهر:

عن الغنية وجامع المقاصد وظاهر التذكرة وغيرهما الإجماع عليه، بل عن موضع آخر من التذكرة ما هو كالصريح في ذلك، ولو لاهذا الإتفاق لأمكن المناقشة في ذلك كما اعترف به في الرياض^(١).

ولذلك قال السيد المحقق اليزدي: الوحشي من كل حيوان مخالف للأهلي منه، فالشاة الجبلي جنس غير الشاة الأهلي فيجوز التفاضل بين لحميهما^(٢).

و فيه كما في الحدائق: إنه إن ثبت الإجماع والآفلنظر في بعضها مجال^(٣). قال في مجمع الفائدة: الوحشي من البقر مخالف لأنسيه وكذا كل حيوان؛ لاختلاف الحقيقة بل الاسم أيضاً؛ لأنه لا يطلق البقر من غير قيد على الوحشي^(٤).

و فيه ما لا يخفى؛ لإمكان منع اختلاف الحقيقة بمجرد الوحشية والأهلية. هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم إطلاق البقر على الوحشي أيضاً وإن كان منصرفاً إلى الأهلي، والعبرة بالوحدة في الحقيقة والنوعية لا بانصراف الاسم؛ لكثرة الاستعمال. فالعمدة من الإجماع وثبوته محل تأمل.

ثم لا يخفى عليك إن الشحم غير اللحم ولو كان من حيوان واحد، وكذا الإلية مع اللحم. وأما في كون الشحم والإلية واحدين أو متعددين خلاف ذهب إلى الاتحاد في الجواهر

(١) الجواهر ٣٥٧/٢٣.

(٢) الملحقات ٢٧/٢.

(٣) الحدائق ١٤٣/٥ الطبع القديم.

(٤) مجمع الفائدة ٤٧٠/٨ - ٤٧١.

حيث قال: أما الإلية والشحم فالظاهر اتحادها كما في الدروس. ^(١) وحكم السيد بمغايرتها ^(٢) وقبه تردّد.

ثم إن المعروف ان السمك نوع واحد؛ لشمول الاسم للجميع والاختلاف بالعوارض لا بالحقيقة. وقوّاه في الجواهر. ^(٣)

والظاهر أن السمك اسم جنس لانواع، إذ هو خلق في الماء كما إن الطير خلق في الفضاء ولكل منها أنواع تسمى بأسماء خاصة. ومقتضاه هو جواز التفاضل فيها إذا كانت المعاملة بين النوعين منه. ولعلّ إليه يؤول ما في المهذب من قوله: وأما السمك فكل ما اختص منه باسم فهو جنس واحد. ^(٤)

هذا مضافاً إلى ما في الدروس من أن المسألة خلافية حيث قال: وفي اتحاد السمك او اختصاص كل صنف خلاف، والشيخ على الاتحاد وهو قوي. ^(٥)

ثم إن الظاهر أن الصوف والشعر والوبر تابعة للحيوان المأخوذ منه في الاتحاد والاختلاف، وعليه فوبر الإبل مغاير مع وبر نوع آخر وهكذا في الصوف والشعر. كما أن كل واحد من الصوف والشعر والوبر مغاير مع الآخر وإن كانت متخذة من حيوان واحد. نعم استشكل فيه السيد المحقق اليزدي رحمته الله ولكنه لاوجه له.

ثم المحكى عن الدروس أن اللحم والكبد والقلب والكرش واحد. وأورد عليه السيد المحقق اليزدي بأنها متغايرات. هذا مضافاً إلى أن غير اللحم من المذكورات لا يعامل بالوزن.

(١) الجواهر ٢٣ / ٢٥٥.

(٢) السلقات ٢ / ٢٧.

(٣) الجواهر ٢٣ / ٣٥٧.

(٤) الينابيع الفقهية ١٣ / ١٥٤.

(٥) الينابيع الفقهية ١٣ / ٤١٣.

ثم لا يخفى عليك إن اختلاف الأوصاف الكمالية أو العارضة كالجودة والرذالة والصحة والسقم والنضج وعدمه والطبخ وعدمه لا يوجب خروج المتحدات عن الاتحاد.

المسألة التاسعة:

في الألبان قال في الجواهر والألبان تتبع للحمان في التجانس والاختلاف بلا خلاف أجده فيه بل في التذكرة الإجماع عليه فلبن الإبل جنس ولبن البقر جنس آخر كذى اللبن. وقد يحتمل اتحاد الجنس وإن اختلف للحمان بل عن بعض العامة إنها جميعاً جنس واحد والله العالم.^(١)

و مقتضى ما ذكر هو وحدة لن المعز الضأن لكونها من الأغنام ولحمها متجانس. ذهب شيخنا الأستاذ إلى وحدة الألبان في الحقيقة النوعية بحسب العرف.^(٢)

وهو محل نظر لأن الحكم بالوحدة في جميع الألبان من باب المسامحة وإلا فلبن الإبل مغاير مع لبن البقر وهو مغاير مع لبن الغنم ولعل مثله السكر المأخوذ من الشوندر والسكر المأخوذ من قصب السكر. نعم لو حكم العرف بالدقة بالوحدة كما في الغاز المأخوذ من الشجر والغاز المأخوذ من الحجر فلا يجوز التفاضل في المعاملة بينها لاتحادها عند العرف وإن كان منشأهما مختلفاً. ومما ذكر يظهر ما في دعوى تبعية الألبان أو الأدهان وغيرهما بالنسبة إلى اللحمان أو ما يستخرج منه لما عرفت من عدم الكلية لإمكان أن يكون ما يستخرج منه متعدداً والمأخوذ واحداً كما عرفت في الغاز أو أن يكون المنشأ واحداً والمأخوذ متعدداً كما عرفت في الوبر والشعر المأخوذ من حيوان واحد.

فلا عبرة بوحدة المنشأ وتعدد بل العبرة بحكم العرف بالوحدة والمغايرة.

(١) الجواهر ٢٣ / ٣٥٧.

(٢) المكاسب المحرمة / ٢٧.

و يتقدح مما ذكرنا حكم الأدهان والعصيرات والاخلّ خلافاً لما يظهر من الجواهر و الملحقات من الحكم بتبعيةها لما يستخرج منه ولذا حكموا باختلاف دهن اللوز مع دهن الزيت و المجوز و باختلاف خلّ العسل مع خلّ التمر و العنب و باختلاف عصير العنب و النفاح و الرمان و عللوا ذلك بكون أصولها أجناساً مختلفة. (١)

سلمنا المغايرة في المذكورات ولكنها من باب حكم العرف بها بالدقة لامن باب التبعية المذكورة لأنها غير تامة. اللهم إلا أن يدعى الإجماع ولكنه غير كاشف مع التعليل بالأمر المذكور التي قد عرفت عدم تماميتها.

المسألة العاشرة:

إن ما يعمل من جنسين أو أزيد على قسمين:

أحدهما : أن لا يخرج بذلك عن حقيقة كل من الجزئين أو الأجزاء مثل الآنية المصوغة من الذهب والفضة أو الصفر. ومثل الشلّة المعولة من الأرز والحليب والطبخ المعول من الأرز والماش.

ففي هذه الصورة يجوز بيعه بغيرها مع التفاضل وعدمه؛ للمغايرة. بل يجوز بيعه بالجزئين مع التفاضل أو بدونه، سواء كان الجزآن منحاين أو لم يكونا كذلك؛ وذلك لأن كل جنس يكون مقابلاً مع ما لا يكون من جنسه، إذ المفروض بقاء كل جزء على حقيقته.

نعم لا يجوز بيعه بأحدهما إلا مع كونه أزيد مما يمانسه بمقدار يصلح لمقابلة الآخر مع الانفراد، كما هو المحكى عن المسالك، أو ولو مع الانضمام كما يقتضيه إطلاق الآخرين وقواه صاحب الجواهر (٢) وهو حسن.

(١) راجع الملحقات ٢ / ٢٧.

(٢) الجواهر ٢٣ / ٣٥٤.

و الوجه في اعتبار كونه أزيد بالنحو المذكور هو أن مع التساوي أو كونه أقل يلزم التفاضل في جنس واحد؛ لأن المعاملة وقعت بين المتجانسين مع اضافة هي جنس آخر ولا ريب في كونها ربوية .

وقد دلت النصوص على الاشتراط المذكور، منها: موثقة أبي بصير قال: سألت عن السيف المفضض يباع بالدرهم فقال: إذا كانت فضته أقل من النقد فلا بأس، وإن كانت أكثر فلا يصح. (١)

إذ مقتضى مفهوم الشرطية الأولى هو عدم جواز المعاملة عند كون الفضة المبتاعة متساوية مع النقد أو أكثر، وعليه فتكون الشرطية الثانية بعض مفهوم الشرطية الأولى. ثم إنه لا فرق في ما ذكرناه في هذا القسم بين أن يمكن تفكيك الأجزاء أو لا يمكن؛ لأن عدم إمكان التفكيك لا يوجب خروجها الى حقيقة أخرى خارجة عن الجنس.

ولذلك أورد صاحب الجواهر على السيد العميد حيث ذهب الى أن كل مركب من شيئين أو أشياء كالزلاية (٢) والأشربة إذا لم يمكن انفصال أجزائه بعضها عن بعض فهو كالشيء الواحد لا يجوز التفاضل فيه. بقوله: وهو غريب إذا فرض عدم الخروج بالتركيب الى حقيقة أخرى خارجة عن الجنس. (٣)

ثم إنه لا يشترط العلم بمقدار كل من الجزئين أو الأجزاء في صحة البيع، بل يكفي العلم بمقدار المجموع، نعم لزم العلم بزيادة الثمن في صورة البيع بجنس أحدهما وإن لم يعلم تفصيلاً مقدار الزيادة.

ولذلك قال في الجواهر: لا يعتبر معرفة مقدار كل من الجنسين في صحة البيع اكتفاء

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب الصرف ح ٨

(٢) حلواء معروفة.

(٣) الجواهر ٣٥٤/٢٣

بمعرفة المجموع حتى في صورة البيع بجنس أحدهما؛ إذ يمكن فرض العلم بزيادة الثمن عما قابله من جنسه وإن لم يعلم خصوص المقدار من ذي الجنسين، بأن يعلم مثلاً أن الجانسان لا يبلغ النصف فيبيعه بقدر ثلثي المجموع مثلاً كما هو الواضح والله اعلم.^(١)

و ثانيهما: هو أن يخرج بذلك عن حقيقة كل من الجزئين الى ثالث، فهو جنس مستقل، فلا يجوز بيعه بمثله متفاضلاً؛ للزوم الربا. ويجوز بغيره ولو متفاضلاً؛ لعدم لزوم الربا، بل يجوز بيعه بالجزئين المتحازين أو جزء واحد ولو من غير زيادة فيه على ما يجانسه قبلاً؛ لأن بعد العمل يعدّ جنساً آخر ومع المغايرة لا يلزم الربا فيجوز المعاملة مع التفاضل وإن كان الأحوط هو الترك.

هذا كله فيما إذا كان العمل المذكور موجباً لخروج الشيء عن حقيقته الى حقيقة أخرى. ولكن يشكل الأمر في بعض المذكورات في كلمات الأصحاب مثل بعض المعجونات وبعض الحلاوى وبعض الطبوخت وبعض الأشربة فإن الخروج فيها اسمي للاحقيق. ولكن مع ذلك ذهب السيد المحقق اليزدي رحمته الى أن خروج المذكورات خروج حقيقي.^(٢)

بل يشكل الأمر في هذا القسم رأساً من جهة أخرى، وهي ان الثالث الحاصل من العمل حيث إن أصله ربوي يكون محكوماً بحكم الأصل، بناءً على لحوق كل فرع بأصله كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وعليه فلا يجوز بيعه بجنس أحدهما مع عدم زيادته على مجانسه فيه ولو تبدل وتغير حقيقته، لأن كل جنس مع ما يتفرّع عليه ويعمل منه كالجنس الواحد.

المسألة الحادية عشر:

انه لا اشكال في عدم جواز التفاضل بين جنس وما يتفرّع عليه إن تغيرت صورته الى

(١) الجواهر ٣٥٥/٢٣.

(٢) الملاحقات ٢٧/٢، ٢٨.

شيء آخر مع حفظ وحدته معه في الجنس؛ لصدق اتحادهما. فلا يجوز التفاضل بين الحنطة ودقيقتها وسويقها ولا بينها وبين دقيق الشعير وسويقه، كما لا يجوز بين الشعير وبينها ولا بين الحنطة أو الشعير والخبز منها ولا بينها وبين الهريسة^(١) كما لا يجوز بين الخبز والهريسة ولا بين الأرز وطبيخه.

كل ذلك لاندراجه في العمومات الدالة على عدم جواز التفاضل في المتحددين؛ إذ لا يخرج المذكورات عن الاتحاد بالتغيير الصوري والميعار هو بقاؤها على الاتحاد وهو مفروض. هذا مضافاً إلى صحيح زرارة عن أبي جعفر^(٢) قال: الدقيق بالحنطة والسويق بالدقيق مثل بمثل لا بأس به.^(٣) وصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر^(٤) ما تقول في البر^(٥) بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لا بأس.^(٦) وغير ذلك من الأخبار الدالة على عدم جواز التفاضل مع وحدة الحقيقة وإن تغيرت الصورة وسميت باسم آخر أيضاً.

والظاهر أنه لخصوصية في المذكورات في الروايات؛ لظهور أن الملاك في عدم الجواز هو وحدتها في الجنس وعدم خروجها عن الوحدة بأمثال هذه التغييرات الصورية أو الأسمية. وإنما الكلام في التغييرات الماهوية كالحليب والمخيض والجبن والزبد والأقط والسمن والشيرج والتمر والدبس والعتب والدبس والحل؛ إذ مع هذه التغييرات لا يصدق الاتحاد في النوع، إذ لا يقال في الزبد إنه: حليب وفي دهن السمن لا يقال إنه: سمن وهكذا لا يقال في الحل إنه: تمر أو عتب وهذا بخلاف الحنطة والدقيق أو السويق فإنه يمكن أن يقال في الدقيق إنه: حنطة مدقوقة وفي السويق إنه: حنطة مجروشة.

(١) حليم.

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب الرياح ٤.

(٣) البرّ القمح وهو حبّ يطحن ويتخذ منه الخبز.

(٤) الوسائل الباب ٨ من أبواب الرياح ٨.

وعليه فع عدم صدق الاتحاد لاجمال للتعدي عن موارد الأخبار الواردة في مثل الدقيق والسويق الى الموارد التي تغيرت حقيقتها؛ لاختلاف موضوعها.

ولكن - كما في الرياض - يكتفي في المقام أخبار اتحاد الحنطة مع الشعير؛ فإنها ظاهرة في التعدي وتأسيس ما عليه الأصحاب من القاعدة الكلية وهي اتحاد كل فرع مع أصله نظراً الى تعليلها - مع صحتها واستفاضتها كما مضى - المنع عن المفاضلة بينها بأن أصل الشعير من الحنطة الدالّ على أن كل فرع له حكم أصله من حرمة المفاضلة، فإن العلة المنصوصة يتعدى بها الى ما عدى موردها، وإن اختصت به بالاضافة على الأظهر الأشهر بين الطائفة كما حقق مستقصى في الكتب الاصولية. وعليه فيمكن التعدي الى الموارد التي تغيرت الحقيقة بالتعليل الوارد في الأخبار كما في قوله رحمته في معتبرة عبدالرحمان بن أبي عبدالله: أن الشعير من الحنطة. (١)

وقوله رحمته في صحيحة هشام بن سالم في المنع عن زيادة الشعير مكان الحنطة: لا يصلح؛ لأن أصل الشعير من الحنطة. (٢)

وقوله رحمته في صحيحة الحلبي في المورد المذكور أيضاً؛ لإثبات أصلها واحد. وكان علي رحمته يمدّ الشعير بالحنطة. (٣) لأن مرجع التعليلات المذكورة الى اثبات تفرّع الشعير بالنسبة الى الحنطة وهو يشير الى الكبرى المطلوبة وهي: ان كل متفرع محكوم بحكم أصله، فينتج أن الشعير محكوم بحكم الحنطة فلا يجوز المعاملة بينها بالتفاضل.

فالتعليل بالتقريب المذكور يدلّ على قاعدة كلية وهي محكومية كل متفرع محكوم بحكم أصله. وأورد عليه السيد المحقق اليزدي رحمته بأن التعليل في أخبار اتحاد الحنطة والشعير لا يمكن

(١) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨ الباب ٦ ح ٢.

(٢) جامع الأحاديث ١٤٦/١٨ الباب ٦ ح ١.

(٣) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨ ح ٥.

الالتزام به؛ إذ مقتضاه اجراء حكم الاتحاد مع استحالة شيء الى شيء آخر لارتباط له به، كاستحالة التمر ملحاً والصفير ذهباً أو فضة والزبيب كذلك ونحو ذلك، مثل استخراج الملح أو غيره من بعض الأشياء ببعض الانحاء حتى يمثل القرع والانبيق، ومثل استخراج القند من الشوندر وأمثال ذلك مما لا يمكن الالتزام بعدم جواز التفاضل بينه وبين أصله. فالظاهر إن التعليل المذكور حكمة أو تقريب، فلا يجوز الأخذ بعمومه.^(١)

هذا مضافاً الى ما في مجمع الفائدة من أن الدليل على الكلية غير واضح؛ لأنه ما وجد شيء صحيح صريح في الكلية، والاسم غير صادق، والاختلاف ممكن حقيقة بل هو الظاهر؛ لاختلاف الخواص مثل الحنل والتمر والجبن والحليب.

ويؤيده ما في صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بيع الفزل بالثياب المبسوطة، والفزل أكثر وزناً من الثياب، قال: لا بأس.^(٢)

ويؤيده أيضاً ما مرّ في صحيحة محمد بن مسلم من أن التفاوت ينجر بزيادة العمل المقتضى للأجرة في السويق وكذا في هذا الثياب.

وبالجمله الدليل غير قائم على الاتحاد بين الشيء الربوي وأصله كلية، بل قائم على عدمه، والأصل وأدلة إباحة البيع دليل الجواز. إلا أن كلام الأصحاب ذلك، فالخروج عنه مشكل، والاحتياط يقتضيه، والمسألة من المشكلات يحلها محلها.

وقد ادعى الإجماع في أكثرها في التذكرة حتى بين الحليب واللبن والكشك والكاع^(٣) والمنظفة والخبز بجميع أنواعه والهريسة. فما ثبت الإجماع فيه لا يمكن الخروج عنه، وظاهر التذكرة الإجماع في كل أصل مع فرعه وفرع كل أصل مع آخر فتأمل.^(٤)

(١) الملحقات ٢/٢٥ - ٣٠.

(٢) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الربا ح ١.

(٣) خامه نان وسركه.

(٤) مجمع الفائدة ٨/٤٧٥ - ٤٧٦.

و يمكن الجواب عن هذه الاشكالات أولاً: بأن دلالة الأخبار الواردة في المنطة والشعير على الكلية المذكورة واضحة بالتقريب الذي ذكرناه، فالمنع عن دلالة الأخبار على الكلية مع أن لسانها لسان التعليل بما يحتوي الكبرى الكلي كما ترى. وحمله على الحكمة أو التقريب لا شاهد له بعد التنصيص بالتعليل .

و ثانياً: بما في الحدائق من أنه لا يخفى أن ما أشرنا إليه من النصوص الواردة هنا وإن كان موردها جزئيات مخصوصة إلا أن الحكم فيها ليس مقصوراً على تلك الجزئيات؛ لعدم الخصوصية بل يتعدى الى ما ضاهاها. وإذا انضم إليها ما نقلناه من الشقة الجليل علي بن إبراهيم من الكلام الذي نقله عن مشايخه وعليه اعتمد أيضاً ثقة الإسلام (أي الكليني) إذ من المعلوم ان نقله له في كتابه ليس إلا بقصد الافتاء والعمل عليه^(١) كالأخبار التي نقلها في

(١) قال في أوّل أصول الكافي: وذكرت أن أموراً قد اشكلت عليك لاتعرف حقائقها؛ لاختلاف الرواية فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنت لاتجد بعضرتك لمن تذاكره وتفاوضه ممن تتق بعلمه فيها. وقلت إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالأثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وقلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا ويقبل بهم الى مرشدهم... الى أن قال: وقد يشر وله الحمد تأليف ما سألت وأرجو أن يكون بحيث توخيت (قصدت) (راجع مقدمة أصول الكافي ٨٧-٩).

وأورد عليه معجم رجال الحديث بأن قول الكليني قبل هذه العبارة: فأعلم يا أخي أرشدك الله انه لا يسع أحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلا على ما اطلقه الصالح بقوله عليه السلام اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله: دعوا ما وافق القوم فإن الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه، فإن المجمع عليه لا يريب فيه، ونحن لاتعرف من ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: بما تم أخذتم من باب التسليم وسعكم. وقد يشر الله وفيه الحمد تأليف ما سألت... الخ. ظاهر في أن محمد بن يعقوب لم يكن

ذلك الكتاب. ومن الظاهر الواضح الظهور أن هؤلاء الأجلاء الذين هم من أرباب النصوص لا يذكرون هذا الكلام ويفتون به إلا مع ظهوره لهم عن أهل العصمة صلوات الله عليهم، وهذا مما لا يحتلج به الشك والريب. والكلام المذكور صريح في الكلية المذكورة، فلا مجال للتوقف فيه انتهى (١).

ومراده من النصوص الواردة في الموارد الجزئية هي الأخبار الواردة في البرّ والسويق و الحنطة والدقيق والسويق بالدقيق والعنب بالزبيب والتمر والبسر الأحمر والبسجج والعصير (٢).

والمراد مما نقله من علي بن إبراهيم هو ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم عن رجاله من أنه ما كيل أو وزن مما أصله واحد فليس لبعضه فضل على بعض ككيلاً بكيل أو وزناً بوزن، فإذا اختلف أصل ما يكال فلا بأس به اثنان بواحد يداً، بيد ويكره نسيئة... إلى أن قال: وما كان أصله واحداً وكان يكال أو يوزن فخرج منه شيء لا يكال ولا يوزن فلا بأس به يداً بيد ويكره نسيئة، وذلك أن القطن والكتان أصله يوزن وغزله يوزن وثيابه لا توزن، فليس للقطن فضل على الغزل وأصله واحد، فلا يصلح إلا مثلاً بمثل، فإذا صنع منه الثياب صلح يداً بيد والثياب لا بأس الثوبان بالثوب، إلى آخره (٣).

→ يعتقد صدور روايات كتابه عن المعصومين عليهم السلام جزءاً وإلا لم يكن مجال للاستشهاد بالرواية على لزوم الأخذ بالمشهور من الروايتين عند التعارض، فإن هذا لا يجتمع مع الجزم بصدور كليهما، فإن الشهرة إنما تكون مرجحة لتيسر الصادر عن غيره، ولا مجال للترجيح بها مع الجزم بالصدور. (مجم رجال الحديث ٣٩٦ - ٤٠٠)

وفيه إنه وارد إن ثبت أن مقصود الكليني من ذلك هو روايات نفس الكافي، وإلا فإن كان مقصوده منه سائر الروايات فلا يدل على عدم اعتقاده بصدور روايات الكافي، وإنما مقصوده من ذكر ذلك أنه اختار من بين الروايات ما هو مطابق مع الضوابط فتدبر.

(١) الحدائق ١٤١/٥ الطبع القديم.

(٢) الوسائل الباب ٩ والباب ١٤ من أبواب الربا.

(٣) جامع الأحاديث ١٨/١٣٩ - ١٤٠.

ولكن لقائل أن يقول: إن الموارد الجزئية المذكورة تكون من موارد تغيير الصورة لاتغير الماهية والحقيقة؛ إذ يصدق على الدقيق: الحنطة المدقوقة وعلى السوق: حنطة المجروشة وعلى الزبيب العنب اليابس وعلى البختج: العصير المطبوخ وهكذا فالكلية المصطادة منها لاتعم موارد تغيير الماهية والحقيقة التي يكون كلامنا فيها.

هذا مضافاً الى أن المنقول من علي بن ابراهيم عن رجال ذكره لا يصلح للاستدلال؛ لعدم معلومية رجاله مع الغمض عما فيه من عدم استناده الى الإمام عليه السلام ودعوى إنجبار ضعفه باعتاد مثل الكليني محل تأمل. نعم يصلح للتأييد لما مر من تقريب الكلية من العلية المنصوصة الواردة في باب اتحاد الحنطة والشعير؛ لأن هذه الفتوى من السابقين وليس مستند لهم إلا الكلية التي قربنا دلالتها. اللهم إلا أن يقال: لادليل على حرمة التفاضل بين الفروع بعضها مع بعض إلا هذه الرواية. وحيث ذهب المشهور الى ذلك إنجبر ضعفها؛ لأن مستندهم ليس إلا هي.

و ثالثاً: كما في الجواهر بأن الظاهر الاكتفاء بذلك إذا كانت الحقيقة النوعية متخذة من ذلك الأصل لاغير، كالشعير من الحنطة والتمر من الطلع^(١) مثلاً، فلا يرد حينئذ معلومية عدم الربا بين التمر والملح الذي يفرض استحالته؛ لأن حقيقة الملح ليست متخذة منه بل هو استحالة لخصوص فرد، فتأمل جيداً فانه دقيق نافع وتسمع له فيما يأتي تتمته إن شاء الله.^(٢)

ولقد أفاد وأجاد هنا ولكن اضطربت كلماته فيما بعد، حيث قال: إذا كان الفرع مختلف الحقيقة مع الأصل يمكن منع دلالة النصوص وغيرها على ذلك؛ لمعارضته بما دل على البيع كيف سنتم مع اختلاف الجنس وإن كان من وجه^(٣)، وبما دل على اعتبار اتحاد الجنس في

(١) ما يبدو من الشرة.

(٢) الجواهر ٣٣٩/٢٣.

(٣) أي نسبة النصوص الدالة على وحدة الفرع مع الأصل في الحكم مع نصوص دالة على جواز البيع مطلقاً مع

تحقق الربا، وباستلزامه حصول الربا في المستحيل الى حقيقة أخرى لو بيع بأصله، كالتبر المستحيل الى الملح مثلاً، و التزامه في غاية الصعوبة؛ لعدم الدليل الصالح لإثباته عدا إطلاق معقد الإجماع على القاعدة، المعارض باطلاق معقد جواز البيع مع اختلاف الجنس كيف شاء، و عدى منصوص العلة في نصوص الحنطة والشعير، ولا جابر له في الفرض لقلّة من استند في هذه القاعدة إليه، بل قد يقال: إنه من الحكمة لامن العلة، خصوصاً مع ملاحظة خبر زرع حواء.

و ستمتع التصريح في الحواشي المنسوبة الى الشهيد بجواز بيع اللبن باللحم، لاختلاف الماهية، بل كثير من أفراد ذلك غير محتاج الى التصريح.

هذا لكن الانصاف انه لامناص عن التزامه أو القول به في المستحيل الى حقيقة أخرى هي فرع لذلك الأصل، كالشعير بالنسبة الى الحنطة، لا إذا لم تكن و استحال إليها فرد من ذلك الجنس كالمثال المزبور، أو القول بتزويل اطلاقهم على الفرع الذي لم ينتقل الى حقيقة أخرى وان تغير الاسم، كالدقيق بالنسبة الى الحنطة و نحوه. ولكن ينافي ذلك بعض أمتلتهم للقاعدة. منها: ما سمعته من معقد اجماع التذكرة الشامل لبيع الفرع بالفرع أيضاً و ان اختلفا في الحقيقة بعد اتفاقها في الأصل^(١) و من هنا كانت المسألة من المشكلات و محتاجة الى التأمل التام... الى أن قال:

بل قد يناقش فيها من جهة أخرى وهي: أن الفرع إن كان بسبب العمل ومخالطة غير الربوي له كالحلّ الذي يتخذ من التمر والماء الذي هو من أمثلة القاعدة المزبورة قد يمنع لحوقه

⇒ الاختلاف في الجنس من العموم من وجه؛ لأن الأولى أعم من اختلاف الحقيقة والثانية أعم من الفرع.
(١) و في التذكرة: الأصل مع كل فرع له واحد وكذا فروع كل أصل واحد وذلك كاللبن الحليب مع الزبد والسمن والمغيض واللبن والشيراز والأقط والمصل والجنين والرجسين والكشك والكاشخ... الخ (ج ١ / ٤٧٩ الطبع القديم).

بالربوي من جزئي أصله. ضرورة كونه ترجيحاً من غير مرجح بعد فرض عدم كون الجزء الآخر من المستهلكات. فإطلاق أدلة البيع وغيره يقتضي جواز التفاضل فيه لو بيع بالتمر مثلاً. اللهم إلا أن يدعى أن الماء صار من أجزاء التمر كالمعتصر منه. لكنه كما ترى.

وفي التذكرة في المقام: إن مخالطة الملح والماء والأنفحة وبعض الأجزاء اليسيرة لا توجب اختلافاً لأنها أجزاء يسيرة لا اعتبار بها، فإن كانت كثيرة توجب اختلافاً جاء حكم المختلفين، فتأمل جيداً، فإنه يمكن القول باعتبار ما كان فرعاً لأصل نحو الحنطة والدقيق والشعير والسويق ونحو الدهن من السمسم مما سمعته في النصوص المزبورة، لا كل فرع لكل أصل وإن كان بعيداً لا يعرفه إلا خواص الناس، نحو طلع الفحل ونحو اتخاذ القند من الشوندر وغير ذلك مما يستخرج من بعض الأجسام على وجه لا يدركه إلا أوحدي الناس، لا أقل من الشك والأصل الجواز. (١)

وفي كلامه الأخير مواقع للنظر:

منها: إن دعوى المعارضة مع أدلة جواز التفاضل أو أدلة اشتراط الاتحاد في حرمة الزيادة مندفة بان مقتضى ما ورد في الحنطة من التعليل هو الحكومة، ومع الحكومة لامعارضة وإن كانت النسبة عموماً من وجه، فيقدم ما يدل على وحدة الفرع مع الأصل مع وجود الاختلاف بينها على ما يدل على اشتراط الاتحاد، بإدراج الاختلاف الفعلي في الاتحاد قضاءً للفرعية، وعلى ما يدل على جواز التفاضل مع الاختلاف بإخراج الفرع من الاختلاف، لكونه محكوماً بالوحدة بملاحظة تفرّعه من أصل واحد.

و منها: ان تنزيل اطلاقهم على الفرع الذي لم ينتقل الى حقيقة اخرى كالدقيق والسويق، ودعوى قلة من استند الى هذه القاعدة ينافيه كلمات القوم. وقد أشار في الجواهر

الى التذكرة، حيث إن المنع عن بيع الفرعين مع كونها مختلفين في الحقيقة مع التفاضل يؤكد عدم صحة التنزيل المذكور، إذ الاختلاف في الفرعين ملازم للاختلاف مع الأصل.

قال الشيخ الطوسي رحمته في الخلاف في كتاب البيوع مسألة ٩٥: الجبن والأقط والسمن والمصل كل واحد منها بالآخر يجوز متأنلاً ولا يجوز متفاضلاً.

وقال الشافعي: لا يجوز بيع بعضه ببعض على حال.

دليلنا: الآية ودلالة الأصل، والمنع يحتاج الى دليل. وأما التفاضل فلأننا قد بينا إن كل موزون ومكبل فيه الربا إذا كان الجنس واحداً وهذه جنس واحد.^(١)

قال في المبسوط أيضاً: وما يتخذ من الألبان من الزبد والسمن والاقط والمصل^(٢) وغير ذلك فالحكم فيه أيضاً مثل ذلك، لا يجوز بيع بعضه ببعض إلا متأنلاً؛ لأن الجنس واحد، فان اختلف جنسه جاز متفاضلاً.^(٣)

وقال في النهاية أيضاً: ولأبأس ببيع اللبن والسمن والزبد كله مثلاً بمثل ولا يجوز نسبة، والتفاضل فيه لا يجوز لا نقداً ولا نسيئة.^(٤)

ولا يخفى عليك تصريح الشيخ الطوسي رحمته في كتبه المذكورة بعدم جواز التفاضل في موارد يكون التغيرات فيها حقيقية وليست من قبيل الدقيق والسويق، وتعليله بوحدة الجنس فيها مع أنها متغايرات، وليس ذلك إلا من جهة وحدتها بحسب الأصل وعليه فحمل كلمات الأصحاب على الفرع الذي لم ينتقل الى حقيقة أخرى لايساعده كلمات الشيخ وهكذا غيره من القدماء والمتأخرين وإليك بعضها الآخر:

(١) الينابيع الفقهية ٤١/٢٥.

(٢) عصاره الأقط هي المصل.

(٣) الينابيع الفقهية ١٦٦/٢٥.

(٤) الينابيع الفقهية ٨٣/١٣.

قال في المهذب: ما كان من هذه الألبان جنسه واحداً جاز بيع بعضه ببعض آخر مثلاً بمثلاً يبدأ بيد، وإن كان الجنس مختلفاً جاز التفاضل فيه يبدأ بيد ولا يجوز نسيه سواء كان رطباً أو يابساً.

و جميع ما يعمل من الألبان مثل السمن والزبد والمصل والأقط وغير ذلك فالحكم فيه كما ذكرنا في اللبن.^(١) وهذا يدل على أن الأمور المذكورة إذا كانت من جنس واحد لا يجوز التفاضل بينها مع أنها متغايرات، وليس ذلك إلا لكونها واحدة بحسب الأصل.

قال أبو الصلاح الحلبي في الكافي: لا يجوز التفاضل بين متماثل ما يكال ويوزن وإن اختلفت عليه الأسماء كاللبن والسمن والجبن^(٢) وهذا يدل على وحدة اللبن والسمن والجبن مع أن الاختلاف بينها حقيقياً، وليس ذلك إلا لوحدة الأصل وتماثل المذكورات في الجنس.

والأظهر من هذه العبارات هو ما أفاده في الجامع للشرائع حيث قال: والزبد والسمن والأقط من الأصل الواحد جنس واحد.^(٣) فانه يدل بوضوح على أن جهة كون المذكورات جنساً واحداً هو كونها من أصل واحد.

والى ذلك يشير ما في الدروس حيث قال: والأصل والقرع جنس كاللبن وما يعمل منه والعنب والتمر وما يتخذ منها.^(٤)

و ما في التبصرة: والشعير والحنطة جنس واحد هنا. وكذا كل شيء مع أصله

(١) الينابيع الفقهية ١٣/١٤٨.

(٢) الينابيع الفقهية ١٣/٦٥.

(٣) الينابيع الفقهية ١٤/٤٧٤.

(٤) الينابيع الفقهية ٣٥/٤١٢.

كالمسمم والشيرج. وكل فرعين من أصل واحد كالسمن والزبد.^(١) وغير ذلك من الكلمات، فالتنزيل المذكور في كلام صاحب الجواهر ليس موافقاً لكلماتهم.

و منها: أن دعوى كون العلة المذكورة في الحنطة والشعير حكمة وتقريباً خلاف الظاهر من الروايات المعللة بأداة التعليل أو ما يكون بمنزلة الأداة، ولا شاهد على حمل العلة على الحكمة، وما ذكر من خبر زرع حواء لا يكون شاهداً؛ لأنه ضعيف، مضافاً إلى أنه لا ينافي في التعليل، لأن الشعير فيه فرع للحنطة أيضاً.

و منها: أن دعوى قلة الاستناد إلى العلة المذكورة مع ما عرفت من ظهور الكلمات في عدم جواز التفاضل في المتغيرات غير مسموعة؛ إذ ليس ذلك إلا لكون وحدة المذكورات بحسب الأصل فهُم وإن لم يستندوا بالمعنى الاسمي إلى العلة، ولكن تدل فتاويهم على الاستناد المذكور.

و منها: أن ما أفاده من أن التفرع لزم أن يكون أمراً يعرفه العرف وإلا فلا يكون محكوماً بالوحدة مع اختلاف الحقيقة عرفاً صحيح متين؛ إذ مجرد معرفة الأخصاء ذلك لا يكفي مع عدم معرفة العرف بذلك؛ لأن المعيار هو العرف في تشخيص التفرع.

نعم لو اخبر المتخصصون بالفرعية وأمكن للعرف معرفته وعرفوا ذلك يكفي. ولكن بعد لا يخلو بعض الأمثلة التي ذكرها عن المناقشة؛ إذ العرف يعرف أن القند من الشوندر من دون حاجة إلى إخبار الأخصاء كما لا يخفى.

و منها: أن ما ذكره من الحواشي المنسوبة إلى الشهيد خارج عن محل البحث، إذ اللبن لا يكون فرعاً للحم، حيث إن مجرد كون اللبن متكوّن في بدن الحيوان لا يلازم كونه فرعاً للحم، بل اللازم هو تحول حقيقة إلى حقيقة أخرى، واللحم لا يتحوّل إلى اللبن. وعليه فيجوز التفاضل بينهما كما لا يخفى.

و منها: أن كلام التذكرة في المختلط تام؛ إذ مع قلة الخلط لاعتبار به ومع الكثرة يترتب عليه حكم المختلفين.

فتحصل أن ما ذكره في الرياض من جواز التعدي عن مورد التعليل الوارد في المنطة والشعر والحكم به في كل فرع وأصل تام متين.

قال سيدنا الإمام المجاهد^(١): كل شيء مع أصله بحكم جنس واحد وان اختلفا في الإسم كالسمم والشيرج. واللبن مع الجبن والمضيض واللباء وغيرها، والتر والعنب مع خلها ودبسها وكذا الفرعان من أصل واحد كالجبن مع الأقط والزبد وغيرها.^(٢)

ثم إنه لو شك في صدق الفرعية والأصلية في مورد من ناحية الشبهة المفهومية فمع كونها مختلفين جاز البيع مع التفاضل أخذاً بعموم: إذا اختلفا فبيعوا كيف شئتم.

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول:

إن مقتضى الجمع بين عموم التعليل وصحبة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله^(٣) عن بيع الغزل بالثياب المسوطة والغزل أكثر وزناً من الثياب قال: لا بأس^(٤)، هو اختصاص مورد عموم التعليل بالفرعية في الجنس، وعدم جريان الفرعية فيما كان أصله مما يوزن أو يكال. فخرج منه شيء لا يكال ولا يوزن، فيجوز المعاملة بالتفاضل بين الأصل وما خرج منه، وكذا يجوز ذلك بين ما خرج منه بعضه مع بعض ولا يترتب عليه حكم الأصل.

وعليه لمعاملة الغزل بالثياب مع كون الغزل أكثر وزناً لا اشكال فيه، كما أن معاملة

(١) تحرير الوسيلة ٤٥/٢.

(٢) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الرباع ١.

التياب بالتيابات مع كون الفزل في الثاني أكثر لآمانع منه، قال في تحرير الوسيلة: لا تجري تبعية الفرع للأصل في المكيلة والموزونية، فما كان أصله مما يكال أو يوزن فخرج منه شيء لا يكال ولا يوزن لأبأس بالتفاضل بين الأصل وما خرج منه، وكذا بين ما خرج منه بعضه مع بعض، فلا بأس بالتفاضل بين القطن ومنسوجه ولا بين منسوجين منه، بأن يباع ثوبان بثوب. (١)

ومما ذكرنا يظهر ما في مجمع الفائدة، حيث جعل صحيحة عبدالرحمان بن أبي عبدالله من مؤيدات عدم كلية تبعية الفرع للأصل، مع أنك عرفت إن غاية ما في الباب هو تخصيص الكلية، إذ لا منافاة بينها بعد كون النسبة بينها عموم وخصوص كما لا يخفى.

التنبيه الثاني:

إن الكلية المستفادة من التعليل، كقوله عليه السلام: لأن أصل الشعر من الحنطة راجعة إلى معاملة الفرع مع الأصل. وأما معاملة الفرع مع الفرع فلا تستفاد من التعليل المذكور، مع أن الظاهر من كلمات الأصحاب هو عدم جواز التفاضل في الفرع مع الفرع ولو كانا مختلفين. نعم يمكن الاستدلال له بقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي - في مورد الحنطة والشعر -: لا إنما أصلها واحد^(٢) بناءً على أن العبارة باطلاق الوارد لا بخصوصية المورد؛ إذ قوله: إنما أصلها واحد أعم من أن يكون أحدهما فرعاً للآخر أو كلاهما فرعين لثالث. وعليه فتطبيقه على الحنطة والشعر مع كون الشعر متخذاً من الحنطة لا ينافي الاطلاق.

هذا مضافاً إلى أن صريح المنقول من علي بن إبراهيم هو المنع عن التفاضل في معاملة الفرع مع الفرع أيضاً، حيث قال: ما كيل أو وزن مما أصله واحد فليس لبعضه فضل على

(١) تحرير الوسيلة ٤٦٢.

(٢) جامع الأحاديث ١٤٧/١٨.

بعض، كيلاً بكيلاً أو وزناً بوزن. (١) بناءً على انجباره بالاجماع وعمل الأصحاب، خصوصاً مع أنه لا دليل لهم إلا ذلك. واحتمال الاستدلال بصحیحة الحلبي بعيد؛ لعدم وضوح دلالتها للجمع. وقد نقلنا كثيراً من العبارات الدالة على أنهم أفتوا بعدم جواز التفاضل بين الفرعين. وقد صرح العلامة رحمته بالاجماع حيث قال في التذكرة: الأصل مع كل فرع له واحد وكذا فروع كل أصل واحد، وذلك كاللبن الحليب مع الزبد والسمن والمخيض واللبن والمصل والأقط والجبن والترجين والكشك والكاج... الى أن قال: وغير ذلك عند علمائنا أجمع. (٢)

التنبيه الثالث:

إنه لا يخفى عليك أن ما ذكرناه من حكومة الأخبار الواردة في وحدة الفرع مع الأصل بالنسبة الى الأخبار الدالة على جواز التفاضل مع اختلاف الجنسين أولى مما ذهب إليه في جامع المدارك من الجمع بينهما، بجمل المنع في أخبار الواردة في وحدة الفرع على الكراهة. (٣) وذلك لعدم مساعدة قوله رحمته: لا يجوز في إخبار معاملة المنطة مع الشعر للحمل على الكراهة، وإن أمكن الجمع بين «لا يصلح» أو «البأس» وبين قوله رحمته: لا بأس في أخبار جواز التفاضل مع الاختلاف بجمل المنع على الكراهة.

هذا مضافاً الى ذهاب الأصحاب الى الحرمة لا الكراهة.

ثم إنه ذهب في جامع المدارك الى أن العلية المستفادة من صحیحة الحلبي: لا، إنما أصلها واحد متعارضة مع العلية المستفادة من قوله رحمته: إذا اختلف الجنسان فبهموا كيف شئتم. ويمكن حمل الأول على الحكمة في تشريع الحكم ولا مجال لهذا الاحتمال في الثاني. (٤)

(١) جامع الأحاديث ١٣٩/١٨ - ١٤٠.

(٢) التذكرة ٤٧٩/١ الطبع القديم.

(٣) جامع المدارك ٢٤٥/٣.

(٤) جامع المدارك ٢٥٤/٣ - ٢٥٥.

و يمكن أن يقال: إن دلالة الصحيحة على العلية أظهر من دلالة الموضوع على العلية؛ فإن الثاني بالاشعار، فلا يقاوم الأول. هذا مضافاً إلى صراحة بقية الأخبار في العلية، كقوله عليه السلام: لأن أصل الشعر من الحنطة وقوله عليه السلام: إن الشعر من الحنطة. على أن لسان التعليقات المذكورة هو لسان الحكومة دون العكس، فلا إشكال في تقدمها.

والحمل على الحكمة مع ظهور الروايات في العلية لا موجب له، وعدم إمكان حمل الموضوع على الحكمة في أخبار جواز التفاضل لا يكون من المرجحات كما لا يخفى.

التنبيه الرابع :

إن الكلية المستفادة من الأخبار الدالة على وحدة الشعر مع الحنطة بلاك أنه منها تدل على وحدة الفرع مع الأصل في الجنس لا غير، وعليه فإذا كان الفرع من المكيل أو الموزون وأصله معدود لا يكون الفرع محكوماً بحكم أصله، فمثل دهن الجوز موزون وأصله - وهو الجوز - معدود فحيث لا تبعية للفرع بالنسبة إلى الأصل في المكيالية والموزونية والمعدودية لا يجوز التفاضل في الدهن وإن جاز ذلك في نفس الجوز.

كما عرفت ذلك في العكس أيضاً، فإنه إن كان الأصل موزوناً أو مكيلاً والفرع يكون معدوداً أو مذروراً كالثياب والقطن يجوز التفاضل في الثياب دون نفس الأصل. ولذلك صرح السيد عليه السلام في مسألة ٤٢ من الملحقات بأنه إذا كان الفرع من المكيل والموزون وأصله من غيرهما لا يجوز التفاضل فيه كما في دهن الجوز، فإنه موزون وأصله - وهو الجوز معدود. وفي العكس يجوز التفاضل، كالثياب، فإنها مذرورة وأصلها - وهو القطن من الموزون. (١)

التنبيه الخامس:

في أنه هل يجوز التساوي بين الفرع والأصل في مثل الحنطة والسويق مع أن الحنطة لها ريع وفضل أو لا يجوز؟

ذهب بعض إلى الثاني معللاً بالزيادة وقياساً باليابس من جنس بأخر رطباً، مثل الرطب بالتمر والعنب الزبيب وقال: كيف لا ينبغي النظر إلى مثل هذه الزيادة في وقت آخر بتبديل وتغيير مع أنه معتبر عندهم في الرطب والتمر؟

ثم إن الزيادة في الحنطة بالنسبة إلى السويق متصورة بأحد الوجهين:

الأول: ما حكى عن الوافي من أن البر له ريع وفضل؛ لأنه يزيد إذا خبز بخلاف السويق.

و الثاني: ما ذكره في الجواهر من أنه قد يكون المراد أنه إذا بيع أحدهما بالآخر كميلاً؛ لأنها من المكيلات، فإن الحنطة تكون أثقل والسويق أخف فيحصل الريع والزيادة في الحنطة. (١)

ويمكن أن يقال أولاً بجواز التساوي وإن كان له ريع وفضل في الآتي، لأن المعتبر هو المائتة حال البيع وهي موجودة؛ إذ الفضل في الآتي غير مضر. كما أن الأثقلية باعتبار الوزن مع تساويهما بحسب الكيل وشيوع الكيل في مثله لا تضر. هذا مضافاً إلى صحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت ما تقول في البر بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لأبأس به قلت: انه يكون له ريع (أي) أو يكون له فضل فقال: أليس له مؤونة؟ قلت: بلى قال: هذا بذاء الحديث. (٢) ولذلك صرح في الرياض باغتفار هذه الزيادة اتفاقاً فتوى ورواية.

و ثانياً بأن الزيادة المذكورة في المقيس عليه تكون مكروهة لاهرمة. جمعاً بين الروايات الدالة على المنع، والروايات الدالة على الجواز، منها: موقفة سماعة قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام

(١) الجواهر ٢٣/٢٥٣.

(٢) جامع الأحاديث ١٨/١٤٩.

عن العنب بالزبيب قال: لا يصلح إلا مثلاً بمثل قلت: الرطب والتمر قال: مثلاً بمثل.^(١) مع أن العنب والرطب يصيران أقل بسبب اليبوسة.

و ثالثاً بما قيل من الفرق بين الحنطة والسويق وبين الرطب والتمر؛ لإمكان أن يجعل الزيادة في الحنطة في مقابل الطحن، كما أشير إليه في نفس الرواية الواردة في الحنطة مع السويق، بخلاف الرطب والتمر، إذ لا مؤونة في بيع التمر فتأمل.

التنبيه السادس:

إن ظاهر الشرائع ومختصر النافع هو جواز ابتياع درهم بدرهم مع اشتراط صياغة خاتم. واستدل له بمنع صدق الزيادة بالاشتراط المذكور، لأن الربا هي الزيادة في العين إذا كان الجنس واحداً وهنا لازيادة في العين. وأورد عليه بتحقيق الربا بطلاق الزيادة في المتجانسين، ضرورة عدم صدق المثل بالمثل معها. هذا مضافاً إلى أن الدليل لو كان هو منع صدق الزيادة لما كان وجه لتخصيص جواز ذلك بخصوص اشتراط الصياغة فتأمل.

لا يقال: إذا كان وصف الحناتمية مثلاً لا يتحقق به الربا، ولذا جاز بيعه بمثله فضة غير خاتم، فاشتراطها غير قادح أيضاً.

لإمكان أن يقال - كما في الجواهر - بأن الشرط هنا العمل وهو صياغتها خاتماً لا وصف الحناتمية، ولا ريب في تحقق الربا بمثله. نعم لو كان الشرط مثلاً بيعه بفضة مصوغة خاتماً أمكن عدم تحقق الربا؛ لعدم اشتراط العمل؛ فهو كبيع الفضة بالفضة من الدراهم مثلاً أو بفضة من جنس المصوغ على وجه خاص بما هو أفراد للبيع، وبالوصف والشرط يتعين بعض أفرادها ومثله لا يتحقق به الربا قطعاً.^(٢)

وقد مرّ الكلام في شمول الأدلة وعدمها بالنسبة إلى الزيادة غير العينية فراجع الجهة الرابعة من الجهات المذكورة في هذه الرسالة والمسألة محل تأمل.

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الربا ج ٣.

(٢) الجواهر ٢٤ / ٣٢.

واستدل له بصحيفة أبي الصباح الكنافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول للصانع: صنع هذا الخاتم وابدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلّة قال: لا بأس.^(١)

ويشكل ذلك - كما في الجواهر - بأنه لا دلالة فيه على ذلك؛ إذ مورده اشتراط الابدال في الصياغة لا العكس. ومع فرض صحة وقوع هذا الابدال عوضاً عن الاجارة أو الجمالة يرتفع الاشكال؛ إذ لا ريب في نفس عقد بيع الدرهم، بالدرهم والمحرّم منه الزيادة في عقد بيعه، فيكون ذلك حيلة للتخلص من الربا.

الى أن قال: ولقد أجاد في الدروس في أصل تحرير المسألة حيث قال: روى أبو الصباح جواز جعل ابدال درهم طازج بدرهم غلّة عوضاً لصياغة خاتم. وحكم جماعة بجواز بيع درهم بدرهم مع شرط صياغة... الى أن قال صاحب الدروس: والأوجه المنع مطلقاً والرواية في الاجارة لا غير.

ثم قال صاحب الجواهر: ولا ريب أنه أولى من تعبير المصنف وغيره عن مضمون الرواية بأنه يجوز بيع درهم بدرهم مع اشتراط صياغة خاتم؛ لما عرفت من عدم كونه كذلك والله أعلم.^(٢)

ولا يخفى ما فيه وفي كلام الدروس؛ فإنّ تجويز جعل ابدال الدرهم الطازجي بدرهم الغلّة أجرة للصياغة يوجب جواز جعل الأجرة هي البيع الربوي؛ إذ بيع الطازجي مع الغلّة بيع ربوي، كما أن جعل الابدال غير البيع لا يجدي بعد ما مرّ من حرمة مطلق المعاملة الربوية.

و عليه فاللازم هو حمل الرواية على ما تقتضيه القواعد كما في محصل المسالك - من أن الصياغة وقعت من جانب الغلّة، وقد حكى عن بعض أهل اللغة و جماعة من الفقهاء أنها

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الصرف ح ١.

(٢) الجواهر ٣٦/٢٤.

المقشوش، والطازج: الخالص، فيكون الفش حينئذٍ والصياغة في مقابلة مازاد عليه من الطازج، وهذا لا مانع منه في البيع وغيره وفي شرط خاتم وغيره من الصنائع والأعيان، فتكون الرواية حينئذٍ موافقة للضوابط ولا يقتصر على مضمونها.^(١)

فتحصّل بما ذكر أمور:

منها: انه لا يجوز جعل الأجرة للصياغة ابدال الطازجي مع الغلّة؛ لآته يؤول الى جعل المعاملة الربوية أجرة لعمل الصياغة، سواء كان المراد من الإبدال هو البيع أو غيره؛ لما مرّ سابقاً من حرمة مطلق المعاملة الربوية، وليس مفاد الصحيحة ذلك كما عرفت من الشهيد الثاني.

و منها: إنه يجوز اشتراط الصياغة في معاملة درهم بدرهم بناءً على عدم كون اشتراط العمل زيادة ربوية، بخلاف ما إذا قلنا بأنه زيادة ربوية والمألة محل خلاف واشكال.

و منها: انه يجوز معاملة الغلّة مع الطازجي إذا جعل في جانب الغلّة عملاً، ويؤول الى بيع المتجانسين مثلاً بمثل، وجعل الزيادة في طرف الطازجي أجرة في مقابل الصياغة في طرف الغلّة، والمعاملة حينئذٍ تكون مركبة من بيع واجارة، ولا اشكال فيها إذا كانت زيادة الطازجي محرزة بالنسبة الى الغلّة وكانت المعاملة قبل عمل الصياغة، وأما إذا كانت المعاملة بعد عمل الصياغة وأراد جعل الزيادة في قبالة الهيئة، كما إذا باع متقالين من الذهب في مقابل متقال ذهب مصوغ فجعل متقال في مقابل متقال ومتقال آخر في مقابل الهيئة فحل اشكال؛ من جهة أن الهيئة بعد تحققها تعدّ من أوصاف المال، وحيث إنّ الأوصاف لا تقابل بالأعواض بل تكون مزيدة للمال، فالزيادة وقعت في مقابل أصل المال، فيلزم منه الربا كما لا يخفى.

و ظاهر قوله: صنع هذا الخاتم وابدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلّة في صحيحة

أبي الصباح الكناني أيضاً هو وقوع الإبدال قبل الصياغة لابعدها، نعم ظاهر صحيحة محمد بن مسلم الواردة في البرّ والسويق والجماعة زيادة البرّ في مقابل مؤونة السويق وقال: هذا بهذا أيضاً^(١) هو المعاملة بين البرّ والسويق الموجود، ومن المعلوم أن السويق الموجود صار سوقاً قبل المعاملة. ولكن البرّ مع السويق متائلان بالفعل بحسب الوزن.

والزيادة بالريع تقديرية وهو معفو عنه هنا وفي الرطب واليابس من الفواكه. وعليه فلا يستفاد من الرواية جواز جعل الزيادة بالفعل في مقابل الهيئة الحاصلة قبلاً. نعم إذا وقعت المعاملة كلاً لا وزناً وكان الكيل شائعاً فيه أيضاً، فهذا وإن كانا متساويين بحسب الكيل ولكن كانت الخنطة أثقل بحسب الوزن بالفعل، فجعل مقدار الزائد في مقابل الهيئة الحاصلة بالمؤونة. ولكن التعدي عن المورد الى سائر الموارد مع وجود المهائلة في المورد بحسب الكيل، واحتمال آخر في المقام وهو: ان الزيادة تقديرية وكون قوله: هذا بذأ جواباً اقناعياً محل اشكال.

ومما ذكر يظهر ما في تحرير الوسيلة حيث قال: لا يجوز أن يشتري من الصانع خاتماً أو قرطاً مثلاً من فضة أو ذهب بجنسه مع زيادة بملاحظة أجرته، بل إما يشتريه بغير جنسه، أو يشتري منه مقداراً منها بجنسه مثلاً بمثل ويعين له أجره لصياغته. نعم لو كان فصّ الخاتم مثلاً من الصانع، وكان من غير جنس حلقتة جاز الشراء بجنسه مع الزيادة.^(٢)

لما عرفت من أن الصياغة الموجودة من الأوصاف، وهي لا تقابل بالأعواض بل تكون مزيدة للبال، فالزيادة حينئذٍ تقع في مقابل أصل المتجانس فيلزم الربا كما عرفت آنفاً.

لا يقال: إن التفكيك بين المادة والهيئة معتبر في باب الفسخ وباب المفلس وباب الاجارة فيما إذا انتقضت المدة وسلّم الأجير العين الى المؤجر وقد زادت بعمله صفة في العين.

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٤٩.

(٢) تحرير الوسيلة ٢/٥٠.

وفي باب الغرامة، فإن العرف يعتبرون انتقال المادة المنفكة المجرأة عن الهيئة إلى مالكيها، وبعد هذا الاعتبار تصير الهيئة مستقلاً بالاعتبار، والمفروض أن لها المالكية كالوجود، فتصير مالاً مستقلاً، فإذا اعتبرت منفكة تبقى لاحتالة على ملك من أحدثها أو حكم بضمائها لو أتلها الغاصب ونحوه.

فإذا كانت الهيئة معتبرة منفكة عن المادة لجاز المعاملة عليها بالبيع أو الصلح، ومقتضى ذلك هو جواز جعل شيء في مقابل الهيئة الحاصلة بالصياغة.

لأننا نقول - كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته - يمكن الفرق بين ما إذا لم يحصل موجب خارجي لاعتبار التفكيك وقصد ذلك بنفس الجعل، فهذا لا يساعده الاعتبار، وبين ما إذا حصل موجب خارجي، فحينئذ يصح كما في الأمثلة المذكورة، فإنه بعد تجزئة العين عن الهيئة يجوز أن يصطلحاً شخصين آخرين في أن يقوموا مقامها في ملكية أحدهما المادة المجردة والآخر الهيئة كذلك.

لا يقال: يلزم على ما ذكرت أنه لو أحدث مثل ذلك الغاصب كان كما إذا ضم إلى العين جزءاً من أمواله، ولا يمكن الالتزام به.

لأننا نقول: يمكن الفرق بين ما إذا كان من أول الحدوث ملكية المادة لغير المحدث للهيئة كما في المقصوب، فلا يساعد العرف على التفكيك، وبين ما إذا اتحد المحدث والمالك للمادة في الابتداء ثم حصل التفريق في الاستدامة، فيساعدون على التفكيك، نظير نتاج الدابة، فإنه لا يساعد العرف على حدوث النتاج في ملك غير مالك الدابة ولكن بعد الحدوث في ملكه لا مانع من التفريق في البقاء والاستدامة.^(١)

نعم، إن كان التفكيك بين الذات والهيئة عند المعاملة مرسوماً عند العقلاء لم يبعد أن يشملها عموماً نفوذ المعاملة بعد كون موضوعاتها حقيقية لا خارجية فتدبر.

المقام الثاني في اعتبار الشرط الثاني و هو الكيل و الوزن في الربا

المعاملي

و هنا أمور:

الأمر الأول:

أدلة اشتراط الكيل و الوزن في تحقق الربا فلا ربا. في غيرهما من المعدود و المذروع و ما يباع بالمشاهدة كالجوز و البيض و العبد و الثياب و الدواب و النخيل و الأشجار و نحوها، و يجوز فيها التفاضل ولو مع اتحاد الجنس على الأقوى. و النصوص الدالة على ذلك مستفيضة و هي طوائف:

الطائفة الأولى:

ما يدلّ على حصر الربا في المكيل و الموزون:

منها: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يكون الربا إلاّ فيما يكال أو يوزن. (١)

و منها: صحيحة عبيد بن زرارة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يكون الربا إلاّ فيما يكال أو يوزن. (٢)

الطائفة الثانية:

ما يدلّ على جواز التفاضل في غير المكيل و الموزون:

منها: خبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً و لا وزناً. (٣)

(١) الوسائل باب ٦ من أبواب الربا ح ١.

(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب الربا ح ٣.

(٣) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الربا ح ٣.

و منها: صحيحة داود بن حصين أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة بالشاتين و البيضة بالبيضتين فقال: لا بأس ما لم يكن مكيفاً أو موزوناً. (١)

و منها: موقفة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: ... كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين يمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنين بواحد. (٢)

الطائفة الثالثة:

ما يدل على جواز التفاضل في بعض مصاديق المودود و المذروع:

منها: موقفة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيضة بالبيضتين قال: لا بأس به، و الثوب بالتوبين قال: لا بأس به، و الفرس بالفرسين فقال: لا بأس به. (٣)

و منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: البعير بالبعيرين و الدابة بالدابتين يدأ بيد ليس به بأس و قال: لا بأس بالثوب بالتوبين يدأ بيد و نسية إذا وصفتها. (٤)

و منها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع الفزل بالثياب المنسوجة و الفزل أكثر وزناً من الثياب قال: لا بأس. (٥)

و منها: موقفة سماعة قال: سألته عن بيع الحيوان اثنين بواحد قال: إذا سميت الثمن فلا بأس. (٦) هكذا في الوسائل و جامع الأحاديث و لكن السيد في الملحقات نقل هكذا: إذا سميت السن فلا بأس. (٧)

(١) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرباح ٢.

(٢) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الرباح ٣.

(٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الرباح ٣.

(٤) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرباح ١.

(٥) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الرباح ١.

(٦) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرباح ١٥.

(٧) الملحقات ٣٦/٢.

وهذه الروايات متفقة على جواز التفاضل في غير المكيل والموزون بالمفهوم كسأ في الطائفة الأولى، وبالمنتوق كلياً كما في الطائفة الثانية، وبالمنتوق جزئياً كما في الطائفة الثالثة، وهذه الطوائف تقيد إطلاق أدلة تدل على حرمة الربا. وفي قبالها موثقة حماد بن عيسى عن حرير عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوبين الرديين بالثوب المرتفع والبعير بالبعيرين والدابة بالدابتين فقال: كره ذلك علي عليه السلام فنحن نكرهه إلا أن يختلف الصنفان، قال: وسألته عن الإبل والبقر والغنم أو إحداهن في هذا الباب قال: نعم نكرهه. ^(١)

و صحیحة ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يقول: عاوضني بفرسي وفرسك وأزیدك قال: لا یصلح ولكن يقول: اعطني فرسك بكذا وكذا و اعطيك فرسي بكذا وكذا. ^(٢)

ولعلّ هذان الخبران أوجبا ذهاب المفيد في محكي المقنعة وأبي علي وسلار الى أن حكم المعدود حكم المكيل والموزون، فلا يجوز التفاضل في المتجانسين مطلقاً نقداً ونسيئة، ولكنه واضح الضعف؛ لأن الروايات السابقة صريحة في الجواز، وهذان الخبران ظاهران في الحرمة، فيحملان على الكراهة، جمعاً بينها. هذا مضافاً الى عدم مقاومتها مع تلك الأخبار من جهة قوة السند وموافقة المشهور، ولذلك احتتم السيد أن مراد المذكورين صورة النسيئة وحملوا الخبرين عليها. ^(٣)

مع أن مقتضى صحیحة زرارة المتقدمة وغيرها هو جواز النسيئة في مثل الثوب أيضاً، ويؤكد ما ذكر أن هذه المسألة مورد الابتلاء فلو كان التفاضل في المعدودات و المذروعات محرماً لنهي عنه وبان ذلك وشاع، وحيث لم يكن كذلك علم أنه ليس كذلك.

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الربا ح ٧.

(٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الربا ح ١٦.

(٣) الملحقات ٣٢/٢.

وأورد في الجواهر على الاستدلال بالخبرين بقوله: وفيه عدم صدق اعتبار العدّ في ذلك، فيكون حينئذٍ ما في الخبرين - مع معارضته بما سمعت مخالفاً للإجماع، ولعلّه لذا نفي الخلاف في المختلف عن بيع الثوب بالثوبين نقداً، فلا بدّ من عدم إرادة الحرمة من الكراهة ونفي الصلاحية، أو على إرادة خصوص النسبة منه، لما في المقنعة: لا بأس ببيع ما لا يكال ولا يوزن واحد باثنين وأكثر من ذلك نقداً ولا يجوز نسيئة... إلى أن قال: إن الخلاف متحقق هنا في أمرين:

أحدهما: إلحاق الممدود بالمكيل والموزون في جريان الربا... إلى أن قال: و ثانيهما: المنع من البيع متفاضلاً نسيئة وإن لم يكن معدوداً... إلى أن قال: وعلى كل حال فلا دليل معتبر على شيء من الدعويين بحيث يصلح لمعارضة تلك الأدلة، لكن لا بأس بالقول بالكراهة... الخ. (١)

الأمر الثاني:

في المناط في المكيل والموزون. ولا يخفى عليك أنّ ظاهر الكلمات أنّ المناط فيها ما كان في عصر النبي ﷺ، فما كان مكيلاً أو موزوناً في عصره على التفصيل الآتي جرى فيه الربا وإن تغير بعد ذلك، وما لم يكن من أحدهما لا يجري فيه وإن صار من أحدهما بعد ذلك. وادّعى عدم الخلاف والإجماع على الحكمين. ومن المعلوم أنّ ذلك يخالف القاعدة؛ إذ الأحكام تدور مدار العناوين والأوصاف كالمكيلية والموزونية في جميع الأزمنة والأمكنة.

واللازم حينئذٍ هو التتبع في الكلمات وإليك جملة منها:

قال الشيخ ﷺ في المبسوط: المائلة شرط في الربا، وإنما تعتبر المائلة بعرف العادة بالحجاز على عهد رسول الله ﷺ، فإن كانت العادة فيه الكيل لم يميز إلا كَيْلاً في سائر البلاد.

وما كان العرف فيه الوزن لم يجز فيه إلا وزناً في سائر البلاد، والمكيال مكيال أهل المدينة، والميزان ميزان أهل مكة، هذا كله لاخلاف فيه.

فإن كان مما لا يعرف عاداته في عهد رسول الله ﷺ، حمل على عادة البلد الذي فيه ذلك الشيء، فإذا ثبت ذلك فما عرف بالكيل لا يباع إلا كيلاً، وما كان العرف فيه وزناً لا يباع إلا وزناً^(١).

قال القاضي في المذهب: واعلم أن المائنة شرط في الربا والمعتبر فيها يعرف العادة فيها بالمجاز على عهد النبي ﷺ، فإذا كانت العادة فيه الكيل لم يجز له إلا كيلاً في جميع البلاد، وما كان العرف فيه الوزن لم يجز له إلا وزناً في جميع البلاد. فاما المكيال فمكيال أهل المدينة والميزان فيوزان أهل مكة بغير خلاف في ذلك، وما كان مما لا يعرف فيه عادة على عهد النبي ﷺ فإنه يحل على عادة البلد الذي هو فيه، فما عرف منه بالكيل فلا يباع إلا كيلاً، وما كان العرف فيه بالوزن فلا يباع إلا وزناً^(٢).

قال الصهرشتي تلميذ الشيخ والسيد في اصباح الشيعة نحوها من دون دعوى عدم الخلاف^(٣).

ولا يخفى عليك أن الظاهر من كلام الشيخ والقاضي هو عدم الخلاف في الحكم الأول، أي ما كان مكيلاً أو موزوناً في عصره جرى فيه الربا وإن تغير بعد ذلك، دون الحكم الثاني، وهو ما لم يكن من أحدهما لا يجري فيه وإن صار من أحدهما بعد ذلك.

وكيف كان فقد أورد عليها سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله بما حاصله:

أولاً: إن الظاهر من صدر كلامها: أن المناط عادة الحجاز، ومن ذيله: أن المناط في الكيل المدينة وفي الوزن مكة.

(١) البينابيع الفقهية ١٦٣/٣٥ - ١٦٤.

(٢) البينابيع الفقهية ١٤٦/١٣.

(٣) البينابيع الفقهية ٢٤٩/١٣ - ٢٥٠.

و ثانياً: إن الظاهر منها أن الموزون لا يجوز فيه الكيل وبالعكس وهو مسألة خلافية بلا إشكال.

و ثالثاً: إن الظاهر من ذيله أن اللازم تبعية سائر البلاد لمكيال أهل المدينة، فلا يجوز بيع المكيل بمكيال آخر، ولميزان أهل مكة فلا يجوز العدول إلى ميزان آخر. ولأظن التزام أحد من الفقهاء بذلك فلا بد من تأويله.

و رابعاً: إن دعوى عدم الخلاف منها معارضة بما في التنقيح للفاضل المقداد حيث قال: ما علم أنه كان في زمن النبي ﷺ مكيل أو موزون فهو ربوي إجماعاً، وما علم أنه غير مكيل ولا موزون فليس بربوي إجماعاً، وما لم يعلم حاله فإن اتفقت البلدان على كيله أو وزنه فهو ربوي، وإن اتفقت على عدمه فليس بربوي، فخلص من هذا التقرير قسم خاص خامس وهو الجهول حاله في زمنه ﷺ واختلف البلدان فيه، فقال الشيخ في المبسوط: لكل بلد حكمه؛ لما ثبت من تحكيم العرف والعوائد حيث لائن شرعي والآزم الخطاب بما لا يفهم... الخ^(١) فإن مقتضى ما في المبسوط والمهذب إن ما كان في الحجاز عادة عهده ﷺ لم يجر في سائر البلدان التخلف عنها، ومقتضى التنقيح إن ما كان مكيلاً أو موزوناً في عصره ﷺ ولو في غير الحجاز فهو ربوي، فلا عبرة بالحجاز خاصة.

و خامساً: إن كتب القدماء خالية عن هذه الفتوى والآ نقلها صاحب مفتاح الكرامة مع كثرة تتبعه.

و سادساً: إن دعوى الإجماع معللة؛ لأن الظاهر تخلف الاجتهاد في البين، ضرورة إستناد جمع منهم إلى أن الألفاظ الواردة في الأخبار تحمل على عرف الشرع، وإذا لم يعلم عرفه حملت على العرف العام.

قال في مفتاح الكرامة - المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة في الأخبار على عرفهم، فما علم حاله في عرفهم جرى الحكم بذلك عليه، وما لم يعلم يرجع فيه الى العرف العام كما يُبَيِّن في الأصول. (١)

و الظاهر من ذلك أن الألفاظ بعد معلومية مفاهيمها تحمل على عادة الشرع، ولعل منشأ ذلك دعوى إنصرافها إليها وإن كانت فاسدة، وفي مثل ذلك لاحجية للإجماع. (٢)

و يمكن الجواب: أما عن الأول: بأنه يمكن الجمع بين الصدر والذيل بأن يكون المراد من عادة الحجاز هو التفصيل المذكور في الذيل. هذا مضافاً الى احتمال أن يكون المقصود من الذيل هو اتخاذ البلاد كيلهم بكيل المدينة ووزنهم بوزن مكة، لا أن كيلهم كيل المدينة أو وزنهم وزن المدينة، وعليه لاتفافت بين الصدر والذيل.

و عن الثاني: بأن الشيخ والقاضي ذهبا الى لزوم مراعاة العادة فيما إذا كانت العادة مخصوصة بالكيل، فلا يجوز الوزن وبالعكس، وادعيا عليه عدم الخلاف. وعليه فالخلاف في ذلك بالنسبة الى عادة زمان النبي ﷺ محجوج بما ذكرناه من عدم الخلاف كما لا يخفى. وإن كان الخلاف بالنسبة الى غير زمان النبي ﷺ فلا ينافي ما ذكرناه أيضاً؛ لأنها لم يدعيا عدم الخلاف بالنسبة الى غير زمان النبي ﷺ فلا تغفل.

و عن الثالث: بأن تبعية سائر البلاد عن مكيال المدينة أو ميزان مكة لا تكون أصعب من تبعية جميع البلاد عنها في جميع الأعصار المتأخرة وقد التزم الأصحاب بالثاني فكيف لا يلتزمون بالأول؟ وإن ادعي عدم التزام الأصحاب بالتبعية عنها، ففيه ما لا يخفى؛ إذ ظاهر كلام الشمخ والقاضي خلاف ذلك.

(١) مفتاح الكرامة ٤/٢٢٩.

(٢) كتاب البيع ٣/٢٦٢ - ٢٦٥.

و عن الرابع: بأن معقد عدم الخلاف في كلام الشيخ والقاضي بالنسبة الى معقد إجماع صاحب التنقيح أخص، فيمكن تقييد الثاني بالأول. هذا مضافاً الى أن القدر المتيقن من جميع الكلمات هو الحجاز، ولا معنى للمعارضة بالنسبة إليه؛ لأنه مورد قبول جميع من ادعى الإجماع أو عدم الخلاف كما لا يخفى.

و عن الخامس: بأن خلوة كتب القدماء لا يضرب بعد شهادة علمين من القدماء بأن القدماء لم يختلفوا في لزوم مراعاة العادة في الحجاز في عهد رسول الله ﷺ. وقد عرفت تصريح اصحاب الشيعة بذلك وهو من القدماء أيضاً.

و عن السادس: إن هذا الأمر ليس مذكوراً في كلمات الشيخ والقاضي، بل هو مذكور في كلام المتأخرين. هذا مضافاً الى ما فيه من الضعف؛ فإن دعوى الإنصراف الى المعهود الخارجي في موضوعات الأحكام يستلزم الفقه الجديد، ولأظن التزام الأصحاب بذلك.

ألا ترى إن المسافرة في الأعصار السابقة كانت بالمشي لا الركوب بتلك المراكب المعهودة، فهل يمكن أن يقال إن المسافرة بالمراكب المستحدثة يكون دليل القصر منصرفاً عنها؟ ومن المعلوم أنهم لا يلتزمون بذلك، فلا وجه لإسناد هذا الوجه إليهم. ولعل ذلك من باب مناسبات ذكرها بعد الوقوع.

وكيف كان فقد اعتضد ذلك بالشهرة المحققة؛ إذ تبعهم المتأخرون، منهم: العلامة في القواعد، حيث قال: والمحوالة في التقدير على عادة الشرع، فما ثبت أنه مكيل أو موزون في زمانه ﷺ حكم بدخولها فيه، فإن لم تعلم العادة الشرعية فعادة البلد، فان اختلفت البلدان فلكل بلد حكم نفسه^(١) وفي تلخيص المرام^(٢) ونهاية الأحكام^(٣).

(١) الينابيع الفقهية ١٤/٥٣٠.

(٢) الينابيع الفقهية ٣٥/٢٤٦.

(٣) نهاية الأحكام ٢/٥٤٥.

و منهم: الشهيد الأول في الدروس، حيث قال: والمعتبر بالكيل والوزن بزمانه صلى الله عليه وسلم لما علم ذلك فيه أتبع وجرى فيه الربا، وان تغير حاله بعد. ولا فرق بين أن يكون ذلك في بلده صلى الله عليه وسلم أو في بلد آخر إذا أقر أهله عليه، وما لم يعلم حاله يتبع عادة البلد، فان اختلفت فالأقرب أن لكل بلد ما يطلب فيه مصيراً إلى العرف الخاص عند تعذر العام.^(١)

و منهم: المحقق الكركي، حيث قال: - في ذيل قول العلامة في القواعد - فإن لم تعلم العادة الشرعية فعادة البلد، لأن الحقيقة العرفية هي المرجع عند انتفاء الشرعية.^(٢)

و منهم: صاحب مفتاح الكرامة، حيث قال: الإجماع واجب الاتباع، فالمدار على ما عهد في زمانه، ولا تغفل عن إجماع المسالك وتأمل.^(٣)

ومما ذكر يظهر ما في المستند، حيث قال: المحكي عن الأصحاب - على ما قيل - اعتبار الكيل والوزن فيما بيع بهما في زمان الشارع ولو لم يبع الآن كذلك، قيل: وإثباته من النص مشكل^(٤)؛ وذلك لما عرفت من تصريح الشيخ والقاضي والصهرشتي بذلك، مع دعوى عدم الخلاف في كلام الشيخ والقاضي، وعليه فلا مجال للتعبير عن ذلك بقوله: على ما قيل.

قال الأردبيلي: إن الإجماع متبوع؛ لعدم إمكان المخالفة.^(٥)

وقال في الرياض: ويثبت (الربا) في كل مكمل أو موزون في زمان صاحب الشريعة إن عرفا فيه مطلقاً وإن لم يقدر بهما عندنا بلا خلاف كما في المبسوط.^(٦)

(١) التنايع الفقهية ٣١٥/٣٥ - ٣١٦.

(٢) جامع المقاصد ١/٤٤٠.

(٣) مفتاح الكرامة ٤/٢٢٩.

(٤) مستند الشيعة ١٤/٣٣٤ - ٣٣٥.

(٥) مجمع الفائدة ٨/٤٧٨.

(٦) الرياض كتاب التجارة.

والشيخ الأعظم جعل المقام من المسائل المتفق عليها^(١) فأنضح من جميع ما ذكر أن المسألة إجماعية ومعتمدة بالشهرة من المتأخرين.

ثم أن المحصل من كلمات الشيخ والقاضي هو اعتبار عادة الحجاز بكامل أهل المدينة وميزان أهل مكة، ومع تخصيصهم بذلك ودعوى عدم الخلاف لاعتقاد على التعميم المستفاد من كلمات المتأخرين كالعامة والفاضل المقداد والشهيد الأول وغيرهم؛ لاحتمال استنادهم في تلك الدعوى إلى كلمات القدماء. وعليه فالقدر المتيقن هو الذي يستفاد من كلام القدماء كالشيخ والقاضي فلا تغفل.

ومما ذكر يظهر ما في مفتاح الكرامة، حيث قال: وقد تحمّل إن ما علم أنه في زمن النبي ﷺ مكيل أو موزون فهو ربوي إجماعاً، كما في التنقيح وظاهر المبسوط وإن تغير بعد ذلك، ولا فرق في ذلك بين بلده ﷺ أو بلد آخر إذا قرأ أهله.

ويحتمل ما كان عادة في زمنه مطلقاً، كما هو ظاهر إطلاق أكثر العبارات؛ لأن دليل التحريم إنما وجد في ذلك الزمان، فيحمل على عادة أهله مطلقاً إلا أن يختلف في بلده وغيره، وحينئذ يشكل؛ لاحتمال رجوعه إلى بلده وكون كل بلد له حكم نفسه. انتهى موضع الحاجة.^(٢)

وذلك لما عرفت من أن المستفاد من المبسوط والمهذب هو تخصيص العادة بعادة الحجاز بكامل أهل المدينة وميزان أهل مكة، فلا وجه لاستناد التعميم إلى المبسوط. هذا مضافاً إلى أنه لاعتقاد على ما ذهب إليه المتأخرون من التعميم بعد احتمال استنادهم إلى كلمات الشيخ والقاضي.

وأيضاً ينقدح مما ذكر ما في الجواهر، حيث ذهب - بعد التصريح باعتبار عادة الشرع في

(١) راجع المكاسب كتاب البيع / ١٩٢ - ١٩٣ طبع تبريز.

(٢) مفتاح الكرامة ٥١٦/٤.

المكيل والموزون اعتماداً على الإجماع المحكي في التنقيح - الى أن ما علم أنه غير مكيل ولا موزون في عصر النبي ﷺ فليس يربوي إجماعاً، و مقتضاه وإن كيل أو وزن بعد ذلك. وقال: وكأنَّ الوجه في الأمرين - بعد الإجماعين المتضدين بالتتابع الاستصحاب السالم عن معارضة قاعدة دوران الحكم المعلق على الوصف مداره وجوداً وعدمياً بعد تخصيصها بغير المقام ولو للإجماع^(١)... الخ. لما عرفت من عدم شمول كلام الشيخ والقاضي لتغير المكيل والموزون في عصر النبي ﷺ، وبعد عدم شموله لذلك فلا مجال للاستصحاب، إذ لا يخصص قاعدة دوران الحكم المعلق على الوصف كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

في كيفية تصوير الجمع بين ما ذهب إليه الأصحاب من ان المناط في المكيل والموزون بما كان في عصر النبي ﷺ في الحجاز، وبين تعليق الحكم في الأدلة على عناوين المكيل والموزون، مع أن مقتضاه هو موضوعية العنوانين في كل عصر وزمان. والمذكور في كيفية التصوير وجوه:

الوجه الأول:

أن لا يكون وصف المكيلية والموزونية بنحو الموضوعية بل يكون عنواناً مشيراً الى الأجناس المعينة التي كانت على أحد الوصفين في ذلك العصر مثل المنطة والشعير والجوز ونحوها و قيه: ان أخذ العنوان بنحو الطريقة مخالف للظواهر. قال في جامع المدارك: لا اشكال في عدم صحته من جهة أنه الغاء لوصفي الكيل والوزن.^(٢)

هذا مضافاً الى أن اللازم من ذلك - كما أفاد شيخنا الأعظم الأنصاري أنه لا دليل حينئذ

(١) الجواهر ٢٣/٣٦٣.

(٢) جامع المدارك ٣/٢٤٧.

على اعتبار الكيل فيما شك في كونه مقدراً في ذلك الزمان مع تعارف التقدير فيه في الزمان الآخر؛ إذ لا يكتفي في الحكم حينئذ دخوله في مفهوم المكيل و الموزون بل لابد من كونه أحد المصاديق الفعلية في زمان صدور الأخبار و (هكذا) لادليل على الحاق كل بلد لحكم نفسه مع اختلاف البلدان^(١) كل ذلك لكون العنوانين مأخوذين بنحو الطريقة لا الموضوعية.

الوجه الثاني:

أن يكون متعلق الحكم هو عنوان المكيل و الموزون بنحو الموضوعية ولكن مع انصرافها الى ما كان كذلك في عصر النبي ﷺ.

و فيه منع واضح؛ إذ القضايا ظاهرة في القضايا الحقيقية. ودعوى الإنصراف فيها كما ترى؛ إذ لادليل لها.

هذا مضافاً الى ما أفاده في جامع المدارك من أن غاية ما يوجه به: الإنصراف، ولا يخفى الاشكال فيه. ألا ترى إن المسافرة في الأعصار السابقة كانت بالمشي أو الركوب بتلك المراكب المعهودة، فهل يمكن أن يقال: إن المسافرة بالمراكب المستحدثة يكون دليل القصر منصرفاً عنها^(٢)؟ حاصله أن الإنصراف يوجب اختصاص المفاهيم والمعاني بالمصاديق الراجعة في عصر الصدور، وهذا مما لا يمكن الالتزام به. هذا مضافاً الى ما أورده الشيخ الأعظم عليه السلام على الوجه الأول من اللوازم.

الوجه الثالث:

أن يكون المقصود من العنوانين هو معناها الشرعي، كما أفاد شيخنا الاستاذ عليه السلام من أن قولهم في مسألة الربا: ما يكال وما لا يكال نظير قولهم: ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه.

(١) المكاسب/ ١٩٢ طبع تبريز.

(٢) جامع المدارك/ ٣/ ٢٤٧.

فكما أن ليس المراد عنوان الأكل الخارجى و عدمه بل ما أحلّ الشارع أكله وما حرّمه، فكذلك هنا ليس المراد الكيل والوزن الخارجيين، بل ما أناط الشارع صحته على أحد الأمرين وما لم ينطه، وعلى هذا فلم يحكم بالحكم فيما زال عنه الوصف العنوائى؛ لأن الكيل والوزن الخارجيين ولو تبدلا على خلاف قانون الشرع فهذا الحكم انشعري لم يتبدل ولا يتبدل الى يوم القيامة. (١)

و فيه - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته - أن الكلام هنا ليس في معنى اللفظ؛ لأن مفهوم الكيل معلوم لغة، وإنما الكلام في تعيين الاصطلاح الذي يتعارف فيه هذا المفهوم.

ثم لو فرض كون الكلام في معنى اللفظ كان اللازم حمله على العرف العام إذا لم يكن عرف شرعي لا إذا جهل عرفه الشرعي. فإنه لم يقل أحد بحمل اللفظ حينئذٍ على المعنى العرفي، بل لابد من الاجتهاد في تعيين ذلك المعنى الشرعي ومع العجز يحكم باجمال اللفظ كما هو واضح. (٢)

هذا مضافاً الى أن حمل المفاهيم على المعاني الشرعية فيما إذا كان للشارع معانٍ شرعية، وإلا فلا وجه لذلك، والإجماع المذكور لا يدلّ على ذلك، بل غاية ما يدلّ عليه هو تعيين مصاديق للمفهوم العرفي.

فإذا عرفت عدم تمامية الوجوه المذكورة فالأولى - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته - هو تنزيل الأخبار على ما تعارف تقديره عند المتبايعين واثبات ما ينافي ذلك من الأحكام المشهورة بالإجماع المنقول المعتضد بالشهرة المحققة. (٣)

فتحصّل أن عنوان المكيل والموزون في الأخبار محمول على ما تعارف تقديره عند

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الاستاذ ٣٥/.

(٢) المكاسب كتاب البيع / ١٩٣/.

(٣) المكاسب كتاب البيع / ١٩٣/.

المتبايعين بنحو القضية الحقيقية والموضوعية للطريقة وعنوان المشير ولا يحمل على المعنى الشرعي؛ لعدم وجوده حتى يحمل عليه كما في سائر الموارد، وما ثبت بالاجماع فيما ثبت بيان وتعيين لمصاديق المكيل والموزون في عصر النبي ﷺ لا بيان لمفهومه؛ لأن مفهوم الكيل والوزن معلوم ولا كلام فيه.

الأمر الرابع:

في حكم الجهل بعادة الشرع، فإما نقول بأن عنوان المكيل والموزون مأخوذان بنحو الموضوعية في القضية الحقيقية - كما هو الظاهر للطريقة وخرج عنها بالاجماع العادة المعلومة في الحجاز، فإذا شك في عادة الحجاز فاللازم حينئذٍ هو الرجوع الى الأخبار الدالة على عدم جواز التفاضل في المكيل والموزون، فإذا كان العوضان من المكيل والموزون في عرف المتعاملين فلا يجوز التفاضل، وإذا لم يكونا كذلك جاز التفاضل، وحيث إن الإجماع مشير الى أشياء وأفراد خاصة في زمان النبي ﷺ لا يوجب خروج الأفراد تعنون العام حتى تصير الشبهة مصداقية. هذا مضافاً الى ان الظاهر من الكلبيات هو إخراج المعلوم من عادة الحجاز لواقعها. فع الشك يرجع الى عموم ما دلّ على عدم جواز التفاضل في المكيل والموزون عند عرف المتعاملين.

وإما نقول بأن العنوانين مأخوذان بنحو الطريقة والعنوان المشير الى ما كان في عصر النبي ﷺ، فع الجهل بعادة الشرع لا مجال للرجوع الى الأخبار الدالة على المنع عن التفاضل في المكيل والموزون؛ لأن المفروض أن العنوانين فيها مأخوذان بنحو الطريقة للموضوعية، بل يرجع الى العمومات الأولية من نفوذ المعاملة مطلقاً سواء كانت مع التفاضل أو بدونه.

اللهم إلا أن يتمسك بالاستصحاب لإثبات العادة الشرعية كما ذهب في الجواهر الى إمكان الأخذ بالاستصحاب، بمعنى استصحاب هذا الحال الى زمن الخطاب، فينساق الذهن حينئذٍ الى أن لكل بلد حكم نفسه إذ هو صادق عليه اسم التقدير وعدمه، والأوّل علة للربا

كما أن الثاني علّة لعدمه فإعمالها معاً بعد عدم الترجيح بينها يقضي بذلك، وليس ذا من تنزيل اللفظ على العرف الخاص المتعدد الذي هو واضح البطلان كما حرّر في الأصول، ضرورة أن الاختلاف بين البلدين مثلاً بالتقدير وعدمه لا في معنى اللفظ، وبينها بون.^(١)

و يمكن أن يقال: إن الاستصحاب بأي معنى كان مثبت؛ لأن المراد منه إما الاستصحاب القهقري بدعوى أن المراد من قوله ﷺ - على المحكي لانتفض اليقين بالشك صعوداً ونزولاً، ولاشكال في كونه مثبتاً؛ لأنه على فرض تماميته ومسبوقية هذا الحال الى زمان النبي ﷺ لا يثبت كونه عادة الشرع التي اشير اليها بالإجماع المذكور.

وإما استصحاب حال قبل عصر النبي ﷺ فيما إذا علم بكون شيء مكيفاً أو موزوناً قبل عصره ﷺ فشك في بقائه فيستصحب ذلك الى عصره ﷺ، ولاشكال أيضاً في كونه مثبتاً؛ لأن استصحاب هذا الحال الى زمانه ﷺ لا يثبت كونه مشاراً إليه بالإجماع كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد ﷺ.^(٢)

لقائل أن يقول: إن كان اللازم هو اثبات عنوان عادة زمان الشرع بما هي مشار إليها بالإجماع يرد عليه أن استصحاب المكيفية أو الموزونية لا يثبت العنوان المذكور. وأما إذا كان اللازم هو المعنون وهو مكيفية المنطة أو الشعير ونحوهما في الحجاز في ذلك العصر فالمعنون نفس المستصحب ولا حاجة الى اثبات شيء آخر، فافهم.

والعمدة أن العلم بحالة سابقة على عصر النبي ﷺ غير حاصل، وشمول أدلة الاستصحاب للاستصحاب القهقري غير واضح.

ثم لا يخفى عليك أن شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ ذهب الى إجراء أصالة عدم النقل عند

(١) الجواهر ٢٣/٣٦٤.

(٢) البيع ٣/٢٦٢.

الشك في حاله في ذلك العصر مع استقرار المعنى في عهدنا على عرف عام، حيث قال: إن أصالة عدم النقل ثابتة في ذلك كثبوتها في باب الألفاظ، فإن لفظ الماء والخبز وأمثالها الواقعة في كلمات الشارع لا علم لنا بعدم تغير أوضاعها، وكون معانيها في تلك الأزمنة ما نفهمه الآن منها إلا بهذا الأصل العقلائي، فإن كان هذا الأصل في باب الكيل والوزن أيضاً ثابتاً - كما لا يبعد - فيكون طريقاً عقلائياً إلى إثبات كون الشيء في عهده ﷺ على نحو حاله في هذا العهد.

هذا فيما إذا كان العرف العام في عهدنا على التقدير بأحدهما من دون اختلاف. وأما إذا اختلف حاله في البلدان فالكلام فيه أيضاً مبني على جعل حاله في زماننا من الاختلاف أمارة كاشفة عن حاله في الأزمان السابقة وعدمه.

فعلى الأول يندرج فيما يعلم بكونه مختلف الحال في البلدان في عهده. ومحصل الكلام فيه أنه إن قلنا بتعلق الحكم بالعناوين الخاصة كما هو الظاهر؛ إذ الدليل منحصر في الإجماع ولم ينعقد إلا على الاعتبار في العناوين الخاصة، فيشك في هذا الشيء أنه أيضاً كان عند الشارع بحكم تلك العناوين أو لافالشبهة مفهومية يرجع فيها إلى عموماً أو فوا بالعقود، وبذلك يندرج في عنوان ما لا يشترط صحة بيعه عند الشارع بأحد الأمرين، فيكون مما لاربا فيه.

وكذلك الحال إن قلنا بتعلق الحكم بالمكيل والموزون المقيد بالمكيل أو الوزن في عهده ﷺ، إذ لاشبهة أن القدر المسلم من الإجماع ثبوت الحكم فيما كان مكيلاً أو موزوناً في عهده بقول مطلق، لا ما كان كذلك ولو في بلد، ولا يصدق العنوانان بقول مطلق إلا مع اتفاق البلدان، فيحكم أيضاً بالعمومات المذكورة بعدم اشتراط بيع المذكور بالأمرين وبذلك يتضح حاله في مسألة الربا.

وأما على تقدير عدم الاستشكاف فيندرج في المشكوك. ومحصل الكلام فيه أنه إن قلنا

بتعلق الحكم في مسألة اشتراط الكيل أو الوزن بالعناوين الخاصة فالشبهة مفهومية في تلك المسألة، يرجع في رفعها الى العموم الفوق وبواسطته يتنقح الموضوع في مسألة الربا... الى أن قال: هذا ما تقتضيه الضوابط في المراحل الثلاث، أعني ما استقر فيه العرف العام وما اختلف فيه البلدان وما شك فيه رأساً، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة في الأول هو: اتباع العرف العام - كما ذكره - بناءً على ثبوت الأصل العقلائي المذكور كما لا يبعد. وفي الثاني: عدم الربا حتى في بلد التقدير. وفي الثالث: عدم الربا بناءً على ما ذكرنا من أن الإجماع لا يدل على مزيد من ثبوت الاشتراط في الأشياء الخاصة، وأما كونه بمنط الجامع المذكور فله مؤونة زائدة لا يمكن إثباته بهذا الإجماع، والاحتياط مع ذلك مطلوب.^(١)

و فيه: ان أصالة عدم النقل في معاني الألفاظ ثابتة عند العقلاء وأما ثبوتها في التقديرات أول الكلام؛ لعدم كونها من باب الألفاظ كما لا يخفى.

ثم مع عدم ثبوت أصالة عدم النقل في المراحل الثلاثة يجري حكم واحد، وهو عدم ثبوت الربا؛ لأن الإجماع لا يدل على مزيد من ثبوت الاشتراط في الأشياء الخاصة، ففي غير مورد ثبوت العادة الشرعية يرجع الى عمومات نفوذ المعاملة كيفها اتفق، بناءً على أخذ عنوان المكيل و الموزون طريقياً الى العادة الشرعية لالموضوعية، وإلا فالمرجع هو عمومات ما دل على حرمة التفاضل في المكيل والموزون.

و بما ذكر يظهر ما في الملحقات، حيث قال: لو كان الأمر كما ذكره المشهور لزم الرجوع عند الجهل بعادة عصره الى الأصل، وهو عدم الحرمة؛ لأن المفروض اختصاص الربا بما كان مكيلاً أو موزوناً في عصره وحاله غير معلوم؛ إذ القدر المعلوم كونه موزوناً في عصره عليه السلام: الذهب والقضة ونحوهما، والقدر المعلوم كونه مكيلاً - على ما ذكره: الحنطة والشعير والتمر

والملح. وما عدا المذكورات إما معلوم أنه ليس كذلك، أو مجهول الحال فيكون المرجع فيه هو الأصل والعمومات، بناءً على التمسك بها في الشبهات المصدقية. والرجوع إلى عادة البلدان فرع كون الحكم معلقاً على الوصف من غير تقييد، والمفروض عدمه؛ لأنه على التقدير المذكور إما ليس مطلقاً على الوصف أو معلق عليه لكنه مقيد بما كان في زمانه عليه السلام، فلا وجه لما ذكره من أن المعتبر العرف والعادة عند عدم الشرع صرفاً للخطاب إلى المتعارف ورداً للناس إلى عاداتهم. (١)

وذلك لما عرفت من أن الحكم معلق على الوصف من غير تقييد، والإجماع لا يبدل على اختصاص العنوانين بالمصاديق التي كانت في عصر النبي عليه السلام، بل يبدل على أن مصاديق المكيل والموزون التي كانت في عصره عليه السلام محكومة بالربا إلى الأبد، وعليه فع الجهل لا مانع من الرجوع إلى الأخبار الدالة على عدم جواز التفاضل في المكيل والموزون؛ لاختصاص الإجماع بالمعلوم من الأفراد.

ولاجمال مع الأخبار المذكورة للرجوع إلى الأصل المقتضي لعدم الحرمة، أو عمومات نفوذ البيع؛ إذ مع الأخبار الدالة على منع التفاضل في المكيل والموزون لا مورد للأصل؛ لأن الأصل دليل حيث لا دليل وهكذا لا مورد للعمومات الأولية بعد تخصيصها بالأخبار المانعة عن التفاضل، وعليه فالمعتبر بعد الجهل بعادة الشرع هو العرف والعادة كما ذكره المشهور.

هذا مضافاً إلى ما في جامع المدارك من أن التمسك بالأصل أي عدم الحرمة فهو مبني على المانعية. وأما لو كان شرط صحة البيع أو المعاملة عدم كونه مكيفاً أو موزوناً فلا بد من إحراز الشرط (ولكن فيه كما أفاد نفسه أنه) لا يبعد استفادة شرطية الكيل والوزن لجرمان الربا بما

في الخبر المذكور «ثم قال: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فليس به بأس». بأن يقال: المدار: الصدر والذيل متفرع عليه، وعلى هذا فلا يكون شرط الصحة عدم كونه مكياً أو موزوناً، فمع الشك يرجع الى الأصل العملي وهو الجواز. (١)

حاصله: أن التمسك بالأصل مبني على استفادة المانعية، وإلا فلا مجال للأصل بل اللازم هو إحراز الشرط في صحة المعاملة. ثم أجاب عنه بأن الاستفادة من الأدلة هو شرطية الكيل والوزن لجريان الربا لاصحة المعاملة، فإذا شك في المكيلية والموزونية فقتضى الأصل هو عدمه وهو مساوق لعدم المانع.

فتحصل الى حد الآن: أن العادة الشرعية في المجاز متبعة عند العلم بها، لقيام الإجماع عليه واعتضاده بالشهرة؛ والقدر المتيقن من هذه العادة هو ما علم أنه كان مكياً أو موزوناً في زمن النبي ﷺ في الحجاز.

وأما ما علم أنه في عهده لم يكن مكياً ولا موزوناً لم يثبت الإجماع عليه؛ لأن كلام الشيخ والقاضي قدس سرهما خال عن ذلك وإن ادعى عليه الإجماع في كلام بعض المتأخرين.

وأيضاً لو ثبت أن شيئاً في عهده ﷺ مختلف حاله في الكيل والوزن بحسب البلاد وليس بمكيل مطلقاً أو بموزون مطلقاً في جميع البلاد لم يثبت الإجماع عليه فان القدر المسلم من الإجماع - كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ - هو ثبوت الحكم فيما كان مكياً أو موزوناً في عهده بقول مطلق لا ما كان كذلك ولو في بلد.

ولو كان شيء في عهده ﷺ مكياً وموزوناً معاً لم يخرج عن كونه ربوياً بصيرورته

مكيلاً فقط أو موزوناً فقط؛ لكونه على كل تقدير من الربويات، والتغيير المذكور لا يضرب بصدق كونه مما وقعت عليه عادة الشرع.

ثم مع الشك في العادة الشرعية وعدم ثبوتها بالاستصحاب - لأن دليله منصرف عن الاستصحاب القهري، والاستصحاب النزولي لاحالة سابقة فيه، كما أن أصالة عدم النقل لم تثبت في التقديرات فاللازم هو الرجوع الى أدلة عدم جواز التفاضل في المكمل والموزون بعدما عرفت من كونها مأخوذتين بنحو الموضوعية لا الطريقة.

وعليه فإن اتفقت البلاد على التقدير أو عدمه فلا كلام. وأما إن اختلفت البلاد في التقدير وعدمه فالمشهور من المتأخرين ذهبوا الى أن لكل بلد حكم نفسه، بدعوى أن المعتبر هو العرف والعادة عند عدم الشرع، وكما أن عرف ذلك البلد التقدير فليزمه حكمه، فكذلك عرف البلدة الأخرى هو الجزاف فليزمه حكمه، وذلك لأجل أن الخطاب ينصرف الى المتعارف من الجانيين وأحيل الناس الى عوائدهم، كما في القبض والحرز والاحياء وعليه فيكون العرف الخاص مقام العرف العام عند انتفائه .

وربما يورد عليه أولاً: بأن مقتضى ما ذكر هو اعتبار العرف الخاص، مع أن الاستفادة من خبر علي بن ابراهيم هو اختصاص الاعتبار بالعرف العام ؛ وذلك لقوله فيه: ولا ينظر فيما يكال ويوزن إلا الى العامة ولا يؤخذ فيه بالخاصة؛ فإن كان قوم يكيلون اللحم ويكيلون الجوز فلا يعتبر بهم؛ لأن أصل اللحم أن يوزن وأصل الجوز أن يعد.^(١)

و فيه: أنه ضيف؛ لجهالة بعض إسناده. هذا مضافاً الى إمكان أن يكون المقصود من العامة هو عامة كل بلد، فلا يعتبر الشاذ في كل بلد، ولا نظر له الى عمومية البلاد.

ومما ذكر يظهر ما في الجواهر، حيث قال في تضعيف قول المشهور بأنه مخالف لما سمعته من خبر علي بن ابراهيم.^(٢)

(١) جامع الأحاديث ١٨/١٣٩.

(٢) الجواهر ٢٣/٣٦٤.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ذَيْلَهُ وَهُوَ: (لأن أصل اللحم أن يوزن وأصل الجوز أن يعدّ) مشعر بأن المراد عامة البلاد ولكنه محل تأمل؛ لأنه يناسب أيضاً مع عامة البلد.

و ثانياً؛ بما يقال من أن قوله **بِإِلَّا**؛ على المحكي - كل ما يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل هل النظر (فيه) الى أن يكون مكيلاً أو موزوناً بحسب النوع، فع الاختلاف و التساوي لا يشمله الدليل بل مع عدم التساوي أيضاً. أو يكون النظر الى الاتصاف الفعلي و لو لم يكن بحسب النوع. والظاهر: الأول؛ فإن الشيء الذي يوزن في بعض البلاد و يعدّ في البعض الآخر لو سئل بأنه موزون أو معدود لا يقال أنه موزون و لا يقال أنه معدود، بل يقال هو موزون و معدود... الى أن قال: ولكن لا يمكن التخطي عما هو المشهور.^(١)

و فيه: إن اعتبار المكيالية أو الموزونية ينصرف الى بلد العوضين والنوع ملحوظ بحسب بلدهما، و اعتبار كونهما في نوع البلاد يحتاج الى الدليل. ولذا اكتفي في رفع الجهالة بما يتعارف في كل بلد، و لا يلزم أن يكون كذلك في جميع البلاد. والسؤال لو كان عما يكون عادة في البلد من الموزونية و المعدودية، فالجواب عنه بأنه موزون أو معدود أنه موزون و معدود. نعم لو كان السؤال من البلاد فالجواب عنه انه موزون أو معدود لأنه موزون و معدود نعم لو كان السؤال عن البلاد فالجواب انه موزون و معدود ولكنه لا يضر لأن الموضوع الاثر هو ما كان عادة البلد كما صرح به المشهور.

هذا و المحكي عن الشيخ في النهاية و سألر هو أنه يغلب جانب التقدير و يثبت التحريم في جميع البلاد، من غير فرق بين بلد الكيل و الوزن و الجراف.

و لعل وجهه هو صدق التقدير في الجملة ولكن - كما في الجواهر يعارضه صدق عدمه، فكما أن الأول يكون منطوقاً للربا فكذلك الثاني يكون منطوقاً لعدمه. و أصالة الجواز

المستفادة من إطلاق الأدلة و عمومها تقتضى الجواز ولا يعارضها إطلاق حرمة الربا بعد تقييده باشتراط الوزن والكيل. (١)

والمحكمي عن الشيخ المفيد عليه السلام عند تساوي الأحوال هو تغليب جانب التقدير وإلا رجح الأغلب، واستدل له بالاحتياط ولقوله عليه السلام: ما اجتمع المحرام والحلال إلا وغلب المحرام الحلال.

ولكن فيه - كما في الجواهر - أنه لا يفتى عليك عدم وجوب مراعاة الاحتياط عندنا وعدم تناول الثاني لما نحن فيه. (٢)

والمقصود من عدم تناول الثاني: أن الظاهر من الحديث المذكور هو اجتماع مصداق الحرام مع الحلال في الخارج كالمال المختلط بالمحرام، فلا يشمل المقام الذي يكون الشبهة فيه حكياً كما لا يفتى.

فتمحصل: أن الأقوى هو ما ذهب إليه المشهور فيما إذا اختلفت البلاد بالتقدير وعدمه ولم يثبت عادة الشرع، وعليه فلكل بلد حكمه، ويؤيده إطلاق العناوين في الأخبار، حيث لم تقيد بصدقها في جميع البلاد، مع أن الاختلاف طبيعي البلاد في كل أزمته. والمراد من النوسع هو ما يتعارف في بلد العوضين فلا تغفل.

الأمر الخاص:

إن المناطق عند اختلاف البلدان بعادة البلد على ما عرفت، والمقصود من البلد - كما أفاد السيد المحقق اليزدي - هو بلد العوضين لا بلد إجراء الصيغة فيما إذا كان العوضان في بلد آخر، ولإعادة المتعاملين إذا كانا في غير بلد العوضين، ولعل ذلك من جهة ظهور الأدلة في اعتبار

(١) الجواهر ٢٣/٣٦٥.

(٢) الجواهر ٢٣/٣٦٥.

المكيلية والموزونية في نفس العوضين كصحيفة زرارة قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام قال: لا يكون الربا إلا فيها يكال أو يوزن. ^(١) وموثقة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد. ^(٢) وصحيفة داود بن حصين انه سأل أبا عبد الله عن الشاة بالشائين والبيضة بالبيضتين فقال: لا بأس ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً. ^(٣)

ومن المعلوم أن موضوع عدم جواز التفاضل هو نفس العوضين الذين كانا من المكيلات أو الموزونات ولا نظر للأدلة الى عادة المتعاملين من البائع والمشتري، فلو لم تكن عادة البائع والمشتري الكيل أو الوزن ولكن العوضين مما يكال أو يوزن فالمعاملة ربوية. وهكذا إذا وقعت المعاملة على العوضين الشخصيين اللذين كانا في بلد غير بلد المتعاقدين. فالمعتبر هو مورد المعاملة ولا نظر الى بلد اجراء الصيغة .

الأمر السادس :

إنه إذا كان أحد العوضين مما يكال والآخر مما يوزن فلا مانع من بيع أحدهما بالآخر، بأن يكال ما يكال ويوزن ما يوزن إذا اختلفا جنساً وذلك واضح؛ إذ لاجتهالة في هذه المعاملة، كما لا ريب فيها، لعدم وحدة جنسها.

وأما إذا كانا متحدي الجنس كما إذا كانا فرعين من أصل واحد ففي الملحقات أنه لا يصح؛ لاحتمال الزيادة الغير المغتفرة؛ لأنه لا يصدق التساوي لافي الكيل ولا في الوزن. ^(٤) و يمكن أن يقال: إن ما ذكر صحيح ان كانت المساواة والمثلية في المقدار شرطاً

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الرباح ١.

(٢) المصدر السابق ح ٣.

(٣) الوسائل الباب ١٧ من أبواب الرباح ٢.

(٤) الملحقات ٣٦/٢.

للصحة؛ إذ مع احتمال الزيادة لا يجرز شرط الصحة. ولكن مرّ في المسألة الرابعة من المقام الأول من الجهة الثانية عشر أن المستفاد من الأدلة ليس اشتراط المثلية فراجع.

وأما إذا كانت الزيادة مانعة فالمعاملة وإن كانت من أوّل وجودها مشكوكة في أنها مع الزيادة أو بدونها ولكن يمكن تنقيح الموضوع بأصالة عدم زيادة هذه المعاملة من الأزل بناءً على جريان أصل العدم الأزلي - كما هو مقرر في محله - فع جريان أصل العدم الأزلي تشملها عموماً نفوذ المعاملة، ولا مجال لأصالة عدم الانتقال وفساد المعاملة، إذ الأصل دليل حيث لا دليل، ومع شمول عموماً نفوذ المعاملة لا يجرى لأصالة عدم الانتقال كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما هو المشهور من مانعية الزيادة لا كونها ممنوعة، وإلا فالزيادة المعلومة - فضلاً عن المشكوكة ليست مانعة عن صحة المعاملة. ويمكن الحكم بالاباحة مع احتمال الزيادة، أخذاً بأصالة الحلية كما مرّ مفصلاً.

الأمر السابع:

إن الظاهر اعتبار كون الشيء من المكيل والموزون وعدمه عند نوع أهل البلد، وعليه فلو كان من غيرهما لكن اتفق بيعه بالوزن، كما إذا بيع بالوزن مع كونه من المعدود لا يلحقه حكم الربا، إذ المعيار هو صدق عنوان المكيل أو الموزون على الشيء في نفسه، ومن المعلوم أنها لا يصدقان إلا إذا تعارفا عند أهل البلد. وكذا إذا كان من أحدهما عند نوع أهل البلد، لكن بعض أهله يبيعون بالمشاهدة فإنه يجري فيه الربا؛ إذ مع تعارف الوزن أو الكيل فلا يجوز البيع بالمشاهدة؛ للفرق وللزوم الربا مع الزيادة؛ وإذا كان الشيء من أحدهما لكن في القليل منه مثلاً يباع بالمشاهدة كما في بعض العقاقير^(١) والأدوية، أو في الكثير منه يباع

(١) العقاقير جمع العقار وهو أصول الأدوية.

مشاهدة كزبرة الحديد^(١) ونحوها فلا يجري فيها حكم الربا؛ لتعارف عدمها في القليل والكثير في أمثال الموردين المذكورين. ولا منافاة بين كون شيء من المكيل والموزون باعتبار ومن غيرها باعتبار، وإنما الملاك هو الصدق وهو يتفاوت باختلاف المقدار والتعارف فلا تغفل.

والى ما ذكرناه يؤول ما أفاده السيد المحقق اليزدي^(٢) في مسألة ٣٨ من الملحقات وإن لم تخل العبارة عن بعض المناقشات الجزئية. واستدل له أيضاً بغير علي بن إبراهيم «لا ينظر فيما يكال أو يوزن إلا إلى العامة ولا يؤخذ فيه بالخاصة» والظاهر من استدلاله أنه فهم من الخبر أن المراد من العامة هي عامة البلد لا عامة البلاد، ولكن الخبر ضعيف. نعم يصلح للتأييد. والمعتبر هو صدق عنوان المكيل أو الموزون بالتعارف عند نوع أهل البلد وهو يختلف بحسب القلة والكثرة وبحسب الأشياء كما لا يخفى.

الأمر الثامن:

إنه إذا كان الجنس مما لا يكال ولا يوزن ولكن صنف من أصنافه لا يباع إلا وزناً كالطين، فإنه ليس من الموزون لكن الأرمي منه يباع وزناً فقتضى القاعدة هو الحكم بجرىان الربا فيه، فيما إذا كان ذلك أي الوزن فيه متعارفاً؛ لما عرفت من أن المعيار هو تعارف الوزن أو الكيل في الشيء ولا ضير في عدم كون جنسه في غير هذا الصنف مكيلاً أو موزوناً.

ولعله لذلك قال السيد المحقق^(٣)؛ إن الظاهر أن في ذلك الصنف يجري حكم الربا.^(٢)

الأمر التاسع:

إن المعتبر عند عدم العادة الشرعية هو التعارف في البلد، ولكن ربما يتغير التعارف

(١) القطفة الضخمة من الحديد.

(٢) الملحقات ٢/٣٦.

باختلاف الأزمنة والأمكنة، والصبرة بالتعارف الفعلي دون السابق أو اللاحق، وعليه فالموزون الذي كان يتعارف كيله في السابق يجري فيه الربا باعتبار الوزن لا باعتبار الكيل، والمكيل الذي كان يتعارف وزنه في السابق يجري فيه الربا باعتبار الكيل لا باعتبار الوزن، كل ذلك لانصراف العناوين المأخوذة في الأدلة الى العناوين الفعلية. وهو الذي أفاده في الجواهر حيث قال:

إن الأقوى اعتبار التعارف في ذلك، وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة. ولا فرق في ذلك بين البيع بالجنس وغيره، فالموزون الذي كان يتعارف كيله في السابق يجري فيه الربا باعتبار الوزن لعدم صحته بعه كيلاً على ما ذكرنا، وكذا المكيل. والتساوي والتفاضل المذكور في الأدلة ينصرف الى ما تعارف من الاعتبار لذلك البيع كما هو واضح^(١)

و مما ذكر يظهر حكم الشيء الواحد عند اختلاف الأحوال فانه يختلف باختلافها. فإن المعترف هو التعارف الفعلي.

وعليه فالتمر موزون إذا كانت المعاملة بعد القصد، ومشاهد إذا كانت المعاملة فيما إذا كان التمر على النخل؛ لاختلاف التعارف فيه بالنحو المذكور. ولعله كذلك في سائر الثمار. بل ولعلّ البقوليات والخضروات أيضاً كذلك، فإنها قبل الحصاد أو الجزّ تقع مورد المعاملة مشاهدة، دون ما إذا كانت المعاملة بعد الحصاد والجزّ فإنها تعامل وزناً أو كيلاً أو عدداً.

ثم ان اعتبار الكيل والوزن في صحة البيع لا يلازم اعتبارهما في صحة الصلح؛ لجسواز الاكتفاء بالمشاهدة من دون الكيل والوزن في صحة الصلح ولكن مع ذلك لا يجوز التفاضل فيه إذا كان مورد المعاملة من المكيلات والموزونات كالحنطة والشعير، بناءً على عدم اختصاص حرمة الربا في المكيلات والموزونات بخصوص البيع كما مرّ البحث عنه.

ولعلّ إليه أشار في الملحقات حيث قال: وأما إذا كان مختلفاً بحسب نوع المعاملة فلا يختلف حكمه، كما إذا قلنا بصحة الصلح بالمشاهدة في مثل المنطة والشعير، فإنه يجري فيه الربا وإن وقعت المصالحة بدونها.^(١)

وهكذا لا يوجب جريان الربا اعتبار الكيل أو الوزن في معاملة لأجل خصوص اعتبار الضبط مع عدم كون المورد مكيلاً أو موزوناً؛ لفقدان شرطه وهو كونه مكيلاً أو موزوناً؛ لأن الشيء لا يصير بذلك من المكيلات أو الموزونات. ولعلّ إليه أشار السيد المحقق حيث قال: وكما في مثل السلم إذا كان المبيع من غير المكيل والموزون نوعاً، فإن فيه يجب التعيين بالكيل أو الوزن؛ لاعتبار الضبط فيه، فإنه لا يجري فيه الربا وإن كان اللازم كيلاً أو وزنه تصحيحاً للبيع.^(٢)

الأمر العاشر:

إنه إذا فرض تعارف الكيل والوزن فيه جاز البيع بكل منهما مع التساوي فيه وإن اختلف في التقدير الآخر، وذلك لكون كل واحد منهما متعارفاً، ومقتضى ذلك هو جواز الاكتفاء بكل واحد منهما في تحقق المثلية، كما يقتضيه إطلاق الأدلة الدالة على جواز معاملة المكيل بالمكيل أو الموزون بالموزون مثلاً بمثل من دون تقييده بعدم الاختلاف بحسب التقدير الآخر، كما يجوز الاستطراق من طريق يكون مسافة شرعية فسيترتب عليه حكم المسافر مع جواز الاستطراق من طريق آخر لا يبلغ المسافة الشرعية ولا يترتب عليه حكم المسافر.

قال في الجواهر: ولو فرض تعارف الكيل والوزن فيه جاز البيع بكل منهما مع

(١) الملحقات ٣٦/٢.

(٢) الملحقات ٣٦/٢.

التساوي فيه وإن اختلف في التقدير الآخر... إلى أن قال: لو فرض أن أحدهما مكيل وموزون والآخر موزون خاصة أو مكيل كذلك جاز بيعهما بالتقدير المشترك بينهما دون المختص بأحدهما... إلى أن قال: ليس في شيء من النصوص ما يدل على أن أحدهما لا يباع إلا كيلاً والآخر لا يباع إلا وزناً، فيمكن كونها معاً مكيلين، ويمكن كونها معاً موزونين، ويمكن كونها يباعان بها، أو أن أحدهما كذلك دون الآخر وقد وقع البيع بالاعتبار المشترك، فلا منافاة حينئذٍ بين ما ذكرناه وبين هذه النصوص^(١) وعليه فقتضى الجمع هو أن المعيار هو صدق المثلية في المقدار بحسب أحد الأمرين من الوزن أو الكيل، فيتخير المكلف بين الكيل والوزن فيما إذا كانا متعارفين.

الأمر الحادي عشر:

إنه إذا كان جنس يباع بكل من الوزن والعدّ فقتضى كون الموزون متعارفاً أنه إذا وقعت المعاملة عليه وزناً حرم التفاضل، كما أن مقتضى كون المعدود متعارفاً أنه إذا وقعت المعاملة عليه عدّاً جاز التفاضل، فقد عرفت أن تعارف كليهما يوجب تجويز التخيير بينهما، فإذا اختار الوزن لزم عليه أن لا يتفاضل في المقدار، بخلاف ما إذا اختار العدّ فإنه يجوز له ما شاء من المثلية في المقدار أو الزائد عليه.

وهذا هو مقتضى الجمع بين الأدلة الدالة على اعتبار الوزن والعدّ كليهما إذا كانا متعارفين. اللهم إلا أن يكون مفاد الأدلة أن ما له شأنية الوزن لا يجوز التفاضل فيه مطلقاً ولو اختار العدّ، وما له شأنية العدّ يجوز التفاضل فيه مطلقاً ولو اختار الوزن، فيتعارض الأدلة حينئذٍ بناءً على تضاد الأحكام، فمع التسايط يرجع إلى عمومات أدلة نفوذ المعاملات. إلا أن يقال: إن الجواز لاقتضاء، والحرمة هي الاقتضاء، فلا يعارض الجواز مع الحرمة.

ونتيجة ذلك هو تقديم الحرمة على الجواز، ولكن عرفت إن العبرة بنفس الأحكام لا بملاكاتها والأحكام متضادة فتأمل.

ولعل وجه احتياط السيد في الطرفين هو احتمال تقديم الحرمة، حيث قال: إذا كان جنس يباع بكل من الوزن والعدّ إن الاحوط فيه عدم التفاضل إذا بيع بالوزن، بل الأحوط ذلك وإن بيع عدّاً^(١) ولكن مقتضى الاحتياط في هذه المسألة من هذه الجهة هو الاحتياط في الأمر السابق أيضاً؛ لأنها من باب واحد، فإن مقتضى ما له شأنية الكيل هو جواز الاكتفاء بالمثلية في المقدار بحسبه ولو لم يكن كذلك بحسب الوزن وهكذا في العكس، فيتعارضان ويتساقتان، فع تقديم جانب الحرمة هو عدم جواز التفاضل والزيادة ولو بحسب التقدير الآخر، ولكن الاحتياط غير ممكن في الأمر السابق؛ إذ الكيل لا يساوي مع الوزن كالعكس إلا نادراً، ولعلّه لذا لم يحتط السيد^(٢) في المسألة السابقة.

الأمر الثاني عشر:

في جواز بيع المكيل وزناً وبالعكس وعدمه والمحكى عن جماعة منهم: الشيخ وابن ادریس والعلامة عدم جواز البيع في المتجانسين إلا بما هو المتعارف من المكيل أو الموزون، وذلك لاستلزامه الربا من جهة اختلاف التقديرين بالزيادة والقيصة.

لا يقال: إن ذلك لازم، على تقدير كون الكيل والوزن كليهما متعارفاً؛ لأن المتعارف كالمكيل متفاوت مع الموزون وبالعكس.

لأننا نقول: نعم ولكن هذا التفاوت مغتفر ومأذون فيه، بخلاف ما إذا بيع بالتقدير الآخر الذي لا يكون متعارفاً؛ لأنه غير مأذون.

ودعوى أن مقتضى كون الوزن اضبط - حتى قيل: إنه أصل الكيل هو جواز الوزن مكان

الكيل، مندقمة بان الظاهر من أدلة اعتبار تعارف الكيل في المكيل عدم اعتبار غيره مما لم يكن متعارفاً ولو كان هو الوزن .

هذا مضافاً الى ما في الجواهر من أنه لم يثبت مرادهم من أن الوزن أصل للمكيل، فإن أرادوا أن الكيل طار على الوزن فغير واضح، لأن المفروض أن المكيل لم يكن موزوناً^(١٢) و أرادوا أن الوزن أدلّ على المقدار فغير ظاهر أيضاً؛ لأن مقدار معيار الكيل انما هو باعتبار حجمه لا باعتبار ثقله وخفته.

وأن أردوا أغلبيته في أكثر الأشياء فيكون الأصل بمعنى الراجح، فشرعاً غير معلوم و العرف لا يرجع إليه فيما ثبت حكمه شرعاً^(١٣) إذ في الشرع اعتبر التعارف الفعلي، ومع اعتباره شرعاً لا وقع لكون غير متعارف أضبط أو أغلب في أكثر الأشياء.

وعليه فلا وجه لما ذهب إليه الشهيد في المسالك - على المحكي عنه من جواز الاكتفاء بتساويهما وزناً وان كان اصلهما هو الكيل.

و نقل الإجماع على جواز بيع الحنطة و الشعير وزناً مع الإجماع على كونها مكيلين في عهده عليه السلام غير كاف، أولاً؛ لعدم ثبوت الإجماع بالنقل، و ثانياً؛ للزوم الاقتصار على مورد؛ لمخالفته مع ظواهر أدلة اعتبار الكيل في المكيل، فإن مقتضاها هو عدم اعتبار غير الكيل ولو كان هو الوزن؛ لأنه غير متعارف.

(١) هذا مضافاً الى ما هي غاية التعديل من أن الفرام هو وزن سنتيمتر واحد مكعب من الماء الصافي أي المقطر... الى أن قال: فألف غرام يساوي كيلوغرام، فيكون كيلوغرام واحد وزن ألف سنتيمتر مكعب من الماء المقطر، بمعنى أنه إذا كان وعاء مكعب كل ضلع منه عشرة سنتيمترات يسع من الماء المقطر ألف غرام أو كيلوغراماً واحداً، وهذا الوعاء او هذا المكيبال يسمى ليتر بحسب الوزن الفرانساوي ومكيالهم (غاية التعديل/٤).

ولقد أفاد وأجاد صاحب الجواهر^(١) حيث قال: التحقيق في اطراف المسألة أنه لا ريب في أن الاطلاقات تقتضي صحة البيع مع تعارف الكيل في الموزون أصلاً وبالعكس، ولادليل يدل على وجوب اعتبار اصله صالح لتقيدها، بل السيرة القاطعة على بيع ما ذكروا أنها مكيلة في عهده بالوزن عاضدة لها^(٢) بل لعل دليل الفرر والجهالة يقضي بعدم جواز البيع بالاعتبار الاصيلي بعد ان كان المتعارف غيره، ضرورة حصولها به بعد نسخ الأصل ورفضه وإن كان قد لوحظ في ابتداء التعارف حتى يصح البيع.

ومنه يعلم أنه لا يجوز بيع ما كان المتعارف كيله بالوزن حال تعارف كيله وبالعكس، ضرورة حصول الجهالة والفرر بذلك؛ إذ الوزن لمستعارف الكيل مثلاً كالمكيال المجهول وكالوزن بصخرة مجهولة، ودعوى أصالة الوزن للكيل، فقد عرفت المراد بها وعدم ثبوتها على وجه مجدي.

فتحصّل: أن الأقوى اعتبار التعارف في ذلك، وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، ولا فرق في ذلك بين البيع بالجنس وغيره، فالموزون الذي كان يتعارف كيله في السابق يجري فيه الربا باعتبار الوزن؛ لعدم صحة بيعه كيلاً على ما ذكرنا وكذا المكيل، والتساوي والتفاضل المذكور في الأدلة ينصرف الى ما تعارف من الاعتبار لذلك البيع كما هو واضح^(٣).

ثم لا يخفى عليك أن الظاهر من الملحقات أنه جعل المسألة في المقام تابعة لصحة البيع فيما إذا كيل الموزون أو وزن المكيل وعدمها وقال: والأقوى كون هذه المسألة تابعة للمسألة الأولى، فإن قلنا فيها بكفاية أحدهما في موضع الآخر في صحة البيع نقول بجوازه هنا أيضاً.

(١) ولعل وجه الاعتراض هو مفروغية صحة البيع بالتعارف العملي وأسا غيره فلا يجوز إلا إذا قام عليه الدليل.

ولاتصّر الزيادة المحتملة أو المعلومة؛ لصدق المساواة، فهو مثل ما إذا كان المتعارف يبعه بكل من التقديرين فإنه يكفي المساواة بأيّ من التقديرين يبيع، فكذا هنا. (١)

و قال في المسألة الأولى: والظاهر عدم حصول العلم بالمقدار بكيل الموزون؛ إذ هو فيها تعارف وزنه بمغزلة الصخرة المجهولة المقدار.

نعم إذا كان الكيل أمانة على الوزن بحيث يعلم به المقدار فالظاهر كفايته، كما إذا وزن مقداراً وكاله ثم أخذ بذلك الكيل للبقية... إلى أن قال: وأما العكس فالظاهر أنه لا مانع منه بناءً على أن الوزن أضبط من الكيل. نعم لو كان المقصود من شيء حجمه لا وزنه يشكل الاكتفاء فيه بالوزن؛ لعدم رفع الغرر به. (٢)

ويمكن أن يقال أولاً: إن اعتبار الكيل والوزن في باب صحة البيع يكون لرفع الغرر الذي نهى عنه، والبيع الغرري هو البيع الذي يكون بلا مقاييس معروفة كالكيل والوزن في المكيلات والموزونات، والغرر ينتفي بأحدهما. ولو لم يكن متعارفاً فإن كل واحد منهما من المقاييس الراجعة في الجملة، وعليه كما أفاد سيدنا الإمام المجاهدؒ لو كيل ما يتعارف فيه الوزن أو بالعكس خرج عن الجهالة والغرر.

بل لو شك في صدق الغرر والجزاف في موارد تبديل الكيل بالوزن أو بالعكس يؤخذ باطلاق أدلة تنفيذ البيع؛ إذ لا وجه لرفع اليد عن عموم أدلة تنفيذ العقود واطلاقها، من دون دلالة دليل وورود مخصص ومقيد، وليس في الباب إلا حديث: نهى النبي ﷺ عن الغرر والروايات الدالة على أن الجهل بالتمن مضرّ المستفاد منها حال المشتمن... إلى أن قال: وشيء منها لا يصلح لتقييد الأدلة وتخصيصها، فإن البيع بالمقاييس الراجعة ليس غرراً،

(١) الملحقات ٣٨/٢.

(٢) الملحقات ٣٧/٢.

سواء كان الثمر بمعنى الجهل أو بمعنى الخطر، ضرورة أن دليل الثمر لم يرد لردّ البيع بالمكاييل وتخصيصه بالموازين أو بالعكس. وأصالة الوزن قد عرفت حالها، فالثمر هو بيع الشيء بلا مقياس متداول. (١)

وعليه فما في الجواهر والملاحقات من عدم صحة البيع عند كيل الموزون، أو ما في الجواهر من عدم صحة البيع عند وزن المكيل منظور فيه.

و ثانياً: إن ابتناء المسألة في المقام على تلك المسألة مع اختلاف وجهها غير واضح؛ إذ الوجه في اعتبار الكيل والوزن في المسألة الأولى هو رفع الثمر، وقد عرفت حصوله ولو بالوزن في المكيل وبالعكس إذا كان الوزن أو الكيل في نفسها من المقاييس الراجعة في الجملة.

والوجه في المسألة في المقام هو عدم التفاضل، وهو لا يبرز بالوزن في المكيل، لاحتمال الزيادة بحسب الكيل الذي يكون رائجاً فيه، وقد دلّ الدليل على عدم التفاضل بحسب الكيل، وهكذا عدم التفاضل غير محرز بالكيل في الموزون؛ لاحتمال الزيادة كذلك وهو غير مقتفر.

وبالجملة ملاك مسألتنا هو النهي عن الزيادة، وملاك تلك المسألة هو النهي عن الثمر، ولا ملازمة بين رفع الثمر وعدم الزيادة كما لا يخفى، فلا وجه لجعل مسألتنا تابعة لتلك المسألة، بل لا وجه لجعل المشابهة بين المسألتين مع اختلاف ملاكها. وبذلك أيضاً يظهر ما في الجواهر أيضاً فراجع.

و ثالثاً: إن مع دلالة الأدلة على اعتبار المعارف من التقديرات فلا وجه لتجويز غير المعارف بمجرد كونه أضبط، وهل هو إلا اجتهاد في مقابل النص.

الأمر الثالث عشر:

إنه ذهب المشهور إلى أنه لا يجوز بيع اللحم بالحيوان من جنسه كلحم الغنم بالشاة. وقال في الجواهر: وفي المختلف لم تقف فيه على مخالف منا غير ابن إدريس، ولذلك نسيه في الدروس إلى الشذوذ بل عن الخلاف والغنية الإجماع عليه. واستدل له بالنبوي المروي عن العامة وهو أنه: نهى النبي ﷺ عن بيع اللحم بالحيوان.^(١)

أورد عليه أولاً بضعف السند، وثانياً بأن الحيوان غير موزون؛ إذ الظاهر من الحيوان هو الحي منه، وحمله على المذبوح كما ترى. هذا مضافاً إلى أن المذبوح قبل السليخ غير مكيل ولا موزون أيضاً قال في الجواهر: بل تعارف في زماننا بيعه جزافاً بعد السليخ إذا كان جملة، بل من المعلوم إن الرأس لا يباع إلا جزافاً.^(٢)

ودعوى أن القوم أجروا ما يجري عليه الوزن في الآتي عادة مجرى الموزون وإن كان في الحال غير موزون.

مندفعة بأنه مجاز الأول والمشاركة ولادليل له، بل يخالفه ظواهر الأدلة. وعليه فلا يمكن أن يكون النهي فيه من جهة الربا بل هو أمر تعدي وهو غير مسألنا.

واستدل له أيضاً بموتقة غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه رضي الله عنه؛ إن علياً رضي الله عنه كره بيع اللحم بالحيوان.^(٣)

وأورد عليه أيضاً مضافاً إلى ما أورد على النبي ﷺ من أن وجه المنع فيه ليس من ناحية الربا وإن الكراهة أعم من الحرمة.

ولعله لذلك قال في محكي التذكرة: بعد نقل كلام المشهور إن الأقرب عندي الجواز على

(١) المستدرک ٤٨٠/٢، الجامع الصغير ١٩٢/٢.

(٢) الجواهر ٣٨٧/٢٣.

(٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب الربا ج ١.

كراهية؛ للأصل السالم عن معارضة ثبوت الربا؛ لفقد شرطه وهو التقدير بالكيل أو الوزن المنفي في الحيوان الحي. وأما الكراهية فللاختلاف. هذا مضافاً إلى ما حكى عن الآبي والخراساني والكاشاني من تضعيف السند، فإن غيات بن إبراهيم تُبري لايصل بخبره.

ويمكن أن يقال إن ضعف الاعتقاد على تقدير التسليم في التبريين لايوجب سلب الاعتماد والوثاقة وعدم العمل، وأيضاً عدم مساعدة المنع والنهي للربا لايجوز عدم الأخذ بالرواية؛ لإمكان أن يكون المنع عن هذا البيع تمهداً لامن جهة لزوم الربا. وعليه فالعمدة هو تمامية الدليل الدال على المنع وعدمها:

فان قلنا بأن الأصحاب عملوا بالنبوي ﷺ فاللازم هو الحكم بالحرمة. وإن لم يجر ذلك والمحصن المدرك بموثقة غيات بن إبراهيم فدلالته على الحرمة غير ثابتة؛ لأن الكراهة أعم من الحرمة وعمل الأصحاب بها لايجبر ضعف الدلالة.

اللهم إلا أن يتمسك بمعتبرة سيف التمار قال: قلت لأبي بصير: أحب أن تسأل أبا عبد الله ﷺ عن رجل استبدل قَوْصرتين^(١) فيها بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق^(٢) قال: فسأله أبو بصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال أبو بصير: ولم يكره؟ فقال: إن علي بن أبي طالب ﷺ كان يكره أن يستبدل وسقاً^(٣) من تمر المدينة بوسقين من تمر خبير؛ لأن تمر المدينة أدونها ولم يكن علي ﷺ يكره الحلال^(٤) إذ المراد من الكراهة حينئذ هو الحرمة، ولكنه لايخلو عن المناقشة أيضاً، لأن المستفاد من معتبرة سيف التمار ان ما استمر عليه علي ﷺ - كما يشير إليه قوله: كان يكره - يدل على الحرمة؛ إذ ادامة اظهار الكراهة بالنسبة

(١) زنبيل خرما.

(٢) كلام مشقق أي كان أحسن.

(٣) ستون صاعاً.

(٤) الوسائل الباب ١٥ من أبواب الربا ح ١.

الى الحلال لم تصدر عنه عليه السلام إلا أنه في المقام لم يظهر منه عليه السلام ادامة اظهار الكراهة، بل الثابت بموثقة غياث بن إبراهيم هو مجرد الكراهة، حيث قال: إنه عليه السلام كره بيع اللحم بالحيوان، وهو لا يدل على الحرمة، كما يشهد له موثقة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوبين الرديين بالثوب المرتفع والبعر بالبعيرين والدابة بالدابتين فقال: كره ذلك علي عليه السلام فنحن نكرهه إلا أن يختلف الصنفان. ^(١) فإن الكراهة اسندت إليه عليه السلام في غير المحرمات؛ إذ البيع في المذكورات - مما ليس بمكيلات ولا موزونات يكون من المشاهدات والمعدودات التي ليست بمحرمة كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أن مع عدم احراز عمل الأصحاب بالنبوي عليه السلام لا مجال للحكم بالحرمة تبعداً في الفرض المذكور؛ لضعف دلالة موثقة غياث على الحرمة.

و عليه فما في جامع المدارك لا يخلو عن الاشكال حيث قال: لا مجال لتضعيف الخبرين مع دعوى الإجماع على المحكم ^(٢) لما عرفت من عدم احراز عمل الأصحاب بالرواية الاولى وعدم تمامية دلالة الرواية الثانية.

ومع ذلك ذهب في الجواهر الى أن قول المشهور لا يخلو من قوة. ^(٣) وهو كما ترى، فالخيار هو الكراهة. قال السيد المحقق اليزدي: فالأظهر إن المنع ان قلنا به فهو تعبد لا من جهة الربا، ولا يختص بما إذا كان اللحم من جنس الحيوان، والأقوى عدم الحرمة. نعم لا بأس بالحكم بالكراهة اما بحمل الخبرين عليها وإما من باب التسامح. ^(٤) نعم الأحوط الأولى هو ترك المعاملة المذكورة.

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الربا ح ٧.

(٢) جامع المدارك ٢٥٩/٣.

(٣) الجواهر ٣٨٨/٢٣.

(٤) الملحقات ٣٩/٢.

ثم لا يخفى عليك أن على القول بالحرمة يلزم الاقتصار على مورد النص، وعليه فلا يعم بيع الحيوان باللحم بل يختص بما إذا كان المورد هو بيع اللحم في مقابل الحيوان وان حكى عن جماعة انه لا يجوز بيع الحيوان باللحم أيضاً.

ثم لا يذهب عليك أن الحكم المذكور يختص بالحي، وهو يشمل كل حيوان حي ولو كان مثل الطيور والسموك، خلافاً لما ذهب إليه السيد من دعوى الإنصراف عنها^(١) نعم لا يشمل المذبوح؛ لأن الظاهر من الحيوان هو الحي.

ثم إن الحكم المذكور غير مختص بما إذا كان اللحم من جنس الحيوان؛ لاطلاق الرواية. ثم لا يذهب عليك إن بناء على القول بالحرمة إن هذا القول ليس من باب الجهالة؛ لما عرفت من أن الحيوان مما يعامل مع المشاهدة.

قال السيد: يحتمل أن يكون المراد من الخبرين النهي عن بيع اللحم بالحيوان سلفاً أو بيع الحيوان باللحم نسيئة، ويكون وجه المنع هو الجهالة لعدم امكان ضبط اللحم المختلف باختلاف الحيوان زماناً ومن حيث السمن والهزال ونحو ذلك، ولذا يقولون: لا يجوز بيع اللحم سلفاً ونسيئة، فالنظر في الخبرين الى ماهو المتعارف من دفع الغنم الى القصاب بمقدار من اللحم يؤخذ منه تدريجاً فإنه لا يجوز^(٢).

و فيه أولاً: إن قوله ﷺ: نهى النبي ﷺ عن بيع اللحم بالحيوان، أو كره علي عليه السلام بيع اللحم بالحيوان لا يختص بصورة السلف أو النسيئة بل يعم المعاملة النقدية، كما إذا اذى البائع اللحم الموجود في مقابل الحيوان الموجود، ومن المعلوم أنه لاجهالة حبيته لا في اللحم ولا في الحيوان من جهة الأوصاف، فلا يمكن القول بأن النهي عن المعاملة المذكورة من جهة لزوم الجهالة مع شموله لما لاجهالة فيه.

و ثانياً: إنه يمكن منع حرمة بيع اللحم والحيوان سلفاً ونسيئة؛ لإمكان توصيفها بوجه

(١) الملحقات ١٠٧/٢.

(٢) الملحقات ٣٩/٢.

يجوز عن الجهالة. والنهي عن السلف في اللحم في بعض الأخبار لا يشمل صورة تعيين الوصف بتوصيفه بماتل اللحم الموجود المشاهد، مثل مرسلته جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن السلف في اللحم، قال: لا تقربته، فإنه يعطيك مرّة السمين و مرّة التاوي (المالك) و مرّة المهزول واشتر معاينة يداً بيد^(١) هذا مضافاً الى تصريح صحيحة زرارة وغيرها بجواز السلم في الحيوان عند توصيف أسنانها.^(٢)

و ثالثاً: إن مورد الرواية هو بيع اللحم بالحيوان لا الحيوان باللحم، والتجاوز عنه لا يناسب تعبدية الحكم، وإن أمكن إدراج دفع الغنم الى القصاب في بيع اللحم بالحيوان؛ لأن القصاب يبيع لحمه في مقابل الحيوان الذي أخذه من المشتري. وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط في المسألة وإن كان الأقوى عدم الحرمة كما ذهب إليه العلامة والسيد المحقق اليزدي قدس سرهما.

الأمر الرابع عشر:

في أنه يجوز بيع المكبلات أو الموزونات مثلاً بمثل وإن كان فيها شيء يسير من التراب أو التبن ونحوهما مما يتسامح فيه نوعاً؛ لصدق المساواة عرفاً كما في الجواهر والملحقات، بل قال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه بيننا، لكن عن المسبوط؛ وقال قوم: لا يجوز وهو الأحوط ولعله يريد من العامة إلا أنه لا ينبغي الأمر بالاحتياط لخلافهم.^(٣)

لا يقال: إن صدق المساواة المبتنية على المسامحة العرفية لا عبرة به، كما لا عبرة بصدق المسافة المسامحة في تحقق السفر، بل اللازم في الأوزان والمقادير والمسافات هو صدقها بالدقة العرفية.

(١) الكافي ٥/٢٢٢.

(٢) الكافي ٥/٢٢٠.

(٣) الجواهر ٢٣/٣٩٠.

لإمكان أن نقول: إن التسامح يكون في الموزونات و المكيلات لافي الوزن و الكيل، بمعنى ان الحنطة المتعارفة هي الحنطة التي يكون فيها شيء يسير من التراب أو التبن؛ لجري العادة على عدم تخليصها عن مثل هذه الأشياء اليسيرة. والشارح لم يعتبر فيها إلا المساواة في المقدار عند بيعها بمتلها مع ما عليها، وهي متحققة.

نعم إن كان الخليط كثيراً بحيث لا يتسامح به لم يجز البيع إن لم يكن للخليط قيمة وكان الخليط في طرف واحد؛ لعدم المساواة والمثلية في المقدار بين العوضين حينئذ. وأما إذا كان للخليط قيمة فالظاهر هو الجواز؛ لأن الخليط يقابل الزائد من الخالص في طرف آخر لاخليط فيه ولا اشكال فيه، ويدل عليه مؤثقة أبي بصير قال: سألت عن السيف المفضض يباع بالدرهم فقال: إذا كانت فضته أقل من النقد فلا بأس.^(١)

والوجه فيه أن الزائد من النقد يقع في مقابل السيف الذي له قيمة فلا يلزم الربا. وهكذا لا اشكال في جواز البيع إذا كان الخليط المذكور في الطرفين، سواء كان مقدار الخليط متساوياً أو غير متساو، لانصراف كل الى ما يقابله من الخالص. وأما إذا كان الخليط مما ليس له قيمة وكان في الطرفين فان علم قدرهما وتساويهما فلا اشكال في جواز المعاملة؛ لأن المعاملة وقعت بين العوضين وهما مع عدم ملاحظة خليطهما يكونان متساويين. وإن لم يعلم مقدارهما ولم يكونا متساويين، فإن علم اجمالاً بزيادة أحد الطرفين على الآخر فلا يجوز؛ للزيادة المعلومة بالاجمال فيشمله ما دل على المنع عن التفاضل في المتجانسين. وإن لم يعلم بالزيادة وإنما احتملها فقد صرح السيد المحقق اليزدي رحمته بعدم جواز المعاملة؛ لاشتراط العلم بالتساوي وهو مفقود.^(٢)

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب الصرف ح ٨.

(٢) الملحقات ٢/١٠.

ولكن قد عرفت في الأمر السادس عدم الدليل على اشتراط المساواة، بل الزيادة على المشهور مانعة، وعليه ففي مورد الشك يمكن تنقيح الموضوع بأصالة عدم زيادة هذه المعاملة من الأزل.

هذا مضافاً الى ما مرّ من احتمال المنوعية لا المانعية، ومعه لا دليل على بطلان المعاملة وان ذهب المشهور إليه، ولكن الأحوط هو ترك المعاملة المذكورة كما عرفت سابقاً.

الأمر الخامس عشر:

في جواز بيع كل رطب يابس من جنسه كبيع الرطب بالتمر، وقد اختلف الأصحاب فيه على أقوال:

أحدها: عدم الجواز مطلقاً، سواء لوحظ حال المعاملة مقدار النقصان الآتي أو لم يلحظ. ونسب هذا القول الى المشهور واستدل له بجملة من الأخبار:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا يصلح التمر اليابس بالرطب من أجل أن التمر يابس والرطب رطب فاذا يبس نقص، الحديث. (١)

و منها: موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: أن أمير المؤمنين عليه السلام كره أن يباع التمر بالرطب عاجلاً بمنزل كيله الى أجل، من أجل أن التمر يبس فينقص من كيله. (٢) وقد روي في جامع الأحاديث مكان قوله: من أجل أن التمر... من أجل ان الرطب. (٣)

و منها: موثقة الحسن بن محمد بن ساعدة عن جعفر عن داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: لا يصلح التمر بالرطب، إن الرطب رطب والتمر يابس، فاذا

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الرباح ١.

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الرباح ٢.

(٣) جامع الأحاديث ح ١٨ ص ١٤٨.

يبس الرطب نقص. (١) والمراد من جعفر إما جعفر بن سماعة أو جعفر بن بشير، وكلاهما تفتان.

ومنها: خبر داود الازباري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: لا يصلح التمر بالرطب، إن التمر يابس والرطب رطب. (٢)

هذا مضافاً إلى النهوي عليه السلام انه سئل عليه السلام عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص إذا جف؟ فقيل له: نعم فقال عليه السلام: لا آذن. (٣)

ولأجل هذه الأخبار حكى عدم الجواز عن القديين والشيخ في موضع من المبسوط والوسيلة والتذكرة والتحرير ونهاية الأحكام والارشاد والمختلف والقواعد واللمعة والمختصر والمهذب والتنقيح وایضاح النافع والميسية والمسالك والروضة والدروس.

وظاهر الروايات والفتاوى أن النقصان عند الجفاف مضر، فلا تجدي مساواتهما عند البيع. و ثانيها: هو الجواز مطلقاً حتى في الرطب والتمر على كراهة؛ جمعاً بين الأخبار المذكورة وأخبار أخرى:

منها: موثقة سماعة قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن العنب بالزبيب قال: لا يصلح إلا مثلاً بمثل قال: والتمر والرطب بالرطب مثلاً بمثل. (٤)

رواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب مثله. (٥)

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الرياح ٦.

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الرياح ٧.

(٣) المستدرک ٢/٤٨٠.

(٤) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الرياح ٣.

(٥) المصدر السابق.

و منها: خبر ابن أبي الربيع قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في التمر والبسر ^(١) الأحمر مثلاً بمثل؟ قال: لا بأس، قلت: فالبختج والعنب مثلاً بمثل؟ قال: لا بأس. ^(٢)

وراه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في التمر والبسر الأحمر مثلاً بمثل؟ قال: لا بأس، قلت: فالبختج والعصير مثلاً بمثل؟ قال: لا بأس. ^(٣)

والسند معتبر؛ لوقوع حسن بن محبوب في طريقه وهو من أصحاب الإجماع. والصحيح هو أبو الربيع لا ابن أبي الربيع؛ إذ ليس في التراجم إلا أبو الربيع الشامي وهو الذي روى عنه حسن بن محبوب.

وبقرينة هاتين الروايتين يمكن حمل عدم الإذن أو عدم الصلاحية في سائر الأخبار على الكراهة. هذا لو لم نقل إن الأخبار السابقة لا تظهر لها في المنع؛ لظهور قوله: لا يصلح في الكراهة، ولظهور لفظ «كره» في الكراهة المصطلحة أو هو أعم من الحرمة، ولذلك قال السيد المحقق اليزدي رحمته الله: فمع الاغماض عن ظهور الأخبار المذكورة في الكراهة مقتضى الجمع بينها وبين هذين الخبرين ذلك، والجمع الدلالي مقدم على الترجيح السندي، فلا وجه للقول بأن هذين الخبرين لا مقاومة لهما مع الأخبار المذكورة.

لا يقال: إن المراد بالمماثلة في الخبرين هي المماثلة في وصفي الرطوبة واليبوسة. لأننا نقول: ليس كذلك؛ لأن الظاهر من قوله عليه السلام: مثلاً بمثل هو المماثلة في الوزن والمقدار، ويشهد له أيضاً مقابلة الرطب بالتمر في كلام الإمام عليه السلام، حيث قال عليه السلام: والتمر والرطب بالرطب مثلاً بمثل. مع أنه لو كان المراد من المماثلة هي المماثلة في وصفي الرطوبة واليبوسة

(١) التمر قبل اطرابه وذلك إذا لَوَّن ولم ينضج.

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الربا ح ٥.

(٣) الكافي ١٩٠/٥.

لقال رحمته: والتمر بالتمر والرطب بالرطب مثلاً بمثل. ولذلك قال السيد المحقق اليزدي رحمته:
لا وجه لدعوى احتمال أو ظهور كون المراد من المائلة في الخبرين المسائلة بوصفي الرطوبة
والهبوسة.

و ثالثها: اختصاص المنع بالرطب والتمر، والجواز في غيرهما، عملاً بالأخبار المانعة؛ فإن
الموضوع فيها هو التمر والرطب.

و فيه أولاً: إن الاختصاص لا وجه له بعد تعليل المنع في صحیحة الحلبي بما يعم
غيرهما، حيث قال رحمته: لا يصلح التمر اليابس بالرطب من أجل أن التمر يابس والرطب
رطب فإذا ييس نقص. الحديث ^(١) ونحوه موثقة داود بن سرحان وغيرها.

ومن المعلوم إن مقتضى عموم التعليل هو التعدي عن مورد العلة، لأن العلة تعمم
وتخصص كما لا يخفى.

و ثانياً: إن الرطب و التمر بخصوصهما وردا في الطرفين من الأخبار، مقتضى الجمع هو
الجواز على كراهة لا المنع عنها.

و رابعها: ما حكى عن موضع من المبسوط من التفصيل فيما عدى الرطب والتمر بين
كون الرطوبة ذاتية فيجوز كبيع العنب بالزبيب، وبين كونها عرضية فلا يجوز كبيع المنظفة
المبلولة بالمخافة، بدعوى أن الرطوبة في مثل العنب من جزائه فيصدق المسائلة، بخلاف
العرضية فإنها خارجة عن الحقيقة فلا تصدق المسائلة بين العوضين.

و فيه: أن المسائلة ظاهرة في الوزن لا في الأجزاء، ولا فرق حينئذ بين أن تكون الرطوبة
ذاتية أو عرضية؛ لصدق المسائلة بحسب الوزن على كلا التقديرين. والتفصيل المذكور متفرع
على كون معنى المسائلة هو المسائلة في الأوصاف وهو كما ترى.

ولعلّ الأرجح من بين الأقوال هو القول الثاني وهو الجواز على كراهة، وهو المحكى عن الشيخ في الاستبصار وموضع من المبسوط والكفاية والحداثق وقوّاه السيد المحقق اليزدي في الملحقات وذهب إليه في جامع المدارك.

وعليه فاللازم هو مراعاة المساواة وقت الابتیاع. وعليه فيجوز حينئذٍ بيع كل ما له حالاً رطوبة وجفاف بعضه ببعض مع تساويهما في الوزن أو الكيل عند الابتیاع.

ولادليل على مراعاة أن تكون الحالتان متساويتين، كالرطب بمثله والعنب بمثله والفواكه الرطبة بمثله والحنطة المبلولة بمثله وهكذا.

ولكن ذهب في الجواهر الى تقوية التحريم بدعوى قصور الخبرين عن المعارضة مع الأخبار الدالة على المنع من وجوه:

منها: ما عرفت من احتمال إرادة المائلة بوصفي الرطوبة واليبوسة، فيكون كل منهما حينئذٍ مشعراً بالمنع مع المخالفة، أو احتمال حمل الموثقة على عنب يابس أو زبيب رطب فيكون خارجاً عما نحن فيه، كما أن خبر أبي الربيع كذلك؛ إذ ليس فيه بيع الرطب بالتمر، واحتمال أن يكون المراد بالبختج فيه عصير العنب المطبوخ بالنار، وبالعصير ذلك قيل أن قمسه النار كما قيل، ولعله مما ينقصه التجفيف للجفاف بنفسه، كل ذلك مع ندرة الخلاف؛ لانحصاره فيما أجد في المحكي عن الاستبصار الذي لم يعد للفتوى وموضع من المبسوط وابن ادریس فجوّزاه على كراهية.^(١)

وقد عرفت أن هذه المهامل ضعيفة جداً ومخالفة لظواهر الخبرين؛ إذ ظاهر المائلة هي المائلة في الوزن لافي وصفي الرطوبة واليبوسة.

وظاهر العنب هو العنب لا العنب اليابس أي الزبيب، كما أن ظاهر الزبيب هو الزبيب

لازبيب الرطب أي العنب. وأيضاً ظاهر البختج هو المطبوخ من العصير وهو الذي يسمى في الفارسية «مبيخته» كما صرح به في تاج العروس حيث قال: البختج العصير المطبوخ وأصله بالفارسية «مبيخته» أي عصير مطبوخ، وإنما شربه مع العكر^(١) خيفة أن يصفيه فيشتد ويسكر انتهى .

ومن المعلوم أن غير المطبوخ يصير بالطبخ أقل من المطبوخ وإن كانا متساويين عند المعاملة، بل ولعله يصير أقل بحرارة الهواء ولو من دون طبخ فافهم .

قال السيد المحقق اليزدي^(٢): لاوجه لاحتمال حمل العنب والزيب في الموقوع على عنب يابس وزيب ورطب. ولاوجه أيضاً لاحتمال كون المراد من قوله $\text{كأنه} \text{مثلاً}$ بمثل العنب بالعنب والزيب بالزيب، ولعمري أن طرح الخبر أهون من حمله على هذه المحامل^(٣). ثم إن ندرة الخلاف لا تنظر؛ لكون منشأ ذلك هو اختلاف الفهم والاستنباط من الروايات، لإعراض الأصحاب عن الخبرين، وإلا فمع ثبوت الإعراض كان الخبران ساقطين عن الحجية ولا يقاومان للمعارضة مع الأخبار المانعة، ولكن الإعراض غير ثابت.

هذا مضافاً إلى أن لازم المناط المذكور في تحريم معاملة الرطب واليابس هو المنع عن المعاملة فيما إذا حصل النقص في أحد العوضين بعد البيع بتبديل شيء بشيء كتبديل الحليب بالجنين أو الأقط، فبيع الحليب بالجنين أو الأقط مع التساوي عند البيع لا يكفي؛ فإن الحليب يجعله جيناً أو أقطاً ينقص.

وهكذا لازم ذلك هو المنع عن بيع التمر أو العنب بدسهما، فإنها وإن كانا متساويين عند البيع ولكن التمر والعنب ينقصان بجعلها ديساً. بل مقتضى المناط المذكور هو عدم جواز

(١) عكر معركة أي التربة.

(٢) الملحقات ٤٢/٢.

البيع فيما إذا فرض زيادة أحد العوضين على الآخر برطوبة وجفاف ونحوهما بعد تساويهما حال البيع.

مع أن الظاهر هو عدم التزام الأصحاب بأمثال ما ذكر. اللهم إلا أن يقال: إن مدلول التعليل هو اليبس المحاصل بنفسه لا بالأسباب الخارجية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه القول الثاني، ولكن الانصاف أن موثقة سماعه معارضة مع الأخبار المانعة؛ لوضوح أن «لا يصلح» و«يصلح» متنافيان، وخبر أبي الربيع لم يذكر فيه التمر والرطب بل المذكور فيه التمر والبسر الأحمر، والبسر هو التمر قبل اطرابه، وعليه فالبيع واقع بين اليابس واليابس وهو خارج عن مدلول الأخبار المانعة. واختلاف البختج والعصير في البيوسة والرطوبة غير واضح خصوصاً بعدما ذكره في تاج العروس من أن البختج من الأشربة.

وعليه فلا وجه لرفع اليد عن الأخبار المانعة مع ترجيحها بالنسبة الى موثقة سماعه من جهة السند لتعدد الأخبار المانعة وذهاب المشهور إليها، ومصححة أبي الربيع غير واضحة الدلالة فلا تصلح للجمع الدلالي. فأتضح من ذلك رجحان القول الأول، وهو قول المشهور من حرمة معاملة الرطب مع اليابس من جنس واحد، كما تدل عليه صحيحة الحلبي وموثقة داود بن سرحان.

نعم يمكن أن يقال بتخصيصها بالنسبة، كما دلت عليه موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام إن أمير المؤمنين كره أن يباع التمر بالرطب عاجلاً بمثل كيله الى أجل، من أجل أن التمر (الرطب) يبيس فينقص من كيله.^(١)

هذا مضافاً الى حرمة النسبة في المتجانسين ولو لم يفرض البيوسة فيها، كما مر في المسألة الثالثة من المقام الأول من الجهة الثانية عشر من هذه الرسالة.

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الربا ج ٢.

اللَّهْمَ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ التَّخْصِصَ بَعْدَ تَعَدُّدِ الْمَوْضُوعِ فِي الْأَخْبَارِ، وَاحْتِمَالِ تَعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ غَيْرِ ثَابِتٍ، وَالْمَسْأَلَةُ مَحْتَاةٌ إِلَى تَأْمَلِ زَائِدٍ وَلَا يَتْرَكَ الْاِحْتِيَاظَ بِالْاِجْتِنَابِ عَنِ هَذِهِ الْمَاعِلَةِ.

ثم إنه بناءً على الحرمة إذا باع رطباً بمثله فضولاً وأجاز المالك بعد جفاف أحدهما ونقصه مع بقاء الآخر رطباً فهل يصح أم لا؟ أمكن القول بالثاني؛ لأن المسألة في وصفي الرطوبة والبيوسة مفقودة حال استناد البيع إلى الجيز فلا يجوز، ولكن السيد المحقق اليزدي رحمته بنى المسألة على الكشف والنقل^(١) ومقتضى الابتناء المذكور هو المحكم بالجواز على الكشف دون النقل؛ لأن طرفي المعاملة عند وقوع الإنشاء متائلة من جهة الرطوبة، والاجازة كاشفة عن وقوع المعاملة واستنادها إلى الجيز من تلك الحالة. هذا بخلاف ما إذا قلنا بالنقل. فإن طرفي المعاملة عند الاجازة لا تكونان متائلة كما هو المفروض فلا تغفل.

الأمر السادس عشر:

إنه إذا كان كَرٌّ من الخنطة نصفه جيّد وهو لواحد ونصفه الآخر رديء وهو لآخر، وكانت قيمة الرديء نصف قيمة الجيّد فباعها بكرٌّ من الجيّد، فإذا تبانينا على أن يكون الثمن - أعني الكَرٌّ من الجيّد بينها بالمنصفة فلا اشكال في الصحة؛ لأن المتائلة في الوزن محفوظة ولا ربا في البين.

كما لا اشكال في الفساد فيما إذا تبانينا على أن يكون الثمن المذكور بينهما على الاختلاف، كأن يكون لصاحب النصف الجيّد ضعف مالصاحب الرديء، وذلك واضح؛ لوجود الربا في البين، إذ صاحب النصف الجيّد أخذ ضعف مالصاحب الرديء، وهو زائد على سهم صاحب الرديء بثلاث، فهلزم من ذلك أخذه من الثمن الجيّد في مقابل نصفه أزيد، ويلزم منه أيضاً أخذ صاحب الرديء في مقابل نصفه أقل.

وإذا اطلقاً فقد ذهب المحقق اليزدي رحمته الله الى أن الظاهر كونه ربا، لأن البيع المذكور بمنزلة بيعين ويكون لصاحب النصف الجيد ضعف ما لصاحب الردي. ^(١)

ولا يخفى ما فيه، فإن مع الاختلاط لا يكون البيع المذكور بمنزلة بيعين. هذا مضافاً الى أن إطلاق دعوى الإنصراف الى أن يكون لصاحب النصف الجيد ضعف ما لصاحب الردي، ولو كانا ممن يجتنب عن الربا منظوراً فيه.

وإذا كان لواحد كره من المنطة نصفها جيد ونصفها ردي، فباعها بكره من الجيد والردي، أو المختلط فالظاهر أن حكمه حكم ما إذا كان كره من المنطة لإثنين، وقد عرفت حكم التباين وصورة الإطلاق فيما إذا كان المالك متعدداً.

وعليه فإن كان مقصود البائع والمشتري هو أن يكون الثمن بينهما على الاختلاف كان البيع ربوياً، وإن كان مقصودهما هو أن يكون الثمن بينهما على المساواة فلا اشكال.

وإن أطلقا فمحمول على الثاني ان كانا ممن يجتنب من الربا، وإلا فهو محمول على الأول إن انصرف الى أن بناء المتعاملين على أن يكون ثلث الثمن مثلاً في مقابل النصف الردي، وثلثاه في مقابل النصف الجيد، وذلك للزوم الربا.

وبالجمله لافرق بين كون المالك متحداً أو متعدداً، وكون البيع في صورة تعدد المالك بمنزلة البيعين لا يوجب الفرق مع عدم تسلّم الإنصراف فيما إذا كانا ممن يجتنب عن الربا.

ومما ذكر يظهر ما في الملحقات حيث فرّق بين صورة تعدد المالك ووحده، وحكم في الأولى بأن صورة الإطلاق ربوية وفي الثانية بعدم كونها ربوية مع الإطلاق إلا إذا كان بناؤها على أن يكون الثمن في مقابل المثلث على الاختلاف.

قال في مسألة ٥٨: إذا كان له كره من المنطة نصفها جيد ونصفها ردي، فباعها بكره من

الجيد والرديء او المختلط صح إلا اذا كان بناء المتعاملين على أن يكون ثلث الثمن مثلاً في مقابل النصف الرديء وثلثاه في مقابل النصف الجيد، فإنه لزم الربا حينئذ^(١).

الأمر السابع عشر:

إنه لا اشكال في جواز بيع دجاجة فيها بيضة بدجاجة كذلك أو خالية أو بالبيضة. وهكذا لا اشكال في جواز بيع شاة في ضرعها لبن بشاة أخرى كذلك أو خالية أو باللبن. وكذا لا اشكال في جواز بيع الشاة التي عليها صوف بالشاة كذلك أو خالية أو بالصوف. وأيضاً لا اشكال في جواز بيع النخل الذي عليه تمر بنخل آخر كذلك أو نخل خال عن التمر أو بالتمر.

كل ذلك لأن المذكورات ليست من المكبل والموزون كما ذهب إليه السيد المحقق اليزدي رحمته الله وحكم بفساد القول المحكي عن الشافعي بعدم الجواز^(٢).

لا يقال: يبيها بالبيضة أو اللبن أو التمر أو الصوف مع اشتغال المبيع عليها يؤول الى بيع المتماثلين من الموزونات، بناء على كون البيضة منها، كما أن غيرها من اللبن والصوف والتمر منها.

لأننا نقول: بأن ما في بطنها أو ظهرها كذلك تابع غير مقصود بالأصالة، والمقصود ليس من المكبل والموزون. هذا مضافاً الى امكان أن يقال: إن الأشياء المذكورة وان كانت من الموزونات ولكنها مادام كانت في البطن أو الظهر كالثمرة على الشجرة عوملت بالمشاهدة، و لم يترتب عليها أحكام الموزونات، و عليه فلا مانع من بيعها مطلقاً سواء كان الثمن موزوناً أو معدوداً. ولذلك قال في الجواهر في بيع دجاجة فيها بيضة؛ يجوز ذلك لوجود المقتضي من

(١) الملحقات ٤٨/٢.

(٢) الملحقات ٤٩/٢.

الأصل وغيره وعدم المانع؛ إذ ليس إلا الربا وهو منفي باتتفاء شرطه؛ إذ الدجاجة غير مقدره بالكيل والوزن، وما في بطنها مادام كذلك كالثمرة على الشجرة ولأنه تابع غير مقصود.^(١)

هذا كله بناء على أن الدجاجة أو الشاة من المعدودات، وأما إذا كانتا من الموزونات فمع تبعية البيضة أو اللبن لا يجوز بيعها بثمنها إلا مع التساوي. نعم لو فرض كون البيضة أو اللبن كنفس الدجاجة أو الشاة مورداً للمعاملة أصالة ترتب عليه حكم المختلط الذي سبق بيانه في المسألة العاشرة من الجهة الثانية عشر.^(٢)

(١) الجواهر ٣٨٩/٢٣.

(٢) راجع ص ٢٠٤.

الجهة الثالثة عشر: في الحيل الشرعية

يمكن التخلص من الربا بأمر:

الأمر الأوّل ضمّ الضميمة:

قال في الجواهر: «لاخلاف بيننا في أنه يجوز بيع درهم ودينار بدينارين ودرهين، و يكون في الصحة بمنزلة أن يصرف كلّ واحد منهما إلى غير جنسه وإن لم يقصد ذلك.

وكذا لو جعل بدل الدينار أو الدرهم شيء من المتاع، وكذا مذ من تمر ودرهم بمدين أو أمداد ودرهين أو دراهم؛ إذ هو وإن لم يكن في كلّ منها جنس يخالف الآخر إلا أن الزيادة تكون في مقابل الجنس المخالف في أحدهما، فهو في الصحة حينئذٍ كذي الجنسين، ولاخلاف بيننا في الجمع، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منه مستفيض جداً إن لم يكن متواتراً»^(١).

و يدلّ على ذلك طائفة من الأخبار، منها:

١. صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لأبأس بألف درهم و درهم بألف درهم و دينارين؛ إذا دخل فيها ديناران أو أقلّ أو أكثر فلا بأس به»^(٢).

وهذه الرواية متعرّضة لصورة وجود الجنس المخالف في أحد الطرفين، ومقتضى إطلاقها جواز ذلك وإن لم تكن ضرورة.

٢. صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألته عن الصرف و قلت له: إن الرقعة ربما عجلت فلم نقد على الدمشقية والبصرية، وإنما يجوز بنيسابور الدمشقية والبصرية فبعثنا بالقلّة^(٣) فصرفوا الألف والخمسين منها بألف من الدمشقية؟ فقال: «لاخير فيها؛ أفلا

(١) جواهر الكلام ٢٣: ٣٩١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٤.

(٣) الفلّة: الدراهم المفضوشة.

تجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها؟»، فقلت له: أشتري الألف درهم وديناراً بألفي درهم؟ قال: «لا بأس؛ إن أبي ﷺ كان أجراً على أهل المدينة مئتي، فكان يفعل هذا فيقولون: إنما هو الفرار؛ ولو جاء رجل بدينار لم يُعطَ ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يُعطَ ألف دينار، وكان ﷺ يقول: «نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال».^(١)

و الظاهر منه أن الناس اعترضوا على هذه المعاملة بأنها وقعت فراراً وليست من حيث هي مقصودة، و الفرار ليس بمقصد صحيح، فأجاب ﷺ بأن الفرار من الحرام إلى الحلال من المقاصد الصحيحة الجيدة، و باعتبار هذا المقصد الصحيح تكون المعاملة مقصودة، و هو كافٍ في الصحة، ولكنه غير شامل لغير حال الضرورة.

٣. صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الأخرى عن أبي عبد الله ﷺ قال: «كان محمد بن المنكدر يقول لأبي ﷺ: يا أبا جعفر، رحمك الله، والله إننا لتعلم أنك لو أخذت ديناراً و الصراف بتانية عشر فذرت المدينة على أن تجهد من يعطيك عشرين ما وجدته! و ما هذا إلا فرار، فكان أبي يقول: صدقت و الله! ولكنه فرار من باطل إلى حق».^(٢) بناءً على أن المورد هو صورة الانضمام كما يشعر به قوله: «و ما هذا إلا فرار»؛ إذ هو لا يفرض إلا في صورة انضمام الجنس المخالف مع الطرف الأقل.

٤. صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الثالثة قال: سألته عن رجل يأتي بالدرهم بمئة و خمسة حتى يراضيه على الذي يريد، فإذا فرغ جعل مكان الدرهم الزيادة ديناراً أو ذهباً، ثم قال له: قد راددتك.^(٣) البيوع وإنما أبايعك على هذا؛ لأن الأول لا يصلح، أو لم يقل ذلك و

(١) الاستبصار ٣: ٢١٢، باب الصرف و وجوهه، ح ٨، و انظر: وسائل الشريعة ١٨: ١٧٨، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ١.

(٢) الكافي ٥: ٢٤٧، باب الصروف، ح ١٠، و وسائل الشريعة ١٨: ١٧٩، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٢.

(٣) أي قايلتك.

جعل ذهباً مكان الدراهم؟ فقال ﷺ: «إذا كان إجراء البيع على الحلال فلا بأس بذلك...»^(١).
و المراد من قوله: «جعل مكان الدراهم الزيادة ديناراً أو ذهباً» أنه جعل في مقابلها
ديناراً أو ذهباً، كأنه قال: أخذ منك المئة مع دينار أو ذهب بمئة و عشرة أو بمئة و خمسة. و
الخبر مطلق و لا يختص بحال الضرورة.

٥. موثقة إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر ﷺ، قال: سأته عن الرجل يبيع إلى صيرفي و
معه دراهم يطلب أجود منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا و كذا بشيء قد تراضيا عليه،
ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير، ثم يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرة؟ قال:
«أليس ذلك برضا منها جميعاً؟»، قلت: بلى، قال: «لا بأس»^(٢).

فقوله: «ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير...» يدل على أن صاحب الدراهم و إن تقاول مع
الصيرفي على الدراهم ولكن بعد ذلك أعطى مكان الدراهم دنانير، فتقع المعاملة بين
الجنسين المتخالفين؛ أي الدنانير من ناحية المشتري و الدراهم من ناحية الصيرفي، ثم يبيع
الصيرفي للمشتري تلك الدنانير المأخوذة منه بتلك الدراهم، فيكون المورد حيلة أخرى
تمثلت في معاملتين إحداهما: إعطاء المشتري الدنانير و أخذ الدراهم، و ثانيتهما: إعطاء
البائع الدنانير و أخذ الدراهم، ولكنه أجنبي عن بيع الضميمة كما لا يخفى.

٦. خبر أبي بصير المروي في التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن القاسم ابن محمد، عن
علي، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: سأته عن الدراهم بالدراهم و عن فضل ما
بينهما؟ فقال: «إذا كان بينها نحاس أو ذهب فلا بأس»^(٣).

(١) التهذيب ٧: ١٠٥، باب بيع الواحد بالاثنتين وأكثر، ح ٥٥. وسائل الشريعة ١٨: ١٧٩، باب ٦ من أبواب
الصرف، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٦.

(٣) التهذيب ٧: ٩٨، باب بيع الواحد بالاثنتين وأكثر، ح ٢٨. وسائل الشريعة ٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف،

و المقصود هو أن يجعل في مقابل الفضل في طرف آخر نحاساً أو ذهباً. و الخبر لا يختصّ بحال الضرورة.

٧. ما رواه الشيخ عليه السلام في التهذيب بإسناده عن حسن بن محمد بن سماعة عن جعفر رفعه إلى معلى بن خنيس أنه قال لأبي عبدالله عليه السلام: إني أردت أن أبيع تبر ذهب بالمدينة فلم يُشترَ مِنِّي إلا بالدنانير، فيصح لي أن أجعل بينها نحاساً؟ فقال: «إن كنت لا بدّ فاعلاً فليكن نحاساً وزناً»^(١).

و هذه الرواية محمولة على ما إذا قصد المتبايعان الزيادة فاللازم، هو أن يجعل في مقابل الزيادة جنساً آخر من النحاس.

٨. ما رواه أيضاً الشيخ عليه السلام في التهذيب بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن زياد، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب؟ قال: «لا يصلح إلا بالدنانير و الورق»^(٢).

و لعل المراد من محمد بن زياد هو محمد بن زياد بن عيسى و هو ابن أبي عمير، أو هو محمد بن زياد العطار الثقة. و المراد بالورق على زنة كبد هو الدراهم المضروبة.

٩. ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن عبدالله بن يحيى، عن ابن مسكان، عن أبي عبدالله مولى عبد ربّه قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجوهر الذي يخرج من المعدن و فيه ذهب و فضة و صفر جميعاً كيف تشتريه؟ فقال: «تشتريه بالذهب و الفضة جميعاً»^(٣).

(١) التهذيب ٧: ١١٥، باب بيع الواحد بالاثنتين و أكثر، ح ١٠٧، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٤.

(٢) التهذيب ٧: ١٠٩، باب بيع الواحد بالاثنتين و أكثر، ح ٧٥، وسائل الشيعة ١٨: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٣.

(٣) الكافي ٥: ٢٤٩، باب الصرف، ح ٢٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٩٠، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٥.

و عبدالله بن يحيى موقوف بتوثيق عام؛ إذ المراد منه هو الكاهلي و روى عنه أحمد بن أبي نصر البرزني، و هو أحد الثلاثة الذين لا يروون إلا عن الثقة، ولكن في بعض النسخ عبدالله بن بحر مكان عبدالله بن يحيى، و هو ضعيف.

والخبران الأخيران يدلان على صحة المعاملة بالانضمام في الطرفين. و مقتضى الجمع بينهما و بين سائر الأخبار كصحيحة الحلبي الدالة على جواز الضميمة في أحد الطرفين هو أنه أحد الطرق الموجبة للفرار من الحرام... إلى غير ذلك من الروايات.

هل ينصرف كل جنس إلى ما يخالفه أو لا؟

ثم لا يخفى عليك أن المهكي عن غير واحد من الأصحاب هو أن الظاهر من الأخبار المذكورة انصراف كل جنس إلى مخالفه، و ذهبوا إلى أن مقتضاه حينئذ هو الصحة فيما لو باع مدّ تمر و درهماً بمدّين أو بدرهمين أو بمدّين و درهمين ثم تلف الدرهم أو المدّ قبل قبضه، فيصحّ البيع في الأوّل بمدّ أو درهم و في الأخير بمدّين أو درهمين؛ لانفساخ البيع شرعاً فيما يقابل الزيادة أو الجنس المخالف و إن لم يكن هو مقتضى المقابلة عرفاً.

و يدلّ عليه قوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمان الأولى: «أفلا تجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها؟» لظهوره في أن الذهب في مقابل الزيادة.

و يدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمان الثالثة: «فإذا فرغ جعل مكان الدراهم الزيادة ديناراً أو ذهباً»، بل المنساق من قوله عليه السلام في موثقة عبدالله بن سنان في شراء الذهب فيه الفضة بالذهب: «لا يصلح إلا بالدنانير والورق» هو جعل الدينار في مقابل الفضة و الفضة في مقابل الذهب.

هذا، ولكن أورد عليه في الجواهر بأن «دعوى ظهور الأدلة في الانصراف على الوجه المزبور محلّ نظر أو منع، إنّما المسلّم منها بالنسبة إلى حكم الربا؛ بمعنى أنه لا يتحقق و يكون كما

لو خصت الزيادة أو الجنس المخالف في عدم جريان الربا، لأن المراد جريان سائر الأحكام على ذلك حتى لو كانا مثلاً للمالكين اختص كل واحد منهما بما يخالفه وإن لم يكن مقابلاً لماله، وكذا بالنسبة إلى حكم الصرف؛ فلو بيع مثلاً فضة ونحاس بفضة ونحاس لم يجب التقابض في المجلس؛ للانصراف المزبور.. إلى غير ذلك من الأحكام التي يصعب التزامها مع عدم ظهور الأدلة فيها، بل في نصوص الصرف الآتية ما يشهد بخلافها، مضافاً إلى مخالفتها للقواعد المحكمة خصوصاً الالتزام بثمن لم يكن مقصوداً أنه ثمن على كل حال، بل لعل المقصود خلافه»^(١).

هل إن الحكم على مقتضى القواعد أم لا؟

ثم عدل المحقق النجفي عن كونه أمراً تعدياً وذهب إلى كونه مقتضى القاعدة حيث قال: «بل ظاهر النصوص السابقة لبعض العبارات أن الضميمة على الوجه المزبور من الجانبين أو من جانب واحد من الحيل الشرعية للتخلص من الربا جارية على مقتضى الضوابط؛ ليس فيها أثر للتعبد أصلاً، وإنما تبه الشارع عليها تنبيهاً، وإلا فبيناها أنه بذلك يخرج عن صدق بيع المتجانسين متفاضلاً؛ وذلك لأن أجزاء الثمن مقابلة بأجزاء المشتمن على الإشاعة، فلا تفاضل حينئذٍ في الجنس الواحد في عقد البيع؛ لانضمام جنس آخر معه. فقول الأصحاب بانصراف كل جنس إلى مخالفه أو الزيادة إليه يراد به ما ذكرنا، لأن ذلك حكم شرعي تعدي؛ إذ عليه لا تكون حيلة كما هو واضح، فلا ريب حينئذٍ في بطلان القول بالصحة في الفرض على هذا الوجه (أي على تقدير مقابلة أجزاء الثمن بأجزاء المشتمن على الإشاعة). ومن هنا احتمال غير واحد البطلان في مفروض المسألة إذا حصل الربا بعد إسقاط ما

يقابل التلف بالنسبة، كما لو باع مدأ و درهماً بمدّين و درهمين مثلاً و تلف الدرهم المفروض أنه نصف المبيع لكون قيمة المدّ درهماً، بطل البيع في نصف الثمن و يبقى النصف الآخر، و حيث كان منزلاً على الإشاعة كان النصف في كلّ من الجنسيتين، فيكون نصف المدّين و نصف الدرهمين في مقابل المدّ، فيلزم الزيادة الموجبة للبطلان.

مع إمكان منع تحقق الربا لهذه الزيادة التي لم يُبَيّن العقد عليها و إنما حصلت بالتقسيط، و إلاّ لآتجه البطلان من أوّل الأمر، مع أنّ الإمامية على خلافه، في مقابل ما حكى عن الشافعي من البطلان في كلّ ما اقتضى التقسيط فيه الزيادة.

ورد: بأنّ العلوم من أدلّة الربا حرمة الزيادة في نفس العقد لاسيما إذا كانت بمقتضى التقسيط في العقد الذي قد وقع المقابلة فيه بالمجموع، و هو بعينه جارٍ فيما نحن فيه؛ ضرورة أنّ الزيادة المفروضة إنما كانت بحسب التقسيط الذي احتج إليه لمكان التلف، و إلاّ فالعقد لازيادة فيه، فصحّته مستصحة»^(١).

و أورد عليه السيّد المحقق العزدي رحمته الله بقوله بأنّ «ما قد يقال من أنّ الخروج عن الربا بضمّ الضميمة من الطرفين أو في أحدهما ليس من باب التعبد، بل هو بمقتضى القاعدة وأنّ الشارع نبه عليه تنبيهاً، و ذلك لأنّ المجموع في مقابل المجموع، فكأنّها جنسان، فلا يصدق التفاضل في جنس واحد، أو لأنّ أجزاء الثمن مقابلة أجزاء المئمن على الإشاعة، فلا تفاضل في الجنس الواحد؛ لانضمام جزء آخر معه.

ففيه ما لا يخفى؛ فإنّ في ضمن المجموع يلزم التفاضل في جنس واحد، مثلاً إذا باع مدأ و درهماً بمدّين و درهمين يكون في مقابل كلّ من الدرهم و المدّ أزيد من مقداره من جنسه، و كذا إذا باع درهماً و مدأ بدرهمين أو بمدّين و كان المدّ بنصف درهم قيمة فإنّ المقابل للدرهم ثلثان من الدرهمين، ولو كان المدّ بدرهمين قيمة يكون المقابل له ثلثي المدّين.

و أيضاً لزمه فيما إذا باع درهماً بدرهم ومدّين ألا يكون ربا، مع أنه لا يمكن الالتزام به»^(١)

ولعل المقصود من الفرض الأخير هو بيع المدّ و الدرهم بدرهم و مدّين، فبناءً على كون المدّ بدرهمين قيمةً يكون المبيع ثلاثة دراهم قيمة، فإذا فرض أن الثمن هو الدرهم الواحد و المدّان اللذان بقيمة الدرهمين لزم عدم تحقق الربا في مثل هذه الحالة؛ لأنّ الثلاثة تقع في مقابل الثلاثة حينئذٍ.

ولا يخفى الإشكال في قوله: «وكذا إذا باع...» و ما بعده، فإنّ المعاملة تقع بين نفس المدّ لقيمة المدّ. اللهم إلا أن يقال: إنّ المقصود من ذكر القيمة هو تحديد المقدار المقابل من كلّ جنس في مقابل جنس آخر.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه: أنّ العدول عن ظاهر النصوص في التعمدية لا وجه له، مضافاً إلى أنّ جعل أجزاء الثمن في مقابل أجزاء المثلث لا يوجب التخلّص من الربا؛ لما عرفت من أنّ في ضمن المجموع يلزم التفاضل في جنس واحد، كما أوضحه السيّد المحقق اليزدي^(٢). اللهم إلا أن يقال: إنّ المقصود هو مقابلة المجموع بما هو مجموع، و هو مغاير للمقابل ولو كان من جنس بعض المجموع، و لا يضرّ التفاضل الضمني مع مقايرة المجموع بما هو مجموع للمقابل، فتأمل.

نعم، لا وجه لرفع اليد عمّا ذكر في الروايات من وقوع كلّ جنس قبال مخالفه تمبّداً، ولكن هذا الأمر التعمدي يختصّ بباب الربا و الفرار منه، و لا يعمدّى منه إلى سائر الأبواب و الأحكام، فإذا كان الذهب و الفضة في الطرفين كان اللازم هو قبضهما في المجلس؛ لأنّ المعاملة من معاملة الصرف.

ولا يسقط وجوب التقابض بضميمة غيرهما من الأجناس وإن انصرف التعبد إلى وقوع كل جنس في مقابل مخالفته؛ فإن ذلك مخصوص بباب الربا لا غير، وكذا لو كانا للمالكين لا يكون لكل منهما ما يخالف جنسه بل على حسب الحكم العرفي.

هذا، ولكن استشكل فيه المحقق الخوانساري رحمته حيث قال: «يمكن أن يقال: الظاهر أن نفس المعاملة مع قطع النظر عن حكم الشارع كان فراراً من الربا بنظر أهل المدينة، فأجيبوا على ما في الخبر: «نعم الشيء الفرار...»، فكأنهم توجهوا إلى أنه في غير هذا المقصد لا يقدم أحد على هذه المعاملة، فأقدمه هنا يكون بقصد الفرار، فأجيبوا بأنه: لا بأس، فهذا نظير تزويج الرئيس إحدى بناته خادمه لحصول المهرية مع أهل بيته؛ حيث إنه لولا هذه الجهة ما كان يقدم على هذا التزويج، فهذا حيلة ولا بأس به، ولولا هذا لكانت المعاملة ربوية غاية الأمر حكم الشارع بأنه لا بأس من باب الاستثناء كجواز الربا بين الوالد والولد، فهذا التخلّص نظير التخلّص بنحو آخر ذكر في المتن من بيع سلعته من صاحبه واشترائه الأخرى بذلك الثمن؛ حيث إنه فرار من الربا بحيث لولا قصد الفرار لما أقدم عليه، لكن تحقق القصد إلى البيع والاشتراء، ويكون مطابقاً للقواعد، وقد حصل من قبل الشارع الإذن في الفرار من الحرام إلى الحلال.

وعلى هذا فيشكل ما ذكر من أنه خلاف قصد المتعاقدين وخلاف العرف، فإذا كانا للمالكين لا يكون لكل منهما ما يخالف جنسه، ولا يخرج عن حكم الصرف من جهة أنه على ما ذكر ما خرج عن الربا»^(١).

ولا يخفى عليك أن المستفاد من صحيحة عبد الرحمان بن الهجاج أن أهل المدينة كانوا يقولون بالنسبة إلى ما ذكره الإمام عليه السلام من التخلّص: إن هذا هو الفرار ولم يتعلّق به القصد،

ولذا مثلوا بأنه لو جاء رجل بدينار لم يُعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يُعط ألف دينار، و مرادهم بما ذكروا هو الاعتراض على الإمام عليه السلام بأن التخلّص المذكور فرار من حكم الله في الربا بما لا يكون مقصوداً في العرف، فأجاب الإمام عن اعتراضهم بأن الفرار المذكور هو فرار من المحرام إلى الحلال لافرار من حكم الله، وحيث إنّ المقصد هو الفرار المطلوب فإنه يتحقق القصد إلى المعاملة المذكورة التي توجب الخروج عن الربا، و عليه فما ذكره في جامع المدارك محلّ تأمل بل منع.

أحكام الضميمة

تمّ إنّ الضميمة تكون مؤثرة تعبداً في رفع الربا إذا لم تكن للغير، و أمّا إذا ظهرت مستحقة للغير و لم يُجز فينكشف أنّ المعاملة من أوّل الأمر لاضميمة فيها، ومع عدم الضميمة لا وجه للتعبد في انصراف كلّ جنس إلى مخالفه بل تقع المعاملة على مقتضى القاعدة، فتقع أجزاء الثمن مقابلة لأجزاء المثلن، و ذلك ربما يوجب الربا.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ وقوع المجموع بما هو مجموع في مقابل الثمن ولو في مرحلة الإنشاء يكتفي في خروجه عن مورد الربا، فتأمل؛ إذ بعد ظهور استحقاق الضميمة ينكشف عدم كون المعاملة بين المجموع بما هو مجموع مع مقابله، فلا مورد للتعبد و لا للأخذ بالقاعدة، فإذا باع درهماً و مدّاً من تمر قيمته درهم بدرهين و مدّين، فظهر أنّ المدّ من التمر مستحقّ للغير، وقع نصف الدرهمين و نصف المدّين في مقابل الدرهم، و حيث إنّ نصف الدرهمين هو درهم و نصف المدّين هو مدّ فإنه يقع في مقابل الدرهم درهم و مدّ، و هو زيادة؛ فكانت المعاملة ربوية.

و هذا بخلاف ما إذا باع درهماً و مدّاً بدرهين مع كون قيمة المدّ مساوية للدرهم؛ فإنه بعد ظهور الاستحقاق يقع في مقابل الدرهم درهم من الدرهمين، و لا ريب فيه.

ولذلك قال السيد المحقق اليزدي رحمته بالله: إذا ظهرت الضميمة مستحقة للغير ولم يُجز، فإن كان التقسيط مستلزماً للربا كالمثال الأول بطل؛ للربا، بل يكشف عن كونه باطلاً من الأول. وإن لم يكن التقسيط موجباً للربا كالمثال الثاني فالبيع بالنسبة إلى الدرهم صحيح؛ لأنه في قبال درهم. (١)

ولو وقعت المعاملة مع الضميمة ولكن تلت قبل القبض وكان التقسيط مستلزماً للربا؛ فإن قلنا بأن التلف يوجب الانفساخ من أول الأمر فالكلام فيه هو الكلام المذكور في صورة ظهور الاستحقاق للغير من بطلان المعاملة.

وإن قلنا بأن التلف يوجب الانفساخ من حين التلف كما هو الظاهر من الأدلة؛ كقوله رحمته: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بانه» فالعقد وقع صحيحاً من الأول؛ لوجود الضميمة حال وقوع المعاملة، ولا يضره حصول الزيادة بالتقسيط المبني على القاعدة بناءً على اختصاص الانصراف التبعدي بباب الربا كما عرفت؛ فإن المتيقن من الأدلة حرمة الزيادة في نفس العقد لا المتجددة بعده، كما اختاره صاحب الجواهر والسيد المحقق اليزدي في الملحقات.

و دعوى منع حصول الزيادة؛ لأن الباقي يكون في قبال ما يخالفه على ما مر من أن كل جنس ينصرف إلى ما يخالفه، كما مال إليه المحقق والشهيد الثانيان على ما حكى. مندفعة بما مر من أن الانصراف التبعدي مخصوص بباب الربا، ولا يجري بالنسبة إلى سائر الأحكام التي منها حكم التقسيط.

وعليه، فع تلف الدرهم فيما إذا باع مداً و درهماً بمدين و درهمين و تساوت قيمة المدّ مع الدرهم يستحقّ البائع نصف كلّ من الدرهمين و المدين و هو درهم و مدّ - في مقابل مدّه؛

(١) انظر: العروة الوثقى (الملحقات) ٢: ٤٤.

لأنه مقتضى القاعدة من وقوع أجزاء الثمن في مقابل أجزاء المثلن على الإشاعة بحسب قيمتها، وحيث يكون المد مساوياً للدرهم في القيمة فإنه يقع في مقابل كل من المد والدرهم نصف المدين ونصف الدرهمين، فمع تلف الدرهم يقع في مقابل المد نصف المدين وهو مد ونصف الدرهمين وهو درهم، ويضمن في مقابل الدرهم نصف المدين وهو مد ونصف الدرهمين وهو درهم.

ومما ذكر يظهر أنه لا ملزم على اعتبار التقسيط على وجه لا يستلزم الربا صيانة للعقد من الفساد مهما أمكن؛ بأن يجعل فيما إذا باع مداً ودرهماً بمدين ودرهمين وتلف الدرهم نصف الدرهم التالف في مقابل مثله من الثمن، ونصفه الآخر في مقابل مد ونصف من المدين اللذين في الثمن، فيكون نصف المد في المبيع في مقابل نصف المد والنصف الآخر في مقابل درهم ونصف من الدرهم في الثمن، وحينئذ فيكون المد في مقابل ما يساوي درهمين من الجنس معاً؛ إذ نصف المد ودرهم ونصف منه في الثمن جمعاً يساوي درهمين ولا يلزم منه الربا. وذلك لما عرفت من أن المتيقن من الأدلة هو حرمة الزيادة في نفس العقد للمتجددة بعده، والمفروض أن العقد وقع صحيحاً من الأول؛ لأن كل جنس ينصرف إلى مخالفته تعبدًا، والزيادة المتجددة غير مضرّة بالنسبة إلى صحة المعاملة، والتقسيط يلاحظ بحسب القاعدة من وقوع أجزاء الثمن مقابل أجزاء المثلن.

هذا، مضافاً إلى ما أفاده في الملحقات من أن التقسيط المذكور خلاف قصد المتعاقدين و خلاف مقتضى المقابلة، والمشتري يستحق بعد تلف الدرهم نصف كل من الدرهمين والمدين وهو درهم ومد، فلا وجه لإلزامه بأخذ نصف مد ودرهم ونصف، وإذا كانا سواء بحسب القيمة فيحتاج إلى تراضيهما على ذلك أو على أحد الوجوه الأخرى، بل فلا يتم مع عدم رضاهما، ولا وجه لاحتمال الرجوع إلى القرعة أو تخيير الحاكم أو البائع أو المشتري، بل مع التراضي أيضاً مشكل ومحتاج إلى معاملة جديدة.^(١)

(١) انظر: المصدر السابق: ٤٥.

و الوجه في اعتبار التراضي واضح؛ لأن غير ما تقتضيه القاعدة على الانسافح محتاج إلى التراضي، بل يحتاج إلى معاملة جديدة؛ إذ الانتقال لا يتحقق بدون المعاملة، فإذا عرفت مقتضى القاعدة فليست تمّة مشكلة حتى يحتاج في رفعها إلى قاعدة القرعة، كما لا وجه لتخيير الحاكم أو البائع أو المشتري، فتدبر جيداً.

الأمر الثاني: أن يبيع أحد المتبايعين سلعته من صاحبه بجنس غير جنسها، ثم يشتري من الآخر سلعته بالثمن الذي باع به سلعته:

و حينئذ يسقط اعتبار المساواة؛ ضرورة عدم بيع كل منها بالآخر حتى يشترط ذلك تحلّصاً من الربا، فلو باع مثلاً وزنة من الحنطة بعشرة دراهم ثم اشترى وزنتين بذلك صح، كما ذهب إليه في الجواهر^(١) وهذا هو المشهور.

و يدلّ عليه مضافاً إلى العمومات المجوّزة روايات، منها:

١. موقعة إسماعيل بن جابر المتقدمة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يبيع إلى صيرفي و معه دراهم يطلب أجود منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا و كذا بشيء قد تراضيا عليه، ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير، ثم يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاوا لاعليه مرّة؟ قال: «أليس ذلك برضا منها جميعاً؟» قلت: بلى، قال: «لا بأس». ^(٢) بناءً على ظهورها في أنّ المعاملة وقعت مع الزيادة كما يدلّ عليه قوله: «فيزيده كذا و كذا بشيء» و قوله: «ثم يبيعه بتلك الدراهم على ما تقاوا عليه».

و في قبالتها عدّة روايات، منها:

١. رواية خالد بن الحجاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل بعته طعاماً بتأخير إلى

(١) جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٦.

(٢) وسائل الشريعة ١٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٦.

أجل مسمى، فلما حلّ الأجل أخذته بدراهمي، فقال: ليس عندي دراهم، ولكن عندي طعام فاشتره منّي؟ قال: «لا تشتريه منه؛ فإنه لا خير فيه»^(١).

إلا أنها ضعيفة، يضاف إلى ذلك أنّ التعليل بالمنع بأنه «لا خير فيه» من أمارات الكراهة، هذا مع غرض النظر عن تنكير الطعام؛ فإنه يمكن أن يكون من نوع آخر، فتأمل.

٢. ورواية الفقيه عن القاسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير قال: سأله محمد بن قاسم الحنطاط فقال: أصلحك الله، أبيع الطعام من رجل إلى أجل فيجيوّني وقد تغيّر الطعام من سعره فيقول: ليس عندي دراهم؟ قال: «خذ منه بسمر يومه»، قال: أفهم، أصلحك الله، إنّه طعامي الذي اشتراه منّي، قال: «لا تأخذ منه حتى يبيعه و يعطيك»، قال: أرغم الله أنفي، رخص لي فرددت عليه فشدد علي^(٢).

و فيه:

أولاً: أنّه من أدلة الجواز؛ لظهور قوله: «خذ منه بسمر يومه» في الجواز؛ ولذا عبّر الراوي عن المنع المذكور بعده بالتشديد.

و ثانياً: من المحتمل أن يكون قول الإمام عليه السلام في ذيل الرواية إرشادياً؛ لأنّه رأى السائل لم يقنع بالجواب السابق.

و ثالثاً: أنّه لو سلّمت دلالاته على الحرمة فيمكن الجمع بينهما بالحمل على الكراهة. وعلته لتلك الأمور حكى الشيخ ^(٣) الأعظم عن بعض ردها بعدم الدلالة بوجه من الوجوه.

٣. وصحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من اشترى

(١) المصدر السابق: ٣١٢، باب ١٢ من أبواب السلف، ح ٣.

(٢) المصدر السابق: ح ٥.

(٣) المكاسب المعرمة: ٣٠٧، ط - تبريز.

طعاماً أو علفاً إلى أجل فلم يجد صاحبه و ليس شرطه إلا الورق؛ فإن قال: خذ مني بسر اليوم ورقاً فلا يأخذ إلا شرطه طعامه أو علفه، فإن لم يجد شرطه و أخذ ورقاً لا محالة قبل أن يأخذ شرطه فلا يأخذ إلا رأس ماله؛ لا تظلمون و لا تظلمون»^(١)، بناءً على ظهور قوله: «خذ مني بسر اليوم ورقاً» في المعاملة لا الرجوع و الفسخ؛ و إلا فهو أجنبي عن المقام.

٤. و صحبته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف إلى أجل مسمى، فقال له صاحبه: لا نجد لك و صيفاً؛ خذ مني قيمة و صيفك اليوم ورقاً قال: فقال: لا يأخذ إلا و صيفه أو ورقه الذي أعطاه أوّل مرّة، لا يزداد عليه شيئاً»^(٢)، بناءً على ظهور قوله: «خذ مني قيمة و صيفك اليوم ورقاً» في المعاملة و البيع لا الفسخ و الرجوع، و إلا فقد عرفت أنه لا يرتبط بالمقام.

٥. و صحبته الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن الرجل يسلم في الغنم ثنيان و جذعان و غير ذلك إلى أجل مسمى؟ قال: «لا بأس إن لم يقدر الذي عليه الغنم على جميع ما عليه أن يأخذ صاحب الغنم نصفها أو ثلثها أو ثلثيها و يأخذ رأس مال ما بقي من الغنم دراهم و يأخذون دون شروطهم و لا يأخذون فوق شرطهم، و الأكسية أيضاً مثل المنظفة و الشعير و الزعفران و الغنم»^(٣).

إلى غير ذلك من الأخبار.

و يحتمل فيها أن المراد هو الفسخ بمقدار لم يقدر على تحويله، ولو تمت دلالة هذه الأخبار أمكن حملها على الكراهة؛ جمعاً بينها و بين ما تقدّم من نهي البأس في مفروض المسألة كما ذهب إليه المشهور.

(١) التهذيب ٧: ٣٢، باب بيع المضمون، ح ٢٢. وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٩، باب ١١ من أبواب السلف، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٧، باب ١١ من أبواب السلف، ح ٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٠٣.

القول بالمنع و مناقشته

ولكن ذهب الشيخ الطوسي رحمته إلى المنع، و استدل له بما رواه في التهذيب عن محمد بن يحيى، عن بنان بن محمد، عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر قال: سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة، يأخذ بقيمته دراهم؟ قال: «إذا قومه دراهم فسد؛ لأن الأصل الذي يشتري به دراهم، فلا يصلح دراهم بدراهم».

قال الشيخ الطوسي في ذيل الرواية: «الذي أفتى به ما تضمنه هذا الخبر؛ من أنه إذا كان الذي أسلف فيه دراهم لم يجز له أن يبيع عليه بدراهم؛ لأنه يكون قد باع دراهم بدراهم، وربما كان فيه زيادة أو نقصان و ذلك ربا»^(١).

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته: «الظاهر أن الشيخ رحمته جرى في ذلك على قاعدة كلية تظهر من بعض الأخبار (أي خبر علي بن جعفر) من أن عوض الشيء الربوي لا يجوز أن يعوّض بذلك الشيء بزيادة، وأن عوض العوض بمنزلة العوض؛ فإذا اشترى طعاماً بدراهم لا يجوز أن يأخذ بدل الطعام دراهم بزيادة، وكذلك إذا باع طعاماً بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم طعاماً، و عوّل في ذلك على التعليل المصرّح به في رواية علي بن جعفر عن أخيه رحمته المعتضد ببعض الأخبار المانعة عن بعض أفراد هذه القاعدة هنا (في التسمية) و في باب السلم - إلى أن قال: لمدار فتوى الشيخ رحمته على ما عرفت من ظهور بعض الأخبار، بل صراحته فيه من أن عوض العوض في حكم العوض في عدم جواز التفاضل مع اتحاد الجنس الربوي، فلا فرق بين اشتراء نفس ما باعه منه و بين اشتراء مجانسه منه، و لا فرق أيضاً بين اشترائه قبل حلول الأجل أو بعده كما أطلقه في المدائيق إلى أن قال: و ظهر أيضاً مما ذكرنا أن الحكم مختصّ في كلام الشيخ بالجنس الربوي لا مطلق المشاع و لا خصوص الطعام»^(٢).

(١) التهذيب ٧: ٣٠، باب بيع المضمون، ح ١٧.

(٢) المكاسب المحرمة: ٣٠٨.

وكيف كان فيمكن الجواب عما ذكره الشيخ رحمته:

أما خبر علي بن جعفر فيجواب عنه بما ذكره السيد المحقق اليزدي رحمته من «أن الخبر المذكور ضعيف ومعرض عنه، مع أن الخبر المذكور ظاهر في المنع ولو من غير زيادة. هذا مضافاً إلى عدول الشيخ عن هذه الفتوى في بعض كتبه، وعليه فلا دليل على قاعدة كون عوض العوض بمنزلة العوض»^(١).

وأما الجواب عن الأخبار العاضدة لخبر علي بن جعفر فيما عرفت من أنها على تقدير تماميتها معارضة بمجملتها من الأخبار الدالة على الجواز، فتحمل على الكراهة، منها:

١. موثقة أبان بن عثمان عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يسلم الدراهم في الطعام إلى أجل، فيحلّ الطعام فيقول: ليس عندي طعام، ولكن انظر ما قيمته فخذ منّي ثمّة؟ فقال: «لابأس بذلك»^(٢).

و فيه: أنه مطلق، ويمكن حمله على ما إذا لم يكن مع الزيادة، اللهم إلا أن يقال: إن المتعارف هو مع الزيادة.

ثمّ المستفاد من قوله: «فخذ منّي ثمّة» كون المعاملة جديدة، وحمل قوله: «انظر ما قيمته» على السمر الذي أخذت منّي لا المعاملة الجديدة كما في التهذيب^(٣) - لا ينسجم مع قوله: «انظر ما قيمته فخذ منّي ثمّة»؛ فإنه ظاهر في كونه معاملة جديدة، وحمله على القيمة التي كانت عليه حين المعاملة خلاف الظاهر. ولكنه مرسل.

٢. موثقة يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل باع طعاماً بدراهم، فلما

(١) انظر: العروة الوثقى (الملحقات) ٢: ٤٩ - ٥٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٥، باب ١١ من أبواب السلف، ح ٥.

(٣) انظر: التهذيب ٧: ٣١، باب بيع المضمون، ذيل ح ١٧.

بلغ ذلك الأجل تقاضاه، فقال: ليس عندي دراهم؛ خذ مني طعاماً؟ قال: «لابأس؛ إنمّا له دراهمه يأخذ بها ما شاء».^(١)

و فيه أيضاً أنه مطلق، ويمكن حمله على ما إذا لم يكن مع الزيادة، غير أنّ ظاهر قوله: «إنمّا له دراهمه يأخذ بها ما شاء» كون المعاملة جديدة، فلا مجال للاحتمال المذكور في الرواية السابقة، كما ذهب إليه الشيخ في التهذيب.

وأبعد من ذلك حمل الخبرين على أنّه يجوز له أن يأخذ الدرهم بقيمته في الحال إذا كان قد أعطاه في وقت السلف غير الدرهم؛ إذ لا يؤدي ذلك إلى الربا لاختلاف الجنسيتين، وخاصة الخبر الأول؛ لأنّه ليس فيه أكثر من أنّه يجوز له أن يأخذ الثمن، وليس فيه أن يأخذ الثمن من جنس ما أعطاه أو من جنس آخر^(٢)، وذلك واضح؛ لأنّه لا شاهد له.

٣. موثقة إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يبيعه إلى صيرفي و معه دراهم يطلب أجود منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وكذا بشيء قد تراضيا عليه، ثمّ يعطيه بعد بدراهمه دنانير، ثمّ يبيعه الدنانير بتلك الدرهم على ما تقاولا عليه مرّة؟ قال: «أليس ذلك برضا منها جميعاً؟» قلت: بلى، قال: «لابأس».^(٣)

و ظاهرها أنّ المعاملة الجديدة وقعت مع الزيادة.

ولا يخفى عليك أنّ هذه الروايات تكون صريحة في الجواز مع أنّها من مصاديق القاعدة المزبورة؛ أعني «عوض العوض بمنزلة العوض»، وعليه فالأخبار المانعة محمولة بقرينة هذه الأخبار على الكراهة، ولعله لذلك ذهب الشيخ الأعظم عليه السلام إلى مختار المشهور المذكور في صدر المسألة حيث قال: «الأقوى هو المشهور».^(٤)

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٠٧، باب ١١ من أبواب السلف، ح ١٠.

(٢) التهذيب ٧: ٣٦، باب بيع المضمون، ذيل ح ١٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٦.

(٤) المكاسب المعرمة: ٣٠٧.

حكم اشتراط البيع الثاني في الأوّل

ثمّ إنّه لافرق فيما ذكر بين أن يشترط البيع الثاني في البيع الأوّل، وبين ألا يشترط؛ وذلك لما في الجواهر من وجود المقتضي وعدم دليل على المنع. نعم حكى وجوهاً عن بعض للمانعة ولكنها لم تكن تامّة، والاستناد إلى حديث الحسين بن المنذر محلّ منع؛ لضعف الرواية. (١)

ولكن المشهور ذهبوا إلى الفرق، ولعلّهم اكتفوا في ذلك بروايات العينة، فتأمل.

الأمر الثالث أن يجب كلّ من المتبايعين جنسه للآخر، لكن من غير قصد المعاوضة

بين الهبتين واشتراط الهبة في الهبة، وإلا فتشمله عمومات الربا بناءً على عدم اختصاصها بالبيع وشمولها لسائر المعاوضات.

الأمر الرابع أن يقرض كلّ منهما صاحبه ثمّ يتبارتا مع عدم الشرط؛ إذ مع الشرط

تشمله أدلّة حرمة الربا القرضي؛ كما ورد في رواية خالد بن الحجاج قال: سألته عن الرجل كانت لي عليه مئة درهم عدداً قضانيها مئة وزناً؟ قال: «لأبأس ما لم يشترط». قال: وقال: «جاء الربا من قبل الشرط؛ إنّما يفسده الشرط». (٢) وغيرها من الأخبار.

الأمر الخامس أن يتبايعا بقصد كون المثل بالمثل وكون الزائد هبة في صورة وقوع

معاملتين إحداهما البيع وناهيتها هي الهبة، إذ لازيادة حينئذٍ في بيع المتجانسين.

نعم، لو اشترط في البيع هبة الزائد كان القول بالحرمة متجهاً؛ ضرورة حصول الزيادة

العينية باشتراط هبة الزيادة؛ لما ذهب إليه المشهور من تحقق الربا باشتراط الزيادة العينية، ولذا قيّد المحقق في الشرائع صحة التخلّص في المقام بعدم الشرط في العقد.

(١) راجع: جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٦، المكاسب للشيخ الأنصاري: ٣٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٩٠، باب ١٢ من أبواب الصرف، ح ١.

نعم، لو قلنا بأنَّ الشرط التزم في ضمن الالتزام و لا تصدق به زيادة في العوضين، أمكن القول بالجواز في صورة الاشتراط أيضاً، ولكنه محل تأمل.

الأمر السادس أن يتصلح صاحب مقدار الزيادة مع الآخر و يشترط عليه أن يبيعه كذا بكذا مثلاً بمثل. هذا في البيع، و في القرض أن يتصلح المقرض مع المقرض قبل القرض على المقدار الذي يريد أن يأخذه منه بعوض جزئي أو بلا عوض، و يشترط في ضمن هذه المصالحة أن يقرضه مبلغ كذا و يصبر عليه إلى كذا مدة.

و إذا كان الدين سابقاً و حلَّ أجله و يريد أن يؤجله إلى مدة يجوز أن يصالحه بمقدار و يشترط عليه أن يؤجله إلى تلك المدة^(١)؛ و ذلك لآته مركب من الصلح على الزيادة و البيع، أو الصلح و اشتراط الإذن في تأخير أداء ما عليه، و لا يكون نفس البيع أو القرض مشتعلاً على الزيادة حتى يستلزم الربا.

و يكون من هذا الباب ما يكون راتجاً في زماننا هذا من الإجارة مع اشتراط القرض في ضمن عقد الإجارة؛ إذ لازية في نفس القرض. بخلاف ما إذا عكس الأمر بأن أقرض المستأجر مبلغاً لشخص لكي يؤجره الدار أو الدكان؛ فإنَّ القرض حينئذٍ يشترط فيه نفع، فتشمله الأدلة الناهية عن الاشتراط في القرض.

المناقشة في اشتراط القرض

و أورد عليه: بأنَّ شرط القرض في ضمن عقد الصلح أو في ضمن عقد الإجارة لا يخلو من إشكال.

و وجه الإشكال: أن الوفاء بالشرط يوجب لزوم عقد الإجارة، و هو نفع عائد

للمقرض، فيصير القرض بذلك مما يجزى النفع، فتشمله الأدلة الدالة على حرمة القرض الذي يجزى نفعاً.

و يمكن الجواب عنه: بأن المنوع هو شرط الزيادة والنفع، و في المقام لا يشترط النفع و الزيادة لمن أعطى القرض، بل يترتب عليه لزوم المعاملة بالوفاء بالشرط. هذا، مضافاً إلى إمكان منع شمول الأدلة الدالة على المنع عن الشروط في القرض لمثل ذلك، و لأقل من الشك، فيرجع إلى عموم أدلة الجواز.

اللهم إلا أن يقال: يصدق القرض الذي يجزى نفعاً على القرض المذكور بالنسبة إلى المقرض، فيكون مشمولاً للأدلة الناهية عن القرض الموجب للنفع و إن لم يشترط في القرض النفع، ولكن الإنصاف أنه محل تأمل بل منع؛ لعدم ثبوت الحرمة إلا فيما إذا صدق الشرط، و مجرد انجرار النفع من دون اشتراط لادليل على حرمة، فتدبر جيداً.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: «وقد أصر الأستاذ في إدراجه بحسب الشرط المذكور في الأخبار ببيان: أن الشرط ليس المراد به معناه المتعارف الآن في الألسنة، بل المراد في عرفهم مطلق الالتزام و التمهّد ولو لم يكن بلفظ الشرط بل كان بلفظ البيع، و حينئذ نقول في القرض جاء التزام المقرض بدفع الزيادة من قبل أمرين:

أحدهما: البيع (أو الإجارة) و الثاني: عمل المقرض بشرطه من الإقراض؛ فإنه لو لم يبق به لم يكن المقرض ملتزماً؛ لتمكّنه من الفسخ بخيار تخلف الشرط، لكن بعد الوفاء يبقى بلا اختيار و ملزماً بدفع الزيادة، فيصدق على هذه الزيادة أنها زيادة أعطيت بواسطة منشئة القرض لها في حال كونها ملتزماً بها لا يحمص للفرار عنها.

و إن شئت قلت: الزيادة المشترطة في عقد القرض نفسه زيادة أوجها القرض بواسطة حكم الشارع: ﴿المؤمنون عند شروطهم﴾، و الزيادة المشترطة على هذا الوجه زيادة أوجها القرض أيضاً بواسطة حكم الشارع: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

هذا محصل ما ذكره، ولي فيه نظر؛ إذ غاية ما يستفاد من الأخبار أن الزيادة التي تدفع بعنوان الخروج عن عهدة القرض وما يتعلّق به من الشرط المشترط في ضمنه محرّمة، و الزيادة هنا ليست كذلك؛ لأنّها بعنوان الوفاء بعقد البيع (أو الإجارة) ولا ماساس له بالقرض وما يتعلّق به؛ فإنّ القرض من متعلّقات البيع (أو الإجارة) فالوفاء به وفاء بالبيع (أو الإجارة) لا العكس.

هذا، لكن قد يستأنس لما ذكره بذيل خبر محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن حديد، عن محمّد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن سلسيل (سلسيل) طلبت منّي مئة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف، فأقرضها تسعين ألفاً وأبيها ثوباً و شيئاً تقوّم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم؟ قال: «لابأس». قال الكليني: وفي رواية أخرى: «لابأس به، أعطها مئة ألف وبعها الثوب بعشرة آلاف، و اكتب عليها كتابين»^(١) و هو قوله: «واكتب عليها كتابين»، فتأمل.^(٢)

و وجه الاستئناس هو التعبير بالكتابين؛ فإنّه مشعر بأنّ الجواز فيما إذا كانت المعاملتان منفصلتين ولا ارتباط بينهما، فلا يجوز اشتراط إحداها في الأخرى. ولكن الخبر ضعيف؛ لعدم توثيق علي بن حديد. هذا مضافاً إلى كون الرواية الأخرى التي أشار إليها الكليني مرسلة، على أنّها معارضة بسائر الروايات.

أدلة الصحة

وكيف كان، فيدلّ على صحة هذه المعاملات المذكورة مضافاً إلى عمومات أدلة نفوذ المعاملات أخبار متعددة، منها:

١. صحبة محمّد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: يكون لي على الرجل

(١) الكافي ٥: ٢٠٥، باب العينة، ح ٩.

(٢) المكاسب المحرمة: ١٦ - ١٧.

دراهم، فيقول لي: أخرفني بها وأنا أربحك، فأبيعه جبة تقوم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال: بعشرين ألفاً وأوخره بالمال؟ قال: «لا بأس».^(١)

وظاهرها اشتراط التأخير في أداء المال في البيع المذكور؛ لظهور الواو في قوله: «وأوخره» في الحاليتة.

٢. خبر عبد الملك بن عتبة المروي في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عبد الملك بن عتبة مضمراً، قال: سألته عن الرجل أريد أن أعيته المال و (أو) يكون لي عليه مال قبل ذلك، فيطلب مني مالاً أزيد على مالي الذي لي عليه، أيسقيم أن أزيد مالاً وأبيعه لؤلؤة تساوي مئة درهم بألف درهم فأقول: أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أوخرَكَ بمنها وبمالي عليك كذا وكذا شهراً؟ قال: «لا بأس».^(٢)

و ظاهر قوله: «على أن أوخرَكَ» هو الاشتراط، والطريق ضعيف؛ لاشتراك عبد الملك بن الصيرفي الثقة واللهبي غير الثقة، هذا مضافاً إلى اعتضاد كونه اللهبي برواية علي بن الحكم عنه؛ فإنه يروي عن عبد الملك اللهبي.

٣. ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سنل [عن] رجل له مال على رجل من قبل عيئة عيئة إياه، فلما حلَّ عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه، فأراد أن يقلب عليه ويربح، أيسبغه لؤلؤاً و (أو) غير ذلك ما يسوى مئة درهم بألف درهم و يؤخره؟ قال: «لا بأس بذلك؛ قد فعل ذلك أبي رضي الله عنه - وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه».^(٣)

ويقال: إن الخبر ضعيف لعدم توثيق مسعدة بن صدقة، ولكن المحكي عن السيد

(١) الكافي ٥: ٢٠٥، باب العينة، ح ١١.

(٢) المصدر السابق؛ ح ١٢، وسائل الشريعة ١٨: ٥٥، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.

(٣) الكافي ٣١٦، ح ٤٩.

المحقق البروجردي رحمته الله أنه متّحد مع مسعدة بن زياد، وهو ثقة، واستدلّ له بوحدة مضمون عشر روايات مروية عن كليهما بحيث إنّ من تأمّل فيها يعلم بأنّهما.

و يؤيد الاتحاد أنّ المرويّ في الكافي هكذا: «عن مسعدة بن صدقة عن زياد»، فإنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد، فوقع السهو وجعل كلمة «عن» مكان كلمة «بن»، وهو قرينة على أنّ زياداً جدّه وحذف الأب وأسند الحفيد إلى الجدّ كما هو شائع، فتأمّل.

٤. ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن إسحاق، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن رجل كتب إلى العبد الصالح يسأله: إني أعامل قوماً أبيعهم الدقيق؛ أبيع عليهم في القفيز درهمين إلى أجل معلوم، وإثم سألوني أن أعطيهم عن نصف الدقيق دراهم، فهل لي من حيلة لأدخل في المحرام؟ فكتب رحمته الله إليه: «أقرضهم الدراهم قرصاً، وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تبيع عليهم».^(١)

والنبر ضيف؛ لجهالة محمد بن سليمان الديلمي، ولكونه مرسلًا.

٥. صحيحة أبي الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله رحمته الله عن الرجل يقول للمصانغ: صنع هذا الخاتم وأبدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلّة؟ قال: «لا بأس»^(٢)، بناءً على أنّ المراد منها هو أنّ تقع الصياغة في مقابل زيادة الدرهم الطازجي واشترط في ضمن هذه الإجارة تبديل الدرهم الغلّة (أي المغشوش) بأصل الدرهم الطازجي. وأما جعل عوض الصياغة هو تبديل الطازجي بالغلّة مع اشتغال الطازجي على الزيادة فهو باطل؛ لأنّ العوض المذكور يكون رباً محضاً.

فالمستفاد من مجموع هذه الروايات أنّ المصالحة على الزيادة أو بيعها أو الإجارة

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٥٦، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٧.

(٢) المصدر السابق: ١٩٥، باب ١٣ من أبواب الصرف، ح ١.

المحابتية فيها بحيث لاتمتع الزيادة في بيع المتائل أو القرض توجب التخلص من الربا، فتدبر جيداً.

حكم البيع المحابتي مع الاشتراط

ومما ذكر يظهر أيضاً حكم البيع المحابتي مع اشتراط الإسهال في مدة القرض أو مع اشتراط القرض في ضمن البيع المحابتي، ولكن استشكل فيه الحاج الشيخ المحقق الحائري رحمته حيث قال: «هذا داخل في عنوان القرض الذي جرّ النفع بتوسط الاشتراط؛ إذ كما أنّ الاشتراط في ضمن القرض يوجب صدق العنوان المذكور كذلك في ضمن عقد آخر، فيقال: فعل القرض الخارجي بواسطة الاشتراط في ضمن ذلك البيع المحابتي مع نفس ذلك البيع أوجباً نفعاً للمقرض وهو حصول ملكية عشرة توامين، غاية الأمر أصل الملك معلول للبيع، ولزومه وعدم انفكاكه بالقرض الخارجي، وهو شيء أتى من قبل الشرط، فإنّ الشرط وإن يتعلق بمفاده بهذا المعنى إلا أنّ لازمه العرفي حصول هذه الخاصية للقرض. فيصح أنّ الالتزام الواقع بين الشخصين أعطى هذه الخاصية للقرض، و دعوى انصراف الأدلة العامة في باب الربا القرضي إلى صورة الاشتراط في ضمن نفس القرض دون خارجه أو إلى ما إذا كان الالتزام بمفاده الابتدائي متملقاً بالنفع دون لازمه العرفي، كما ترى، ولا أقلّ من أن يكون احتمالاً موجباً للإشكال وعدم الجزم بالصحة، كما هو المشهور»^(١).

و جوابه واضح مما تقدّم؛ من أنّ الشرط اللبّي خارج عن مدلول الروايات، و صدق جرّ النفع من دون اشتراط لايجدي في الحرمة.

ثمّ إنّّه لو شكّ في الانصراف و عدمه فمقتضى عمومات النفع هو الحكم بالصحة جزماً؛

(١) كتاب البيع لشيخنا الأستاذ الأراكي رحمته ٢: ٣٥٦.

لأن أدلة حرمة الربا بالنسبة إلى العمومات المذكورة كالحصاص بالنسبة إلى العام، فكما أنه مع إجمال الخاص يرجع إلى العام فكذلك في المقام، فلا تغفل.

الأمر السابع أن يبيع البائع شيئاً أزيد من قيمته نسيئة، ثم يبيعه المشتري من البائع أو غيره بأقل من قيمته نقداً.

وهو من موارد العينة التي يؤتى بها للفرار من الربا، وقد دلت جملة من الروايات على صحته وجوازه، من قبيل:

١. صحيحة هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عمت رجلاً عينة فحللت عليه، فقلت له: اقضني، فقال: ليس عندي فعيتي حتى أقضيك؟ فقال: «عيتي حتى يقضيك»^(١).

و تدل الصحيحة على عنتين، فيكون حيلة في الواقع للفرار من الربا.

٢. صحيحة صفوان الجمال المروية في الفقيه^(٢) عن الصادق عليه السلام، فقال نحو ما ورد في صحيحة هارون بن خارجة.

٣. معتبرة أبي بصير ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل زميل لعمر بن حنظلة عن رجل تعين عينة إلى أجل، فإذا جاء الأجل تقاضاه، فيقول: لا والله ما عندي، ولكن عيتي أيضاً حتى أقضيك؟ قال: «لا بأس ببيعه»^(٣).

٤. روى في الوسائل عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: و سألت عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم إلى أجل، ثم اشتراه بخمسة بنقداً؟ قال: «إذا لم يشترط ورضيا فلا بأس». و رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر، إلا أنه ليس فيه «إلى أجل»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٤٤، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ١٨٢، باب السباية والعتية، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٤٤، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، ح ٥.

(٤) المصدر السابق: ٤٥، ح ٦.

لدلالة منطوقه على جواز العينة مع أنه من مصاديق الفرار من الوقوع في الربا، نعم يدل بمفهومه على عدم الجواز، ولكنه يجعل على الكراهة جمعاً بينه وبين ما يدل على الجواز، أو يجعل على صورة فقدان قصد الجذب بسبب اشتراط الاشتراء في البيع الأول.^(١)

هذا، مضافاً إلى ضعف الطريق في الثاني، وعدم ثبوت كتاب الجعفریات عندنا.^(٢)

الأمر الثامن أن يقرضه قرضاً حسناً ثم يشتري المقرض به متاعاً فيبيعه من المقرض بأقل من قيمته السوقية.

و يدل عليه مضافاً إلى العمومات ما رواه الشيخ في تهذيبه بإسناده عن الحسن بن محمد بن سباعة، عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، عن معمر الزيات قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيؤني فيقول: أقرضني دنانير حتى أشتري بها زيتاً وأبيعك؟ قال: «لا بأس»^(٣). بناءً على دلالة قوله: «حتى...» على أن الداعي من الاقتراض هو البيع من المقرض بأقل من قيمته لا لا اشتراط.

ولكنه محل نظر؛ لأن إيجاد الداعي لا ينحصر في المذكور، بل يكفي له أن يعده المقرض أن يبيعه زيته المشتري بقيمته السوقية العادلة. فيكون ذلك المقرض الزيات على اطمئنان بأن الزيت الذي يحتاج إليه في دكته يحصل عنده بواسطة هذا المقرض.^(٤) وعليه فلا يكون الخبر مرتبطاً بالمقام كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى ضعف السند بجهالة معمر الزيات. اللهم إلا أن يقال: إن صفوان من أصحاب الإجماع، فالرواية مصححة، ولكن دلالة الرواية غير واضحة.

(١) المكاسب المحرمة، الأنصاري: ٣٠٨.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٢٦.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ٤٥، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، مع ٧.

(٤) رسالة في حكم الربا (مطبوعة ضمن مقالات مؤتمر المحقق الأردبيلي)، آية الله المؤمن ١: ٥٨٨.

الأمر التاسع أن يبيع داره من الغير بقيمة أقلّ مع اشتراط البائع مع المشتري الخيار: إن جاء بتمنها إلى سنة ونحوها ردّها عليه، فأعطى البائع إجارة الدار للمشتري ما دام متصرفاً في الدار ولم يؤدّ ثمنها.

فهذه المعاملة من الحيل، ويدلّ على جوازها مضافاً إلى عمومات نفوذ المعاملات - بعض الأخبار، مثل:

١. موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله رجل وأنا عنده فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره، فجاء إلى أخيه فقال: أبيعك داري هذه وتكون لك أحبّ إليّ من أن تكون لغيرك، على أن تشترط لي إن أنا جئتك بتمنها إلى سنة أن تردّ عليّ؟ فقال: «لا بأس بهذا، إن جاء بتمنها إلى سنة ردّها عليه». قلت: فإنّها كانت فيها غلّة كثيرة فأخذ الغلّة، لمن تكون الغلّة؟ قال: «الغلّة للمشتري؛ ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله؟»^(١)

بدعوى أنّ ذلك حيلة للفرار من الربا؛ فإنّ بائع الدار أخذ ثمنها من المشتري وأعطى للمشتري غلّة الدار أو إيجارها، فلم يقع بينها هذا البيع وأخذ البائع من المشتري شيئاً من الدراهم والدينانير بشرط إعطاء شيء من الغلّة أو غيرها كان ربا محرّماً.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الرواية في مقام بيان أصل تجويز البيع المذكور وأنّ نساءها للمشتري، ولا نظر لها بالنسبة إلى الربا. نعم تكفي العمومات للدلالة على جواز هذه الحيلة كما لا يخفى.

٢. موثقة سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّنا نخالط أناساً من أهل السواد وغيرهم، فنبيعهم ونربح عليهم للعشرة اثني عشر، والعشرة ثلاثة عشر، ونؤخر (نوجب) ذلك فيما بيننا وبين السنة ونحوها، ويكتب لنا الرجل على داره أو على أرضه بذلك المال

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٩، باب ٨ من أبواب الخيار، ح ١.

الذي فيه الفضل الذي أخذ منّا شراءً (بأنه) قد باع و قبض الثمن منه، فنعه إن هو جاء بالمال إلى وقت بيننا وبينه أن نردّ عليه الشراء، فإن جاء الوقت ولم يأتنا بالدرهم فهو لنا، فما ترى في الشراء؟ فقال: «أرى أنه لك إن لم يفعل، وإن جاء بالمال للوقت فردّ عليه»^(١).

بدعوى أن المراد من قوله: «نريح عليهم للعشرة اثني عشر...» هو إعطاء القرض مع ربح، فسأل عن الحيلة بأن يشتري من المقرض داره و يربح المقرض بعد بيع داره بإعطاء أجره الدار مع الخيار بإتيان العوض في الموعد المقر.

و فيه: أنه خلاف ظاهر الرواية؛ إذ المقصود من قوله: «نريح» بقرينة قوله: «فنبههم» هو الربح الحاصل من البيع بالمراجحة، و حيث كان المشتري من أهل السواد و لا اعتبار بذمته فإنّ البائع أخذ عليه الوثيقة على المال الذي فيه الفضل و الربح، و من المعلوم أن الرواية ليست بصدد تعليم الحيلة لأخذ الربا. و المراد من قوله: «ونؤخر» أو «نوجب» أن البيع سنيته و الثمن ليس بنقد؛ و إلا فلا حاجة إلى أخذ الوثيقة بالكيفية المذكورة. و احتمال أن يكون المقصود من قوله: «نؤخر» أن البيع كان بنقد و لكن توافقاً على التأخير و أخذ الربح على التأخير بصورة البيع بالشرط و أخذ الأجرة من المشتري بعنوان أجره الدار أو الأرض، بعيد جداً، فتدبر جيداً.

و كيف كان فهذه عمدة الحيل المذكورة في الروايات، و قد أفق الأصحاب مجازها، و تتبع آية الله المؤمن أقوالهم، نشير فيما يلي إلى بعضها باقتضاب. قال:

«وقد صرح بذلك السيّد المرتضى (المتوفى ٤٣٦) في الناصريات في باب البيع بالضميمة، مسألة ١٧٨.

و الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠) في باب الصرف من النهاية و نكتها ٢: ١٢٦ ١٢٧، و في

(١) المصدر السابق: ١٨، باب ٧ من أبواب الخيار، ح ١.

الخلاف ٣: ٦٢٦١ مسألة ٩٨، وفي المبسوط ٢: ٩٢.

و ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨) في السرائر ٢: ٢٧١ و ٢٦٧.

و القاضي ابن البراج (المتوفى ٤٨١) في باب الربا من المهذب ١: ٣٦٥.

و ابن حمزة (المتوفى ٥٧٠) في الوسيلة ضمن الجوامع الفقهية: ٧٠٦.

و ابن زهرة (المتوفى ٥٨٥) في الغنية ضمن الجوامع الفقهية: ٥٨٨.

و المحقق الحلبي (المتوفى ٦٧٦) في الشرائع.

و العلامة الحلبي (المتوفى ٧٢٦) في القواعد والإرشاد والتذكرة.

و الشهيد الأوّل (المتوفى ٧٨٦) في الدروس ٣: ٢٩٨.

و الشهيد الثاني (المتوفى ٩٦٥) في المسالك.

و السيد علي الطباطبائي في الرياض حيث قال: بلا خلاف بين الطائفة، بل عليه الإجماع

في الخلاف و الغنية و المسالك و التذكرة و غيرها من كتب الجماعة، و هو الهجعة، مضافاً إلى

الأصل و العمومات.

و الشيخ محمد حسن في الجواهر ٢٣: ٣٩١ و ٣٩٦.

و الشيخ الأعظم في صراط النجاة الطبعة الجديدة: ٢٩٢.

و غير ذلك من الكلمات تمّ قال المتبع المذكور: فالحاصل أنّ الفتوى بالجواز في التخلّص

هذه الحيل متفق عليها بين الأصحاب إلى زماننا هذا.^(١)

إلا أنّ سيدنا الأستاذ الإمام الراحل (المتوفى ١٤٠٩ هـ) خالف في ذلك و قال: «ذكروا

للتخلّص من الربا وجوهاً مذكورة في الكتب، و قد جدّدت النظر في المسألة فوجدت أنّ

التخلّص من الربا غير جائز بوجه من الوجوه، و الجائز هو التخلّص من المسائلة مع

(١) راجع رسالته القيمة المطبوعة ضمن مقالات مؤتمر المحقق الأردبيلي ١: ٥٢٩-٥٤٦.

التفاضل؛ كبيع من من الحنطة المساوي في القيمة لمنين من الشعير أو الحنطة الرديئة، فلو أريد التخلص من مبيعة المتائلين بالتفاضل يضم إلى الناقص شيء فراراً من الحرام إلى الحلال، وليس هذا تخلصاً من الربا حقيقة، وأما التخلص منه فغير جائز بوجه من وجوه الحيل»^(١).

الوجوه المانعة عن تجويز الحيل

ذكرنا سابقاً الوجوه المحللة للحيل الربوية، وفيما يلي نتعرض للوجوه المحرمة لها: فمنها ما حكاه في الجواهر من عدم القصد بالنسبة إلى هذه الأمور أولاً وبالذات، مع أن المعلوم هو تبعية العقود للقصد.^(٢)

ويؤيده ما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لأبي: يا أبا جعفر، رحمك الله! والله إننا لنعلم (إنك لتعلم) أنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر (بتسعة عشر) فدرت المدينة (بالمدينة كلها) على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلا فراراً (فرار) وكان أبي يقول: صدقت والله ولكنه فرار من باطل إلى حق»^(٣).

بدعوى أن المعارض أراد أن يقول: إن هذه المعاملة لاتقع عن جدد، وليست هي في الحقيقة معاملة؛ لعدم إقدام الناس عليها. بل هو مصداق للفرار من الحكم الإلهي بتلاعب العناوين وتضيقها من دون قصد وجد.

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأن اللازم هو القصد ولو لم يكن أولاً وبالذات، ولادليل على اعتبار القصد أولاً

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٥ (طبعة جماعة المدرسين).

(٢) جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٦.

(٣) الكافي ٥: ٢٤٧، وسائل الشيعة ١٨: ١٧٩، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٢.

وبالذات، والقصد في المقام موجود؛ إذ الفرار من الحرام يصير سبباً للقصد الجدي نحو المعاملة المذكورة وإن لم يكن له القصد إليها أولاً وبالذات.

وثانياً: أن الرواية المذكورة بما تشهد على الجواز بالبيان المذكور؛ فإن المعترض أراد أن يرد على الإمام بفقدان القصد أولاً وبالذات، والإمام أجاب عنه بأن القصد بعنوان الفرار من الحرام إلى الحلال موجود، والقصد بالعنوان الثانوي قصد كما قد وقعت معاملات كثيرة بهذا القصد، كالبيع بقصد الإعانة، أو إنكاح بعض الخدم للحيلولة دون وقوع النظر المحرم، وغير ذلك من الأمثلة.

ولذلك قال في الجواهر: «هذا الإشكال مندفع بالمنع من عدم القصد، بل قصد التخلص من الربا المتوقف على قصد الصحيح من البيع والقرض والهبة وغيرها من العقود كافٍ في حصول ما يحتاج إليه البيع من القصد؛ إذ لا يشترط في القصد إلى قصد جميع الغايات المترتبة عليه، بل يكفي قصد غاية من غاياته. والله أعلم»^(١).

ومنها دعوى صدق الربا على الحيل مستدلاً: بأنه لا فرق بين إعطاء عشرة دنانير مثلاً في مقابل زيادة الأجل الذي هو الربا عرفاً، وبين بيع ما يسوى درهماً بعشرة دنانير في مقابل ازدياد الأجل.^(٢)

ويمكن الجواب عنه: بأنه بعد ما عرفت من حصول الجدّ بالعنوان الثانوي فلا مجال لتوهم صدق الربا بالنسبة إلى ما كان الداعي إليه هو الفرار من الربا؛ إذ المراد من الربا ليس مطلق الزيادة الحاصلة من أي سبب، بل هي زيادة خاصة حاصلة في مورد القرض وما يحكمه، أو في بيع المتجانسين مع التفاضل والدرهم والدينار من المتخالفين للمتجانسين، وبيع نسبية غير الإقراض مع الأجل. ومنها دعوى صدق الظلم.

(١) جواهر الكلام ٢٣: ٣٩٦.

(٢) كتاب البيع، الإمام الخميني (قده) ٥: ٣٥٣.

و فيه أيضاً أنه ممنوع؛ إذ هو فرع التعدي إلى حق الغير، فإذا تحققت المعاملة و صحّت لا يصدق الظلم بالنسبة إلى ما أخذه من الغير مع الزيادة؛ فإنّها له لا لغيره.

هذا مضافاً إلى أنّ الظلم على تقدير صدقه لا يدلّ إلا على الحرمة التكليفية، كما لا يخفى. ثمّ إنّ تنظير المقام بباب الخمر الملقى في الكبسولة و دعوى أنّ الخمر كما لا يخرج بذلك عن الإسكار فكذلك الربا الملقى في قالب سائر المعاملات لا يخرج عن الربائية - قياساً مع الفارق؛ فإنّ إلقاء الخمر في الكبسولة لا يوجب إخراج الخمر عن الخمرية، و لا يوجب إزالة الإسكار عنها، و هذا بخلاف المقام؛ فإنّ تبديل المعاملة في المستجانسين بغير المستجانسين أو جعل الزيادة في غير معاملة القرض يوجب سلب عنوان الربا و الزيادة الربوية، كما لا يخفى. نعم، لو فقد قصد الجمد بالنسبة إلى غير المعاملة الربوية و كان الجمد بالنسبة إلى الإقراض و الاقتراض و الزيادة الربوية، لصحّ ما ذكره، ولكنّه خلاف المفروض.

و منها دعوى أنّ من تأمّل في مثل قوله ﷺ في الربا: «هذا السحت الذي يستجلب من المفاسد و المشاكل ما لا يحصى»^(١)، و قوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٢)، و قوله ﷺ: «إنّ الدرهم منه كذا و كذا»، و غير ذلك من التشديدات الواردة في الروايات الكثيرة يعلم أنّه لا يحلّ و لا يجوز بالتخلّص منه بتغيير الصبارة أو العنوان مع بقاء واقع الربا بحاله. مثلاً: لو وهبه عشرين ديناراً ليقرضه ألقاً إلى شهر حرّم ولو لم يكن في القرض شرط الزيادة.^(٣)

و يمكن أن يقال:

أولاً: إنّ صدق السحت متفرّع على بطلان المعاملة، و هو مع وجود قصد الجمد و صحّة

(١) و سائل الشيعة ١٨: ١١٨، باب ١ من أبواب الربا.

(٢) البقرة / ٢٧٩.

(٣) كتاب البيع، الامام الخميني ﷺ، ٥: ٣٥١.

المعاملة ممنوع؛ لاختصاص صدقه بما إذا قصد المعاملة الربوية، و المفروض خلافه.
و ثانياً: إن التشديد في الحرمة تابع لموضوع الربا، فمع عدم صدق موضوعه لاجمال
للتشديد.

و ثالثاً: إن دعوى بقاء واقع الربا بحاله مع تعلق القصد الجددي بغير المعاملة الربوية و
الفرار منها إلى الحلال، كما ترى، و لا ينسجم معها القصد الجددي إلى الفرار، و مجرد الاشتراك
في نيل الزيادة لا يوجب بقاء واقع الربا؛ لأن الربا في الواقع مترتب على موضوعها، و
المفروض فقدان الموضوع بتعلق القصد بغير المعاملة الربوية.

و عليه، يظهر الفرق بين الزيادة في مقابل التأخير و بين الزيادة في المعاملة بداعي
التأخير، و بين الزيادة في البيع بداعي الإقراض و بين الزيادة في مقابل الإقراض.

و دعوى صدق الربا عرفاً في كلا الموردين، ممنوعة؛ و إلزام صدقه على النسبته؛ إذ
المعاملة حينئذٍ مشتملة على الزيادة و تكون الزيادة لأجل التأخر، و لزم قصد الزنا فيها إذا
قصد المجامعة مع امرأة و عدل عن الزنا و تكفها للمجامة، و هو كما ترى.

و بالجملة، تختلف الأحكام باختلاف الموضوعات و التعبيرات، و لاجمال لصدق عنوان
الربا أو الظلم و نحوهما مع تغيير العناوين و تبديلها.

نعم، لا يمنع صدق بعض العناوين من الذمائم الأخلاقية، كعدم الإنصاف و مراقبة أحوال
الناس. ولكنه أجنبي عن المقام؛ فإن البحث في المقام من جهة الأحكام.

و منها ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد رحمته من أن: «التحقيق في حلية الحيل موقوف على
مقدمة، و هي أن ما ساء الإسلام ربا و حرّمه قسمان:

أحدهما: الربا المعاوضي الجاري في النقود و في المكيل و الموزون كالجبوب و نحوها من
المكيلات و الموزونات فقد منع الشرع الأنور التعامل بها إلا مثلاً بمثل.

و هذا القسم على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان بين المثلين تفاضل في القيمة، كالأرز العنبر و الشنبه مثلاً، و الصنف الأعلى من المحبوب و الأدنى، فقد تكون قيمة الأعلى أضعاف الأدنى، و كالليرة الإنكليزية مع العمانية، و كالدراهم المختلفة في الجودة و الرداءة، و أمثال ذلك مما اختلف قيمتها السوقية، و أظهر منها الحنطة و الشعير، و الأصول و الفروع، و فرع أصل مع فرع آخر منه، كالجن مع الزبد و السمن مما ألحقها الشارع بالمثلين فنفع التعامل فيها إلا مثلاً بمثل مع ما ترى من اختلاف القيم فيها.

و ثانيهما: ما لم يكن كذلك، كالدينارين من صنف واحد، و كرم من حنطة مع كرم آخر من صنف واحد و صفة واحدة.

و القسم الثاني: الربا القرضي مما حرّمه الشارع و شدّد عليه التنكير بما لا مزيد عليه كتاباً و سنة، و قد عدّ الكتاب أخذ الزائد عن رأس المال ظلماً، فقال تعالى شأنه: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١)، فأخذ الزيادة ظلم، و قد نزلت الآية الشريفة على ما في التفاسير في خالد ابن الوليد أو غيره ممن كان أربى في الجاهلية و أراد الأخذ في الإسلام، فنهاه الله تعالى.

و معلوم أن كونه ظلماً و فساداً أوجب حكم الله تعالى بالتحريم، فالتحريم معلول الظلم بدلالة ظاهر الآية الكريمة، و الظلم علته أو حكمته، كما أن الأخذ إيدان بحرب الله تعالى و رسوله ﷺ إلى أن قال: ثم إن الأقسام التي ذكرناها: منها ما لا يكون بحسب العرف و عند العقلاء من الربا و هو أول القسمين من القسم الأول؛ فإن قيمة من من الأرز العنبر إذا ساوت متين من غيره لا يعدّ مبادلة من منه بمنين ربا؛ إذ لانفع و لازيادة في ذلك إلا حجماً، و الزيادة الحجمية ليست ميزاناً للنفع و الزيادة في التجارة.

وكذا الحال إذا بودلت الليرة الإنكليزية بالليرة العثمانية مع زيادة تكون معها مساوية
للأدنى في القيمة السوقية؛ لا يكون ربا ولا زيادة.

وكذا الحال في كلِّ مثلين كانا كذلك، فإذا فرض أن الدرهم الكويتي يكون ضعف قيمة
العراقي؛ فاشترى الواحد بالاثنتين لازيادة فيه ولا نفع ولا ربا.

وأولى بذلك ما ألحق بالمثلثات كالشعير بالحنطة والفروع بالأصول، فإذا بودل من من
السمن بأمتان من اللبن أو الجبن لا يكون ذلك من الربا بحسب نظر العرف وبحسب الواقع،
كما أن المبادلات بالفضل فيها لافساد فيها ولا ظلم، ولا توجب انصراف الناس عن
التجارات والزراعات، وهو واضح.

وأما الربا القرضي وكذا مبادلة من مساوٍ في الأوصاف بمتين نسيئة مثلاً، ففيه ما ذكر من
الفساد والظلم وتزلزل السوق، وغيرها من المفاسد المذكورة في كتب علماء الاقتصاد.

ثم إن الإشكال المتقدم والعويصة المشار إليها إنما هي في تجويز الحيلة في هذين القسمين
أي الربا القرضي والربا المعاملي في المتساويين بحسب القيمة السوقية.

وأما تجويزها في القسم الأول فلا إشكال فيه أصلاً ولا عقدة ولا عويصة؛ لأنَّ المثليات
كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض، واشترى من من الحنطة الجيدة بمتين أو
بأمتان من الشعير كاشترى سائر الأمتعة بقيمتها السوقية، واشترى دينار أو درهم له قيمة
سوقية تساوي دينارين من غير صنفة أو درهمين كذلك؛ ليس فيه إشكال وعويصة رأساً.
بل لعلَّ سرَّ تحريم الشارع المقدس المبادلة فيها إلا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء وإنما هو
تعبد، فالحيلة في هذا القسم لإشكال فيها.

وأما القسمان الآخريان أي الربا القرضي والمعاملي الذي يعامل ربوياً فلم يرد فيها حيلة
على ما يأتي الكلام فيه، إلا في بعض الأخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً ومتناً أو القابلة
للجمع بما لا يلزم منه ذلك، بل لو فرض ورود أخبار صحيحة دالة على الحيلة فيها لابتدأ

تأويلها أو ردّ علمها إلى صاحبها، ضرورة أنّ الحيل لا تُخرج الموضوع عن الظلم والفساد و تعطيل التجارات وغيرها بما هي مذكورة في الكتاب والسنة؛ فلو قرّض أنّ القرض إلى سنة بربح عشرين في المئة ظلم، فلو عمل بالحيلة وباع مئة دينار بمئة وعشرين نسيئة إلى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا إشكال، ولو كان في مبادلة أكرار من الحنطة بضعفها إلى سنة مع تساوي جنسها صنفاً و صفةً ظلمٌ وفساد، لا يعقل إخراجها بضمّ منديل إلى الناقص، وهو واضح كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد.

و إن شئت قلت: لو ورد نصّ في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة، و

ليس من قبيل التقييد والتخصيص»^(١).

و يمكن أن يقال:

أولاً: إنّ المعيار عند الشرع الأنور في حرمة الربا في المتجانسين ليس بالازدياد بحسب القيمة السوقية، بل المعيار هو التفاضل في المقدار، ولذا تكون مبادلة متين من الحنطة الرديئة بمن من الحنطة الجيدة معاملة ربوية ومحرمّة وإن كانت قيمتها متساوية بالنحو المذكور ولم يحكم العرف بكونها ربوية، ولكن مع ذلك ورد فيه الحيلة، كما اعترف به سيّدنا الإمام المجاهد^{رحمته}.

و يرد على هذه الحيلة بعض ما أورد على سائر الحيل، فالجواب عنه يصلح لأن يكون جواباً لغير هذه الصورة أيضاً.

و ثانياً: إنّ أخبار الحيل تشمل الموارد التي تكون بنظر العرف ربوية أيضاً، كموثقة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا جعفر^{رحمته} عن الرجل يبيع إلى صيرفي و معه دراهم يطلب أجد منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وكذا بشيء و قد تراضيا عليه، ثمّ يعطيه

(١) كتاب البيع، الإمام الغميني^{رحمته} ٢: ٤٠٦-٤٠٩.

بعدُ بدراهمه دنانير، ثم يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرّة؟ قال: «أليس ذلك برضا منها جميعاً؟». قلت: بلى. قال: «الابأس»^(١). وغير ذلك من المطلقات الدالّة على تجويز الحيلة؛ إذ إطلاق هذه الأخبار يشمل صورة الزيادة عن القيمة السوقية؛ لأنّ ترك الاستفصال دليل الإطلاق. فتدلّ هذه الروايات على كفاية الحيلة المذكورة لتحليل الزيادة المذكورة وإن كانت أكثر من القيمة السوقية، ولادليل على تحميدها بما إذا لم تتجاوز الزيادة عن القيمة السوقية.

لا يقال: إنّ هذه الموارد نادرة، والمطلق لا يشملها.

لأنّنا نقول:

أولاً: يمنع كونها نادرة.

و ثانياً: إنّ ندرتها لا توجب عدم شمول المطلق لها؛ إذ لا وجه لعدم شمول المطلق للفرد النادر بعد كونه صادقاً عليه، والمنوع هو حمل المطلق على الفرد النادر لاشمول الفرد النادر. ٢. وأظهر من هذه الرواية صحيح عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألته عن الصرف فقلت له: إنّ الرفقة ربما عجلت فخرجت فلم تقدر على الدمشقية والبصرية وإنما يجوز بسابور (نيسابور) الدمشقية والبصرية (البغلية). فقال: وما الرفقة؟ فقلت القوم يترافقون ويجتمعون للخروج فإذا عجلوا فرجما لم تقدر (لم يقدرُوا) على الدمشقية والبصرية، فبمئنا (فبمنا) بالغلّة فصرفوا ألفاً وخمسين درهماً منها بالآلف (بألف) من الدمشقية؟ فقال: «لاخير في هذا، أفلا تجعلون فيها (معها) ذهباً لمكان زيادتها؟». فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألّفي درهم؟ فقال: «الابأس بذلك؛ إنّ أبي طالب كان أجراً على أهل المدينة منّي، وكان يقول هذا فيقولون: إنّما هذا الفرار؛ لو جاء رجل بدينار لم يُعطَ ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يُعطَ ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»^(٢).

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١٨٠، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٦.

(٢) المصدر السابق: ح ١.

إذ قول السائل بعد إرشاد الإمام إلى الحيلة المذكورة: «فقلت له أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟» مع أنّ القيمة السوقية بحسب مفروض الكلام لاتصل إلى هذا الحدّ يؤول إلى السؤال عن صحّة الحيلة المذكورة فيما إذا خرجت الزيادة عن القيمة السوقية، فالإمام عليه السلام صرح بالجواز ونقل قصّة أبيه عليه السلام.

ومن المعلوم أنّه مع الزيادة عن القيمة السوقية تكون المعاملة عند العرف أيضاً من المعاملات الربوية، ومع ذلك أفاد الإمام عليه السلام تجويز الحيلة الشرعية فيها، فلا تختص الحيلة بصورة تساوي القيمة السوقية التي لاتكون عند العرف ربوية.

٣. و صحیح عبد الرحمان بن الحجاج أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان محمد بن المنكدر يقول لأبي: يا أبا جعفر، رحمك الله! والله إنّنا لنعلم (إنك لتعلم) أنك لو أخذت ديناراً و الصرّف بثمانية عشر (بتسعة عشر) فدُرّت المدينة (بالمدينة كلّها) على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته! وما هذا إلا فراراً (فراراً)، وكان أبي يقول: صدقت والله ولكنّه فرار من باطل إلى حقّ». (١)

إذ قوله: «والصرّف بثمانية عشر» يدل على أنّ القيمة السوقية هي ثمانية عشر في مقابل الدينار، والقائل المذكور اعترض على الإمام: بأنّ القيمة السوقية هي ثمانية عشر، ولم نجد أحداً يعطيك في مقابل الدينار عشرين، فكيف تقول: يجوز أن يجعل في مقابل الضميمة ما توافق المتعاملان عليه؟! فأجاب عليه السلام بأنّه يجوز ذلك؛ لأنّه فرار من الباطل إلى الحقّ، وعليه فالرواية مصرّحة بجواز الحيل حتى إذا زادت الزيادة عن القيمة السوقية، فلاوجه لتخصيص أدلّة تجويز الحيلة بمورد عدم الزيادة عن القيمة السوقية.

٤. و صحیح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بألف درهم و درهم بألف درهم ودينارين؛ إذا دخل ديناران أو أقلّ أو أكثر فلا بأس به». (٢)

(١) المصدر السابق: ح ٣.

(٢) المصدر السابق: ح ٤.

ومن المعلوم أنّ القيمة السوقية للدينارين أزيد من القيمة السوقية للدرهم، ومع ذلك صرح فيه بالجواز بالأكثر منه بقوله: «إذا دخل ديناران أو أقل أو أكثر...».

٥. وموثقة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب؟ قال: «لا يصلح إلا بالدينانير والورق».^(١)

وإطلاق قوله: «لا يصلح» يقيد بقرينة ما دلّ على جواز شراء السيف المفضّض بالدرهم إذا كان النقد أكثر، كما في صحيحة أبي بصير.^(٢)

وكيف كان، تدلّ الموثقة على جواز الحملة المذكورة من دون تقييد بالمساواة في القيمة السوقية، واختصاص الحيلة في هذه الرواية بانضمام الورق مع الدينانير لا ينافي سائر الروايات الدالة على كفاية أحدهما إذا كان أكثر.

٦. وموثقة ابن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شراء الفضة فيها الرصاص والنحاس بالورق، وإذا خلصت نقصت من كلّ عشرة درهمين أو ثلاثة؟ فقال: «لا يصلح إلا بالذهب».

قال: وسألته عن شراء الذهب فيه الفضة والزئبق والتراب بالدينانير والورق؟ فقال: «لا تصارفه إلا بالورق».^(٣)

و الظاهر أنّ الفضة مغشوشة بوجود الرصاص والنحاس فيها، وحيث لم يعلم مقدار الفضة المغشوشة لا يجوز معاملتها مع الفضة الخالصة مع احتمال كون المغشوشة أكثر أو مساوية؛ ولذلك قال عليه السلام: «لا يصلح إلا بالذهب»، فعدم الترخيص من ناحية الجهل بمقدار الفضة المغشوشة، مع أنّ اللازم في المعاملة المذكورة هو العلم بكون الفضة التي تقع في مقابلها

(١) المصدر السابق: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٠، باب ١٥ من أبواب الصرف، ح ٨.

(٣) المصدر السابق: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ١.

أكثر حتى تقع بمقدارها في مقابلها، و الزائد في مقابل الخليلط، فبعد اختصاصها بصورة الجهل بالمقدار فلا ينافي ما دلّ على جواز معاملة الفضة مع الضميمة مع الفضة الخالصة إذا علم أنّ مقابلها أكثر.

وإن أبيت عن ذلك فليحمل على الكراهة؛ جمعاً بين هذه الرواية وما دلّ على الجواز عند العلم بأكثرية المقابل ولو إجمالاً.

وكيف كان، فهو حيلة من دون تقييد بالمساواة السوقية.

٧. و خبر مولى عبد ربه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الجوهر الذي يخرج من

المعدن وفيه ذهب وفضة و صفر جميعاً، كيف نشتره؟ قال: «اشتر بالذهب والفضة جميعاً»^(١).

ولا إشكال في كونه دالاً على الحيلة مع عدم تقييدها بالتساوي من جهة القيمة السوقية، ولكن الرواية ضعيفة.

.. إلى غير ذلك من الروايات المطلقة أو المصرحة بجواز الحيلة ولو مع عدم تساوي

القيمة السوقية.

و أمّا الروايات الواردة في الربا القرضي فهي على طوائف

فمنها ما ورد في جواز بيع شيء بأزيد من قيمته للفرار من الربا القرضي، من قبيل:

١. خبر محمد بن سليمان الديلمي المروي في التهذيب بإسناده عن محمد ابن أحمد بن

يحيى، عن إبراهيم بن إسحاق، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن رجل كتب إلى

العبد الصالح عليه السلام يسأله: إني أعامل قوماً أبيعهم الدقيق أربح عليهم في القفيز درهمين إلى

أجل معلوم، وإنهم يسألوني^(١) أن أعطيهم عن نصف الدقيق دراهم، فهل لي من حيلة ألا أدخل في الحرام؟ فكتب إليه: «أقرضهم الدراهم قرضاً، وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تبيع عليهم»^(٢).

ولإشكال في دلالة على تجويز بيع النصف بأزيد من قيمته، فيكون ذلك حيلة في أخذ الربح؛ لأنه فرار من أخذ الربح في مقابل القرض إلى بيع النصف بأزيد من قيمته، كما لا يخفى. إلا أن الرواية ضعيفة؛ لضعف محمد بن سليمان و الراوي و المروي. هذا مضافاً إلى إرسال الرواية، كما لا يخفى.

٢. و خبر محمد بن إسحاق بن عمار المروي في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن سلسبيل طلبت مني مئة ألف درهم على أن ترجعي عشرة آلاف، فأقرضها تسمين ألفاً و أبيعها ثوباً و شيئاً^(٣) يقوم بألف درهم؛ بعشرة آلاف درهم؟ قال: «لابأس». قال الكليني: و في رواية أخرى: «لابأس به، أعطها مئة ألف و معها الثوب بعشرة آلاف، و اكتب عليها بكتابين»^(٤).

و الخبر ضعيف؛ لعدم توثيق علي بن حديد. هذا مضافاً إلى إرسال رواية الكليني، على أن ظاهر الخبر هو جعل البيع المذكور بإزاء القرض، و هو عين الربا، و لإشكال في حرمة. اللهم إلا أن تحمل على ما إذا كان الأمر بالعكس، كما يؤيده قوله: «و اكتب عليها بكتابين».

(١) كذا، و لعل الأنسب أن يقال: «يسألونني».

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٦، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٧.

(٣) الوشي من الثياب معروف، و الوشي: نقش الثوب، و يكون من كل لون.

(٤) الكافي ٥: ٢٠٥. وسائل الشيعة ١٨: ٥٤، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ١.

٣. ولعل موثقة هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عيئت رجلاً عينة، فحللت عليه، فقلت له: إقضني، فقال: ليس عندي؛ فعميتي حتى أفضيك. فقال: «عنه حتى يفضيك»^(١) باعتبار صدرها وهو قوله: «عيئت الرجل عينة» تدلّ على جواز العينة مكان القرض فراراً من الحرام إلى الحلال؛ إذ القرض مع الربح حرام، ولكن اشتراء شيء بأزيد من قيمته نسبةً ثم يبيعه إلى ثالث حيلةً وليس بحرام، فالعينة الأولى لم تكن في مقابل تأخير أداء الدين، بل كانت في مكان القرض.

٤. ومثلها خير^(٢) أبي بكر الحضرمي وصحيحة^(٣) ليث المرادي.

ومنها الروايات الدالة على جواز الحيلة في مقام الإذن بتأخير أداء الدين، من قبيل: صحيحة محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: يكون لي على الرجل دراهم، فيقول: أخر فيهما وأنا أربحك، فأبيعه جبة تقوم عليّ بألف درهم؛ بعشرة آلاف درهم أو قال: بعشرين ألفاً وأوخره بالمال؟ قال: «لا بأس»^(٤).

وهي صريحة في تجويز الحيلة المذكورة للحيلولة دون الوقوع في الربا اللازم من أخذ الزيادة في مقابل التأخير، فالبيع المذكور بداعي التأخير أو شرط التأخير، ولا يكون التأخير منبئاً على البيع المذكور حتى يكون عين الربا وعين القرض بالشرط؛ لتقديم قوله: «فأبيعه» على قوله: «وأوخره بالمال».

و أورد عليها: بأن محمد بن إسحاق واقفي يقول الصدوق الذي هو أخبر من متأخري أصحابنا بحال الرجال.

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٤٤، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٣، ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ح ٥.

(٤) المصدر السابق: ٥٥، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.

و أُجيب عنه: بأنّه لا دليل على كونه واقفياً إلا خبر أبي مسروق، وهو ضعيف السند لاشتاله على جرير بن حازم المجهول، وكذلك لا يضرّ الوقف بالوثاقة التي صرح بها النجاشي.^(١)

هذا مضافاً إلى أخبار العينة الدالّة على جواز بيع المتاع نسيئة بأزيد من قيمته السوقية مكان التأخير وإعطاء الزيادة، كصحيحة هارون بن خارجة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عيّت رجلاً عينة (فحلّت عليه) فقلت له: إقضني، فقال: ليس عندي، فعيّتني حتى أقضيك. قال عليه السلام: «عيّته حتى يقضيك».^(٢)

ونحوها صحيحة صفوان^(٣) ومعتبرة أبي بصير ليث المرادي^(٤) وغير ذلك من الأخبار، فإنّ العينة الثانية تقع مكان التأخير وإعطاء الزيادة.

وينتقد بما ذكرناه أنّ تقسيم الربا إلى المعاملي والقرضي وتقسيم الأوّل إلى التسمين ودعوى عدم ورود أخبار صحاح للحيلة في غير القسم الأوّل من المعاملي، لا يفيد؛ لما عرفت من ورود الأخبار الصحيحة الدالّة على جواز الحيلة في جميع الأقسام. هذا مضافاً إلى أنّ الحيل من المعاملات، ويكفيها عموماً نفوذ المعاملات.

نعم، ربما يقال: إنّ الأخبار الواردة في الحيلة لا تدلّ على جواز الحيل في جميع الموارد بل مختصة بمواردها.

ولكن يمكن الجواب عنه:

أولاً: بعدم الخصوصية.

(١) رسالة في حكم حيل الربا (مطبوعة ضمن مقالات مؤتمر المحقق الأردبيلي)، آية الله المؤمن ١: ٥٨٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٤٤، باب ٦ من أبواب أحكام العقود، ح ٤.

(٣) المصدر السابق: ذيل الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ح ٥.

و ثانياً: بأن قوله ﷺ: «نعم الفرار من الحرام إلى الحلال» في حكم التعليل، فيمكن التعدي عن الموارد.

و ثالثاً: أنه يكفي في الجواز العمومات والمطلقات الدالة على نفوذ المعاملات. و رابعاً: أن دعوى المناقضة مع الكتاب والسنة ومنع كون هذه الأخبار من التخصيص والتقييد متفرعة على صدق الربا والتظلم في موارد الحيلة، مع أنك عرفت منع ذلك فلا مناقضة، بل ليس هو من باب التخصيص؛ لفرض عدم صدق الربا، فتكون موارد الحيلة خارجة عن أدلة حرمة الربا تخصصاً، كما لا يخفى.

لا يقال: إن بعض الأعمال وإن كان مباحاً فرضاً لا يرتكبه المعصوم ﷺ المنزه عن ارتكاب ما هو موجب لتنفّر الطبايع، كتحصيل النفع بالحيلة وكإتيان النساء من الخلف؛ وعليه فمثل رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله ﷺ - بعد السؤال عن الحيلة قال: «لابأس بذلك؛ قد فعل ذلك أبي وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه»^(١) مؤولة أو مطروحة.

لأننا نقول: إن رواية مسعدة تدل على أنه فعل ذلك في الإعطاء لا في تحصيل النفع، ولا مانع من أن يقع مثل ذلك عن مثل الأئمة ﷺ في مقام الضرورة والحاجة، بل لعل المراد من قوله: «قد أمرني أبي ففعلت ذلك» الوارد في خبر محمد بن إسحاق بن عمار أيضاً^(٢) هو ذلك لا تحصيل النفع. هذا مضافاً إلى ضعف السند.

ولو سلمنا وجود شيء من هذه المبعّدات في بعض الروايات فذلك لا يضّر بصحة الاستدلال بغيرها من الروايات التي لم تكن فيها هذه المبعّدات، فلا تغفل.

و منها: أن تجبوز الحيل الربوية يوجب التهافت في الجعل، والتناقض في القانون، بل اللغوية فيه.^(٣)

(١) المصدر السابق: ٥٤، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ح ٣.

(٢) المصدر السابق: ح ٦.

(٣) كتاب البيع، الإمام الخميني ﷺ ٢: ٤١٦.

يمكن أن يقال: إن التهافت والتناقض فيما إذا كان الموضوع واحداً، وقد عرفت عدم صدق الربا والظلم مع الحيل، وعليه فليس الموضوع واحداً، فما يكون حراماً وظلماً هو الربا وما لا يكون حراماً هو موارد الحيل التي لا يصدق عليها الربا والظلم، كما لا يخفى. وأما اللغوية فهي فيما إذا لم يترتب أثر على تشريع حرمة الربا، مع أنه ليس كذلك؛ إذ الحرمة حاكية عن المفسد الواقعية، وبيان طريق الفرار منها بالحيل لا ينافي وجود المفسد الواقعية في صورة ارتكاب الربا، فن ارتكب الربا فعل حراماً واستحق العقوبة، وعليه فلا يكون التشريع لغواً، ولذا تحترز النفوس المطيعة عن الربا، نعم، يلزم اللغوية فيما إذا حرم الربا ثم أباحه، والمفروض خلافه.

هذا، ولكن الإنصاف أن إطلاق تجويز الحيل الربوية لا ينسجم مع الحكيم المنصوص عليها لتحريم الربا في الروايات؛ إذ الحكيم كالعلل في التعميم وإن لم تكن مثلها في التخصيص؛ لما قرّر في محله، ومع المناقاة يلزم تقييد أخبار الحيل وكذا الإطلاقات الدالة على نفوذ المعاملات بما إذا لم تترتب على تجويزها تلك المفسد الباعثة على تحريم الربا، وهذه الحكيم منصوص عليها في جملة من الأخبار الصحيحة، منها:

١. صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنما حرم الله عز وجل الربا لكيلا يمتنع

الناس من اصطناع المعروف»^(١).

٢. موثقة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رأيت الله عز وجل قد ذكر الربا في غير

آية وكثره، فقال: «أوتدري لم ذاك؟». قلت: لا. قال: «لئلا يمتنع الناس من اصطناع

المعروف»^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، باب ١ من أبواب الربا، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ح ٣.

٣. صحيحة هشام بن الحكم المروية في الفقيه أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الربا، فقال: «إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرم الله الربا لتنفّر (لتفرّ) الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فبيق ذلك منهم في القرض»^(١).

وروى مثلها في العلل، لكن ذيلها جاء بهذا النحو: «لتفرّ الناس عن الحرام إلى التجارات وإلى البيع والشراء، فيفضل (فيتصل) ذلك بينهم في القرض»^(٢).

٤. معتبرة محمد بن سنان أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب فيما كتب إليه: «وعلة تحريم الربا: إنّما نهى الله عز وجل عنه لما فيه من فساد الأموال، لأنّ الإنسان إذا اشتري الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثن الآخر باطلاً، فبيع الربا وشراؤه وكس على كلّ حال؛ على المشتري وعلى البائع، فحرم الله عز وجلّ على العباد لعلّة فساد الأموال...»^(٣)
ومن المعلوم أنّ المفاسد المذكورة تكون من الخيل أيضاً، ومقتضى وجود هذه الحكم هو تقييد تجويز الخيل بما إذا لم تترتب عليها المفاسد المذكورة، فالإطلاقات الأولية وإطلاقات الخيل مقيدة بذلك.

نعم، لا بأس بالخيل عند الضرورة ولو كانت عرضية؛ لعدم المنافاة مع الحكم الموجبة لتحريم الربا.

و يؤيد خبر معلى بن خنيس أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: إني أردت أن أبيع تبر ذهب بالمدينة فلم يشتري مني إلا بالدنانير، فيصح لي أن أجعل بينها نحاساً؟ فقال: «إن كنت لا بدّ فاعلاً فليكن نحاساً وزناً»^(٤).

(١) المصدر السابق: ١٢٠، ح ٨

(٢) علل الشرائع، باب علة تحريم الربا، ح ١.

(٣) عميون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٩٣، طبع دار العلم.

(٤) وسائل الشريعة ١٨: ١٨٩، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٤.

ولكن نوقش في ذلك:

أولاً: بأن المراد من الامتناع عن اصطناع المعروف الذي جعل مفسدة جواز الربا - ليس الامتناع عنه بالمرتبة؛ ضرورة أنه لو فرض جواز أخذ الربا ومع ذلك تعلقت إرادة أحد بالإحسان إلى غيره بهبته شيئاً أو إقراضه قرضاً حسناً، لما كان عنه رادع ومانع، بل المراد منه الامتناع عن اصطناع المعروف لمن يعيش في الأمور الاقتصادية شيئاً عادياً متعارفاً.

بيانه: أن نظام المعيشة المتعارفة للناس على إقدام من له الحاجة إلى الاقتراض ممن عنده المال، فإذا أبيع أخذ الربا لمن يقرض المحتاج و صار أخذه أمراً رائجاً شائعاً فلا محالة يصير الإقراض في متعارف الناس عدلاً للبيع و سائر المعاملات الراجعة، و ينسذ من هذه الناحية باب اصطناع المعروف، و صار الإقدام عليه مثل الإقدام على البيع إقداماً على الاسترباح، و كان من لا يطلب به رجحاً و رياً كمن يبيع مبيعه بلا ربح من مشتريه، و هو نادر غير متعارف لا يعد شيئاً، و صح أن يقال: إن تجويز الربا يؤدي إلى امتناع الناس عن اصطناع المعروف، و يراد به امتناعهم عن ترك الربا كما تمتنعهم عن ترك الربح في البيع؛ بمعنى أن الناس بحسب مشيهم الاقتصادي المتعارف يمتنعون عن اصطناع المعروف و عن الإغماض عن الربا القرضي. نعم، من خرج عن هذا التعارف و لم يلاحظه فهو في سعة، فقد يفعل إلى أولياته معروفاً حسب ما أراد، إلا أنه خارج عن المتعارف.

و هذا بخلاف ما إذا حرم الربا؛ فإنه لما كان الاقتراض أمراً متعارفاً في نظام العيش الاقتصادي كان تحريم الربا حينئذٍ ترغيباً للناس إلى اصطناع المعروف، اللهم إلا لمن خرج عن هذا التعارف و لم يقدم على الإقراض و الاقتراض، و هو الذي يذهب سبيل الحيل المذكورة؛ فإن المصير إلى هذه الحيل و الاسترباح إنما يكون لمن خرج عن متعارف القرض الذي لا يكون على الفرض إلا قرضاً حسناً و قام بصدد الاسترباح الجائز من أي طريق كان، فيطلب مخرجاً يحصل به على ازدياد المال، و إلا فن أراد المشي على طريق القرض الذي هو طريق متعارف فهو يتبع اصطناع المعروف.

فالحاصل: أن المراد من الامتناع عن اصطناع المعروف ليس الامتناع عنه بالمرّة - كما عرفت بل مرتبة خاصّة منه أعني الامتناع عنه في المشي المتعارف المالي الاقتصادي، وهذه المرتبة إنّما تترتب على تجبوز الربا القرصي وما إليه، دون تجبوز الاسترباح بالهيل المذكورة.

و مثله الكلام على قوله ﷺ: «لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه»؛ فإنّ تركهم لها إنّما كان في المشي المتعارف الاقتصادي؛ إذ الاسترباح بالربا القرصي أسهل من تحمّل المشاقّ والأخطار اللازمة للتجارة والزراعة وأمثالها، فتجويزه يؤدي إلى تركها للمتعارف من الناس، كما أنّ تحريمها^(١) يوجب إقبالهم على أمثال التجارة إلّا لمن خرج عن المتعارف فاتّبع الهيل للحصول على ازدهاد المال والاسترباح.^(٢)

يمكن أن يقال: إنّ تحريم الربا مع تجبوز الهيلة في جميع موارد حرمة الربا يحول دون رغبة من يقوم بمعاملات مالية وتجارية بالشكل المتعارف في اصطناع المعروف ونحوه؛ إذ بعد تجبوز الهيل في جميع الموارد يكون مثل هذا الشخص مقدماً بالطبع على تحصيل ما فيه الربح وترك ما لا يربح فيه من اصطناع المعروف، بل يترك التجارات التي تحتاج إلى تحمّل التعب والمشاقّ. ولا فرق بين تحليل الربا وبين تجبوز الهيل في جميع موارد الربا، فكما أنّ تحليل الربا يوجب انسداد باب اصطناع المعروف وترك التجارات ولزوم الفساد في الأموال، فكذلك تجبوز الهيل في جميع الموارد، والفرقة بينها بلا وجه.

نعم، لا يلزم ذلك من تجبوز الهيل إذا كان مشروطاً بموارد الحاجة والضرورة ولو كانت هي الضرورة العرفية.

(١) الظاهر أنّ الصحيح «تحريمه».

(٢) رسالة في حكم حيل الربا (مطبوعة ضمن مقالات مؤتمر المحقق الأردبيلي)، آية الله المؤمن ١: ٥٦٠ -

لا يقال: إن تجويز الحيل الربوية مع حرمة الربا كتجويز التورية مع حرمة الكذب؛ فكما أن تجويز التورية لا ينافي حرمة الكذب ولا يمنع من السوق إلى الصدق فكذلك تجويز الحيل لا يمنع الناس من اصطناع المعروف ونحوه.

لأننا نقول: إن مع فرض تسليم جواز التورية فهو مختص بمناسبة الحكم والموضوع - بموارد الحاجة والضرورة، وعلى فرض تجويزها مطلقاً فليس في التورية نفع يمنعهم من الصدق، وهذا بخلاف المقام؛ فإن الربح المالي الموجود في الحيل الربوية يوجب ترغيب الناس نحو الحيل وترك اصطناع المعروف والتجارات، فيترتب عليه ما يترتب على تجويز الربا حرفاً بحرف، كما لا يخفى.

و بالجمله: إن تجويز الحيل الربوية في جميع الموارد من دون ضرورة يدعوا أصحاب المعاملات المالية والتجارية إلى ارتكاب الحيل لنيل الأرباح الكثيرة.

ولعل توهم عدم لزوم ذلك ناشئ من قياس تجويز الحيل في جميع الموارد بما نراه في زماننا هذا من الاختلاف في تجويز الحيل من جمع وتحريمه أو تقييده من جمع آخر؛ لأن بعض الناس يرغبون في اصطناع المعروف في زماننا هذا من جهة تحريم بعض العلماء وتبيح ذلك في الجملة، بخلاف ما إذا اتفق العلماء على جوازه وعدم تبيحه؛ فإن ذلك موجب لترك اصطناع المعروف حتى ممن يمشي مشي الاقتصادي تحصيلاً للربح من موارد الجواز، كما لا يخفى.

فتحصّل مما ذكر: أن الحكيم المنصوص عليها في أخبار تحريم الربا تمنع من تجويز الحيل بنحو مطلق. هذا مع الغمض عن عدم إطلاق أكثر أخبار الحيل؛ لاختصاصها بموارد الضرورة والحاجة.

وكيف كان، فلو كان في الروايات الواردة في تجويز الحيل إطلاق فليقتد بالحكم المنصوص عليها كما يقتد بالتعليل لو كان؛ لأن الحكمة كالعلة في التعميم، وإلا فلا باعثة لها

في التشريع أصلاً، و المعلوم خلافه، بل تُقَيَّد الإطلاقات الأولية بالحكم المذكورة كما تعيد بأدلة الربا كما لا يخفى، فتحمل الحيل المذكورة في أخبار الباب على التوسعة والتسهيل للمحتاجين إلى التبادل بالنسبة إلى المرابين، فتدبر.

و ثانياً: بأنّ اللازم في تعميم الحكمة هو أن تكون الحكمة مبيّنة بحيث يمكن أن يؤخذ بها، و المفروض في المقام أنّها ليست كذلك لإجمالها، و مع كونها مجملة لا وجه لرفع اليد عن العمومات أو الإطلاقات الأولية من جهة إجمال المخصّص أو المقيد، كما قرّر في محلّه.

و يمكن أن يقال: إنّهُ يكفي في التعميم المعرفة الإجمالية بترتب ترك اصطناع المعروف و ترك التجارات على تجويز الحيل الربوية كما تكفي المعرفة الإجمالية بترتبها على تجويز الربا في تقييد الأدلة الأولية، فلا يلزم في التعميم المعرفة التفصيلية، كما لا يخفى.

و ثالثاً: بأنّ الحكم المذكورة لا تترتب على القرض الإنتاجي؛ إذ مع الإنتاج تحصل السعة، و معها يمكن له اصطناع المعروف، و أيضاً تزداد التجارات بالإنتاج، فلا وجه لل منع عنه من جهة ترك التجارات.

و يمكن أن يقال: إنّهُ مع تجويز القرض الإنتاجي بالحيل الشرعية يترك المقرضون - مضافاً إلى ترك اصطناع المعروف التجارات؛ لأنّهم يرجحونها عليها لإمكان تحصيل الربح مع الأمن من الأخطار و إتمام النفس و المشكلات، بل يمكن أن يترك الإنتاج من اقترض للإنتاج بسبب ترجيح الحيل الشرعية على الإنتاج؛ لما في الإنتاج من المشكلات و التضيقات.

لا يقال: المضاربة و التجارة أيضاً تمنعان من الإقراض من دون نفع و مع ذلك فإنّها ليستا ممنوعتين، فلتكن الحيل الشرعية كذلك.

لأنّنا نقول: المشابهة ممنوعة؛ لأنّ المضاربة و التجارة ربما توجيان الخسارة. هذا مضافاً إلى أنّها ليستا بحكمتين لجميع الناس؛ فلذلك لا تمنعان عن اصطناع المعروف.

فإذا عرفت ما ذكرناه، فالأحوط هو الاقتصار في الحيل على موارد الحاجة والضرورة العرفية، كما يقتضيه الجمع بين إطلاق بعض النصوص وبين الحكيم المنصوص عليها مع الغمض عن اختصاص أكثر موارد النصوص بموارد الحاجة والضرورة، فتدبر. وتكفي الضرورة ولو في طرف واحد للجواز.

ثم إن الضرورة والحاجة تختلفان باختلاف الأحوال والأفراد؛ ولذا ربما تحتاج الحكومة إلى الحيل الشرعية دون الآحاد؛ لأن حاجة الحكومة تختلف عن حاجة الأفراد. ولعل تجويز الحيل في البنوك الإسلامية في زماننا هذا من باب الضرورة الحكومية في ظرف خاص. وكيف كان، فالتعمدي عن موارد الضرورة العرفية إلى غيرها مخالف للاحتياط، كما أنه لا وجه للأخذ بالعمومات والإطلاقات مع تقيدها بالحكم المنصوص عليها بناء على أنها كالعلة المنصوصة في التعميم. والله العالم.

المؤيدات:

وقد استدلل بعض أهل التسنن على حرمة الحيل الربوية بأيات وروايات، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها:

فمن الآيات:

قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (١).
وقوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَخْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعْبُدُونَ قَوْمًا لَّهِ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ

عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَغْفِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَبْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوْءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * فَلَمَّا عَتَا عَن مَّا نُهَوُّوا عَنْهُ قَالُوا لَمَّا كُنَّا نُهَوَّاهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿١﴾

بدعوى: أن الله تعالى نهى عن الصيد في يوم السبت، و حقيقة الصيد هي إخراج الحيتان من الماء، و اليهود فعلوا ما يكون في معنى الصيد و إن كان متفاوتاً معه في الصورة، و هو أنهم عمدوا إلى شق جداول قرب البحر، فكانوا بعد أن تدخل الحيتان فيها يوم السبت يقومون بخلق المنافذ عليها و حجزها ثم اصطيادها في يوم الأحد، و هي حيلة في قوة الصيد، و هذه القصة تدلّ - بإلغاء الخصوصية على حرمة كل ما يكون في الفاية و الحقيقة مساوياً مع الحرام. (١)

و يمكن الجواب عنه: بأن ما فعله اليهود مصداق للصيد المحرم لاما يكون مساوياً مع الصيد لصدق الصيد عليه بذلك؛ إذ الصيد هو الأخذ بجيلة، و هو صادق على ما وقع في الجداول، و عليه فلا يمكن الاستدلال به لحرمة ما يكون متفاوتاً مع الرها في الصورة و لكن اشترك معه في الآثار كالحليل المبحوث عنها في المقام.

هذا مضافاً إلى ما في إلغاء الخصوصية مع استحقاق اليهود لتحرير الحلال من جهة إصرارهم على المعصية و نقض عهدهم و ميثاقهم، فتدبر.

و قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيمَ أَنْفِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾. (٣)

بدعوى: أنه يدلّ على حرمة كتمان النساء للحمل، قال قتادة: عادة النسوان في الجاهلية

(١) الأعراف / ١٦٣-١٦٦.

(٢) راجع: الحيل الشرعية، محمد عبد الوهاب البحري: ٧١.

(٣) البقرة / ٢٢٨.

على كتمان حملهن لأن يسندن الحمل إلى الزوج المتأخر وهن يتوسلن بالكذب للإسناد المذكور، فنهين عن ذلك، فالكذب حيلة ممنوعة.^(١)

و فيه ما لا يخفى؛ فإن الكتمان ليس بجلال حتى يتوسلن به ويكون مصداقاً للحيلة بمعنى الفرار من الحرام إلى الحلال، بل نفس الكتمان محرم كما أن إسناد الولد إلى غير الزوج محرم، فالتوسل بالكتمان توسل بالحرام للحرام، وهو أجنبي عن المقام من الفرار من الحرام إلى الحلال، والكلام ليس في مطلق الحيلة بل حيلة الفرار من الحرام إلى الحلال.

وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ ذَيْنَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّلُثُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ ذَيْنَ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلِئَلًا أَوْ امْرَأَةٌ أَوْ وَلَدٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَجِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ ذَيْنَ غَيْرِ مَضَارٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ * تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّقِ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.^(٢)

والآية نازلة في إرث أخ أو أخت من الأم، وتقريب دلالتها بأن يقال: إن الآية الكريمة تدل على حرمة دعوى دين من دون حقيقة، والمقصود منها هو محرومية الوراث أو بعضهم من الإرث والإضرار بهم، فالاعتراف بالدين حيلة ممنوعة.^(٣)

و يمكن أن يقال: إن الكذب بنفسه محرم، فالحرام وسيلة لحرام آخر وهو محرومية

(١) الحيل الشرعية، محمد عبد الوهاب البحرى: ٧٥-٧٦.

(٢) النساء ١٢/١٤.

(٣) الحيل الشرعية، محمد عبد الوهاب البحرى ١٠٩-١١٠.

الوراث من حقهم، وهذه الحيلة حيلة لغوية، وهي أجنبية عن الحيلة المبحوث عنها في المقام التي هي الفرار من الحرام إلى الحلال، فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى عدم صدق الإضرار في المقام بعد كون المتعاملين مقدمين عليه مع العلم بالكيفية.

و من الروايات:

١. الحديث النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(١)

وقد روى الكليني بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنما يعطي الله العباد على نياتهم»^(٢).

بدعوى: أن الحديث يدل على أنه لا واقعية للعمل إلا بالنية، فإن كان قصده من عقد البيع كبيع ذهب بفضة وبيع فضة بذهب هو نيل الزيادة في المتجانسين، فعقد البيع محكوم بالربا ولم يخرج بمجرد هذه الصورة عن الربا، وعليه فيدل الحديث على أن اتخاذ الحلال لنيل الحرام لا يجدي في رفع الحرمة.

قال ابن منير: إن البخاري جعل الحديث المذكور شاملاً للعبادات والمعاملات، مع أن المشهور هو اختصاص الحديث بالعبادات. وقال: إن الاستدلال بهذا الحديث لسد ذرائع وإبطال الحيلة يكون من أقوى الاستدلال^(٣).

و يمكن أن يقال: إن الحق مع المشهور، والحديث مختص بالعبادات و ينصرف عن

(١) سنن الترمذي، كتاب فضائل الجهاد، باب ١٦.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٢٠٢، باب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٣) العيّل الشرعية، محمّد عبد الوهاب البحريري: ١٥١-١٥٢.

المعاملات، أو يكون من الأخلاقيات و لا ارتباط له بالأحكام الوضعية من الصحة و البطلان. و يشهد له تفسيره بقوله ﷺ: «فن كانت هجرته...». و لأقل من الشك، فلا وجه لرفع اليد عن عمومات أدلة نفوذ المعاملات مع إجمال هذه التفصيلات.

هذا مضافاً إلى إمكان منع كون القصد من اتخاذ الحلال هو نيل الحرام في الحيلة المبحوث عنها.

٢. النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يجمع بين متفرق، و لا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة».^(١)

و قد رواه الشيخ الطوسي في التهذيب عن أبي عبدالله ﷺ قال: «ولا يفرق بين مجتمع، و لا يجمع بين متفرق».^(٢)

قال البحريري: «من مصاديق ذلك: تبديل النصاب بغير الجنس، أو إتلاف بعض النصاب، أو هبة بعضه مع قصد الرجوع، و قد أجمعت العامة على حرمة: فالرواية صريحة في أن كل حيلة توجب إسقاط الزكاة أو نقصانها لا تجوز».^(٣)

و يمكن أن يقال:

أولاً: إن قوله: «لا يجمع بين متفرق» لا يدل على حرمة اجتماع المتفرقات لتحصيل النصاب؛ لجواز ذلك، بل لعلمه يدل على عدم لزوم ذلك، فقوله: «ولا يفرق بين مجتمع» بقرينة السياق لا يدل على الحرمة أيضاً، بل غايته هي الكراهة، فتأمل.

و ثانياً: إن قوله: «ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة» معارضة مع صحيحة زرارة قال: قال أبو عبدالله ﷺ: «أيا رجل كان له مال فعال عليه الحول فإنه يزكّيه». قلت له: فإن وهبه قبل حلّه بشهر أو يوم؟ قال ﷺ: «ليس عليه شيء أبداً» إلى أن قال زرارة: و قلت له:

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ٣٤. وكتاب الحيل، باب ٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٢٦: ٩، باب ١١ من أبواب زكاة الأنعام، ح ١.

(٣) الحيل الشرعية، محمد عبد الوهاب البحريري: ١٥٨ - ١٥٩.

رجل كانت له مئتا درهم، فوهبها لبعض إخوانه أو ولده أو أهله فراراً بها عن الزكاة؛ فعل ذلك بها قبل حلها بشهر؟ فقال ﷺ: «إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجب عليه فيها الزكاة». قلت له: فإن أحدث فيها قبل الحول؟ قال: «جائز ذلك كله». قلت: إنه فرّ بها من الزكاة؟! قال ﷺ: «ما أدخل على نفسه أعظم مما منع من زكاتها»^(١).

و مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل النهي على الكراهة؛ لقوة دلالة قوله: «ليس عليه شيء أبداً» على جواز ذلك، فيحمل ظاهر النهي في قوله: «لا يفرّق» على الكراهة.

لا يقال: إن هذه الصحيحة معارضة مع ما يدل على وجوب الزكاة في صورة الحيلة، مثل موثقة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ، قال: قلت له: الرجل يجعل لأهله الحلي إلى أن قال: قلت له: فإنه فرّ به من الزكاة؟ فقال: «إن كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة، وإن كان إنما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة»^(٢).

و موثقة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الحلي، فيه زكاة؟ قال ﷺ: «لا، إلا ما فرّ به من الزكاة»^(٣). و مع المعارضة يتقدّم جانب ما دلّ على وجوب الزكاة؛ لموافقة ما دلّ على عدم وجوب الزكاة مع جمع من المخالفين، فيحمل ما دلّ على عدم وجوب الزكاة على التقيّة، و عليه فلا معارض مع قوله ﷺ: «لا يفرّق بين مجتمع خشية الصدقة»؛ لعدم حجّية ما دلّ على عدم وجوب الزكاة، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة.

لأننا نقول:

أولاً: نمنع المعارضة بين صحيحة زرارة و موثقة معاوية بن عمار و محمد ابن مسلم؛ للجمع العرفي بينهما بحمل الموثقتين على الاستحباب؛ لقوة ظهور قوله ﷺ: «ليس عليه شيء»

(١) وسائل الشريعة ٩: ١٦٤، باب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، ح ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٦٢، باب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، ح ٦.

(٣) المصدر السابق: ح ٧.

أبدأ» بالنسبة إلى ظهور قوله ﷺ: «فعلية الزكاة»، فتحمل النصوص الدالة على وجوب إعطاء الزكاة على الاستحباب، فع الجمع العرفي بينها لا مجال للحمل على التقيّة ونحوها؛ إذ الحمل على التقيّة إنّما يصار إليه بعد تمذّر الجمع العرفي، وقد عرفت إمكانه. (١)

و ثانياً: لم تثبت فتوى جماعة من العامة بجواز الحيل في الزكاة وإن اختلفوا في جواز أصل الحيل، بل المحكي عن العامة هو الإجماع على حرمة الحيلة في الزكاة، وعليه فالترجيح مع ما يدلّ على الجواز؛ لمخالفته مع العامة، فتقدّم أخبار الجواز على ما دلّ على الحرمة لو سلّمنا المعارضة بينها.

و ثالثاً: إنّ الخبر الدالّ على أنّه «لا يفرّق بين مجتمع» هو أيضاً طرف من أطراف المعارضة، فلا وجه لجعله خارجاً عن أطراف المعارضة، فاللازم هو ملاحظة مجموعها؛ فإن قلنا بأظهرية صحيحة زرارة فيحمل النهي في قوله: «لا يفرّق» على الكراهة، كما يحمل قوله: «عليه الزكاة» في الموثقتين على الاستحباب، وإن لم نقل بالأظهرية فمقتضى التعارض هو ترجيح جانب المخالف للعامة، وهو صحيحة زرارة، فلا تغفل.

٣. النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «قاتل الله اليهودا حرّمت عليهم الشحوم فجملواها» (٢) فباعوها. (٣)

بدعوى: أنّ رسول الله ﷺ دعا على من توسّل بحيلة لتحليل بيع الشحوم، فيظهر منه أنّ كلّ حيلة يقصد بها تحليل الحرام باطل، ولم يتغيّر حكم الحرام بالحيلة. (٤)

و يمكن أن يقال: إنّ إذابة الشحوم لا توجب خروج الشحوم عن حقيقتها، وعليه

(١) راجع: مستمسك العروة الوثقى ٩: ٨٩-٩١.

(٢) أي أذابوها.

(٣) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ١٠٣ و ١١٢.

(٤) الحيل الشرعية، محمّد عبد الوهاب البحريري: ٢١٧.

فالشحوم باقية على ما هي عليه من الحرمة في شرعهم وإن صدق عليها عنوان آخر؛ فلا ترتفع الحرمة بتغيير الاسم، وعليه فهو أجنبي عن المقام؛ إذ محلّ الكلام هو ما إذا فعل شيئاً يصير المورد به خارجاً عن مصداق الحرام حقيقة وإن ترتب عليه ما يترتب على الحرام. هذا مضافاً إلى ضعف الخبر سنداً.

٤. النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الشربين ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها؛ يُعزّف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات؛ يخسف الله بهم الأرض، ويجعل منهم القردة والخنازير»^(١).

يدعوى: أنه يدلّ بالصراحة على أنّ محلّ الحرّات المذكورة ويؤوّلها ويعلّق الأحكام على الأسماء للموضوعات لاحقاً، يستحقّ العذاب؛ لأنّه في الحقيقة يشرب الشراب باسم التبيذ، ويحلّل الغناء وآلاته باسم الصوت الحسن والمرج، وهكذا^(٢). ويمكن أن يقال: إنّ هذه الموارد أيضاً أجنبية عن محلّ البحث؛ فإنّ الحيلة المسبوح عنها هي التي لم تبق معها حقيقة الشيء وإن ترتب عليه ما يترتب على الحرام، وهذه الموارد باقية على حقيقتها، كما هو واضح.

٥. النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال في ابن اللبينة عندما قال: هذه هدية لي وهذه زكاة لكم: «أما بعد، فإنّي أستعمل رجالاً منكم على أمور مما ولّاني الله، فيأتي أحدكم فيقول: هذا لكم وهذه هدية أهديت لي، فهلاًّ جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقّه إلاّ جاء الله يجمعه يوم القيامة؛ فلا

(١) عن أبي داود وأحمد بن حنبل وابن ماجه والنسائي وصحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر.

(٢) الحيل الشرعية، محمّد عبد الوهاب البحريري: ٢٢٤ - ٢٢٥.

أعرفنَ أحداً منكم لقي الله يحمل بعيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تئير. ^(١) ثم رفع يديه حتى ظهر بياض إبطيه وقال: ألا هل بلغت؟ ^(٢)

وهذا الحديث مورد اتفاق، وتقريب الاستدلال به: أنه يدل على أن الهدية لكونها رشوة تكون محرمة؛ فالرشوة لاتصير حلالاً بمجرد تسميتها هدية، وهذه الحيلة لاترفع حرمة الرشوة. ^(٣)

و يمكن أن يقال: إن تسمية الرشوة بالهدية مع بقاء صدق الرشوة لبقاء حقيقتها، أجنبية عن محل الكلام؛ فإن الحيلة المبحوث عنها هي الفرار من الحرام إلى الحلال الذي يكون في الواقع غير مورد الحرام وإن ترتب عليه ما يرتب على الحرام.

٦. النبوي: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أقرض أحدكم قرضاً، فأهدى له أو سئلته

على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك». ^(٤)

ونقل أيضاً عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ أنه قال: «كل قرض جرّ منفعة فهو وجه من وجوه

الربا». ^(٥)

وروي في الوسائل بسند موثق عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن رجلاً أتى علياً عليه السلام فقال:

إن لي على رجل ديناً، فأهدى إلي هدية؟ قال: احسبه من دينك عليه». ^(٦)

بتقريب: أن المستفاد من هذه الأحاديث أن المعتر هو التصد، وهو بمنزلة اللفظ؛ فإن

(١) بن يَمْرُ يَمْرُ: أي يصيح.

(٢) معالم السنن ٢: ٨.

(٣) الحيل الشرعية، محمد عبد الوهاب البحيري: ٢٢٦ - ٢٢٨.

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب ١٩.

(٥) السنن الكبرى، البيهقي ٥: ٣٤٩.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٢، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ح ١.

كان العقد حلالاً فالعقد حلال، وإن كان حراماً فالعقد حرام؛ وعليه فالهدية أو العارية أو المحاباة في البيع ونحوها لاتقع من المستقرض إلا من جهة القرض، فكأنها اشترطت في القرض وإن لم تذكر في اللفظ؛ فيرتب عليه ما يترتب على الاشتراط من أحكام الربا. والدليل عليه أنه لو انفك أحدهما عن الآخر لما أقرض المقرض ولاهدى المقرض. (١)

وقيه: أن القرض إن كان مشروطاً بالزيادة ولو بالتباني لكان مصداقاً للربا، وهو خارج عن المقام الذي هو التوسل بالحيلة إلى الحلال، وأما لو لم يكن القرض مشروطاً بذلك ولكن يعلم أن المقرض يعطي زيادة فلا يكون ذلك محرماً؛ لأن العلم بذلك يكون من الدواعي للاشتراط، كما لا يخفى.

وهذا هو مقتضى الجمع بين هذه الروايات وبين الروايات الأخرى التي تدل على الجواز والتي منها:

أ- مرسله جميل بن دراج عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله! إلى أن قال: وستل أبو جعفر عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل الدراهم والمال، فيدعوه إلى طعامه أو يهدي له الهدية؟ قال: «لأبأس». (٢)

ب - صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن؛ إما خادماً وإما آتية وإما ثياباً، فيحتاج إلى شيء من منفعة (أمتعه) فيستأذن فيه فيأذن له؟ قال: «إذا طابت نفسه فلا بأس». قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجرّ منفعة فهو فاسد؟ فقال: «أوليس خير القرض ما جرّ منفعة؟!». (٣)

كما يشهد للجمع المذكور:

(١) العيل الشرعية، محمّد عبد الوهاب البحريري: ٢٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٩، باب ١٩ من أبواب الدين، ح ١٧.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٤، ح ٤.

أ- صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلاّ مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل. ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابةٍ أو عارية متاعٍ يشترط من أجل قرض ورقه». (١)

ب- موثقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً، ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً؟ قال: «لا يصلح؛ إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح».

قال: وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، و لو أن يخالطه و يحارفه و يصيب عليه لم يقرضه؟ فقال: «إن كان معروفاً بينهما فلا بأس. و إن كان إنما يقرضه من أجل أنه يصيب عليه فلا يصلح». (٢)

ج- ما رواه في الكافي بإسناده عن صفوان عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً كراهية فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منه منفعة، فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أيحمل ذلك؟ قال: «لا بأس إذا لم يكن يشترط». (٣)

... إلى غير ذلك من الأخبار.

٧. النبوي: فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تركبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل». (٤)

بتقريب: أن الرواية تدل على أن التوسل بالحيلة لاستحلال الحرام من جملة ما ارتكبه اليهود؛ فيكون محرماً و يلزم الاجتناب عنه.

(١) المصدر السابق: ٣٥٧، ح ١١.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٦، ح ٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٧، ح ١٣.

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب ٣٩.

و فيه: أن ما ارتكبه اليهود كما مرّ مصداق للحرام، و حاله حال حبس الحيتان يوم السبت في الجداول أو إذابة الشحوم، فالحيل التي ارتكبها اليهود تكون محرمة لصدق موضوعات الحرام عليها، و هو أجنبي عن المقام؛ فإن من يبيع لشخص شيئاً بأزيد من قيمته ثم يقرضه شيئاً لم يأخذ في قبالة القرض شيئاً زائداً، بل القرض خالٍ عن الزيادة وإنما الزيادة في البيع، و لذلك لم يصدق على هذه المعاملة الربا، بل هي فرار من الربا إلى البيع مع زيادة القيمة، فلا تغفل.

.. إلى غير ذلك من الاستدلالات الضعيفة، و قد أطال البحيري في الكتاب المذكور، إلا أنه لم يأت بما يسمن و يغني من جوع، فراجع.

و الأضعف مما ذكر ما ذهب إليه بعض المؤلفين حيث جعل الحيلة من التقلب و فسّر التقلب بالخيانة و التجاوز و عدم العمل بالقانون، حيث قال: «إن الوسيلة التي استُخدمت للتقلب صحيحة ذاتاً، إلا أن الداعي في استخدامها هو عدم العمل بالقانون و لا بالتعهدات»، ثم حكم ببطلان التقلب من جهة خلوه عن قصد الإنشاء و كونه مجرد صورة، و استشهد أيضاً للبطلان بالأدلة النقلية، كالحكم بإرث الزوجة إلى سنة فيما إذا طلقها زوجها في مرض الموت خلافاً لما يريد الزوج من محرومة زوجته من الإرث؛ إذ هذه الموارد تصلح للدلالة على أن الحيلة و التقلب لم يكونا مورد قبول المقنن و تصويبه.^(١)

هذا مضافاً إلى أن قاعدة «لا ضرر» تكفي للحكم بالبطلان؛ لأنها حاكمة، كما يشهد لها الحكم ببطلان الوصية بالضرار و الإقرار بالدين ضرراً، و غير ذلك من الموارد التي تكون ضرراً على الغير.^(٢)

(١) انظر: نظريه تعلق نسبت به قانون حيل، محمود الكاشاني (بالفارسية): ١٧٦ و ١٣٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٥٤.

وقال في ذيل قوله ﷺ: «نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»: «لا يستفاد من هذا الحديث صحة الحيل؛ إذ المقصود من الفرار من الحرام إلى الحلال هو ألا يرتكب فعل الحرام لأن يفعل الحرام مع الحيلة. وليس موارد الحيلة المذكورة في باب الربا إلا من باب ارتكاب الحرام مع الحيلة»^(١).

وفيه:

أولاً: أن التقلب لا يصدق على المقام؛ إذ المتعاملان في المقام يعلمان كيفية المعاملة وكيفية الاستفادة من إطلاقات المعاملات المحللة لنيل الربح والفائدة من دون ارتكاب الحرام، بخلاف التقلب فإنّ اللازم أن يكون فيه نوع جهل كالغش، وعليه فتطبيق أحكام التقلب على الحيل الربوية كما ترى.

و ثانياً: أن قاعدة «لا ضرر» لا تشمل صورة الإقدام، والمتعاملان في المقام أقداً على الضرر. هذا إن سلمنا صدق الضرر، وأما إذا قلنا بأن الحيلة التي تكون وسيلة لنيل المقصد المطلوب لا يصدق عليها الضرر، فلا كلام.

و ثالثاً: أن حمل قوله ﷺ: «نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال» على المعنى المذكور اجتهاد في مقابل النصوص؛ حيث جعله في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج منطبقاً على اشتراء ألف درهم ودينار بألفي درهم^(٢).

و رابعاً: أن موارد الحيلة مقصودة؛ لوجود الداعي إليها، ولا تقاس بما كان خالياً عن قصد الإنشاء، كما مرّ مراراً.

و خامساً: أن إرث الزوجة عند طلاق الزوج إياها في مرض موته ونحوه خارج عن

(١) المصدر السابق: ٢٢.

(٢) انظر: الكافي ٥: ٢٤٦.

محل الكلام؛ إذ الحيلة مقصودة للمتعاملين، وهما مقدمان عليها، بخلاف طلاق الزوجة و محروميتها من الإرث، كما لا يخفى.

ملحوظة: حكى الوحيد البهبهاني رحمته الله عن جماعة من علماء زمانه أنهم اعتقدوا حلّية القرض بشرط المعاملة المحاباتية، ثم أورد عليهم بـ «أن فقهاءنا رحمهم الله بأجمعهم صرحوا بأن القرض بشرط النفع حرام، مطلقين للفظ النفع غير مقيدٍ بما إذا لم تكن المعاملة محاباتية، مثل البيع بغير ثمن المثل أو الإجارة كذلك، أو غير ذلك مثل الهبة والعارية وغيرهما، بل و خصصوا الحلّية بصورة التبرع ليس إلا، واتفقت عباراتهم على هذا و لم تختلف مقالاتهم فيه أصلاً ورأساً».

إلى أن قال: «و بمجرد تسمية النفع بالهبة أو المحاباة لا يخرجُه عن كونه نفعاً ولا يمنع عن تسميته بالنفع؛ إذ منافاة بين الإطاليتين و التسميتين، بل النفع الحرام القطعي ربما يكون له أسامٍ أُخر، و لم يشترط في النفع الحرام ألا يكون له اسم آخر».

إلى أن قال: «إنّ الحيلة الشرعيّة إنّما هو متحقق بالنسبة إلى موضوعات الأحكام لانفس الأحكام؛ لأنّها على حسب ما حكم به الشارع، فأى حيلة لنا فيها؟! فالنفع المحرم في القرض بحسب الشرع لو كان أعم من المعاملة المحاباتية، فأى حيلة لنا فيه؟! و النفع لو كان محتصاً بغيره فكيف يكون المعاملة حيلة؟! بل هي أمر على حدة»^(١).

ولقد أفاد وأجاد، و أطال في البحث في موضوع اشتراط المعاملة المحاباتية في القرض، و حصله ما ذكر، و لم يستفد من عباراته أنه ذهب إلى تحريم الحيل مطلقاً في جميع الموارد، و إنّما كان موضوع كلامه ما ذكر، و كلامه فيه متين؛ لأنّ النهي في القرض هو مطلق النفع، و هو صادق باشتراط المعاملات المحاباتية في ضمن القرض أيضاً، فراجع.

واستدل له أيضاً بآية السبت و قال: «إنه تعالى منع عن الحيلة، بل وجعل مرتكبها قرده خاسثين، وجعل ذلك نكالاً للظالمين و موعظة للمتقين»^(١).

و تمسكه بالآية صحيح؛ من جهة أن الآية تدل على أن شقّ الجداول قرب البحر و حبس الحيتان فيها يوم السبت ثم صيدها يوم الأحد لا يجدي في رفع الحرمة؛ لأن هذه الحيلة لا تخرجه عن حقيقة الصيد، فلا يستفاد من استدلاله بالآية الكريمة أنه ذهب إلى حرمة الحيلة مطلقاً، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر التأمل في نسبة تحريم الحيل مطلقاً إليه ﷺ عن بعض، كالسيد محمد بن محمد صادق و هو من أحفاد السيد محمد مهدي الخوانساري صاحب «رسالة عديمة النظر في تحقيق أحوال أبي بصير» المتوفى سنة (١٢٤٦)، حيث ذهب إلى حرمة الحيل، و نسبها إلى الوحيد البهبائي حيث قال: «ومن أكابر الذين حكموا بالحرمة و فساد الحيل هو المولى الأعظم أستاذ الفضلاء في عصره أفا محمد باقر البهبائي». ثم نقل بعض عبارته في رسالته المؤلفة في تحريم القرض مع البيع المهاباتي^(٢)، و قد عرفت اختصاص كلامه بالقرض مع البيع المهاباتي، فلا وجه للنسبة المذكورة، كما لا يخفى.

فالعمدة في تحريم الحيل مطلقاً عدا موارد الضرورة هو الذي ذكرناه سابقاً، من أنه مقتضى الحكيم المنصوص عليها فإنها كالعلة في التعميم، فتأمل.
والحمد لله أولاً و آخراً.

(١) المصدر السابق: ٢٧٣.

(٢) هفده رساله فارسي، آية الله الأستاذي مدّ ظلّه: ٢٥١.

الجهة الرابعة عشر: في الأوراق النقدية

يقع البحث في عدّة نقاط:

النقطة الأولى: في أنه هل تثبت في الأوراق النقدية حرمة الربا المعاوضي كما تثبت في

النقدين، أعني الدرهم والدينار أو لا؟

وقبل الشروع في البحث لابدّ من بيان حقيقة الأوراق النقدية.

فنعقول: الظاهر أن الأوراق النقدية من جنس غير النقدين في زماننا هذا لأنّها بنفسها

مال، ولا حكاية لها عن النقدين أصلاً، وعليه فهي من المعدودات لا الموزونات، ويجري

عليه أحكامها.

وتفصيل ذلك أن الأوراق النقدية لها أدوار أربعة^(١):

الأول: أنّها كانت حاكية بمقدارها من الأرقام المنقوشة عن النقدين و عن الذهب و

الفضة اللتين تكونان مودعتين في الخزانة، كالصكوك الحاكية عن الأوراق النقدية في البنوك

في زماننا هذا.

والثاني: أنّها كانت حاكية بمقدارها من الأرقام المنقوشة عن النقدين في ذمة الجهة

المصدرة لتلك الأوراق لما انتهوا إليه من عدم لزوم حفظ أعيانها بمقدار الأوراق الصادرة

لعدم مطالبة المالكين جميعاً إياها في وقت واحد.

وفي صورتين تكون الأوراق النقدية سندات للنقدين أو الذهب و الفضة، فيجري

عليها أحكام النقدين، فلا يجوز التفاضل في معادلتها بالمتجانسين منها؛ لأنّها من

الموزونات كما لا يخفى. فإن كانت النقود المحكية من المسكوكات يترتب عليها أحكامها من

(١) لقد أفاد وأجاد آية الله السيد المحقق الهاشمي دامت بركاته في تفصيل ذلك في مقاله الأوراق النقدية

المطبع في مجلة فقه أهل البيت، العدد الثاني - السنة الأولى: ٣٠، بحوث فقهية للعلامة الشيخ حسين

الصرف والربا وإن لم تكن من المسكوكات بل كانت من السبائك يترتب عليها أحكام الربا دون الصرف، وأما الزكاة فعلى كل تقدير لا تترتب عليها؛ لأن المناط في وجوبها في النقود هو وجودها تحت التصرف.

و الثالث: إن تعهد الجهة المصدرة بالضمان بصير بمرور الزمان تعهداً مستقلاً عن حكاية الأوراق النقدية للرصيد، فأصبحت الأوراق النقدية ذات مالية مستقلة، و تعهد الدولة بالرصيد لم يكن إلا حثية تعليلية لاعتبار المالية لنفس الأوراق النقدية، فلا حكاية للأوراق حينئذٍ عن النقدين لافي الخارج و لافي الذمة، بل هي لها المالية بجيها بقاء.

الرابع: إن التعهد المذكور يصير بالمرور ملفي، وإنما اعتبرت الأوراق بنفسها مالا إذا صدرت من دولة لها اعتبار من جهة امتلاكها ثروات و امكانات حقيقية. و هو الدور الرائج في يومنا هذا في جميع أنحاء العالم، فلا حكاية للأوراق حينئذٍ عن النقدين لافي الخارج و لافي الذمة.

و عليه فالرصيد اللازم في جعل الاعتبار في الأوراق مستقلاً هو مجموعة ما تمتلكه الدولة من القدرة الاقتصادية و الامكانات الحقيقية بحيث تعهد الدولة اعتماداً على ممتلكاتها بدفع ما يقابلها من المال لو طولبت، و هذا التعهد يوجب مالية الأوراق النقدية.

قال العلامة الشيخ حسين الحلبي رحمته الله: «من الواضح أن الدولة تلتفت إلى أن ذلك الاعتبار وحده ليس بكافٍ لمنح هذه الأوراق السمة المالية، لذلك تأخذ على عاتقها موضوع دعم الورق بالتعهد الشخصي، و التقرير على نفسها بدفع ما يقابله من المال لو طولبت بذلك من قبل الدول الأخرى أو الشركات الأجنبية، و حيث كان هذا المقدار أيضاً ليس بكافٍ لمنح الورقة السمة المالية الدولية، بل يقتصر اعتباره على الداخل، لذلك تضطرّ الدولة إلى الدخول في (منطقة الاسترليني) مثلاً فتجتمع عدة دول لتودع في أحد البنوك العالمية المقادير اللازمة من الذهب، و يكون هذا الإيداع هو الرصيد للورق النقدي في

مجموعة تلك الدول المشتركة، وقد تسحب تلك الدولة من منطقة الاسترليني فتسحب ما لديها من الاحتياطي و تودعه في البنك الحكومي المؤسس في المملكة و تعلن هذا المعنى إلى الجميع، و تدعم هذا الابداع من جهة أخرى بما تتاز به تلك الدولة من معادن و ثروات طبيعية كالنفط و الكبريت و الفحم و ما شاكل ذلك من الثروات الطبيعية.

و بعد كل هذا يعزز ما ذكرناه نفس مركز الدولة بين بقية الدول، و هذه و إن لم تكن عوامل أساسية لتغطية النقد الورقي، إلا أن لها قيمتها الاعتبارية في أنظار الناس، فتعطي الورقة رصيلاً سوقياً في الداخل و الخارج»^(١).

و قد اتضح أنه في صورتين الأخيرتين تكون الأوراق سندات للثروات و الخدمات الاقتصادية بل هي معتبرة بنفسها أموالاً آمن له اعتبار المالية، فصارت كالأموال الذاتية مثل المأكولات و الملبوسات قابلة للمبادلة و المعاملة و يترتب عليها أحكام المعدودات؛ لكونها منها، لا المكيالات و الموزونات.

و مما يشهد على أن الأوراق النقدية أموال مستقلة في صورتين الأخيرتين لاسندات أنه إذا تلفت أو أتلفت كان ذلك موجباً لتلف المال من دون اشتغال ذمة أحد بمثلها، و هكذا إن إقباضها إقباض للمال، و ليس حوالة على المال كما لا يعني.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الأوراق النقدية في زماننا هذا كانت بنفسها أموالاً فلا تكون مندرجة تحت عنوان الدراهم و الدينار فلا يجري عليها حكمها من حرمة التفاضل في المعاملة بين المتجانسين منها، فإن الربا المعاملي مختص بالمكيالات و الموزونات، نعم لا يجوز قرض الأوراق النقدية بأكثر منها؛ لأنه من مصاديق الربا القرضي.

و عليه فالربا المعاملي لاموضوع له في الأوراق النقدية بعدما عرفت من أنها بنفسها

أموال و تكون من المعدودات فيجوز بيع الأوراق النقدية بأكثر منها نقداً و نسيئة؛ لعدم اشتراط بيع المعدودات بعدم التفاضل و لا كلام فيه إذا كان ذلك بين الأوراق النقدية من البلاد المختلفة كبيع الريالات بالدولارات أو غيرها من تقود البلاد.

و اما بيع الأوراق النقدية لبلد بعضها ببعض فقد أورد عليه بأن بيع الأثمان أي النقود الورقية بمثلها غير مألوف عند العرف؛ لوقوعها دائماً ثمناً لا مئتمناً. فيتخذ ذلك ذريعة للفرار من الربا فلا يقول أقرضتك الألف بالآلف و عشرة بل يقول: بعتك هذا بهذا إلى كذا مدة.

و من المعلوم أن بيع المعدود بتفاضل مما لا اشكال فيه، و لذا نحن لانرى هذا البيع جدياً صحيحاً، بل يراه العرف مصداقاً للقرض مع التفاضل، فلا يشمل الأمر بالفناء؛ لعدم كونه متعارفاً، و تسميته بالبيع أمر صوري، فلا أقل فيه من الاحتياط.^(١)

يمكن أن يقال إننا نمنع عدم قصد الجهد؛ لأن مع وجود الداعي كالفرار من الحرام إلى الحلال يكون قصد الجهد موجوداً بالنسبة إلى المعاملة المذكورة، و مع صحة المعاملة لا مجال لصدق القرض حتى يكون محرماً.

و قد ورد في الروايات جواز اشتراء ألف درهم و دينار بألفي درهم مع أنه لم يكن مألوفاً في العرف، و عليه فلا اشكال من جهة عدم تعارفه في العرف و لامن ناحية قصد الجهد هذا، مضافاً إلى أن الفرق بين أن تكون المعاملة بين الأوراق الداخلية و بين أن تكون بينها و بين الخارجية لا وجه له؛ فإن الزيادة إذا كانت أزيد من المتعارف لم تكن مألوفة و مع عدم المألوفية يجبي الاشكال في الصورتين.

و الجواب عن الاشكال واحد فيها، نعم تشكل المعاملة المذكورة سواء كانت في

(١) النقود الورقية لآية الله مكارم الشيرازي مدّ ظله المطبوع في مجلة فقه أهل البيت، العدد الخامس

الأوراق الداخلية أو الداخلية مع الخارجية فيما إذا كانت وسيلة و حيلة للوصول إلى الربا. و قد مرَّ أن الحيل محل اشكال.

نعم، لا بأس بها فيما إذا كانت ضرورية، كما دلت عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت عن الصرف فقلت له: إن الرفقة ربما عجلت فخرجت فلم تقدر على الدمشقية والبصرية وإنما يجوز بسابور الدمشقية والبصرية (البغلية)، فقال: وما الرفقة؟ فقلت: القوم يترافقون و يجتمعون للخروج، فإذا عجلوا فرمما لم نقدر (لم يقدرُوا) على الدمشقية والبصرية فبعثنا (فبعنا) بالغلة فصرفوا ألفاً و خمسين درهماً منها بالآلف (بالف) من الدمشقية، فقال: لاخير في هذا، أفلا تجعلون فيها (معها) ذهباً لمكان زيادتها، فقلت له: أشتري ألف درهم و ديناراً بالثي درهم، فقال: لا بأس بذلك، إن أبي ^{عليه} كان أجراً على أهل المدينة مقي، و كان يقول هذا، فيقولون: إنما هذا الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار. و كان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»^(١).

و عليه، فلا مانع من التوسل بالحيلة المذكورة عند الضرورة ولو من طرف واحد كما في مورد الرواية. و الرواية و إن وردت في الموزونات، ولكن تدل على جواز التوسل بالحيلة في المددوات بالأولية عند الضرورة.

و من الضرورة أنه يحتاج أحد إلى الاقتراض و لم يعطه المقرض إلا بمعادلة الأوراق النقدية بأكثر منها نسبية، أو يحتاج إلى اجارة منزل و لم يؤجره المالك إلا بذلك، أو يحتاج إلى العملات الصغيرة و لم يعطها صاحبها إلا بأقل وهكذا.

فبيع العملة الورقية بالعملة الورقية في هذه الموارد و غيرها من موارد الصرف مما لم يكن وسيلة و حيلة للربا لا اشكال فيه.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٤٦٦، ب ٦ من أبواب الصرف، ح ١.

و مما ذكر ينقدح ما في اطلاق كلام السيد المحقق اليزدي رحمته حيث قال في الملحقات: الاسكناس (العملة الورقية) معدود من جنس غير النقدين، له قيمة معينة، ولا يجري عليه حكمها، فيجوز بيع بعضه ببعض أو بالنقدين تفاضلاً.^(١)

وذلك: لما عرفت من الاشكال فيما إذا كانت المعاملة المذكورة حيلة للمرايين. نعم، لامانع منها إذا لم تكن كذلك كموارد اقتضاء الضرورة، أو الموارد التي يكون المقصود منها هو التجارة.

ثم إن البرات (الموالة) إن كانت سنداً للنقدين فيجري عليها ما يجري على النقدين من حرمة التفاضل وان لم يكن كذلك فحكم العملة الورقية يجري عليها كما عرفت.

النقطة الثانية: في حكم النقود المسكوكة من الفلزات

فإن كان للفلزات مالية قابلة للمقابلة فهي تكون من الموزونات و يترتب عليها حكمها، وإن لم يكن لها مالية فهي بحكم العملة الورقية. ولا يبعد أن تكون الفلزات في زماننا هذا لالمالية لها، ولعل ما ذهب إليه السيد المحقق اليزدي رحمته باعتبار ما سبق من الزمان حيث كان فلز (القرانات) فيه من الفضة.

قال في الملحقات: وأما (القران) و (المنكنة) و (المجيدي) ونحوها من النقود فهي من الموزون وان تداول بيعها عدداً؛ لأن ذلك من حيث كون العدد أمانة على الوزن المعين. وكذا إذا كانت ناقصة لا تؤخذ فلا يجوز بيع بعضها ببعض متفاضلاً.

نعم، يمكن أن يقال: إن ما في مثل المجيدي من الخليط يقابل القدر الزائد في الطرف الآخر. إلا أن يقال: أنه مستهلك أو ليس بمقدار له مالية قابلة للمقابلة، لكن إذا كان كثيراً كمنته

(١) ملحقات العروة الوثقى ٢: ٤٨ المسألة ٥٦.

(مجيدى) مثلاً يكون الخليط في المجموع قابلاً للمقابلة فيلزم أن يجوز بيع مئة (مجيدى) بأزيد منها أو من (القرانات) مثلاً.

و الظاهر أنّ (الفلس) الأحمر أيضاً من الموزون، فلا يجوز التفاضل في بيع بعضها ببعض (١)

و لا يخفى أنّ السكة على أقسام:

منها: ان لامالية لنفس السكة بل هي طريق إلى تحديد مادتها من جهة المقدار و كفيتها.

و لإشكال في هذه الصورة انها من الموزونات و يترتب عليها أحكامها، و من جعلتها عدم جواز التفاضل بينها، و تداول بيعها عدداً من جهة كونها امارة على المادة و الكيفية الخاصة و كمية خليطها هو الذي ذكره السيد في الملحقات.

و منها ان لامالية لمادتها و إنّما المالية لنفس السكة، فلا اشكال في كونها من المعدودات كالعملة الورقية و يترتب عليها أحكامها على تفصيل ما مضى.

و منها: ان يكون لكل واحد مالية و الفرق بينها ان مالية فلزها ذاتية و مالية السكة اعتبارية، و هذه الصورة على أقسام.

أحدها: أن يكون كل واحد عومل مستقلاً مع قطع النظر عن الآخر، ففي هذه الصورة يترتب على كل واحد حكمه، فإنّ الفضة من الموزونات يترتب عليها حكمها، و السكة باعتبار ماليتها من المعدودات فيترتب عليها حكمها.

و ثانيها: أن يكون المقصود بالمعاملة نفس السكة و لا نظر إلى مادتها، و إنّما انتقل المادة تبعاً لمعاملة السكة، و الانتقال التبعي ليس بمعاوضة بل هو انتقال يتبع المعاوضة كانتقال

مفتاح الدار يتبع انتقال الدار، في هذه الصورة وقعت المعاوضة بين السكة و السكة لابن الفلز و الفلز، فلا يترتب على هذه المعاملة إلا أحكام المعدودات فإنَّ السكة من المعدودات، ولاخير في زيادة الفلز في طرف بالنسبة إلى طرف آخر، إذ لا تقع المعاملة بينهما، و الممنوع من التفاضل هو التفاضل في المعاملات، و المقام ليس كذلك.

و ثالثها: انَّ المقصود بالمعاملة هو فلزها و مالية السكة مستقلة تبعاً لمعاملة فلزها، ففي هذه الصورة كان الأمر بعكس ما مرَّ في الصورة السابقة، فيترتب عليها أحكام الموزونات كما لا يخفى.

النقطة الثالثة: انَّ الأوراق النقدية من المثليات

و المثلي لا يضمن إلا بالمثلي، و مقتضى ذلك أن يشتغل الذمة عند قرض ألف تومان بمثله و هو ألف تومان و لو لم يبق على قدرته الشرائية حال الأداء من جهة انخفاض قدرة الشراء؛ لأنَّ حقيقة القرض هو تمليك شيء بالضمان الواقعي لا الجعلي و الضمان الواقعي في المثلي بالمثلي و في القيمي بالقيمي. و دعوى اشتغال الذمة بقدرة الشراء في القرض، لا تساعدها حقيقة القرض.

و يشهد له عدم ملاحظة مقدار القدرة المذكورة حال الاقتراض و حال الأداء، هذا مضافاً إلى أنه لو كان اللازم هو ملاحظة القدرة المذكورة لزم حال الأداء لو صارت القدرة أزيد مما سبق ان يجوز أن يعطي المقرض أقل مما أخذه، و هو كما ترى.

و يتفرع عليه: انَّ المقرض لا يستحق بالاقراض إلا مثل ما أقرضه لو صارت قدرته الشرائية حال أداء القرض منخفضة كسائر المثليات؛ فإنَّ من أقرض مثلياً كالظروف لا يستحق إلا مثله و لو كانت قيمة الظروف حال الأداء منخفضة.

و بعبارة أخرى: لا تلاحظ قدرة الشراء في ضمان المثليات، و عليه فاعتبار القدرة

الشرائية زائدة على المثلي في حال القرض يوجب الزيادة في القرض، وهو الربا المحرم. لا يقال: إنَّ العقلاء لا يلاحظون القيمة السوقية والقدرة الشرائية من أوصاف المثل إذا لم يكن الاختلاف فاحشاً، وأما إذا كان الاختلاف والتفاوت فاحشاً فالقدرة الشرائية ملحوظة من صفات المثل وتكون مضمونة، وحالها حال أصل مالية المثل، فكما أنَّ العقلاء لا يكتفون بدفع المثل مع سقوط المالية رأساً، وكذلك لا يكتفون بدفع المثل مع سقوط القدرة الشرائية المذكورة فيما إذا كانت ملحوظة في الأوراق النقدية كموارد الاختلاف الفاحش، وليس كل زيادة عينية أو اسمية ربا في القرض؛ إذ الربا هي الزيادة على رأس المال، أي زيادة مال على أصل المال المسلف، وهذا لا يصدق في المقام، فلا يشمل إطلاق آية الربا أو إطلاق الروايات؛ إذ الزيادة إن كانت من جهة المالية والقيمة التبادلية فالمفروض مساواتها مع الأصل نتيجة التضخم، وإن كانت من جهة الزيادة الاسمية وإنَّ عشرين تومانياً أزيد من عشرة فالاسم أو الاعتبار بما هو اسم أو اعتبار ليس مالياً، وإنما ماليته بلحاظ قدرته التبادلية والشرائية وهي معادلة للأصل، والزيادة المحرمة ليست مطلق الزيادة، بل الزيادة في المالية وبلحاظ رأس المال، وهذا يصدق في الأجناس الحقيقية بمجرد زيادة كميتها عرفاً ولو نقصت قيمتها أو يصدق مع التساوي واشتراط شرط زائد له مالية ونفع، بخلاف ما إذا لم تكن الزيادة بالأعنواناً و اسماً من دون أن يكون جنساً حقيقياً زائداً كما في النقود الاعتبارية؛ فإنَّ الزيادة لا تصدق في رأس المال ولا النفع، ومع عدم صدقها لاتشمئها أدلّة الربا، ولا دليل كل شرط جرّ نفعاً فهو رباً.

هذا، مضافاً إلى ما في كلمات بعض الأعلام من أنَّ مع الاختلاف الفاحش أداء المأخوذ من دون ملاحظة الاختلاف المذكور لا يعدّ أداء الدين.

لأننا نقول: أولاً لا يقاس الاختلاف الفاحش بصورة سقوط المالية رأساً؛ فإنَّ الانخفاض لا يوجب سلب المالية رأساً حتى تصل نوبة الضمان إلى ضمان المالية، لما دام أمكن

ضمان النوع لم تصل نوبة ضمان الجنس إلى المالية؛ إذ مراتب ضمان الأعيان مرتبة لا ينتقل من مرتبة إلى لاحقها إلا بعد تعذر السابقة.

وهذه المراتب هي:

الأولى: ضمان الخصوصية الشخصية، ولا مجال لضمان النوع أو الجنس ما دام أمكن ضمان شخص المال.

و الثانية: ضمان النوع وهو المثل، ولا مجال له إلا إذا فقدت العين، ومع وجود العين لا مجال لضمان المثل، كما لا مجال لضمان الجنس مع إمكان ضمان المثل.

و الثالثة: ضمان الجنس وهو المالية، ولا مجال له إلا بعد تعذر ضمان الشخص والنوع، و عليه فلا مجال للحكم بضمان المالية بعد إمكان ضمان الشخص أو المثل وإن كان الاختلاف فاحشاً كما في سائر المثليات.

نعم، لو كان الاختلاف بحيث يحكم العرف بسقوط المالية رأساً فلا مانع من ضمان المالية إلهاقاً بالأموال الذاتية.

و بعبارة أخرى: موضوع الضمان في القرض هو المال عند إمكان أداء العين أو المثل للمالية، و دعوى ضمان المالية مع إمكان أداء العين أو المثل خُلف في كون المضمون ابتداء هو المال، على ما عرفت من حقيقة القرض.

و ثانياً: أنه بعد ما عرفت من أن موضوع الضمان في القرض هو نفس المال للمالية، فرأس المال هو نفس المال للمالية والقدرة الشرائية، و عليه فكل زيادة على نفس المال تعدّ زيادة ربوية، و مع صدق الزيادة يشملها أدلة حرمة الربا، و لا فرق في ذلك بين المال الذاتي و المال الجعلي، فكما أن الزيادة الكمية في الأموال الحقيقية و الذاتية توجب صدق الربا فكذلك في الأموال الجعلية حرفاً بحرف.

و دعوى عدم صدق الزيادة في رأس المال باضافة مبلغ الانخفاض، مندفعة بأن ذلك

محل نظر؛ لأنّ المراد من رأس المال هو نفس المال، لا المالية حتى يلاحظ الزيادة باعتبارها و يقال إنّ الزيادة لاتصدق.

و بعبارة أخرى: إنّ القيمة و المالية السوقية من الحثيثات التعليلية لصيرورة الشيء مالا، و المضمون هو المال لا القيمة و المالية التبادلية السوقية، و إلّا لم يكن المضمون هو المال، فاذا كان المضمون نفس المال لا المالية، فكلّ إضافة و زيادة عليه يوجب صدق الربا عليه كما لا يخفى.

و بما ذكر يظهر أنّ مع وضوح أنّ المضمون هو نفس المال لا المالية فأداؤه يكون أداء الدين، و لا مجال للترديد فيه كما عن بعض الأعلام.

و كذا لا وجه لدعوى الظلم بعين الملاك.

لا يقال: إنّ النقود الاعتبارية حيث لا تكون لها منفعة ذاتية استهلاكية أصلاً و إنّما منفعتها في جعلها للتبادل، فتكون هذه الخصوصية أعني قيمتها التبادلية و قوتها الشرائية ملحوظة عرفاً كوصف حقيقي للنقود، فتكون مضمونة كضمان سائر صفات المثل، ولكن بالمقدار المرتبط بنفس النقد لا بقيمة السلع الأخرى من سائر النواحي، أي من ناحية مقدار العرض و الطلب عليها في نفسها من غير ناحية ارتباطها بقيمة النقد، فاذا كان هبوط قيمة النقد من جهة غلاء الأجناس الأخرى أو أكثرها لندرتها أو غير ذلك من أسباب ارتفاع قيمة السلع فهذا لا يكون مضموناً لصاحب النقد؛ لأنّ هذه المالية الزائدة لم تكن مربوطة بالمالية التي كان يمثلها النقد المضمون. و إن كان هبوط قيمة النقد من ناحية تغيير سعر النقد نفسه لضيف الجهة المصدرّة له اقتصادياً كان مضموناً.

و بالجملة هناك فرق بين النقد الحقيقي كالدرهم و الدينانير و بين النقد الاعتباري كالريالات و الدولارات، و هو إنّ النقد الاعتباري إنّما يضرب ليكون تعبيراً عن المالية و القوة الشرائية المحضة التي يعتبرها القانون، فتكون تلك القدرة ملحوظة فيه بنحو المعنى

الاسمي، بخلاف النقد الحقيقي فإنَّ قوته الشرائية يمكن أن تكون ملحوظة بنحو المعنى الحرفي و بما هي من آثار خصوصية الجنسية الحقيقية، وعليه فالقدرة المذكورة ملحوظة في النقد الاعتباري دون الحقيقي.

لأنَّنا نقول: اجيب عن ذلك بأننا نمنع كون القوة الشرائية من صفات المثل و مضمونة بضمان المثل، إذ لو كانت كذلك لزم أن يكون التسبب إلى زوالها عن العين المملوكة موجباً لضمان قيمتها كسائر موارد التسبب إلى فساد أموال الناس أو تغيير صفة من صفاتها الحقيقية المرغوب فيها، مع أنه لا مجال للالتزام بالضمان في مثل التسبب المذكور، و لعل وجهه أن القوى الشرائية ولو كانت حيثية تهديدية عرفاً أي قوام النقد و حقيقته بذلك حيث لا منفعة ذاتية له، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي لضمان التضخم؛ لأنَّ هذه الصفة - أعني القيمة السوقية للنقد من الصفات الاضافية النسبية التي لها طرف آخر و هو السوق، و الصفات النسبية إن كان تغيرها و زوالها بتغير صفة أو منشأ لها قائم بنفس المال كما إذا قلَّت رغبة الناس فيه لزوال طعمه أو لونه أو تأثيره فمثل ذلك يكون مضموناً و من صفات المثل، لأنَّ تلك الحيثية تكون متعلقة لحق المالك أيضاً.

و أما إذا كان تغيرها لتغير طرف الاضافة الذي هو أجنبي عن المال و خارج عنه فلا معنى لأن يكون مضموناً؛ لأنَّ ذلك الطرف لم يكن مملوكاً لمالك المال أو متعلقاً لحقه، كما إذا تصرف المتصرف في الجو فأصبح بارداً فلم يرغب الناس في شراء الثلج فإنه لا يكون ضامناً لمالية مالهم.

و كذلك الحال في القيمة السوقية للنقد، فإنَّ نقصانها يعني أن السوق و الناس قلَّت رغبتهم فيه ولو لضعف الجهة المصدرة له، إلا أن المفروض أن تلك الجهة لا تزال مستعدة و معتبرة للنقد كالسابق و إنما قلَّت رغبة الناس في اعتبارها كما تقلَّ في السلع الحقيقية، فهذا تغيير في جهة أجنبية عن حق المالك للمال، فلا وجه لأن يكون من صفات المثل و يكون مضموناً.

و قد أورد على هذا الجواب بأن المعيار في الضمان هو صدق التصرف في مال مالك النقد الاعتباري، فإذا أتلف النقد الذي له مالية وقيمة سوقية معينة أو أخذه من مالكه على وجه الضمان فحينئذ يعد ذلك اتلافاً أو أخذاً لقوته الشرائية من مالكه، وهو كافٍ في الحكم بضمانه بماله من القيمة و المالية.

هذا بخلاف ما إذا أثر على السوق فغير من رغبة الناس و تنافسهم على النقد أو أثر على الجهة المصدرة له فحاربا اقتصادياً مثلاً فأثر ذلك في قوة النقد عالمياً، فإن هذا لا يوجب الضمان، و علته هو عدم عدّ ذلك تصرفاً في مال مالكي النقود.

ولكنه كما ترى؛ إذ لا يحكم بضمان نقصان القيمة السوقية في الأجناس الحقيقية المثلية إذا نقصت قيمتها بعد التلف أو الغصب أو الأخذ من مالكه على وجه الضمان، لأن مع وجود المثل لا مجال لضمان المالية فكذلك في الأموال الاعتبارية في الأجناس الحقيقية المثلية. اللهم إلا أن يقال: إن الحكم بعدم الضمان من ناحية أن القيمة في الأجناس الحقيقية حيثية تعليلية لمالية الأجناس الحقيقية لا التقييدية، و الضمان لا يتعلق إلا بالمال لا بالمالية وإنما المالية في الأجناس الحقيقية حيثية تعليلية؛ و هذا بخلاف النقود الاعتبارية فإن قوتها الشرائية هي تمام حقيقتها و قوامها، فتكون المالية و القوة المذكورة حيثية تضيديّة في النقود، أي أن مالية النقود الاعتبارية تكون بقيمتها التبادلية و الشرائية لا بجنسها الحقيقي؛ إذ لا قيمة له و لا باعتبارها؛ لأن الاعتبار بما هو اعتبار ليس مالا، وإنما المالية بما وراء ذلك الاعتبار من القوة الاقتصادية في الجهة المصدرة و التي تجعل الورقة النقدية فيها قوة شرائية تبادلية حقيقية. و هذا يعني أن مالية هذه الأوراق إنما تكون بنفس قوتها التبادلية و الشرائية لا بشيء آخر، فلا محالة يكون مثل النقد المأخوذ أو التالف أولاً ما يعادله من نفس النقد في قوته الشرائية التبادلية، و بهذا يدعى الفرق بين النقود الاعتبارية و الأموال الحقيقية.

و التحقيق: أن الذي اعتبره المعتبر يجعله و اعتبره هو المال لا المالية، فكما أن الأشياء

أموال بالذات فكذلك صارت النقود الاعتبارية أموالاً يجعل المعترف بناءً على إمكان جعل
الوضعيات استقلالاً.

فالجامع إنما جعل النقد الاعتباري مالاً، ولم يتعلّق جعله بالقدرة الشرائية و القيمة
التبادلية، بل هما من عوارض المال التعبدي، كما تكون كذلك بالنسبة إلى الأموال الذاتية.
وعليه، فكما أنّ القيمة التبادلية في المثليات من الأموال الذاتية غير مضمونة فكذلك
لا ضمان لها في المثليات الاعتبارية، فلا موجب للفرق بينها.

إن قلت: إنّ إعتبار ما ليس بمالاً من دون ملاحظة قيامه مقام شيء من الأموال
الحقيقية في القدرة التبادلية يستلزم الجهالة من جهة عدم معلومية مقدار المالية؛ إذ مجرد
معلومية الأرقام من دون ملاحظة قيام المال مقام شيء من الأموال الذاتية لا يرفع الجهالة
الموجودة بالنسبة إلى القيم التبادلية.

وعليه، فاللازم أن يكون المعترف عند الاعتبار ناظرًا إلى قيام كل واحد من النقود
الاعتبارية مقام مقدار خاص من الأجناس الحقيقية في القيم التبادلية وقوتها الشرائية
كقيام مئة (تومان) مثلاً مقام أسنان معينة من الحنطة عند تبديلها بمقدار خاص من الجنس
الأخر كالأرز ونحوه، وعليه فالقدرة الشرائية ملحوظة بنحو التقييد في النقود عند
اعتبارها مالاً، وعليه فالقدرة الشرائية من الأوصاف المقومة للنقود الاعتبارية، وهذا هو
الفرق بين الأموال الذاتية والنقود الاعتبارية.

قلت: أولاً: إنّ اعتبار القدرة الشرائية في النقود عند اعتبارها أموالاً يرجع إلى لزوم
اعتبارها عند حدوث اعتبار المال للنقود، ولكن بعد صيرورتها أموالاً كانت النقود
الاعتبارية كالمثليات الواقعية، فكما أنّ القيمة التبادلية لا تلاحظ في المثليات الواقعية
فكذلك في المثليات الجمالية، فالقدرة الشرائية تكون بقاءً مترتبة على النقود الاعتبارية كما
تكون كذلك بالنسبة إلى المثليات الواقعية ولا تلاحظ من ناحية أوصافها.

و ثانياً: إن ملاحظة القدرة الشرائية عند اعتبار النقود أموالاً يمكن أن تكون بنحو المحكمة في جعلها أموالاً للإعتبارها بنحو الهيئة التقييدية في النقود، و عليه فالمجوعول هو المال الاعتباري لأن يقوم مقام المال الذاتي فيما يترتب عليه من القدرة الشرائية، و من المعلوم أن هذا لا يوجب أخذ القدرة الشرائية في النقود بنحو الهيئة التقييدية.

و عليه، فملاحظة القدرة الشرائية حال اعتبار كون النقود أموالاً ليست بمعنى أخذها من الأوصاف المقومة في النقود الاعتبارية، بل القيمة التبادلية من أحكام المال الاعتباري من دون دخالتها في قوامه.

فتحصّل: أنه لا دليل على اعتبار القدرة الشرائية في النقود الاعتبارية بنحو وصف من أوصاف المثل حتى يكون نقصانها مضموناً، فلا وجه لدعوى اشتغال الذمة بمقدار النقصان في الديون و المهور من دون اشتراط أو بناء في البين بنحو يوجب الضمان.

نعم، لو اشترط في النكاح مراعاة معادلة النقود الاعتبارية مع النقود الحقيقية فاللازم هو حفظ المعادلة و مراعاتها.

و هكذا لو أقرض المقرض القدرة الشرائية و القيمة السوقية في مقابل مثلها فالظاهر أنه لم يخرج عن حقيقة القرض؛ لأنه تمليك لشيء بضمان عوضه، و قد صرحوا بصحة قرض القيمي بقيمته، و المثلي حينئذٍ ملحوظ بنحو القيمي، و لا يكون الضمان جعلياً، بل يكون واقعياً؛ لأن إعطاء القيمة السوقية في مقابل عوضها ضمان واقعي لاجعلي.

و يشمل تعريف القرض بأنه دفع الشيء بقصد ثبوت عوضه في الذمة^(١)، و لا يصدق الزيادة حينئذٍ إذا أعطى مثلها ما لم يزد على مقدار مثلها، و إلا تصدق الزيادة و يكون رباً محرماً. لا يقال: إن القرض و إن كان له شبهة في الضمانات إلا أنه من المعاوزات؛ إذ هو كسا

عرفت دفع الشيء بقصد ثبوت عوضه في الذمة، فوجب الضبط لمعرفة العوض^(١)، فحيث أن القدرة الشرائية غير مضبوطة فلا يجوز قرضها.

لأننا نقول: أولاً: لادليل على اعتبار الانضباط و المعلوماتية حال المعاملة في جميع موارد المعاملات حتى مثل القرض؛ لاختصاص ممنوعة الفرر بخصوص بعض الموارد كالبيع، ولذا حكى عن السرائر جواز قرض كل ما لا يضبطه الوصف، و حكى نسبة صحة قرض القيمي بقيمته و إن لم تعرف القيمة حال القرض إلى اطلاق كلام الأصحاب^(٢) و دعوى الاجماع مع المحكميات المذكورة كما ترى.

و ثانياً: أن تعيين القدرة التبادلية بوسيلة مثل البنك المركزي و غيره أمر ممكن، و عليه فيجوز الاكتفاء بما أخبر به أهل الخبرة للتعيين حال القرض، فلا وجه لل منع عن قرض القدرة الشرائية بعوضها حال القرض.

ولكن هنا إشكال آخر: و هو أن قرض القدرة الشرائية ليس قرض العين، و الظاهر من الكلمات في القرض هو اشتراط العين. اللهم إلا أن يقال: أن المعيار هو صدق القرض عرفاً و لو كان مورده القدرة أو الحقوق، فتأمل.

و لعله يلحق بذلك ما إذا اشترط المقرض حين قرض الأوراق النقدية ضمان القدرة الشرائية مع ضمان المثل؛ لأنه يرجع إلى اعتبار صفتها الاعتبارية كالصفة الوجودية، فكأنه أقرض الأوراق الموصوفة بوصف كذا في مقابل مثلها، فلا زيادة لو اقتصر على أخذ القدرة الشرائية الموجودة حال الاقراض. و هكذا الأمر لو كان بناء الطرفين على ذلك، كما لعله كذلك في كثير من الموارد سيما في زماننا هذا.

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ١٦.

و دعوى: انّ ذلك يؤول إلى الجمع بين ضمان المثلي و القيمي في شيء واحد؛ فإنّ ضمان أعيان الأوراق ضمان مثلي و ضمان القدرة الشرائية ضمان قيمي.

مندفعة: أوّلاً: بأن المعبار هو صدق القرض، و هو محقق في المقام ولو كان ضمانه مركباً من الأمرين.

و ثانياً: انّ ضمان القدرة الشرائية مشروط في ضمن ضمان الأوراق النقدية بعنوان وصف من أوصافها، فيكون الضمان ضماناً مثلياً في الواقع، كما أنّه كذلك لو كانت القدرة الشرائية من أوصاف الأوراق النقدية، و لا يختص ما ذكر بما إذا اشترط المقرض شرطاً لفظياً، بل لعله كذلك فيما إذا كان بناء المقرض و المقرض على ذلك.

نعم، لو لم يشترط و لم يكن بناؤهما عليه فلا ضمان إلا بالنسبة إلى عين الأوراق النقدية، و لا وجه لتضمن المقرض بالقدرة الشرائية كما مرّ مفصلاً.

ربما يقال: انّ شرط الضمان شرط الاضافة و هو الربا، ولكنه مندفع بأن شرط الضمان شرط ضمان القدرة الشرائية من أوّل اشتغال الذمة بالمثل، لا شرط أداء الاضافة بعد تحقق الضمان بالعوض حتى يكون شرط الاضافة رهاً محرماً، والله الهادي.

هذا هو الوجه في المسألة، و مع ذلك لا يترك الاحتياط بحسب الموارد.

الفهرس

المسألة الثانية والعشرون في الربا

- المقام الأول: في الربا المعاملي ٥
- الجهة الأولى: في حرمة الربا المعاملي الآيات الواردة فيها ٥
- وأما الروايات: ١٤
- الطائفة الأولى: التي تدل على أن الربا أشد من الزنا ١٤
- الطائفة الثانية: التي تدل على علل الحرمة وحكمتها ١٥
- الطائفة الثالثة: التي تدل على حرمة الاعداد في الربا ١٧
- الطائفة الرابعة: التي تدل على أن الربا من الكبائر ١٧
- الطائفة الخامسة: التي تدل على استحقات من اصرّ عليه للقتل ١٨
- الطائفة السادسة: التي تدل على ظهور الربا وشيوعه في آخر الزمان ١٨
- الطائفة السابعة: التي تدل على حرمة الربا المعاملي بالخصوص ١٨
- الجهة الثانية: في اضطرار الدافع أو القابض ٢٠
- الجهة الثالثة: في موارد الاستثناء ٢٢
- الأمر الأول: في كلمات الاصحاب ٢٢
- الأمر الثاني: في ادلة موارد الاستثناء ٢٧
- الجهة الرابعة: أن المحرم في الربا المعاملي هو التفاضل والتزايد في أحد
العرضين المتجانسين ٤٤
- هل الزيادة الحكمية موجبة للربا ٤٥

- ٤٨..... حكم اشتراط الزيادة العينية
- ٤٩..... حكم غير الزيادة العينية
- ٥٠..... معنى المماثلة
- ٥٠..... حكم اشتراط الأجل
- ٦١..... الجهة الخامسة: في أنّ المعاملة الربويّة هل تكون فاسدة.....
- ٧٣..... حكم اشتراط الزيادة
- ٧٤..... صحة أصل القرض الربوي و بطلانه.....
- الجهة السادسة: في أنّ الربا المعاملي هل يختصّ بالبيع أو يعم سائر
- ٨١..... المعاوزات.....
- ٩٨..... حكم الربا في الهبة المعوضة
- ٩٩..... حكم الوفاء بالأكثر
- ١٠١..... حكم الغرامة بالأكثر
- ١٠٢..... حكم الربا في القسمة
- ١٠٧..... حكم الربا في الإقالة
- الجهة السابعة: في جريان حكم المقبوض بالعقد الفاسد بالنسبة إلى الأصل و
- ١٠٨..... الزيادة.....
- ١١١..... الجهة الثامنة: حكم ما لو كان صاحب المال في المقبوض بالعقد الفاسد.....
- ١٢٥..... الجهة التاسعة: فيما إذا ارتكب الربا و هو كافر ثم أسلم و علم بالحرمة.....
- ١٣٠..... الجهة العاشرة: فيما إذا ارتكب شخص الربا و هو مسلم جاهل بحرمة أصلها.....
- ١٤٠..... الجهة الحادية عشر: في وظائف وارث المرابي.....
- ١٤٨..... الجهة الثانية عشر: في شرائط تحقق الربا في المعاملة و حرمة شرعاً.....
- في المقامين: المقام الأول: المسألة الأولى: ان المعتبر في حرمة الربا المعاملي
- ١٤٨..... هو اتحاد الجنس.....

- المسألة الثانية: الشك فسي أن الاختلاف من قبيل الاختلاف الأنواع
 ١٦٠..... أو الأصناف
- المسألة الثالثة: في النسبة ١٦٨
- المسألة الرابعة: الشك في مثلية المقدار بعد العلم باتحاد جنس العوضين ١٧٩
- المسألة الخامسة: أن الحنطة والشعير في حكم الجنس الواحد ١٨٤
- المسألة السادسة: حكم وحدة الحنطة مع الشعير ١٨٤
- المسألة السابعة: أن ثمرة النخل نوع واحد وإن اختلف أصنافها ١٨٥
- المسألة الثامنة: في اللحوم ١٨٨
- المسألة التاسعة: في الألبان ١٩٣
- المسألة العاشرة: ما يعمل من جنسين أو أزيد ١٩٤
- المسألة الحادية عشر: لاشكال في عدم جواز التفاضل بين جنس وما يتفرع
 عليه ١٩٦
- تنبيهات ٢٠٨
- التنبيه الأول: مستثنى الجمع بين عموم التعليل و صحبة عبدالرحمن بن ابي
 عبدالله ٢٠٨
- التنبيه الثاني: الكلية المستفادة من التعليل ٢٠٩
- التنبيه الثالث: جواز التفاضل مع اختلاف الجنسين أولى ٢١٠
- التنبيه الرابع: الأخبار الدالة على وحدة الشعير مع الحنطة ٢١١
- التنبيه الخامس: هل يجوز التساوى بين الفروع والأصل في مثل الحنطة
 والسويق ٢١٢
- التنبيه السادس: جواز ابتياع درهم بدرهم مع اشتراط صياغة خاتم ٢١٣
- المقام الثاني: في اعتبار الشرط الثاني وهو الكيل والوزن في الرها المعاملي ٢١٨
- الأمر الأول: أدلة اشتراط الكيل والوزن في تحقق الرها ٢١٨

- الطائفة الاولى: ما يدل على حصر الربا في المكيل والموزون..... ٢١٨
- الطائفة الثانية: ما يدل على جواز التفاضل في غير المكيل و
الموزون..... ٢١٨
- الطائفة الثالثة: ما يدل على جواز التفاضل في بعض مصاديق المحدود و
المذروع..... ٢١٩
- الأمر الثاني: المناط في المكيل والموزون ٢٢١
- الأمر الثالث: في كيفية تصوير الجمع في المكيل والموزون وجوه..... ٢٢٨
- الوجه الأول: لا يكون وصف الكيلية والموزونية بنحو
الموضوعيه..... ٢٢٨
- الوجه الثاني: يكون متملق الحكم عنوان المكيل والموزون..... ٢٢٩
- الوجه الثالث: المقصود من العنوانين هو معناهما الشرعي..... ٢٢٩
- الأمر الرابع: في حكم الجهل بمادة الشرع..... ٢٣١
- الأمر الخامس: المناط عند اختلاف البلدان بمادة البلد..... ٢٣٩
- الأمر السادس: اذا كان احد العوضين مما يكال والآخر مما يوزن..... ٢٤٠
- الأمر السابع: الظاهر اعتبار كون الشيء من المكيل والموزون و
عدمه..... ٢٤١
- الأمر الثامن: اذا كان الجنس مما لا يكال ولا يوزن..... ٢٤٢
- الأمر التاسع: المعتبر عند عدم العادة الشرعية هو التعارف في البلد..... ٢٤٢
- الأمر العاشر: اذا فرض تعارف الكيل والوزن فيه جاز البيع بكل
منهما..... ٢٤٤
- الأمر الحادي عشر: اذا كان جنس يباع بكل من الوزن والمد..... ٢٤٥
- الأمر الثاني عشر: في جواز بيع المكيل وزناً وبالعكس وعدمه..... ٢٤٦
- الأمر الثالث عشر: لا يجوز بيع اللحم بالحيوان من جنسه..... ٢٥١

- الأمر الرابع عشر: يجوز بيع المكيلات أو الموزونات مثلاً بمثل ٢٥٥
- الأمر الخامس عشر: جواز بيع كل رطب ينابس من جنسه ٢٥٧
- الأمر السادس عشر: إذا كان كثر من الحنطة نصفه جيد... و نصفه الآخر رديء..... ٢٦٤
- الأمر السابع عشر: لا اشكال في جواز بيع دجاجة فيها بيضة بدجاجة كذلك..... ٢٦٦
- الجهة الفالفة عشر: في العيل الشرعية..... ٢٦٨
- الأمر الاول: ضم الضميمة ٢٦٨
- هل ينصرف كل جنس الى ما يخالفه أو لا؟..... ٢٧٢
- هل ان الحكم على مقتضى القواعد أم لا؟ ٢٧٣
- أحكام الضميمة..... ٢٧٧
- الأمر الثاني: أن يبيع أحد المتبايعين سلعته من صاحبه بجنس غير جنسها ٢٨٠
- القول بالغ و مناقشته ٢٨٣
- حكم اشتراط البيع الثاني في الأول..... ٢٨٦
- الأمر الثالث: أن يهب كل من المتبايعين جنسه للآخر ٢٨٦
- الأمر الرابع: أن يقرض كل منهما صاحبه ثم يتبارتا مع عدم الشرط..... ٢٨٦
- الأمر الخامس: أن يتبايعا بقصد كون المثل بالمثل..... ٢٨٦
- الأمر السادس: أن يتصالح صاحب مقدار الزيادة مع الآخر ٢٨٧
- المناقشة في اشتراط القرض ٢٨٧
- اذلة الصّحة..... ٢٨٩
- حكم البيع المحاباتي مع الاشتراط ٢٩٢
- الأمر السابع: أن يبيع البائع شيئاً أزيد من قيمته نسبيته..... ٢٩٣

- الأمر الثامن: أن يقرضه قرضاً حسناً ثم يشتري المقترض ٢٩٤
- الأمر التاسع: أن يبيع داره من الغير بقيمة أقل مع اشتراط البائع ٢٩٥
- الوجوه المانعة عن تجويز الحيل ٢٩٨
- و أما الروايات في الربا القرصي فهي على طوائف ٣٠٨
- الجهة الرابعة عشر: في الأوراق النقدية ٣٣٤
- النقطة الاولى: في أنه هل تثبت في الأوراق النقدية حرمة الربا
المعاوضي ٣٣٤
- النقطة الثانية: في حكم النقود المسكوكة من الفلزات ٣٣٩
- النقطة الثالثة: ان الأوراق النقدية من المطلبات ٣٤١

البحوث الهامة

في المكاسب المحرمات

تأليف

أية الله السيد محمد حسين الخراساني

المجلد الخامس

الْحَجَّ مَاتَ الْهَامِ مَاتَ

فِي الْمَكَا سَبَّ الْحَجَّ مَاتَ

تَأَلَّفَ

أَيُّهَا الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُرَيْرِيِّ

الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

- العنوان البحوث الهامة / ج ٥
- الموضوع فقه
- تأليف آية الله السيد محسن الخزازي
- باهتمام السيد علي رضا الجعفري
- نشر مؤسسه در راه حق
- الطبعة الأولى
- المطبعة ولي عصر (عج)
- العدد ١٠٠٠



تمة المسألة الثانية والعشرين «في الربا»

المقام الثاني في الربا القرضي

و يقع الكلام في امور:

الامر الاول:

في الترغيب نحو القرض

وكفى في ذلك ما في القرآن الكريم

من أن القرض يوجب التكفير والظفران و تضاعف الأجر و الثواب الجزيل و قال الله تعالى ﴿إِنِّي مَعَكُمْ لَبِئْسَ الْأَقْتَمُ الصَّلَاةَ وَءَاتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَءَامَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾^(١)

وقال سبحانه و تعالى ﴿إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضْعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾^(٢)

(١)المائدة / ١٤

(٢)التغابن / ١٧

وقال تبارك وتعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾^(١) ولعل المراد من الإقراض في الآيات أعم من الغرض العرفي. قال المحقق الاردبيلي في تفسير قوله ﴿إِنْ تَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضْعَفْهُ لَكُمْ﴾ أي أن تصرفوا المال حسبما أمر الله به صرفا حسنا مقرونا بالإخلاص وطيب النفس من غير أن يتبعه منة واذى يضاعفه لكم بالاجر العظيم والثواب الجزيل.^(٢) نعم في موثقة ابراهيم بن عبد الحميد انه قال الصادق عليه السلام في ذيل قوله تعالى ﴿لَاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجُولِهِمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ المعروف القرض.^(٣) وكيف كان فقد تظافت النصوص على ذلك:

منها: موثقة اسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: مكتوب على باب الجنة الصدقة بعشرة والقرض بشمانية عشر.^(٤)

ومنها: موثقة فضيل بن يسار قال قال ابو عبدالله عليه السلام: ما من مؤمن أقرض مؤمنا يلتبس به وجه الله عز وجل الا حسب له أجره بحساب الصدقة حتى يرجع اليه ماله.^(٥) ومنها: ما في نواب الاعمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ومن أقرض اخاه المسلم كان له بكل درهم اقرضه وزن جبل احد (و حرا و ثبير) وجبل رضوى و طور سيناء حسنات فان

(١) المزمل / ٢٠.

(٢) زبدة البيان / ص ٥٧٣.

(٣) جامع الاحاديث / ج ١٨، ص ٢٨٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

رفق به في طلبه بعد اجله جاز على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب و
لاعذاب، و من شكا اليه اخوه المسلم فلم يقرضه حرم الله عليه الجنة يوم يجزى
المحسنين. (١)

ومنها: ما رواه ابن عباس عنه عليه السلام: من أقرض ملهوفاً فأحسن طلبته استأنف العمل
واعطاه الله بكل درهم الف قنطار من الجنة. (٢)

ثم لا يخفى عليك ان المترائي من موثقة اسحاق بن عمار ان الصدقة على كل حال
لا يزيد على العشرة و القرض على كل حال لا يزيد على الثمانية عشر ولكن مقتضى
الجمع بينها وبين سائر الاخبار الدالة على تضاعف ثواب القرض او الصدقة بأكثر ذلك،
هو ان يقال - كما في الجواهر - أن الترجيح المذكور بين طبيعتهما، و الأفكل منهما قد
يقترن بما يتضاعف ثوابه الى ما لا يحصىه الا الله، و عليه فدعوى أن القرض على كل
حال لا يزيد على الثمانية عشر واضحة البطلان. (٣)

ثم إن وجه الفضيلة - كما في بعض الاخبار - هو أن ما كل من ياخذ الصدقة له بها
حاجة و الذي يستقرض لا يكون إلا عن حاجة فالصدقة قد تصل الى غير المستحق و
القرض لا يصل إلا الى المستحق و لذا صار القرض افضل من الصدقة. (٤)

الامر الثاني:

إن شرط حلية القرض هو الاقتصار على ذكر ردّ العوض فقط فلا يجوز ان يشترط

(١) جامع الاحاديث / ج ١٨، ص ٢٨٨.

(٢) المصدر / ص ٢٨٩.

(٣) الجواهر / ج ٢٥، ص ٤.

(٤) جامع الاحاديث / ج ١٨، ص ٢٨٨.

فيه النفع بلاخلاف بل الاجماع منا بقسميه عليه؛ لأن شرط النفع ممنوع شرعا.

و يدلّ عليه الروايات المتعددة:

منها: موثقة اسحاق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام: الرجل يكون له عند الرجل المال قرضا فيطول مكثه عند الرجل لايدخل على صاحبه منفعة فيثله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية ان يأخذ ماله حيث لايصيب منه منفعة أيجلّ ذلك؟ قال: لا بأس اذا لم يكن بشرط. و رواه الصدوق باسناده عن اسحاق بن عمار الا انه قال: لا باس اذا لم يكن شرطاه^(١) و من المعلوم ان مفهوم قوله: لا بأس اذا لم يكن بشرط هو البأس اذا كان شرط في ذلك، و البأس هو العقوبة.

و منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستقرض من الدراهم البيض عددا ثم يعطي «يقضي» سودا «وزنا» و قد عرف ايها ائقل مما اخذ و تطيب به نفسه ان يجعل له فضلها فقال: لا بأس به اذا لم يكن فيه شرط و لو وهبها كلها صلح^(٢) و هي تدل على جواز الوفاء بالاكتر مع عدم الشرط و اشار بقوله عليه السلام: و لو وهبها الخ الى جواز هبة الزيادة كلها ايضا، و كيف كان يدلّ على الحرمة عند اشتراط الزيادة.

و منها: صحيحة الحلبي ايضا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط.^(٣)

يدلّ هذا الخبر بمفهومه على الحرمة عند اشتراط الزيادة.

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين والقرض، ح ١٣.

(٢) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٢.

(٣) المصدر / ح ٣.

و منها: صحبة عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيردّ عليه المثقال أو يستقرض المثقال فيردّ عليه الدراهم فقال: اذا لم يكن شرط فلا بأس و ذلك هو الفضل، إن أبي عليه السلام (رحمه الله) كان يستقرض الدراهم الفسولة فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال فيقول: يا بني ردها على الذي استقرضتها منه فأقول: يا أبة إن دراهمه كانت فسولة و هذه خير «اجود» منها فيقول: يا بني ان هذا هو الفضل فاعطه اياه^(١) و هذا الخبر يدلّ بمفهومه على الحرمة فيما اذا اشترط الزيادة.

و منها: خبر خالد بن الحجاج قال: سألته عن الرجل كانت لى عليه مائة درهم عدداً قضائها مائة وزنا قال: لا بأس ما لم يشترط. قال: جاء الربا من قبل الشروط انما يفسده الشروط.^(٢) يدلّ هذا الخبر على ان الاشتراط يوجب الحرمة و الفساد بناء على رجوع الضمير في قوله: (يفسده) الى القرض، و اما بناء على رجوعه الى الربا فلا يدلّ الاعلى فساد نفس الربا.

و منها: خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: و سألته عن رجل اعطى رجلاً مائة درهم على ان يعطيه خمسة دراهم او اقل او أكثر قال: هذا الربا المحض^(٣) و هو يدلّ على ان اشتراط الزيادة يوجب الربا المحض فيكون محرماً.

و منها: صحبة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها فان جوزي اجود منها فليقبل و لا ياخذ احد منكم ركوب دابة او

(١) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٧. الجلال عظيم التقدر والشأن: الفسول جمع الفسل و

هو درهم مستردل ردي.

(٢) المصدر.

(٣) الوسائل الباب ١٩ من ابواب الدين والقرض / ح ١٨.

عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقة^(١) و يدلّ هذا الخبر على حرمة المأخوذ عند الاشتراط.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن اما خادماً و اما آنية و اما ثياباً فيحتاج الى شيء من منفعة (امتعه) فيستأذن له قال: اذا طابت نفسه فلا بأس قلت: انّ من عندنا يروون انّ كل قرض يجزّ منفعة فهو فاسد فقال: أو ليس خير القرض ما جزّ منفعة؟^(٢) اذ مفهومه انه اذا لم تطب نفسه بأن كان ملزماً بالشرط ففيه باس و عقوبة.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع لا تمر عشرين ديناراً و يقرض صاحب السلم عشرة دنانير او عشرين ديناراً قال: لا يصلح اذا كان قرضاً يجزّ شيئاً فلا يصلح. قال: و سألته عن رجل يأتي حريفه و خليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه و لو لا ان يخالطه و يحارفه و يصيب عليه لم يقرضه فقال: ان كان معروفاً بينهما فلا بأس و ان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح^(٣) و يدلّ على الحرمة بناء على حمل «لا يصلح» على الحرمة لا الكراهة و حمل قوله: (من اجل انه يصيب عليه) الخ على الشرط. و الآ فلا يدلّ إلا على كراهة القرض بداعي معاملة السلم أو بداعي الاصابة المذكورة. هذا كله فيما اذا كان الشرط من ناحية المقرض.

ومنها: موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له الرجل يأتيه النبط بأحمالهم

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١٨.

(٢) المصدر / ح ٤.

(٣) المصدر / ح ٩.

فبينها لهم بالأجر فيقولون له: اقرضنا دنانير فاننا نجد من يبيع لنا غيرك و لكننا نخصك بأحماننا من اجل أنك ترضنا، فقال: لا بأس به انما يأخذ دنانير مثل دنانيره وليس بثوب ان لبسه كسر ثمنه ولا دابة ان ركبها كسرها وانما هو معروف يضعه اليهم^(١) بناء على ان المراد من قوله: (وانما هو معروف يضعه اليهم) انه ان كان متعارفا فلا بأس، فمفهومه انه ان لم يكن متعارفا ففيه باس.

الامر الثالث:

هو ان المقترض لو تبرع بزيادة العين او الصفة لم يحرم، و تدل عليه الروايات: منها خبر يونس بن يعقوب عن أبي مريم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكون عليه الثني فيعطى الرباع^(٢) و ظاهره عدم الشرط. و المراد من الثني لعله هو الابل الذي دخل في السنة السادسة، و من الرباع هو الذي دخل في السنة السابعة. و قيل ايضا الثني من الابل هو البكر من الابل بمنزلة الفتى من الناس، و الرباعي من الابل هو الذي تقي رباعيته و هي السنّ التي بين الثنية و الناب و هو الذي استكمل ست سنين و دخل في السابعة. روى ابو رافع انه قال: استسلف رسول الله صلى الله عليه وآله من رجل بكراً فجاءته اهل الصدقة فامرني ان اقضي الرجل بكراً فقلت: لم اجد في الابل الا جملا خيارا رباعيا فقال النبي صلى الله عليه وآله: اعطه اياه فان خيركم احسنكم قضاء.^(٣)

ومنها: خبر أبي الربيع قال: سئل ابو عبدالله عليه السلام عن رجل اقرض رجلا دراهم فردّ عليه أجود منها بطيبة نفسه و قد علم المستقرض و القارض انه انما اقرضه ليعطيه اجود

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١٠.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ٢٥٤.

(٣) الفقه الاسلامي وادلته / ج ٤، ص ٧٢٦.

منها، قال: لا بأس اذا طابت نفس المستقرض^(١) قوله ﷺ: (اذا طابت) يدل على الصحة اذا لم يكن الزام و التزام في البين. فقوله: وقد علم الخ محمول على الداعي لا الشرط و لا التباني.

و منها: موثقة يعقوب بن شبيب قال: سألت ابا عبد الله ﷺ عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ (منها منه) الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه فقال: لا بأس به و ذكر ذلك عن علي ﷺ^(٢) و لا يخفى عليك ان الدراهم الطازجية خالصة و عليه فإعطائها يوجب الزيادة على الغلة التي لها الخليط ولكن لا مانع منه؛ اذ لا الزام و لا التزام حتى يلزم الربا.

و منها: مرسله جميل بن دراج عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ اصلحك الله... الى ان قال: و سئل ابو جعفر ﷺ عن الرجل يكون له على الرجل الدراهم و المال فيدعون الى طعامه او يهدى له الهدية قال: لا بأس^(٣) و ظاهره ان الدعوة المذكورة ليست مما الزم عليها بل تقع بطيبة نفسه.

و منها: صحيحة اسحاق بن عمار عن العبد الصالح ﷺ قال: سألته عن رجل يرهن العبد او الثوب او الحلّي او المتاع من متاع البيت فيقول صاحب الرهن للمرتهن: انت في حلّ من لبس هذا الثوب فالبس الثوب و انتفع بالمتاع و استخدم الخادم قال: هو له حلال اذا حلّه و ما احبّ له ان يفعل^(٤) و الضمير في قوله «له» يرجع الى المرتهن.

(١) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٤.

(٢) المصدر / ح ٥.

(٣) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١٧.

(٤) المصدر / ح ١٥.

ومنها: خبر ابن محبوب عن هذيل بن حيان اخي جعفر بن حيان الصيرفي قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام اني دفعت الى اخي جعفر مالا كان لي فهو يطعيني ما اتفق واحج منه و انصدق وقد سألت من قبلنا فذكروا ان ذلك فاسد لا يحل و انا احب ان انتهي الى قولك فقال لي: كان يصلك قبل ان تدفع اليه مالك؟ قلت: نعم قال: خذ منه ما يعطيك فكل منه واشرب و حجّ و تصدّق فاذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد افتاني بهذا^(١) و يدلّ هذا الخبر على عدم الاشكال في الزيادة المقارنة.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضا و يعطيه الرهن إما خادما و إما آنية و إما ثيابا فيحتاج الى شئ من منفعته (امتته) فيستأذن فيه فيأذن له قال: اذا طابت نفسه فلا بأس قلت: ان من عندنا يروون ان كل قرض يجز منفعة فهو فاسد فقال: او ليس خير القرض ما جرّ منفعة^(٢)

يظهر من صدر الرواية ان المراد من خير القرض ما جرّ منفعة هو ما اذا لم تكن المنفعة مورد الاشتراط بل طابت نفس المعطي لاعطائها. فالزيادة المذكورة لا بأس بها كما ان الرواية تدل على أنّ النبوي المنقول مورد انكار الائمة عليهم السلام و يشهد له عدم رواية بهذا المضمون في طرفنا.

ومنها: موقفة ابن بكير عن محمد بن عبده قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن القرض يجزّ المنفعة قال: خير القرض الذي يجز المنفعة^(٣) وهذه محمولة على ما اذا لم يكن شرط في البين.

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ٢.

(٢) و المصدر / ح ٤ و ٥.

(٣) المصدر.

ومنها: موثقة ابن أبي عمير عن بشر بن مسلمة وغير واحد عن اخبرهم عن أبي جعفر عليه السلام: خير القرض ما جزّ منفعة^(١) وهي ايضا محمولة على ما اذا لم يكن شرط في البين.

وبالجملة فالمستفاد من الاخبار المذكورة ان التبرع بالزيادة لا يكون حراما بل مقتضى تعليق الحرمة على صورة الشرط ان اخذ الزيادة بنحو الداعي ليس بحرام و عليه يحمل ما يكون ظاهره الحرمة في صورة الداعي على الكراهة كخبير الصيرفي و صحيحة يعقوب بن شعيب و غيرها الدالة على عدم صلاحية القرض من اجل المنفعة فلا تغفل.

الامر الرابع:

في صحة اصل القرض و عدمها. و لا يخفى عليك انه استدل في الجواهر بصححة الحلبي: اذا اقترضت الدراهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط، على فساد اصل القرض ايضا بهذا الشرط لالشرط خاصة، فيكون الشرط في صحة القرض عدم هذا الشرط، كما هو ظاهر صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: من أقرض رجلا ورقا فلا يشترط الامتلتها فان جوزي باجود منها فليقبل و لا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترطه من اجل قرض ورقه ضرورة ظهور النهي في الشرطية كما في نظائره، مضافا الى النبوي: كل قرض يجرّ منفعة فهو حرام المراد منه - بقرينة غيره - صورة الشرط المنجبر بكلام الاصحاب، بل قيل: انه اجماع، بل في المختلف: الاجماع على انه اذا اقرضه و شرط عليه أن يردّ خيرا مما اقترض كان حراما و بطل القرض، فحرمة القرض منه حينئذ ظاهرة في فساده و انه لم يفد الملك فيحرم على

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ٦.

المستقرض التصرف فيه وهو مضمون عليه لكونه مقبوضا على ذلك، ولأن ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده. فما عن أبي حمزة من انه امانة ضعيف، واضعف منه توقف المحدث البحراني في ذلك مدعيا انه ليس في شيء من نصوصنا ما يدل على فساد العقد بذلك بل اقصاها النهي عن اشتراط الزيادة، والخبر النبوي ليس من طرفنا... الى ان قال: صاحب الجواهر رحمته، ومما قدّمنا يظهر لك ما فيه كما انه يظهر الوجه فيما دل من النصوص على ان خير القرض ما جرّ نفعا... اذ من الواضح ارادة صورة عدم الشرط. ^(١)

وفيه نظر؛ لأن الاخبار على طوائف، منها: الأخبار الدالة على ثبوت البأس مع الشرط وتحقق الربا والربا هو الزيادة على العوض الاعم من المثل والقيمة، ولا يستفاد من هذه الطائفة فساد القرض بل غايته هو حرمة الزيادة كموثقة اسحاق بن عمار الدالة على ثبوت البأس في الزيادة عند اشتراطها، وصحيحة الحلبي الدالة على أن اعطاء الزيادة بعنوان الوفاء حرام عند الاشتراط، وهكذا صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج تدل على حرمة اعطاء الفضل عند الاشتراط. ولعلّ من هذا الباب ما استدل به على الفساد من الصحيحة الاخرى من الحلبي: اذا اقضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط؛ لاحتمال رجوع البأس والعقوبة الى الخير وهو الزيادة عند الاشتراط لا الى اصل القرض، والاستدلال مبني على رجوع البأس والعقوبة الى نفس القرض وهو غير ظاهر، فانّ قوله: فلا بأس في تقدير: فلا بأس به، والضمير فيه محتمل الرجوع الى الخير ومع هذا الاحتمال لا يصح الاستدلال به لبطان اصل القرض.

ومنها: الاخبار الدالة على اشتراط المماثلة في القرض كصحيحة محمد بن قيس قال رحمته: من أقرض رجلا ورقا فلا يشترط الأمثلها الحديث وهي التي استدلت بها على

فساد القرض من اصله بتقريب ان المفروض بحسب هذه الرواية هو النهي عن اشتراط الزيادة في القرض واعتبار المماثلة في صحته، فالرواية دالة على اعتبار المماثلة في صحة القرض ومانعية الزيادة عن صحتها.

ويمكن الجواب عنه بما في جامع المدارك من انه يشكل استظهار حرمة القرض منه من جهة الفرق بين هذا الشرط المذكور وسائر الشروط المذكورة في المعاملات كشرط عدم الفرر وغيره. حيث ان سائر الشروط لاثار لها الاصلحة المعاملة معها وعدم صحتها مع انتفائها واما اشتراط الزيادة فالظاهر حرمة مع قطع النظر عن اشتراط صحة القرض بعدمه نظير حرمة الكتابة والشهادة في الربا^(١)

وعليه فالأخذ بها لحرمة اصل القرض محتاج الى احراز كونه من هذه الجهة ايضا في مقام البيان وهو غير محرز.

وبعبارة اخرى: لو لم تدل سائر الشروط على فساد المشروط عند الاخلال بها كان الامر بها والنهي عن عدمها لغوا، اذ لاثار لها الا ذلك، وهذا بخلاف اشتراط الزيادة فانه حرام تكليفي كحرمة كتابة الربا والشهادة على الربا، وعليه فحمل الرواية على ان المقصود منها هو بيان الحكم التكليفي لا الوضعي لا يستلزم اللغوية. ولعل اشتراط المماثلة لتلا يتلي بالحرام التكليفي. وعليه فدعوى ظهوره في اشتراط صحة اصل القرض بالمماثلة غير ثابت

هذا مضافا الى ان تخصيص الحرمة في ذيل الرواية المذكورة باخذ الزيادة لاصل القرض يصلح لتعيين المراد من اشتراط المماثلة ولاقل من الشك، فلا يدل على اعتبار عدم شرط الزيادة في صحة اصل القرض.

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٣٢٩.

وقال شيخنا الاستاذ الراكبي: وأما قوله: من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط الأمثلة فلا يستفاد منه سوى أن هذا الاشتراط محرم ولا يستفاد منه الحكم الوضعي، ويدل على كونه بصدد المنع التحريمي ذيله وهو قوله: ولا يأخذ أحد منكم الخ.^(١) وعليه فاشترط المعاملة لثلاثة تغع الزيادة وتوجب الحرمة.

ومنها: الاخبار الدالة على افساد الشروط كخبر خالد بن الحجاج قال: سألته عن الرجل كانت له مائة درهم عدداً قضانها مائة وزناً قال: لا بأس ما لم يشترط قال: جاء الربا من قبل الشروط، إنما يفسده الشروط.

وفيه: أن الخبر مضافاً إلى ضعفه وعدم نهوضه للحججة أن الاستدلال المذكور مبني على رجوع الضمير في قوله: إنما يفسده الشروط، إلى القرض، وهو غير ثابت، لاحتمال رجوعه إلى الربا فيدل على فساد الربا لا أصل القرض كما لا يخفى.

ودعوى أن قوله: جاء الربا من قبل الشروط ناظر إلى نفس الربا ويدل على حكمه من الحرمة والفساد، وقوله: إنما يفسده الشروط ناظر إلى نفس القرض ويدل على فساده.

مندفعة بأن من المحتمل أن يكون قوله: إنما يفسده أيضاً ناظر إلى الربا ويدل على فساد نفس الربا، ومع هذا الاحتمال بطل الاستدلال.

ومنها: النبوي ﷺ: كل قرض يجزى منفعة فهو حرام المحمول على صورة الاشتراط، بتقريب أن الحرمة ترجع إلى نفس القرض وحرمة المعاملة وهي القرض، فهي ظاهرة في فساده، ويؤيده ما روي من: أن كل قرض يجزى منفعة فهو فاسد.

وفيه أن النبوي المذكور الذي يكون المحمول فيه إما هو الحرمة وإما هو الفساد ليس

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الاستاذ / ص ١٣.

في طرقنا بل رواه البيهقي في السنن الكبرى عن ابن مسعود و ابي بن كعب و عبدالله بن سلام و ابن عباس موقوفا عليهم و رواه الحرث بن أبي اسامة من حديث علي بن أبي طالب بلفظ: ان النبي ﷺ نهى عن قرض جرّ منفعة، و في رواية: كل قرض جرّ منفعة فهو ربا. ثم قال: و في اسناده سوار بن مصعب و هو متروك قال عمر بن زيد في المغنى لم يصح فيه شيء و هم امام الحرمين و الغزالي فقالا: انه صح. و لاخبره لهما بهذا الفن.^(١)

و الظاهر من هذه الكلمات ان الحديث المذكور ليس له سند معتبر عند العامة ايضا فراجع.

والمذكور في طرقنا هو: خير القرض الذي يجز منفعة كما في موثقة ابن بكير عن محمد بن عبده، و خير القرض ما جرّ منفعة كما في موثقة ابن أبي عمير عن بشر بن مسلمة، و خير القرض ما جرّ المنفعة كما في موثقة الحسن بن علي بن فضال عن بشير (بشر) بن سلمة (مسلمة).

هذا مضافا الى ظهور بعض الاخبار في انكاره كما في صحيحة محمد بن مسلم حيث قال: ... قلت لأبي عبدالله عليه السلام ان من عندنا يروون ان كل قرض يجزّ منفعة فهو فاسد، فقال: او ليس خير القرض ما جرّ منفعة.^(٢)

و دعوى ان الخبر يدلّ على تخصيص النبوي - بقريئة صدره الدال على جواز اخذ الزيادة من دون اشتراط - بما اذا اشترط الزيادة و مع التخصيص فالمروي عن العامة مقبول و مع مقبوليته يدلّ على الفساد فيما اذا كانت المنفعة مشروطة.

مندفعة بأنّ لسان قوله او ليس خير لقرض ما جرّ منفعة لسان الانكار لا التخصيص.

(١) نيل الاوطار للشوكاني / ج ٤، ص ٣٥١.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ٤ و ٥ و ٦ و ٨ و ٩.

وان كان حاصل الاخبار - بعد المنع من القرض في القرض و تجويز اخذ الزيادة من دون الشرط - هو التفصيل في القرض، الذي يوجب لفعلاً بين ما اذا لم يشترط فيه فهو خير و ما اشترط فيه فلاخير، فانّ المحصل من الاخبار ليس مفاد الحديث المذكور من حرمة القرض أو فساده مع الشرط كما يدلّ عليه المنقول عن العامة بل هو حرمة الزيادة و حليتها فتدبر جيّداً.

فتحصل انه ليس في نصوصنا شيء يدلّ على فساد اصل القرض و عليه فالمسألة مبتنية على مفسدية الشرط الفاسد و عدمها، و حيث ان المقرر في محله ان الشرط الفقهي و هو الالتزام في ضمن الالتزام لو كان فاسداً لا يوجب فساد الالتزام الاخر؛ لانه لم يعلق بالالتزام الفاسد؛ اذ الشرط شرط فقهي لا شرط اصولي، و عليه فمع قصد الزيادة كان قصد الزيادة فاسداً دون اصل القرض نعم لو كان الالتزام الاول مقيداً بالالتزام الثاني بنحو الشرط الاصولي كان فساد الثاني موجبا لفساد الاول بناء على ما ذهب اليه المشهور من كون الشرط قيداً للهيئة؛ اذ مقتضاه تعليق انشاء القرض بالشرط الفاسد و هو موجب للبطلان. و اما على المختار من أن الشروط قيود للمادة للهيئة و الشروط ملحوظة مفروضة الوجود و الحكم في فرض وجود الشروط فعلي و ان كان فاعليته منوطة بوجود الشروط في الخارج، فلا تعليق حينئذ للالتزام الاول في الشرط الاصولي ايضاً فتدبر جيّداً.

و اما قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده فهي لا مورد لها في المقام؛ لان المفروض هو صحة اصل القرض فيضمن بالضمان الواقعي و هو المثلي ان كان مثلياً و القيمي ان كان قيمياً.

فالاقوى هو صحة اصل القرض و ان كانت الزيادة محرمة، و مقتضى الحرمة فيها هو

الفساد كما يدلّ عليه النهي عن التصرف فيها بمثل قوله ﷺ في صحبة محمد بن قيس: و لا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقة. (١)

الامر الخامس:

انه لا اشكال في حرمة اشتراط الزيادة والمنفعة المحضة من دون فرق بين أن يشترط الزيادة بالحمل الأولي أو بالحمل الشايع الصناعي، و عليه فالقرض بشرط البيع مثلاً محاباة مصداق لشرط الزيادة والمنفعة و يكون حراماً و لا ينهي الكلام فيه؛ لأنه شرط زيادة و نفع بحمل الشايع الصناعي.

و انما الكلام في اشتراط ما لم يكن منفعة محضة كاشتراط السلم في القرض مع ثمن المثل حيث أنّ الظاهر من الجواهر ميله الى جوازه و استدلال بالتعليل المذكور في وثيقة أبي بصير بقوله: لا بأس به انما ياخذ دنانير مثل دنانيره و ليس بثوب ان لبس كسر ثمنه و لا دابة ان ركبها كسرها و انما هو معروف يصنعه اليهم، بعد السؤال منه عن الرجل يأتيه النبط بأحمالهم فيبيعها لهم بالاجر فيقولون له اقرضنا دنانير فاننا نجد من يبيع لنا غيرك و لكننا نخشك باحمالنا من اجل انك تقرضنا (٢) هذا مضافاً الى تصريحه في ذيل صحبة يعقوب بن شعيب، و هو انه: «سألته عن الرجل يسلم في بيع او تمر عشرين ديناراً و يقرض صاحب السلم عشرة دنانير او عشرين ديناراً قال: لا يصلح اذا كان قرضاً يسجر شيئاً و لا يصلح» بأن صدر الخبر خارج عما نحن فيه بناء على عدم قدح مثله و لو بصورة الشرط؛ لرجوعه الى القرض بشرط السلم و هو مع عدم المحاباة فيه يمكن منع حرمة. (٣)

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض. ح ١١.

(٢) الوسائل / الباب ٩ من ابواب الدين و القرض. ح ١٠.

(٣) الجواهر / ج ٢٥، ص ٨ - ٩.

وقال ايضا: ضرورة عدم صدق جزّ النفع في شرط البيع بضمن المثل وان اتفق احتياجه اليه. (١)

ويمكن ان يقال: ان الاخبار تدلّ على النهي عن الشرط وهو مطلق يشمل غير المنفعة المحضة ومجرد كون موردها هو المنفعة المحضة لا يوجب تخصيصه بها؛ اذ العبرة بعموم او اطلاق الوارد لا بخصوصية المورد، فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق قوله لا يبيح في صحبة محمّد بن قيس؛ فلا يشترط الامثلها من جهة اختصاص ذيلها بالمنفعة المحضة خصوصا مع ذكره بصورة التفريع على الاطلاق حيث قال: فان جوزي....

وايضا القدر المتيقن في محل التخاطب لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق كما قرّر في محله. هذا مضافا الى قوله لا يبيح في خبر خالد بن العجاج: جاء الربا من قبل الشروط انما يفسده الشروط، بناء على كونه جملة على حدة من دون صدرها.

اللهم الا ان يقال: فرق بين ان يقال لا بأس اذا لم يشترط المذكور وبين ان يقال لا بأس ان لم يكن شرط، والروايات الواردة في المقام من قبيل الاول. وعليه فخصوصية المورد منظورة ومعها لا وجه لدعوى الاطلاق او العموم.

هذا مضافا الى موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له للرجل يأتيه النبط باحمالهم فيبيعها لهم بالاجر فيقولون له اقرضنا دنائير فانا نجد من يبيع لنا غيرك ولكنا نخشك باحماننا من اجل انك تقرضنا فقال: لا بأس به انما يأخذ دنائير مثل دنائيره و ليس بثوبيلان لبسه كسر ثمنه ولا دابة ان ركبها كسرها وانما هو معروف يصنعه اليهم. (٢)

لا يمانها الى ان شرط الاجارة او حق العمل بالقيمة المتعادلة في عقد القرض جائز؛ لعدم

(١) المصدر / ج ٢٥، ص ١٣.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين والقرض، ح ١٠.

كونه منفعة محضة ولا يزيد شيء بذلك على دنايره التي اقرضها حتى يكون الشرط شرط المنفعة.

ثم ان خبر خالد بن العجاج ضعيف فلا يصلح للاستدلال، هذا مع احتمال ان يكون مرتبطا مع صدر الرواية ولا يكون جملة على حدة، فلا اطلاق له.

ولكن الانصاف ان الروايات لا تكون منحصرة فيما ذكر من قوله: لا بأس اذا لم يشترط المذكور، بل هنا روايات اخرى تدل على عدم البأس فيما اذا لم يكن شرط كصحيفة الحلبي حيث قال: لا بأس به اذا لم يكن فيه شرط^(١) و صحيفة الحلبي ايضا حيث قال: اذا اقترضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط^(٢) و صحيفة عبدالرحمن بن العجاج حيث قال: اذا لم يكن شرط فلا بأس^(٣) ففي هذه الروايات ليس ضمير راجع الى موردها حتى يمنع عن عمومها فخصوصية موردها لا يمنع عن عمومها، فالشرط وان لم يكن شرط منفعة محضة مشمول للدالة؛ لعدم تقييد الشرط بشرط المنفعة.

و اما موثقة أبي بصير فيحتمل ان يكون المراد منه بنحو الداعي للاشتراط، او يحتمل ان يكون المراد شرط القرض في عقد الاجارة، وكيف كان فمقتضى اطلاق الشرط او عمومها هو ممنوعية كل شرط ولو لم يكن منفعة.

وبما ذكر يظهر الاشكال في جواز القرض مع اشتراط معاملة فيه بالثمن المتعارف، فانه وان صدق عليه انه ياخذ دراهم مثل دراهمه من دون زيادة ولكنه يخالف اطلاق

(١) المصدر / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٢.

(٢) المصدر / ح ٣.

(٣) المصدر / ح ٧.

الدليل الذي دلّ على عدم جواز الشرط في عقد القرض، و عليه فيشكل شرط مثل الكتابه و الكفيل او الرهن، او الاشهاد او غير ذلك ايضا سواء كان على القرض او دين اخر، لامن جهة رجوع الشرط الى المال و ان لم يكن بنفسه شرط مال بل من جهة ممانعة الادلة الدالة على عدم اشتراط شيء في العقد نعم لو ورد دليل على جواز بعض الامور المذكورة لامانع منه كما وردت الاخبار بالنسبة الى اشتراط التسليم في بلد اخر.

قال شيخنا الاستاذ الازاهري رحمته الله: صرحوا بالجواز في كل شرط ليس فيه نفع لاحد الطرفين مثل اشتراط البيع او الاجارة بالثمن و الاجرة المتعارفين؛ لصدق أنّ المقرض ياخذ دراهم مثل دراهمه.

لكن يمكن الاشكال في صورة كون الشارط هو المقرض، فان العهدة حق له يمكنه مطالبته من المقرض، وليست عهدة خالية عن المال بل يستخرج منها المال، غاية الامر بالقيمة المتعارفة. و من هنا يعرف الاشكال في شرط الكتابه و الكفيل او الرهن او الاشهاد سواء كان في مال المقرض ام في دين آخر؛ لانه عهدة يتوسل بواسطتها الى المال، لانها وسيلة الى ما هي وسيلة الى المال. نعم قد استثنى من هذا الباب اشتراط التسليم في بلد اخر و ان كان النفع فيه للمقرض للاخبار المستفيضة المعتبرة الدالة عليه. ^(١)

وقد عرفت ان ملاك الاشكال هو مخالفة الشروط المذكورة لاطلاق لو عموم الادلة بالدالة على عدم الاشتراط مطلقا، لارجوع الشروط المذكورة الى المال و ان لم يكن بنفسها شرط مال، و عليه فلا يجوز شرط في ضمن القرض سواء كان منفعة محضه او لم يكن و سواء كان راجعا الى المال او لم يرجع، نعم لو اشترط المقرض شيئا مثل الدعاء لحق والده لم يبعد جوازه؛ لانصراف الدليل عنه، بخلاف ما اذا اشترط اداء صلاة قضاء

عن والده فانه مشمول لاطلاق الدليل او عمومه الذي يمنع عن الشرط كما لا يخفى.
فتحصل ان ملاك الربا في القرض هو الشرط مطلقا ولو لم يكن نفعا ولكن الظاهر من
صحيحة محمد بن مسلم^(١) ان المعيار في الجواز هو عدم الازدياد على رأس المال و
مقتضاه هو الجواز فراجع و تأمل.

ثم ان اشتراط الزيادة الوصفية الغير الراجعة الى الكم كاشتراط الزيادة العينية في
الاحكام، و يدلّ عليه ايضا اطلاق اشتراط المماثلة في صحيحة محمد بن قيس عن
أبي جعفر^(٢) قال: من أقرض رجلا ورقا فلا يشترط الا مثلها فان جوزي اجود منها
فليقبل الحديث^(٣) خصوصا مع قوله: فان جوزي اجود منها فليقبل، فانه يدلّ على ان
اخذ الاجود بدون الشرط لحرمة له بخلاف ما اذا شرط ذلك، فيستفاد من التفرع
المذكور ان قوله: فلا يشترط الا مثلها يشمل الزيادة الوصفية ايضا كما لا يخفى، و عليه
فمنع الاطلاق و دعوى الانصراف عن الزيادة الوصفية لامحل له.

و يدلّ عليه ايضا اطلاق لفظ الشرط في الاخبار فانه باطلاقه يشمل الزيادة
الوصفية، و قد عرفت ان المورد لا يوجب تخصيص الشرط بل يؤخذ باطلاقه او عمومه.
بل يصرح خبر داود الازاري عن أبي عبدالله^(٤) قال: لا يصلح ان تقرض ثمرة و
تاخذ أجود منها بأرض اخرى غير التي اقرضت فيها^(٥) على عدم جواز خصوص
اشتراط الزيادة الوصفية بناء على ان المراد من قوله «لا يصلح» هو الحرمة و كون الرواية
متعرضة لمورد الشرط كما لعلّ اليه او ما قوله «و تاخذ اجود» فان اخذ المقرض لأجود

(١) الوسائل / الباب ٧ من ابواب احكام الصلح، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١١.

(٣) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ١٠.

لا يمكن إلا عند الاشتراط والآن فليس له أخذ الأجر و هكذا دلت صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الواردة في الدراهم الفسولة والجياد^(١) على أن أخذ الجمود وإعطائها من دون شرط فضل ومع الشرط يكون كالزيادة الكمية.

وفي قبالتها موثقة عبد الملك بن عتبة عن العبد الصالح عليه السلام قال: قلت له الرجل يأتيني يستقرض مني الدراهم فاوطن نفسي على أن أؤخره بها شهراً الذي يتجاوز به عني فإنه يأخذ مني فضة تبر على أن يعطيني مضروبة إلا أن ذلك وزناً بوزن سواء، هل يستقيم هذا إلا إنني لا اسمي له تأخيراً إنما أشهد لها عليه فيرضى؟ قال: لا أحبته^(٢)

واستدل بها لجواز اشتراط الزيادة الوصفية بدعوى أن قوله «ياخذ مني فضة تبر على أن يعطيني مضروبة إلا أن ذلك وزناً بوزن سواء» يدل على جواز اشتراط الزيادة الوصفية في القرض لأن لفظة «على أن يعطيني» ظاهر في الاشتراط.

ومعه يقدم على الاطلاقات الدالة على المنع لأن النسبة بينهما الاطلاق والتقييد هذا مع إمكان دعوى انصراف الاطلاقات إلى الزيادة الكلية^(٣).

يمكن أن يقال: إن دلالة على جواز الاشتراط المذكور للمقرض غير واضحة مع أن الظاهر من قوله «ياخذ مني» أن الاشتراط المذكور من ناحية المقرض لا من ناحية المقرض ولا قرينة في الرواية على أن المقرض شرط ذلك وعليه فهو خارج عن محل الكلام إذ البحث في اشتراط المقرض ولعل اشتراط المقرض أو يجب توطين نفس القرض من دون اشتراط على أن يؤخر في أجل القرض الآخر من دون ذكر واشتراط في

(١) المصدر / ج ٧.

(٢) تهذيب / ج ٧، ص ١١٥.

(٣) راجع المكاسب المعرمة لشيخنا الاستاذ الازاهري / ١١ - ١٢.

عقد القرض فاشترط الوصف من طرف واحد لا من الطرفين و لا اقل بين الاحتمال فلا يصح معه الاستدلال.

هذا مضافا الى أن دعوى الانصراف في الاطلاقات ممنوعة اذ لا وجه له خصوصا بعد تفريع قوله عليه السلام فلا يشترط إلا مثلها في صحيحة محمد بن قيس بقوله فان جوزى اجود منها الخ بعنوان مصداق من موارد عدم المماثلة على ان التقديم على الاطلاقات فيما اذا لم يكن مبتلى بالمعارض وقد عرفت دلالة صحيحة عبدالرحمن وخبر داود اليزاري بل صحيحة محمد بن قيس باعتبار التفريع المذكور على عدم جواز اشتراط الزيادة الوصفية ومع التعارض إما نقول بترجيح هذه الصحاح فلا كلام وإما نقول بعدم الترجيح فمقتضى القاعدة إما هو التنجيز في الاخذ بينهما او التساقط والرجوع الى الاطلاقات الدالة على المنع عن اشتراط الزيادة الوصفية فتدبر جيدا.

وكيف كان فالاقوى - كما في الجواهر - هو المنع من اشتراط النفع عينا او منفعة او صفة كما هو واضح^(١) واما استثناء اشتراط التسليم في بلد اخر وان كان فيه نفع فلموثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: لا بأس بان يأخذ الرجل الدراهم بمكة و يكتب لهم سفاتيح ان يعطوها بكوفة.^(٢)

و يمكن أن يقال: ان الشرط المذكور هنا من ناحية المقرض لا من المقرض و لا اشكال في جواز شرط المقرض و انما الكلام في جواز شرط المقرض. ولموثقة أبي الصباح عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يبعث بمال الى أرض فقال: للذي يريد ان يبعث به أقرضنيه وأنا أوفيك اذا قدمت الارض قال: لا بأس.^(٣)

(١) الجواهر / ج ٢٥، ص ١١.

(٢) الوسائل / الباب ١٤ من ابواب الصرف، ح ٣.

(٣) المصدر / ح ٢.

وفيه ايضا ان الشرط من ناحية المقرض لا المقرض، ومما ذكر يظهر ما في الجواهر من الاستدلال به (١)

اللهم الا أن يقال: ان الظاهر ان الشرط من الطرفين؛ لأن من يريد البعث بالمال الى ارض لا يمكن ان يكون غير شارط.

ولموتقة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت يسلف الرجل الورق على ان ينقدها اياه بارض اخرى ويشترط عليه ذلك قال: لا بأس (٢) و اسلف فلانا مالا أي أقرضه واستسلف أي اقترض.

ولموتقة اهان بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يسلف الرجل الدراهم ينقدها اياه بارض اخرى قال: لا بأس به. (٣)

ولموتقة اسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت يدفع الى الرجل الدراهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض اخرى سوداً بوزنها واشترط ذلك عليه قال: لا بأس. (٤)

ولموتقة زارة عن احدهما عليه السلام في الرجل يسلف الرجل الورق على ان ينقدها اياه بارض اخرى ويشترط ذلك قال: لا بأس (٥) وغير ذلك من الاخبار، و عليه فيرفع اليد عن اطلاق الانصراف الى بعد القرض بالاشتراط المذكور، وقد صرح العلامة في محكي

(١) الجواهر / ج ٣٥، ص ١١.

(٢) الوسائل / الباب ١٤ من ابواب الصرف، ح ١.

(٣) المصدر / ح ٤.

(٤) المصدر / ح ٥.

(٥) المصدر / ح ٦.

القواعد و غيرها بذلك بعد التصريح بانصراف الاطلاق الى بعد القرض، بل قال: فيها سواء كان في حمله مؤنة اولاً.

و مبنى الجواز - كما عرفت - هو النصوص المذكورة فانها مقدمة على الاطلاقات الدالة على عدم جواز الشروط في القروض؛ لأن النسبة بينهما هي العموم والخصوص او الاطلاق والتقييد.

و دعوى ان الاخبار ليست ظاهرة في خصوص القرض وانما تشملها باطلاقها، و عليه فالتعارض بينها و بين ما يمنع بالاطلاق عن الشروط بالعموم من وجه، و مقتضى القاعدة بعد تساقط الاخبار بالمعارضة هو الرجوع الى عمومات نفوذ المعاملات.

مندفعة أولاً؛ بان الاخبار الأخيرة ظاهرة في القرض؛ لان اسلاف المال هو القرض. هذا مضافاً الى «اقرضنيه» في موثقة أبي الصباح، و عليه فيكون النسبة بينها و بين الاخبار المانعة عن الشروط هي العموم والخصوص. و مما ذكر يظهر ما في الجواهر فراجع. (١)

و ثانياً؛ بما في الجواهر من انه و ان كانت النسبة بينهما بالعموم من وجه الا انه لا اشكال في رجحان تلك الاخبار على المطلقات من حيث الدلالة و غيرها، خصوصاً بعد اعتضاها بفتوى من تعرض له من الاصحاب (٢) و لعل وجه الرجحان هو ذكر خصوص اشتراط التسليم في ارض اخرى في الاخبار الواردة في المقام؛ فان اخصية هذه الاخبار توجب قوة دلالتها بالنسبة الى المطلقات فافهم.

الاهر السادس:

انه لو كان الشرط للمقترض لا المقرض كما اذا اشترط اعطاء الفلّة عوض الصحاح

(١) الجواهر / ج ٢٥، ص ١٢.

(٢) المصدر.

او اشترط عليه ان يقرضه شيئا اخر ونحو ذلك، فقد صرح في الجواهر بالجواز بلاخلاف ولاشكال، واحتمل في محكي الدروس المنع في الثاني فيما اذا كان ذلك نفعاً في حق المقرض كما اذا كان الزمان زمان نهى او غرق و هو جيد؛ لان اطلاق الشرط المنهني كقوله ﷻ : «اذا لم يكن شرط فلا بأس» يشملها.

ومما ذكر يظهر ما في الجواهر حيث قال: ان مثله غير قادم لاقل من الشك في اندراج مثله تحت ادلة المنع والله اعلم بهذا^(١) اذ مع اطلاق الشرط المنهني لامجال للشك في الاندراج كما لا يخفى.

ويمكن الاستيناس للأوّل - مضافاً الى قصور الادلة عن شموله؛ لأن الظاهر هو شرط المقرض لاشترط المقرض - بصحيفة يعقوب بن شعيب انه سأل ابا جعفر ﷻ عن الرجل يكون لي عليه جلّة من بسر فأخذ منه جلّة من رطب مكانها وهي اقل منها قال: لأبأس، قال: قلت فيكون لي جلّة من بسر فأخذ مكانها جلّة من تمر وهي أكثر منها قال: لا بأس اذا كان معروفاً بينكما^(٢) بتقريب ان عدم تقييد عدم الأبأس في الصورة الاولى التي يكون النفع للمقرض، مع تقييده ﷻ في الصورة الثانية التي يكون النفع فيها للمقرض بقوله: اذا كان معروفاً بينكما مشعر بجواز الشرط للمقرض بالاطلاق والآقيده بعدم صورة الشرط كما لا يخفى^(٣).

ومما ذكر يظهر حكم الهبات فانه اعطاء مقدار من المال واخذ الحوالة من المدفوع اليه بالأقل منه في مكان اخر ومن المعلوم انه لا اشكال فيه.

(١) الجواهر / ج ٢٥، ص ١٣.

(٢) الوسائل / الباب ٩ من ابواب السلف، ح ٧.

(٣) المكاسب المحرمة لشيخنا الاستاذ الراكبي ﷻ / ص ١٥.

الامر السابع:

انه لو كان في احد الطرفين زيادة كمية و في الاخر زيادة وصفية تقابل الكمية فأقرض الاقل مع زيادة وصفية فهل يجوز ان يجعل عوضه الاكثر من دون وصف مذكور بحيث يعادل مع الاقل المذكور ويندرجان في المثليين اولا يجوز؟

قال شيخنا الاستاذ الاراكى رحمته: قوى الاستاذ دام ظلله العدم؛ اذ لا يصدق على درهمين انهما مثل الدرهم ولو كان فيه مايساوي الدرهم الاخر وان كان لا يمكن التمسك بما نهى عن الأجود والخير، اذ يصدق في المقام ان احد الطرفين ليس بأجود ولاخير من الاخر هذا. (١)

ولا يخفى عليك انه ان اريد من المماثلة في مثل صحيحة محمد بن قيس: فلا يشترط الأ مثلها، المماثلة المقدارية والوصفية فما حكاه شيخنا الاستاذ عن شيخه الاستاذ رحمته صحيح؛ لصدق الزيادة، وملاحظة القيمة خارجة عن مفاد المماثلة. واما اذا كان المراد من المماثلة المذكورة هي المماثلة المالية فما ذكر محل تأمل ونظر؛ لأن القرض حينئذ قرض المالية فاذا كان في طرف زيادة كمية وفي آخر زيادة وصفية بمقدار المالية في طرف آخر بحيث صارت متساوية و متماثلة للمالية في الاخر، فالشرط وهو المماثلة حاصل ولا يصدق الزيادة كما لا يصدق الاجود والخير، ومقتضى عدم صدق الزيادة والاجود والخير هو الجواز؛ لاندراجهما حينئذ في المثليين.

ولكن ذلك - مضافا الى انه خلاف الظاهر من الرواية - لا يساعد مع ذيل صحيحة محمد بن قيس من قوله «فان جوزى أجود منها فليقبل ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقة» فانه يصلح للشهادة على ان المراد من المماثلة هي المماثلة المقدارية والوصفية لا المالية.

و دعوى ان المراد منها هو الإجم. و يفرغ الذيلي من باب احد المصاديق لاختصاص
المماثلة به، فلا وجه لرفع اليد عن اطلاق الصدر.

مندفعة بأن الظاهر من المماثلة فيما اذا كان مورد القرض هو الاعيان هي المقدارية و
الوصفية و حمله على المالية خلاف الظاهر، نعم لو كان مورد القرض هو قرض المالية
امكن القول بالجواز فتأمل و المسألة مشكلة.

الامر الثامن:

ان اخذ النفع و الزيادة في القرض و ان كان جائزا بدون الشرط ولكنه مكروه، و
استدل له بروايات منها: صحيحة اسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألته عن
رجل يرهن العبد أو الثوب أو الحلبي أو المتاع من متاع البيت فيقول صاحب الرهن
للمرتن: انت في حل من لبس هذا الثوب فالبس الثوب و انتقع بالمتاع و استخدم الخادم
قال: هو له حلال اذا احلّه و ما احب له ان يفعل. ^(١) بدعوى ظهور قوله عليه السلام «و ما احب
له ان يفعل» في كراهة الافعال المذكورة من اللبس و الانتفاع و الاستخدام.

هذا بناء على ان الرواية مربوطة بباب الدين و القرض، اذ الرهن لا يكون إلا وثيقة
على الدين بحسب ما يظهر من كلمات الاصحاب. و اما اذا قلنا بأن الرهن لا يختص بما اذا
كان وثيقة على الدين بل يصدق على ما اذا كان وثيقة على الضمانات او العمل
بالتعهدات، فالرواية مربوطة بالرهن و مفادها كراهة تصرف المرتن في الرهن ولو مع
اجلزة الراهن، و هو يشمل مورد القرض ولكن بعنوان احد مصاديق الرهن فتأمل.

و على تقدير ارتباطها بباب الدين فاطلاقها يشمل ما اذا لم يكن من نية المقرض
اخذ ذلك من اول الامر، و انما حدثت له الحاجة في الاخذ المذكور فتدل على الكراهة
سواء نوى من اول الامرام لم ينو ذلك.

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١٥.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع او تمر عشرين دينارا و يقرض صاحب السلم عشرة دنانير او عشرين دينارا قال: لا يصلح، اذا كان قرضا يجز شيئا فلا يصلح. قال: وسألته عن رجل يأتي حريفة و خليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه و لو لا ان يخالطه و يعارفه و يصيب عليه لم يقرضه فقال: ان كان معروفا بينهما فلا بأس، و ان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح. ^(١) بدعوى اعادة الكراهة من قوله: لا يصلح لعدم الشرط كما في الجواهر، ولكنها مخصوصة بما اذناوى الزيادة، و لعل مفهوم قوله: و ان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح هو عدم الكراهة اذا لم ينو الزيادة حال القرض، و به يقيد اطلاق صحيحة اسحاق بن عمار على تقدير ارتباطها بالمقام، كما لا كراهة فيما اذا لم يكن للقرض مدخلية في النفع بل كان من مقارناته كما يشير اليه خبر هذيل، و هو ما رواه في الكافي عن حسب بن محبوب عن هذيل بن حيان اخي جعفر بن حيان الصيرفي قال: قلت لابي جعفر عليه السلام (أبي عبدالله خ ل) اني دفعت الى اخي جعفر مالا كان لي فهو يعطيني ما انفق و احج منه و اتصدق و قد سألت من قبلنا فذكروا ان ذلك فاسد لا يحل و انا احب ان انتهى الى قولك (فما تقول) فقال لي: أكان يصلحك قبل ان تدفع اليه مالك قلت: نعم قال: خذ منه ما يعطيك فكل منه و اشرب و حج و تصدق فاذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد افتاني بهذا ^(٢) و حسن بن محبوب من اصحاب الاجماع، و عليه لا يضر جهالة هذيل بوثاقة الرواية.

و عليه فمقتضى هذه الروايات هو اختصاص الكراهة بما اذا كان نية الأخذ من اول

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ٩.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين، ح ٢.

الأمر من دون شرط والبناء عليه، ولذلك خصَّهما في الدروس بما إذا كان ذلك من نيتها ولم يذكرها لفظاً على ما حكى عنه في الجواهر^(١) ودعوى منافاة النصوص المذكورة الدالة على الكراهة مع النصوص الدالة على أن خير القرض ما جرَّ نفعاً، بدعوى ظهورها في عدم كراهة ما جرَّ القرض من دون اشتراط، سواء نوى المقرض اخذ الزيادة من اول الامر او لم ينو فتكون الاخبار متعارضة.

مندفعة أولاً: بأن النسبة بينهما هو الاطلاق والتقييد، فإن قوله: وان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح يخرج صورة نية المقرض اخذ الزيادة من اول الامر، فيحمل ما دلَّ على ان خير القرض ما يجرَّ نفعاً على ما اذا لم ينو المقرض ذلك جمعاً بينهما.

وثانياً: يمنع اطلاق بعض الروايات الدالة على ان خير القرض ما يجر نفعاً، كصححة محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً و يعطيه الرهن اما خادماً و اما آنية و اما ثياباً فيحتاج الى شيء من منفعته (امتعته) فيستأذن له قال: اذا طابت نفسه فلا بأس قلت: ان من عندنا يروون ان كل قرض يجرَّ منفعة فهو فاسد فقال: او ليس خير القرض ما جرَّ منفعة^(٢)؛ اذا المفروض ان الحاجة حدثت بعد القرض فاستأذن المقرض الراهن فاذن له، وهذا يناسب عدم نية المقرض اخذ الزيادة من اول الامر، وعليه فاطلاقه بالنسبة الى ما اذا نوى المقرض اخذ الزيادة من اول الامر محل اشكال و تأمل.

اللهم إلا ان يكتفى في الاطلاق بالروايات الاخرى كموثقة ابن بكير عن محمد بن عبده: و خير القرض ما جرَّ منفعة، و موثقة ابن أبي عمير عن بشر بن مسلمة: و خير

(١) ج ٢٥، ص ٩.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ح ٤.

القرض ما جرّ المنفعة، و موثقة الحسن بن فضال عن بشير (بشر) بن سلمة (مسلمة):
خير القرض ما جرّ المنفعة بناء على كفاية نقل ابن بكير وابن أبي عمير في الوثوق،
فلا يضر جهالة محمّد بن عبده وبشر بن مسلمة فتدبر.

و ثالثاً بأنه يمكن الجمع بين النصوص بحمل اخبار خير القرض ما جرّ المنفعة على انه
خير في الدنيا و الاخبار الدالة على الكراهة على انه مكروه في الآخرة.^(١)

ولكنه محل تأمل؛ لعدم شاهد على هذا الجمع بل هو جمع تبرعي، بخلاف ما اذا لم يكن
له نية ذلك من اول الامر، و لامنافاة بين الكراهة في المورد المذكور و ما دل على رجحان
دفع الزيادة تحصيلاً لحسن القضاء؛ لجواز اختلاف الاحكام باختلاف الموضوع.

لا يقال: ينافي الكراهة خبر أبي الربيع قال: سئل ابو عبدالله عليه السلام عن رجل أقرض
رجلاً دراهم فردّ عليه اجود منها بطيبة نفسه و قد علم المستقرض و القارض انه انما
اقرضه ليعطيه اجود منها قال: لا بأس اذا طابت نفس المستقرض^(٢) بدعوى ان الرواية
تدل على عدم الباس فيما اذا نوى المقرض من اول الامر فلاموجب للحكم بالكراهة.
لأننا نقول - كما في الجواهر - بانها لاتنافي الكراهة بعد ارادة الجواز من قوله: لا بأس
لانفي الكراهة.^(٣)

و عليه ففصل بين ما اذا كان له نية ذلك من اول الامر فهو مكروه و بين ما اذا لم يكن
من نية المقرض اخذ الزيادة و اتفقت الحاجة فلا يكون مكروهاً. نعم يستحب له ان
يحتسب الهدية من الدين كما يدل عليه موثقة غياث بن ابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الاستاذ / ص ٢٣.

(٢) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٤.

(٣) الجواهر / ج ٢٥، ص ٩.

لن رجلا أتى علياً عليه السلام فقال: ان لي على رجل دينا فاهدى اليّ هدية قال: احسبه من دينك عليه. (١)

قال في الجواهر - بعد تخصيص الكراهة بما اذا كان نية الاخذ من اول الامر - والذي دعانا الى ذلك كله ظهور بعض النصوص بعدم الكراهة فيه كالاخبار الدالة على ان خير القرض ما جرّ نفعاً وغيرها، وظهور آخر في تحققها فيه، ومن هنا احتملنا التنزيل المزبور. وقد يحتمل تفاوتهما شدة وضعفاً، وعلى كل حال فالامر في ذلك كله سهل بعد معلومية التسامح في السنن. (٢)

وقد عرفت كيفية الجمع بين الاخبار، لأنّ مع كون النسبة بينهما هي الاطلاق و التقييد لا موجب للحمل على التفاوت شدة وضعفاً؛ اذ التصرف في المادة مقدم على التصرف في الهيئة فتدبر جيّداً.

الامر التاسع:

انه يستحب للمقترض ان يؤدي ما عليه بازيد، ويمكن الاستدلال عليه بخبر يونس بن يعقوب عن أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكون عليه النبي فيعطى الرباع. (٣)

وفيه - مضافاً الى ضعفه بابي مريم الانصاري - أنه لا يدلّ على الاستحباب؛ اذ الاقل لا يدلّ الآعلى الجواز. نعم رواه العامة عن أبي رافع قال: استسلف رسول الله صلى الله عليه وآله من رجل بكرة فجاءته ابل الصدقة فامرني ان اقضي الرجل بكرة فقلت: لم اجد في الاهل الآ

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١.

(٢) الجواهر / ج ٢٥، ص ٩ - ١٠.

(٣) الكافي / ج ٥، ص ٢٥٤.

جملاً خياراً رباعياً فقال النبي ﷺ: وهو يدل على الاستحباب باعتبار قوله فان خيركم احسنكم قضاء.

ويمكن الاستدلال أيضاً بخبر جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال كان لي على رسول الله ﷺ حق فقضاني وزادني^(١) اعطه اياه فان خيركم احسنكم قضاء.^(٢)

وفيه ان هذه الرواية - مضافا الى ضعفها - لا تدل ايضاً على الجواز، اللهم الا ان يقال: ان تكرار الفعل يحكي عن كون سيرته ﷺ على اداء الزيادة، ومن المعلوم حينئذ إمكان استفادة المطلوبية والاستحباب من السيرة فتأمل.

و يصح الاستدلال عليه بصحيفة عبدالرحمن بن الحجاج قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيرد عليه المتقال او يستقرض المتقال فيرد عليه الدراهم فقال: اذا لم يكن شرط فلا بأس وذلك هو الفضل، إن أبي ﷺ (رحمه الله) كان يستقرض الدراهم الفسولة فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال فيقول يا بني ردّها على الذي استقرضتها منه فاقول يا ابي ان دراهمه كانت فسولة وهذه خير «اجود» منها فيقول يا بني ان هذا هو الفضل فاعطه اياه^(٣) بدعوى ان قوله: وذلك هو الفضل بعد الحكم بعدم البأس في حكم التعليل لعدم البأس، ولا يعلل الحكم بنفسه بل بأمر اخر، ولعله اشارة إلى قوله تعالى: «وَلَا تَتَسَوَّأُ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ»^(٤) أي لا تنسوا أن يتفضل بعضكم على بعض. ويؤيده ايضاً ما حكاه من فعل ابيه ﷺ مع تعليله به ايضاً، فالرواية بصدرها وذيلها بل الآية الكريمة تدل على فضيلة ذلك وهو كاف في

(١) نيل الاوطار / ج ٥، ص ٢٣١.

(٢) نيل الاوطار / ج ٥، ص ٢٣٠ والموطأ / ج ٢، ص ١٦٨.

(٣) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٧.

(٤) البقرة / ٢٣٧.

الاستحباب، هذا مضافا الى التسامح في ادلة السنن على تامل فيه.

الامر العاشر:

انه لافرق في اشتراط النفع بين أن يكون في عقد القرض او في عقد لازم آخر؛ لإطلاق المنع عن الشرط و عدم تقييده بكونه في متن القرض كموثقة اسحاق بن عمار قال: قلت لابي ابراهيم عليه السلام الرجل يكون له عند الرجل المال قرضا فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منفعة فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية ان يماخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة أيجل ذلك؟ قال: لا بأس اذا لم يكن بشرط ^(١) اي اذا لم يكن النيل المذكور مشروطاً سواء كان في عقد القرض او غيره.

ونحوها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستقرض من الدراهم البيض عددا ثم يعطي (يقضي) سودا (وزنا) وقد عرف أنها اثقل مما اخذ و تطيب به نفسه ان يجعل له فضلها فقال: لا بأس به اذا لم يكن فيه شرط ^(٢) أي اذا لم يكن في اعطاء الفضل شرط سواء كان في عقد القرض او غيره و هكذا صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج و غيرها من الاخبار؛ إذ لا تقييد فيها بكون الشرط في نفس القرض.

هذا مضافا الى ما افاده شيخنا الاستاذ الاراضي عليه السلام من ان المستفاد من ظاهر الاخبار ان مناط الحرمة والجواز هو كون المقرض ملتزما بالدفع غير مختار و كونه مختارا طيب النفس، و لم يصرح في شيء منها باعتبار كون الالتزام مستفادا من الشرط في ضمن عقد القرض لا عقد اخر، و على هذا فلو شرط في بيع او صلح او غيرهما النفع في القرض كان حراما و دخل في الشرط الفاسد و هذا لا اشكال فيه. ^(٣)

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ١٣.

(٢) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٢.

(٣) المكاسب المحرمة / ص ١٦.

ولو شرط غير المقرض على المقرض في عقد اخر غير عقد القرض ان يقضي دينه للغير مع اضافة وفضل فالظاهر انه غير مشمول للدالة الناهية عن شرط الزيادة؛ لأن المتصرف منها هو شرط المقرض لاغيره، سيما اذا كان عنوان المشروط هو الاحسان فتدبر. نعم لو شرط غير المقرض في عقد اخر ان يقرض زيد مثلاً للغير قرضاً ربوياً كان الشرط فاسداً فلا تفضل.

الامر العادي عشر:

ان المحكي عن شيخ الاستاذ رحمته حرمة اشتراط القرض في ضمن البيع المحاباتي او الاجارة المحاباتي بدعوى ان الشرط ليس المراد به معناه المتعارف الآن في الألسنة، بل المراد في عرفهم مطلق الالتزام والتعهد ولو لم يكن بلفظ الشرط بل كان بلفظ البيع، وحينئذ نقول في القرض جاء التزام المقرض بدفع الزيادة^(١)

من قبل امرين: احدهما البيع والثاني عمل المقرض بشرطه من الإقراض، فانه لو لم يف به لم يكن المقرض ملتزماً؛ لتمكّنه من الفسخ بخيار تخلف الشرط لكن بعد الوفاء يبقى بلاختيار وملتزماً بدفع الزيادة فيصدق على هذه الزيادة إنها زيادة اعطيت بواسطة منشأة القرض لها في حال كونها ملتزماً بها لامحيص للفرار عنها.

وان شئت قلت: الزيادة المشترطة في عقد القرض نفسه زيادة اوجبها القرض بواسطة حكم الشارع «المؤمنون عند شروطهم» والزيادة المشترطة على هذا الوجه زيادة اوجبها القرض ايضاً بواسطة حكم الشارع «او فوا بالعقود».

هذا محصل ما ذكره شيخ الاستاذ رحمته ولكن اورد عليه الاستاذ رحمته بأن: ولي فيه نظر؛ اذ

(١) المقرض هو من باع او اجار محاباة، والمراد من دفع الزيادة هو الاخذ بالاقبل من القيمة و

غاية ما يستفاد من الاخبار أنّ الزيادة التي تدفع بعنوان الخروج عن عهدة القرض وما يتعلق به من الشرط المشترط في ضمنه محرمة، والزيادة هنا ليست كذلك؛ لأنها بعنوان الوفاء بعقد البيع ولاساس له بالقرض وما يتعلق به، فإن القرض من مستعلقات البيع فالوفاء به وفاء بالبيع لاالعكس هذا.

لكن قد يستانس لما ذكره شيخنا بذيل ما رواه محمد بن يعقوب بن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن علي بن حديد عن محمد بن اسحاق بن عمار قال: قلت لابي الحسن عليه السلام ان سلسبيل [سلسيل] طلبت مني مائة الف درهم على ان تربحنى عشرة الاف فاقرضها تسعين الفا وابيها ثوبا وشيئا يقوم بالف درهم بعشرة آلاف درهم قال: لا بأس. قال الكليني: وفي رواية اخرى لا بأس به اعطاها مائة الف وباعها الثوب بعشرة آلاف واكتب عليها كتابين. (١)

بدعوى أنّ التعبير بقوله: واكتب عليها بالكتابين مشعر بأنّ الجواز منوط بما اذا كانت المعاملتان منفصلتين وغير مرتبطتين، فلا يجوز اشتراط احدهما في ضمن الاخر فاشتراط المعاملة المذكورة في ضمن القرض ربا محرّم واشتراط القرض في ضمن المعاملة المذكورة ايضا ممنوع وهو مفروض المقام. (٢)

وفيه: اولاً: أنّ الخبر ضعيف؛ لجهالة علي بن حديد. وثانياً: أنّ الرواية الاخرى التي اشار اليها في الكافي مرسله لا اعتبار بها، هذا مضافا الى مغارضتها مع سائر الروايات الواردة في العينة فان مقتضاها هو جواز اشتراط القرض في ضمن المعاملة المذكورة وقد مرّ التفصيل في المسألة في الجهة الثالثة عشر.

(١) الوسائل / الباب ٩ من ابواب احكام القفود، ح ١.

(٢) راجع المكاسب المحرمة / ص ١٦-١٧.

فتحصل ان الشرط اللبى المذكور خارج عن مدلول الادلة العامة في باب الرها القرضي، وصدق جرّ النفع بالنسبة الى القرض من دون اشتراط في متن القرض لا يفيد الحرمة، و المقروض انه لم يشترط شيء في متن القرض لالفظاً و لا لبناً. و عليه فلاوجه لتحريم البيع المحاباتي او الاجارة المحاباتي؛ لأن الممنوع هو شرط المقرض الزيادة في متن القرض، و في المقام لا يشترط النفع كذلك و انما يترتب لزوم المعاملة بسبب الوفاء بالشرط و هو اعطاء القرض فتدبر جيداً.

و عليه فلو باع المقرض من القرض مالاً بأقل او اجاره داراً بأقل من أجرة المثل و شرط عليه ان يقرضه مبلغاً معيناً فلا بأس به.

و اذا اراد جمع تأسيس شركة و طلبوا من البنك الحكومي القرض و شرط البنك عليهم في اعطاء القرض ان يسهموا في الشركة بالسهم المتساوية فقد صرح سيدنا الامام المجاهد عليه السلام بانه لا مانع منه. ^(١)

و لعله لانصراف الادلة المانعة عن الشرط في ضمن القرض عن مثل هذا الشرط، ولكن عرفت سابقاً ان الادلة مطلقة و لاوجه للانصراف، و لذا اشكل في شرط الرهن و الكتابة، نعم يجوز الشرط بعد التسليم لما ورد فيه الرواية.

اللهمّ الا ان يكون المقصود من الشرط المذكور هو ان يؤسس الجمع المذكور الشركة و يسهموا بالسهم المتساوية ابتداء، فالشرط المذكور يكون كشرط صلح او هدية مقدمة لأن يترتب عليه القرض، و الممنوع هو الابتداء بالقرض مع الشرط لا الشرط و ترتب القرض، فالشرط المذكور لا يوجب اشكال من ناحية المقرض كما لا يخفى مادام لم يكن حيلة للربا.

و اذا شرط لبنك الحكومي في مقابل اعطاء القرض و تضميناته و دعمها للشركة المنتجة بانه اذا مات احد الشركاء قام مقامه المتقاضي الاخر مع الاستجازه من البنك و اعطى سهم الميت بواسطة المتقاضي الجديد الى وارثه، فيه ان الشرط في مقابل اعطاء القرض مشمول للأدلة الناهية عن الشرط في ضمن القرض. هذا مضافا الى ان الوارث بعد موت مورثه يصير مستحقا بعين تركته فكيف يجوز اخراجه من الشركة من دون اجازة منه او وليه او وصيته؟

وان شرط المقرض على المقترض بانه لو تعلق - بسبب من الاسباب كحلول سنة الخمس - خمس بالمال المقروض أداه المقترض فهو لا يصح؛ لانه شرط رهوي.

و اذا شرط البنك اعطاء نقد بعنوان القرض الى مدة معينة حتى يحطى مثلاه بعد مضي المدة بعنوان القرض و قبل المحطى ذلك و اشترط على البنك اعطاء مثليه عند مضي المدة فالمعاملة فاسدة؛ لأن شرط اعطاء مثلي ما اعطاء بعنوان القرض شرط نفع في مقابل اعطاء القرض، كما ان اعطاء القرض الى مدة معينة لإعطاء القرض المضاعف هو ايضا شرط نفع في القرض المضاعف. نعم لو لم يشترط ذلك بل كان بنحو الداعي فلا اشكال فيه.

وكيف كان فمع حرمة المعاملة المذكورة لحرمة الزيادة الحكمية لا يكون اصل القرض منحكوما بالبطلان بل القرض الاول و القرض المضاعف كل واحد منهما صحيح بناء على ما مر من صحة اصل القرض.

الامر الثاني عشر:

انه لو اقترض تاجر من شخص للتجارة لم يجزله ان يأخذ من آخر شيئا لأداء دينه الاول بعنوان المضاربة؛ اذ ليس ذلك بمضاربة بل يؤدي به دينه الذي للتجارة، فلو اخذ

كذلك بقي المأخوذ على ملك مالكة و التصرف فيه عدواني، و لم يكن قرضاً ايضاً؛ اذ لم يقصدا من الاخذ قرضاً.

و مما ذكر بظهور عدم جواز اخذ شيء من البنوك بعنوان أن يكون البنك شريكاً له في العمل او العرصة او الدار و يعطيه أجرة سهمه ولكن في قصده ان يصرف المأخوذ في غير ذلك من اداء ديونه و نحوه؛ لأن الشركة غير مقصودة كما ان القرض ايضاً ليس بمقصود، و لو علم البنك و الآخذ ان الشركة صورية كان الاخذ المذكور قرضاً فلو اشترط فيه زيادة كان محكوماً بالربا.

الامر الثالث عشر:

انه لو آخّر الدين الحال بزيادة فيه لم تثبت الزيادة و لا الاجل بل هو الربا المحرم بلاخلاف و لا اشكال^(١).

اما عدم ثبوت الزيادة و الاجل فلعدم الدليل عليه، و اما حرمتها فلأن إسقاء الدين كحدوثه في عدم جواز جعل الزيادة في قبالة؛ اذ جعل الزيادة حينئذ ازيداً على رأس المال و هو منهي عنه باطلاق قوله عزوجل ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبِهِمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(٢)

و يشهد لحرمة ذلك اخبار العينة؛ لانه لو جاز التراضي على التأجيل بزيادة لم يكن داع الى التوصل بامثال تلك الحيل من اشتراء شيء بازيد من قيمته و شرط التأجيل في ضمن الاشتراء. و ايضاً لو كان التراضي المذكور جازياً لما حكم في صحیحته محمّد بن

(١) كما في الجواهر / ج ٢٥، ص ٣٤.

(٢) البقرة / ٢٧٨ - ٢٧٩.

مسلم عن أبي جعفر عليه السلام انه سئل عن الرجل يكون عليه الدين الى اجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول له انقذني من الذي لي كذا وكذا او اصنع لك بيتاً او يقول انقذني بعضاً و امدك في الاجل فيما بقي عليك قال: لا ارى به باساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً يقول الله: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَغْلِبُونَ وَلَا تُغْلَبُونَ﴾^(١).

بانه لو ازداد على رأس ماله لم يجز التراضي على التأخير وكان ربا كما افاده شيخنا الانصاري رحمته الله. ولذلك قال شيخنا الاعظم رحمته الله: لاخلاف على الظاهر من الحدائق المصرح به في غيره في عدم جواز تأجيل الثمن الحال بل مطلق الدين بازيد منه؛ لانه ربا؛ لأن حقيقة الربا في القرض راجعة الى جعل الزيادة في مقابل امهال القرض وتأخير المطالبة الى اجل فالزيادة الواقعة بازاء تأخير المطالبة ربا عرفاً، فان اهل العرف لا يفرقون في اطلاق الربا بين الزيادة التي تراضيا عليه في اول المدينة كأن يقرضه عشرة باحد عشر الى شهر و بين ان يراضيا بعد الشهر الى تأخيره شهراً آخر بزيادة واحد وهكذا بل طريقة معاملة الربا مستقرة على ذلك.

بل الظاهر من بعض التفاسير ان صدق الربا على هذا التراضي مسلم في العرف وان مورد نزول قوله تعالى في مقام الرد على من قال انما البيع مثل الربوا، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ هو التراضي بعد حلول الدين على تأخيره الى اجل بزيادة فمن مجمع البهان عن ابن عباس انه كان الرجل من اهل الجاهلية اذا حل دينه على غريمه فطالبه قال المطلوب منه: زدني في الاجل ازدك في المال فيتراضيان عليه ويعملان به فاذا قيل لهم: ربا قالوا: هما سواء يعنون بذلك ان الزيادة في الثمن حال البيع و الزيادة فيه بسبب

(١) الوسائل / الباب ٧ من ابواب احكام الصلح، ح ١.

الاجل عند حلول الدين سواء فذمهم الله و ألحق بهم الوعيد و خطأهم في ذلك بقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١).

فتحصل انه كما لايجوز جعل الزيادة عند حدوث القرض فكذلك لايجوز في مقابل إبقاء الدين وإمهاله بعد حلول الدين، و لافرق في ذلك بين ان يكون اشتراط الزيادة المذكورة في ضمن عقد آخر او لا يكون بما مر من حرمة الاشتراط المذكور و لو في عقد اخر قضاءً لاطلاق النهي عن شرط الزيادة في القرض.

و العجب من بعض الاعلام حيث ذهب الى جواز شرط خسارة التأخير في عقد خارج لازم، و ذلك لأن اشتراط الخسارة اشتراط الزيادة في القرض و هو محرم و لو كان في معاملة اخرى، و ان اراد من الخسارة هي التي ترد من ناحية التضخم ففيه ان مع عدم ملاحظة التضخم في العرف العام فالشرط المذكور لا يخرج عن اشتراط الزيادة، فيشمله ادلة حرمة الربا و لو كان في عقد خارج لازم. نعم لو كان التضخم عرفياً فلا حاجة الى اشتراطه في عقد خارج بل لعله كذلك و لو اشترط في نفس عقد القرض، لانه يرجع الى اشتراط اعطاء العنل من جهة قدرته الشرائية فتأمل. هذا اذا كان الاشتراط مرتبطاً بالقرض، و اما اذا لم يكن كذلك بل هو شرط مستقل فلم يكن مشمولاً لأدلة حرمة الربا.

و اما ما يقال من جواز اشتراط الزيادة بعنوان شرط الجريمة على التأخير كالكفارة على اتيان الحرام بحيث لا يرجع الى الاذن في التأخير و تأجيل الحال في مقابل الزيادة بل هو جريمة على التأخير الغير المجاز حتى يوجب ذلك عدم التأخير.

ففيه انه يشكل ذلك من جهة صدق شرط النفع عليه و لو كان بعنوان الجريمة على

(١) المكاسب لشهنا الانتصارى / ص ٣٠٦ ط قديم.

التأخير الغير المجاز فلا تغفل. على ان الجريمة لا تصدق فيما اذا لم يكن التأخير عن اختيار كما لا يخفى.

وربما يقال ان اشتراط الزيادة في مقابل التأخير إن كان ممنوعاً لزم منه تأخير المدينين واحتل أمر الديون. ولكن يمكن التقضي عنه بأخذ الرهن أو ضمانه المعتبرين أو ما أشير اليه في أخبار العينة من بيع الديون من الدائن شيئاً بأقل من قيمته أو شرائه من الدائن شيئاً بأكثر من قيمته مع شرط الإهمال ما لم يكن ذلك حيلة للربا و إلا فهو محل تأمل واشكال.

الامر الرابع عشر:

انه لو باع شيئاً بثمان حالاً وبأزيد منه مؤجلاً قال شيخنا الاعظم رحمته: ففي المبسوط و السرائر وعن أكثر المتأخرين انه لا يصح، وعلته في المبسوط وغيره بالجهالة، كما لو باع إما هذا العبد وإما ذاك، ويدل عليه ايضاً ما رواه في الكافي انه عليه السلام قال: من ساوم بثمانين احدهما عاجلاً والاخر نظرة فليسم احدهما قبل الصفقة^(١) و يؤيده ما ورد من النهي عن شرطين في بيع وعن بيعين في بيع^(٢) بناء على تفسيرهما بذلك الى ان قال: الا أن في رواية محمد بن قيس المعتبرة انه قال امير المؤمنين عليه السلام: من باع سلعة وقال ثمنها كذا وكذا بدأ بيد وكذا نظرة فخذها بأي ثمن شئت وجعل^(٣) صفقهما واحدة فليس له الاقلهما و ان كانت نظرة^(٤) وفي رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه ان علياً عليه السلام قضى في

(١) الوسائل / الباب ٢ من ابواب احكام العقود، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ٢ من ابواب احكام العقود، ح ٣ و ٤ و ٥.

(٣) وفي نسخة التهذيب واجعل.

(٤) الوسائل / الباب ٢ من ابواب احكام العقود، ح ١.

رجل باع بيعاً واشترط شرطين بالنقد كذا وبالنسيئة كذا فاخذ المتاع على ذلك الشرط فقال: هو بأقل الثمنين وأبعد الاجلين يقول ليس له الا اقل التقدين الى الاجل الذي اجّله بنسيئة. (١)

وعن ظاهر جماعة من الاصحاب العمل بهما ونسب الى بعض هؤلاء القول بالبطلان إلى ان قال: وقال: في المختلف - بعد تقوية النسخ -: ويمكن ان يقال ان رضي بالثمن الأقل فليس له الاكثر في البعيد والآزم الربا؛ اذ يبقى الزيادة في مقابل تأخير الثمن لاغير فاذا صبر الى البعيد لم يجب له الاكثر من الاقل انتهى.

وفي الدروس: ان الأقرب الصحة ولزوم الاقل ويكون التأخير جازماً من طرف المشتري لازماً من طرف البايع؛ لرضاه بالاقل، فالزيادة ريباً ولذا ورد النهي عنه وهو غير مانع من صحة البيع انتهى.

أقول: لكنه مانع من لزوم الاجل من طرف البايع؛ لانه في مقابل الزيادة الساقطة شرعاً، إلا أن يقال ان الزيادة ليست في مقابل الاجل بل هي في مقابل اسقاط البايع حقه من التعجيل الذي يقتضيه العقد لو خلّي وطبعه.

الى أن قال: وقد تخلص من جميع ما ذكرنا ان المعاملة المذكورة في ظاهر متن الروايتين لا اشكال ولا خلاف في بطلانها بمعنى عدم مضيها على ما تعاقدا عليه، واما الحكم بامضائهما - كما في الروايتين - فهو حكم تعدي مخالف لأدلة توقف حل المال على الرضا وطيب النفس وكون الاكل لا عن تراض كلاً للباطل فيقع الاشكال في نهوض الروايتين لتأسيس هذا الحكم المخالف للاصل. (٢)

(١) الوسائل / الباب ٢ من ابواب احكام العقود، ح ٢.

(٢) المكاسب / ص ٣٠٤ - ٣٠٥ ط قديم.

ويمكن أن يقال: إن مع القول بالصحة والعمل بالروايتين - كما في الدروس - فالثمن هو الأقل ولا يجوز إعطاء الزيادة؛ لأنه تقع في مقابل تأخير الثمن وهو الأقل وهو ربا محرم. واما ما افاده الشيخ رحمته من ان الزيادة في مقابل الاسقاط فهو بعيد غاية البعد عن مفروض الرواية واما الروايات الناهية عن شرطين في بيع واحد فهي محمولة على الكراهة او الحرمة التكليفية او على غير ذلك فتدبر جيداً. كما ان اشكاله من جهة نهوض الروايتين لتأسيس هذا الحكم المخالف للقاعدة محل منع بعد تمامية النصوص من جهة السند والدلالة؛ إذ لا باء للقاعدة عن التخصيص بالدليل الشرعي تبعداً. هذا مضافاً الى انه لا يكفي في سقوط الربا.

وعليه فالأقوى صحة المعاملة نقداً وعدم جواز اخذ الزيادة في مقابل التأخير وان أخر الثمن الى البعيد؛ لأن الزيادة تكون في مقابل تأخير الثمن وهو ربا محرم. ثم ان هذه المسألة تكون من متفرعات الامر السابق ومن المصاديق الخفية للربا.

الامر الخامس عشر:

في تعجيل اداء الدين والحطيطة قال في الجواهر رحمته: يصح تعجيله لو كان مؤجلاً باسقاط بعضه مع التراضي بلاخلاف و اشكال، كما تقدم في بحث النقد والنسيئة؛ للنصوص المتقدمة، بل ربما استظهر منها الاكتفاء بالتراضي من غير حاجة الى الإبراء او الصلح.

و تدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر رحمته انه سأل عن الرجل يكون عليه الدين الى اجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول: انقذني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقبته، او يقول: انقذلي بعضاً وأمرّك في الاجل فيما بقي عليك قال: لا ارى به أبساً ما لم

يزدد على رأس ماله شيئا يقول الله ﴿لَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾. (١)

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اشترى جارية بشمن مستى ثم باعها فربح فيها قبل ان ينقد صاحبها الذي له، فأتاه صاحبها يستقاضه ولم ينقد ماله فقال صاحب الجارية للذين باعهم: اكفوني غريمي هذا والذي ربحت عليكم فهو لكم قال: لا بأس (٢) و اطلاق الرواية يشمل ما اذا اشترى الجارية هذا و باعها نقدا. قال في الجواهر عليه السلام: بناء على انه قد باعهم مؤجلا وان كان لامانع ايضا من بيعهم حالاً و الصلح معهم باسقاط البعض؛ اذ هو صلح الحطيطة الذي يقوم مقام البراء و لاربا فيه و ان قلنا لمومه للمعاوضات، و من هنا اطلق الاصحاب جوازها بتمجيل البعض باسقاط الباقي من غير لفرق بين المجانس والمخالف بل ظاهر الجميع كونه بالمجانس، على انه يمكن ان لا يكون ابراء محضاً لأن الوضع في مقابلة الاجل، بل يمكن خروجه بذلك عن المجانس و ان كان ذلك كله لا يخلو من نظر.

و الاولى الاستناد للنص المعتضد بفتوى الاصحاب، بل لم أجد احداً منهم او ما الى احتمال الربا فيه سوى الفاضل في القواعد و غيرها، بل ظاهره في صلح الاولى (أى القواعد) البطلان على تقدير عموم الربا للمعاوضات قال: ولو صالح على عين باخرى في الربويات ففي الحاقه بالبيع نظر، وكذا في الدين بمثله فان الحقناه فسد، كما لو صالح في الف بخمسة حالة، و لو صالح من الف حال بخمسة مؤجلاً فهو ابراء على اشكال و يلزم التأجيل.

(١) الوسائل / الباب ٧ من ابواب احكام الصلح، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ٤ من ابواب احكام الصلح، ح ١.

و سوى الشهيد في الدروس حيث قال: ولو صالح على المؤجل باسقاط بعضه حالاً صَحَّ اذا كان بغير جنسه، و اطلق الاصحاب الجواز إما لأن الصلح هنا ليس معاوضة له، او لأن الربا يختص بالبيع، او لأن النقيصة في مقابلة الحلول.

الى ان قال صاحب الجواهر رحمته: قلت أقواها الاول، اذ الثاني منظور فيه بأن الاصح عموم الربا و قد صدر ذلك ممن يقول بعمومه، و اما الثالث ففيه أولاً: انه لا يكفي في سقوط الربا و ثانياً: قد عرفت ان الاقوى الصحة في الحالين ايضاً فله ان يصلح عن الزائد الحال بالناقص كذلك؛ لقيامه مقام الابرأ بخلاف البيع فانه لا يقوم مقامه. ^(١)

فتحصل أن مقتضى اطلاق النصوص هو جواز الابرأ و الصلح المفيد للابرأ من دون فرق بين المجانس و المخالف، و حيث عرفت اطلاق الرواية بالنسبة الى الحالين فلا يكون النقيصة في مقابل الحلول بنحو المعاوضة بل هو ابراء، و لعل هو المراد من قول صاحب الجواهر و ان كان ذلك كله لا يخلو من نظر.

و كيف كان فلاشكال في جواز الحطيطة عن صاحب الدين بالنسبة الى المديون؛ لما عرفت من انه في حكم الابرأ و ورد فيه النصوص فلا تنفل.

و اما اذا باع دينه على الغير من شخص آخر بالاقبل فهو خارج عن مورد النصوص المذكورة، و حينئذ يمكن ان يقال ان مقتضى القواعد هو الصحة و جواز اخذ المشتري الزيادة من المديون بعد حلول الاجل؛ لان الدين قابل للمعاملة فاذا اشتراه شخص بالاقبل ملكه بالاشترأ و جاز اخذه ممن عليه عند الحلول من دون نقيصة.

نعم لو لم يشتره، و انما اعطى الى صاحب الدين شيئاً اقل من الدين بعنوان القرض نقداً لأن يأخذ الاكثر من الدين كان محرماً؛ لانه ربا، و لا يجب على المديون اعطاء الزائد

له بل اللازم هو اعطائه لصاحب الدين، و هكذا لو كان العوضان متجانسين امكن القول بفساد صلح الزائد بالاقبل من مثله؛ لأن الصلح في المقام ليس ببراء بل هو معاملة، و مقتضى ما مرّ سابقاً من حرمة جميع المعاملات الربويه هو حرمة المعاملة المذكورة.

بل يمكن القول: بالبطلان بالنسبة الى الزائد مطلقا و لو لم يكن المعاملة بين المتجانسين؛ للأخبار منها: ما رواه في الكافي عن احمد بن محمد بن الحسن بن علي عن محمد بن الفضيل عن أبي حمزة قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه [بعرض] ثم انطلق الى الذي عليه الدين فقال له: اعطني مالفلان عليك فاني قد اشتريته منه كيف يكون القضاء في ذلك؟ فقال ابو جعفر عليه السلام: يرد عليه الرجل الذي عليه الدين ما له الذي اشتراه به من الرجل الذي له الدين.^(١)

اذ يدل هذا الخبر على عدم لزوم دفع الغريم أكثر مما دفع المشتري مع انه اشتراه بعرض لا بمثل الدين.

ومنها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن احمد عن محمد بن عيسى عن محمد بن الفضيل ايضا قال: قلت للرضا عليه السلام رجل اشترى ديناً على رجل ثم ذهب الى صاحب الدين فقال له ادفع الي مالفلان عليك فقد اشتريته منه قال: يدفع اليه قيمة ما دفع الى صاحب الدين و برئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه^(٢) يظهر من قوله عليه السلام يدفع اليه قيمة ما دفع اليه ان الاشتراء يكون بعرض و يدل الخبر على عدم استحقاق المشتري للزائد على ما دفعه.

اورد عليهما بضعف السند و عدم الجابر من جهة عدم عمل المشهور بهما و مخالفتهما

(١) الكافي / ج ٥، ص ١٠٠.

(٢) المصدر.

مع القواعد والاصول وقد يحملان على الضمان، وفيه أولاً: ان ضعف السند يمكن رفعه بعمل مثل الشيخ وابن البراج، هذا مضافاً الى ان المحكي عن الشيخ المفيد في رسالة الرد على اصحاب اورد ان محمد بن الفضيل بن كثير الازدي الصيرفي من الاعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والاحكام الذين لا يظن عليهم ولا طريق الى ذم واحد منهم، وهم اصحاب الاصول المدونة والمصنفات المشهورة، وعليه فتضميف الشيخ اياه بالفلو لا يعارض المحكي عن الشيخ المفيد، وان ذهب في معجم الرجال الى المعارضة؛ لأن الفلو يجتمع مع كونه من الثقات كما لا يخفى.

و ثانياً: ان دعوى المخالفة للقواعد والاصول من جهة ان الدين قابل للمعاملة بغير الجنس. مندفعة بانه اجتهاد في مقابل النصوص.

و ثالثاً: ان الحمل على الضمان بعيد جداً؛ لأن ارادة الضمان من لفظ الاشتراء في الروايتين لا يساعدها ظهور لفظ الاشتراء في البيع والشراء، وعليه فللعمل بهما وجه، ولكن اعراض المشهور عنهما يمنع عن العمل بهما.

اللهم الا ان يقال: ان الاعراض مع عمل الشيخ وابن البراج لا يجتمعان؛ اذ كيف عمل الشيخ بما اعرض عنه الاصحاب، وعليه فيمكن ان يكون الاعراض اجتهادياً.

فالمسألة مشكلة والاحوط هو اجتناب المشتري عن مطالبة الزيادة عن المدبوق مطلقاً سواء كان الدين من الربوبات او غيرها الا اذا كان مع المساواة فان الخبرين لا يشملانهما، لظهورهما بقرينة قوله عليه السلام: ويرى الذي عليه المال من جميع ما بقى عليه. وايضاً بقرينة اختصاص الردود بالمال الذي اشترى به في قوله عليه السلام: يرد عليه الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به الخ.

في ان الشراء بالاقبل، و حيث ان النسبة بين هذين الخبرين وعمومات النقود هو نسبة العموم والخصوص فهذان الخبران يقدمان على العمومات.

ومما ذكر يظهر ما في الجواهر حيث قال: وظاهر الدروس العمل بهما إلا أنهما كما ترى ضعيفتان و لاجاب لهما بل شهرة الاصحاب بقسميها على خلافها، مخالفتان لاصول المذهب وقواعده وليس في ثانيهما (أي الرواية الاولى) ان الثمن اقل فيمكن حمله على المساوي، وإلا فاطلاقه مما لا يقول به احد، كاطلاق سئوال الاول (أي الرواية الثانية) فالواجب حينئذ طرحهما او حملهما وكلام الشيخ كما قيل على الضمان، وان كان فيه عدم معهودية استعمال لفظ الشراء فيه ولو مجازا، وانهما ظاهران في عدم علم المديون بذلك فلارجوع عليه، وليس في الثاني (أي الخبر الاول) تصريح بانه أدى الى صاحب الدين كي يستحق الرجوع على المديون، بل فيه انه اشترى بعرض فكيف يجامع الضمان؟ بل دفع القيمة في الاول (أي الخبر الثاني) ظاهر في العرض، اللهم الا ان يراد منها المقدار او يقال بكون المراد على هذا التقدير تأدية الضامن عروضاً ضمنه فكان له المطالبة بالقيمة، لكن على كل حال لا ريب في بُعد الحمل المزبور، وأبعد منه حملها على الشراء الفاسد وان صاحب الدين قد اذن للمشتري ان يقبض من المديون مقدار ما أدى و يبقى الباقي لصاحب الدين فيكون المراد من البراءة في الاول (أي الخبر الثاني) بالنسبة الى المشتري؛ اذ هو كما ترى.

ولعل الأقرب منهما حملها على الشراء للمديون نفسه و لو بصيغة الصلح باذن من المديون او باجازة لاحقة فيكون من صلح الحطيطة اذا فرض كون العوض من الجنس. (١)

وذلك لما عرفت من ان مخالفة القواعد و الاصول لا مانع فيها بعد صحة ما ورد على خلافها لان نسبة المخالف بالنسبة الى القواعد الاصول نسبة الخاص مع العام والمفروض

ان العام لا يكون آيبا عن التخصيص و له نظائر في الفقه الاترى ان الحكم بالنكاح المؤبد عند نسيان المتعاقدين لذكر المدة يخالف قاعدة ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد ثم ان لفظ الاشتراء مع اسناده الى المتكلم ظاهر في الشراء لنفسه و حمله على الضمان او على شرائه للمديون خلاف الظاهر فتدبر جيّدا.

و دعوى ان الاعراض عن الرويتين يكفى في سقوطهما عن الجملة. مندفعة بانه غير ثابت مع ان عمل مثل الشيخ ابن البراج من القدماء يقوى احتمال ان يكون عدم الاستناد اليهما من باب الاجتهاد الاستنباط لا الاعراض.

و ايضا حمل المشتري على الوكيل في الشراء عن المديون خلاف الظاهر كما لا يخفى فالاحوط ان لم يكن الاقوى هو الاجتناب عن بيع الدين المؤجل بالاقبل و لو بغير المتجانس او المعدودات من الشخص الثالث بطلب الزيادة فتدبر.

ثم لا يذهب عليك ان المستفاد من الخبرين هو فساد المعاملة بالنسبة الى الزيادة و اما اصل المعاملة بين الدائن و الشخص الثالث بالاقبل فهو صحيح و يوجب براءة ذمة المديون مما بقى فلا يجوز مطالبة بعد المعاملة لامن الدائن و لا من الشخص الثالث.

الامر السادس عشر:

في جواز جعل الاجرة لمن يكتب و يصدر الاوراق و الاسناد للقرض و نحوها، و جواز البيع لنفس الاوراق المذكورة و عدمه في الصناديق الخيرية او غيرها، و لا يخفى عليك انه ان اقرض شيئا بشرط اعطاء الاجرة لمن يصدر الامور المذكورة او بشرط البيع المذكور فهو ربا محض؛ لانه قرض بشرط النفع، و لافرق بين ان يكون الشرط المذكور بنفع المقرض او بنفع غيره؛ لاطلاق الادلة المانعة عن الشرط في ضمن القرض بل و لو كانت المعاملة مع القيمة المتعادلة، فالمسألة محل خلاف و اشكال و الاحوط هو

الاجتناب؛ لامكان دعوى شمول الاطلاقات الدالة على ممنوعية الشروط في ضمن القرض لذلك ايضا.

وان شرط القرض في ضمن عقد الاجارة لصدور الاوراق المذكورة او في ضمن بيع نفس الاوراق المذكورة فالاقرب انه جايز؛ لما مر من ان الازام بالعمل بالشرط من آثار الوفاء بالشرط ولامساس له بالقرض، خلافا لما ذهب اليه شيخنا الاستاذ تبعاً لاستاذه المحقق الحاج الشيخ رحمته كما مر في الامر الحادى عشر بيان كلامهما و تقدما فراجع.

ولكن اللازم في الاجارة هو عدم كون الاجرة أكثر مما اعطى الاخير كما سيأتى ان شاء الله بيانه. نعم لو قلنا بعدم جواز شرط القرض في ضمن عقد الاجارة كما لا يجوز العكس فاللازم في التفصي عن اشكال الربا هو ان تجعل المعاملتان مستقلتين بأن يستاجر شخصا للكتابة و صدور الاوراق المذكورة من دون شرط و تبان عليه، وان يستقرض شيئا من دون شرط و تبان عليه.

لا يقال: لاداعي للاستجارة المستقلة اللازمة؛ لامكان امتناع البنك او الصندوق عن اعطاء القرض بعد الاستجارة.

لأننا نقول: نمنع عدم الداعي مع العلم باعطاء البنك او الصندوق للقرض، هذا مضافا الى امكان جعل الخيار في عقد الاجارة بحيث لو لم يعطه القرض فسخ العقد أي عقد الاجارة، ومع وجود حق الفسخ لا يمتنع عن الاجارة المستقلة بداعي اخذ القرض.

وربما يفصل في الجواز و عدمه بين ان يكون صندوق قرض الحسنة مالكا للمال المعطى بعنوان القرض او شريكاً فيه فلا يجوز شرط الاجارة في ضمن القرض، فانه شرط زيادة و نفع للمقرض و هو الربا المحض، و بين ان لا يكون مالكا بل يكون وكيلاً من ناحية الاشخاص فيجوز له حينئذ اخذ الاجرة او المخارج، و لعل وجه ذلك هو ان

المنوع هو شرط النفع و الزيادة للمقرض لا للغيره. فاذا كان الصندوق غير مالك فالشرط لا يكون للمقرض بل يكون لغيره.

وفيه - كما مر - ان الشرط مطلقا سواء كان للمقرض او غيره يكون ممنوعا؛ لاطلاق قوله: اذا لم يكن شرط بينهما، نعم مورد بعض هذه الاخبار يكون الشرط للمقرض ولكن العبارة باطلاق الوارد لا بخصوصية المورد.

اللهم الا أن يقال: ان شرط الاجارة ليس من قبل المقرض بل هو من ناحية الواسطة وهو الصندوق بعنوان حق العمل لنفسه او المخارج فلاشكال فيه مع ثبوت الفرض المذكور من عدم كون الصندوق مالكا او شريكا، نعم ذلك فرض بعيد؛ لأن الصناديق اخذوا من اهل الخير ربا لانهم ليقرضوها ولكن لم يجعلوها بعينها في محل بعنوان الامانة حتى يقرضوها بل ياخذونها لضمان وهو في الحقيقة قرض، وعليه فيقرضون ما ملكوه، وعليه خا اقرضوه كان ملكا أم، فاذا كان كذلك يكون شرط الاجرة او البيع من امثالك فتدبر.

ربما يقال باستحقاق الصناديق لاجرة المثل لفعل المقدمات بامر المقرض و طلبه، فان اعطاء القرض اذا كان متوقفا على عمل له المالية عرفا كالكتابة و حفاظة الاسناد و المدارك و اتى الصندوق بهذه المقدمات بامر المقرض و طلبه استحقاق الصندوق أجره المثل لمثل هذه المقدمات.

وفيه ان ذلك فيما اذا لم يكن الظاهر من حالهم هو اتيان المقدمات مجانا كما لعله الظاهر من بعض الصناديق و الآفامر المقرض و طلبه لا يوجب الاستحقاق؛ لانه مبني على الشرع، هذا مضافا الى ان أجره المثل للعمل المذكور لا يساوي احيانا ما عينه بعض الصناديق، فلا يجوز اخذ الزيادة عن أجره المثل، نعم لا يجوز ان يهب مقدارا قبل القرض بشرط ان يقرضه المهيب كذا وكذا ولاشكال فيه ما لم يكن ذلك حيلة ربوية و لا فقد

مرّ الاشكال فيها. و الذي يسهل الخطب ان المقصود من الهبة في مثل الصناديق الخيرية ليس حيلة ربوية كما هو واضح.

الامر السابع عشر:

في ان حرمة الرباهل تختص بالاشخاص الحقيقية او تعم الاشخاص الحقيقية ايضا؟ ربما يتوهم الاول بسبب اختصاص أكثر الأدلة بالاشخاص الحقيقية كقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَقْعَلُوا فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١)

اذ المخاطب للاية الكريمة المؤمنون كما يشهد له قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وقوله: ﴿إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ و الفعل ملحوظ بعنوان فعلهم كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَقْعَلُوا فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ الاية و رأس المال ملحوظ لاشخاصهم كما يشير اليه ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ الآيه.

و كقوله ﷺ في صحيحة محمد بن قيس: من أقرض رجلا الخ او قوله ﷺ فيها: و لا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقة^(٢) اذ مفروض الكلام هو من أقرض رجلا هذا مضافا الى قوله ﷺ: و لا يأخذ احد منكم الخ و هما ظاهران في الاشخاص الحقيقية و قوله ﷺ في صحيحة الحلبي: اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس اذا لم يكن بينكما شرط^(٣) لأن المفروض هو

(١) البقرة / ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين والقرض. ح ١١.

(٣) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف. ح ٣.

اقرض المخاطب و هو من الاشخاص الحقيقية و قوله ﷺ اذا طابت نفسه فلا بأس^(١) و من المعلوم ان طيب النفس من الاشخاص الحقيقية لا الحقوقية و غير ذلك من الموارد المختصة بالاشخاص الحقيقية.

و يمكن دفع التوهم

أولاً: بأن المستظهر من الادلة ان نفس الربا هو المحرم وان كان بعض الخطابات مختصة بالاشخاص الحقيقية فالموارد المذكورة و غيرها من باب خصوصيات المورد و من المعلوم ان خصوصيات المورد لا توجب رفع اليد عن اطلاق حرمة نفس الربا كقوله تعالى ﴿وَأَخْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) و كقوله تعالى ﴿وَدُّرُوا مَا بَيْنَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٣) كأن البيع لا يتص بالاشخاص الحقيقية بل يعم بيع الاشخاص الحقيقية فكذلك حرمة الربا. و كقوله تعالى ﴿يَمْنَعُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾^(٤) و النظر فيه الى نفس الربا كما ان النظر في قوله: و يربي الصدقات الى نفسها لا الى فاعلها.

و كقوله ﷺ في صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله ﷺ قال: درهم ربا اشد عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم^(٥) و في صحيحة سعيد بن يسار: درهم واحد ربا اعظم عند الله من عشرين زنية كلها بذات محرم.^(٦)

(١) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين و القرض، ح ٤.

(٢) البقرة / ٢٧٥.

(٣) البقرة / ٢٧٨.

(٤) البقرة / ٢٧٦.

(٥) جامع الاحاديث / ١٨ الباب ١ من ابواب الربا، ح ٣.

(٦) جامع الاحاديث / ١٨ الباب ١، من ابواب الربا، ح ٧.

اللَّهْمَّ الاَنْ يُقال: ان هذه الاطلاقات لم تكن في مقام بيان خصوصيات المرابي؛ اذ مقتضى التشبيه ان الربا اثم كالزنا وهو لا يتحقق الا من الاشخاص الحقيقية.

وفي معتبرة أبي جميلة عن سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام قال: اخبث المكاسب كسب الربا. ^(١)

ومعتبرة عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الربا و آكله و [موكله] و بانه و مشتره و كاتبه و شاهديه. ^(٢) و المستفاد منه هو ان جنس الربا مورد اللعن و التنفر.

اللَّهْمَّ الاَنْ يُقال: ان مفروض الكلام فيما اذا كان بانه ملعونا و هو ليس الا اذا كان شخصا حقيقياً.

وفي صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن البيضة بالبيضتين قال: لا بأس به، و الثوب بالثوبين قال: لا بأس به، و الفرس بالفرسين فقال: لا بأس به ثم قال: كل شئ يكال او يوزن فلا يصلح مثلين بمثل اذا كان من جنس واحد فاذا كان لا يكال و لا يوزن فليس به بأس اثنان بواحد. ^(٣)

و الحديث وارد في الربا البيعي و المعاملي و دلّ على حرمة التفاضل في المعاملة اذا كان اكس واحدا من دون نظر اذ ان اشعاعلة وقعت من الاشخاص الكفوية أو الكفوية. و في صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الحنطة و الشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منهما على الاخر. ^(٤)

(١) المصدر/ ح ٢٢.

(٢) المصدر/ ح ٤٢.

(٣) المصدر الباب ٥ من ابواب الربا / ح ١.

(٤) جامع الاحاديث / ١٨ الباب ٦ من ابواب الربا، ح ٤.

وفي خبر خالد بن الحجاج: جاء الربا من قبل الشروط انما يفسده الشروط. (١)
 وفي خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: وسأنته عن رجل اعطى
 رجلا مائة درهم على ان يعطيه خمسة دراهم او اقل او أكثر قال: هذا الربا المحض (٢) اذ
 قوله: هذا الربا المحض بمنزلة تطبيق الكبرى على المورد، فالهبة بالكبرى لا بالمورد.
 وفيه نظر، وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على ممنوعة نفس الربا وحرمة
 الازدياد في القرض او بيع المتجانسين من دون تقييد صدورهما من الاشخاص الحقيقية
 او الحقوقية.

و ثانياً: بأن الأدلة المذكورة وان سلمنا قصورها بالنسبة الى الاشخاص الحقوقية؛
 لاختصاص موضوعها بالاشخاص الحقيقية، وعن كونها في مقام البيان من هذه
 الناحية، ولكن تعم الاشخاص الحقوقية ايضا بعموم الحكمة المنصوصة في الاخبار؛ لما مرَّ
 من ان الحكم المنصوصة كالعلة المنصوصة في التعميم وان افتقرت عنها في التخصيص اذ:
 العلة معممة ومخصصة والحكمة معممة لامخصصة، والوجه فيه واضح فان العلة علة
 منحصرة والحكمة ليست بمنحصرة وعليه ففقدانها لا يوجب ارتفاع الحكم، ولكن
 وجه إنها يستلزم تشريع الحكم لأن هذه الحكم موجبات مستقلة للاحكام، وعليه
 فكل خبر يدل على ان حرمة الربا من جهة ترك اصطناع المعروف كقوله عليه السلام في وجه
 تحريم الربا: لئلا يتمنع الناس المعروف (٣) او من جهة الاكل بالباطل وفساد الاموال
 كقوله عليه السلام وعلة تحريم الربا لما نهى الله عز وجل عنه ولما فيه من فساد الاموال، لان

(١) الوسائل / الباب ١٢ من ابواب الصرف، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١٩ من ابواب الدين والقرض، ح ١٨.

(٣) جامع الاحاديث / ١٨ / الباب ١ من ابواب الربا ج ٣٢ و ٣٦ و ٣٧ و ٣٨.

الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهما و ثمن الاخر باطلا، الى ان قال: فحرّم الله عزوجل على العباد الربا لعلته فساد الاموال^(١) او من جهة ترك التجارات، يدلّ على حرمة بالنسبة الى الاشخاص الحقوقية ايضا بعموم الحكمة المنصوصة. لا يقال: ان تسرية التكليف من الاشخاص الحقيقية الى الحقوقية لاعمى لها بعد عدم امكان توجه الخطاب التكليفي نحو الجهات العامة؛ اذ لا يصح المخاطبة مع مالا شعور له لاتاً نقول: التكليف المتوجه اليها يتوجه في النهاية الى وليها و متصديها، فهذا الاعتبار لا يكون لغوا.

و يشكل ذلك بأنّ التكليف اذا لم يكن معقولا بالنسبة الى الجهات العامة فلا تكليف بالنسبة الى متصديها؛ لأن تكليفه ناش من الجهات العامة و مع عدم امكان تكليف الجهات العامة كيف يتوجه التكليف الناشى من قبلها الى متصديها؟ و التكاليف الواردة في مثل بيت المال كتعلق الدية فيما اذا لم يعلم القاتل على بيت المال هي تكاليف وضعية او تكاليف الولي.

و يمكن الجواب أولاً: بأن مع فرض صحة المعاملات بالنسبة الى الجهات و الشخصيات الحقوقية فالتكاليف بالنسبة الى مراعاة الشرائط و عدم وجود الموانع متوجهة الى الجهات باعتبار متصديها، كما ان التكاليف متوجهة الى المجانين و الصغار باعتبار اوليائهم.

و ثانياً: بأنه و ان سلمنا ان التكاليف غير متوجهة بالنسبة الى الجهات العامة الا ان ادلة حرمة الربا دلّت على أمرين: احدهما الحرمة التكليفية و ثانيهما الحكم الوضعي من عدم صحة النقل و الانتقال، و الاول منهما و ان لم يكن ممكناً بالنسبة الى الجهات العامة

(١) جامع الاحاديث / ١٨ الباب ١ من ابواب الربا، ح ٣٥.

ولكن الثاني منهما معقول، ولا اشكال في تبيض الحجية بالنسبة الى الدلالة المطابقه و الدلالة الالتزامية، فاذا سقطت الدلالة المطابقية اي الحرمة التكليفية فلوجه لسقوط الدلالة الالتزامية وهي عدم نفوذ المعاملات الربوية، ولذا نقول بنفي الثالث في الخيرين المتعارضين مع سقوط الدلالة المطابقية بالتعارض، و عليه فمقتضى مبفوضه الربا بما هو ربا هو عدم صحة المعاملة ونفوذها اذا وقعت بين الجهات العامة و الاشخاص الحقيقية او الحقوقية، كما لا تكون نافذة اذا وقعت بين الاشخاص الحقيقية فعلى الولي ان يمتنع من هذه المعاملات فانها غير نافذة كما لا يخفى، ولو وقعت المعاملة كانت مبفوضة و يجب ردّ الربا الى من اعطاه كما لا يخفى.

لا يقال: ان البنوك الحكومية ليست للاستثمار بل اسست للضرورات الاجتماعية فقرار الربا من البنوك الحكومية لا يحتوي مفسد الربا الشايع بين الناس، هذا مضافا الى ان ذخائر البنوك يكون من بيت المال و هو للناس فاعطاء الربا من البنوك أو اخذه بمنزلة اخذ مال من كيس و وضعه في كيس اخر من شخص واحد.

. على ان المستفاد من قوله ٧: ليس بين الرجل و ولده و بينه و بين عبده و لابينه و بين اهله ربا انما الربا فيما بينك و بين ما لا تملك، ان المالكية تمنع عن تحقق الربا و الدولة حاكمة و مالكة لامور الناس، فكما ان الربا بين الرجل و ولده و اهله منفي لمالكية امورهم فكذلك الربا منفي بين الدولة و الرعية حرفا بحرف.

لا تأنا نقول أولاً: أن البنوك اسست للربح و الربا و الاستثمار و لامنافاة بينه و بين تأمين الضرورات الاجتماعية فكل واحد منهما من اغراض تأسيس البنوك، و عليه فمادام عملت البنوك على نظام الربح و الربا ترتبت عليه مفسد الربا؛ اذ لاسترباح المذكور لا يخلو عن مفسد الربا كما لا يخفى فمع اخذ الربح و الربا من الرعية و ايجاد

الفرق فيهم لامجال للتنظير المذكور فان التنظير صحيح اذا كان عائدات البنك راجعة اليهم مع انه ليس كذلك، هذا مضافا الى ان التنظير قياس.

و ثانياً: ان الرواية المذكورة ضعيفة؛ لاشتمالها لباسين الضرير و هو غير موثق، هذا مضافا الى ان الرواية المذكورة مشتملة على ما لم يعمل به الاصحاب من عدم جواز الربا بين المسلمين و المشركين و هو خلاف صريح الاخبار الاخرى و الفتاوى، حيث قال الراوى بعد التعليل المذكور قلت: فالمشركون بيني و بينهم ربا؟ قال: نعم قلت: فانهم مماليك فقال: انك لست تملكهم انما تملكهم مع غيرك، انت و غيرك فهم سواء و الذى بينك و بينهم ليس من ذلك، لأن عبدك ليس مثل عبدك و عبد غيرك. (١)

هذا مضافا الى ان المعلل هو ملكية الاحاد للاحاد و التسري منها الى ملكية الشخصيات المحقوقة اسراء حكم من موضوع الى موضوع اخر و هو قياس.

الامر الثامن عشر:

ان الاستفلال بما ادى قرضا لا يصح عقلا و منطقا؛ لان بعد تمليك عين بعنوان القرض و خروجه عن ملك المالك الاول لا ترتبط العين بما لك الاول حتى يصح الاستفلال به، و عليه فكل شيء يوخذ في قبالة فهو الربا المحرم.

ولكن ربما يقال بأنه لا مانع من اخذ شيء في مقال الإقراض بمعناه المصدرى و هو حبس المال في ذمة المقترض كما يمكن اخذ شيء في قبالة اعمال خيار او اسقاطه، و الإقراض عمل من الاعمال له قيمته؛ اذ المقترض يملك به وسيلة الإقراض كما ان المقترض يخلص من مشكلات حفظ ماله او نقله و انتقاله و هو نظير الهبة المعوضة فكما ان حقيقة الهبة تاتى عن اخذ العوض في مقابل الموهوب به ولكن مع ذلك

(١) التهذيب / ج ٧، ص ١٧ و الكافي / ج ٥، ص ١٤٧.

لإبائها لها عن اخذ العوض في مقابل عمل الهبة، فكذلك في المقام يجوز اخذ العوض في مقابل عمل القرض، وهو أشبه باجرة العمل لا الربا، والمرابي يأخذ الربا في مقابل نفس المال الذي اخذ قرضاً لافي مقابل عمل القرض بل سيرى الربا ثمرة نفس المال، ولذا يأخذ في مقابل تأخير الاداء ويزيد في الربا بحسب زمان التأخير فانه يشهد على أن الربا في مقابل نفس المال والآف عمل القرض وقع في الابتداء ولا تكرر و لا تأخير فيه.

قال الاستاد العلامة الشهيد المطهري رحمته الله: لا يعلم حرمة اخذ شيء في مقابل عمل القرض ولو قام دليل على حرمة كان الدليل الدال عليه غير الدليل الدال على حرمة الربا نعم لا يبعد التحريم من ناحية الشرع لحفظ حرمة الربا بمعنى ان الشارع حرّم اخذ العوض في مقابل عمل القرض لثلاثاً يأخذ المرابون بهذا النحو الربا. ^(١)

وفيهِ: ان موضوع الربا وان لم يشمله كما ذكر ولكن يشمله بعموم الحكم المنصوصة كما مرّ مرارا ولولا ذلك فلادليل للتحريم، والتحريم من باب الحرمة فرع ورود النهي عنه والمفروض هو العدم.

الامر التاسع عشر:

اذا قلنا بصحة بيع الدين بالاقبل من الشخص الثالث، فاذا اشتراه الثالث فان ضمن البايع ما اشتراه الثالث فعند عدم تمكن المشتري من الوصول يرجع الى البايع قضاء لضمائنه بناء على مشروعية الضمان المذكور؛ لبناء العقلاء عليه وشمول عمومات او فوا بالعقود له؛ لأن الضمان المذكور هو التمهد الفعلي بالوفاء ان لم يف المديون مع المشتري لاضم ذمة الى الذمة حتى يكون مخالفا للمذهب من انتقال الذمة الى الذمة، ولا كلام فيه

(١) مسألة ربا تأليف الشهيد المطهري / ص ١٨٦ - ١٨٩.

بالنسبة الى اصل الدين و انما الكلام في الزيادة؛ اذ المشتري اشترى الدين بالأقل لأن يأخذ من المديون دينه و هو الاكثر، فاذا لم يف المديون فهل يجب لا على البايع الذي ضمن اعطاء الاكثر او الاقل الذي اشترى به؟

يمكن أن يقال: ان مقتضى ضمانه لدين المديون هو اعطاء الاكثر، و مما ذكر يظهر حكم امضاء الدائن في ظهر السفتج و بيعه من الثالث بالأقل، فان امضائه في ظهر السفتج ضمان، و قد عرفت ان المشتري يجوز له الرجوع الى البايع قضاء ل ضمانه، و حيث ان الضمان راجع الى جميع الدين جاز له اخذ الاكثر.

هذا كله بناء على صحة بيع الدين بالأقل من الشخص الثالث و الألف عرفت في الامر الخامس عشر ان مقتضى بعض الروايات هو المنع عن جواز اخذ الزيادة عما دفعه الى البايع، و عليه فالضمان بالنسبة الى الزيادة يكون ضمانا بالنسبة الى ما لا ثبوت له فلا ينفذ، و انما الثابت هو مقدار الاقل بناء على ما مر من صحة المعاملة بالنسبة الى الأقل، و عليه فلا يجوز للمشتري أن يطالب الزيادة لامن ائديون و لا من البايع الضامن فتدبر جيدا.

الامر العشرون:

في انه لا فرق في حرمة الربا القرضي بين القرض الاستهلاكي و القرض التوليدي؛ لاطلاق الادلة الدالة على حرمة الربا في القرض.

و القول بأن الشايخ في زمان صدور الحكم هو الاستهلاكي لا القرض التوليدي مردود أولاً؛ بأن شيوع قسم من اقسام القرض لا يمنع عن شمول المطلق لغير الشايخ. و ثانياً؛ بأن طبع السوق كان يقتضي شيوع القرض التوليدي ايضاً؛ اذ كثير من قرض بعض اهل الاسواق عن بعض للتجارة و التوليد.

و ثالثاً؛ بأن القضايا الشرعية ليست قضايا خارجية بل هي القضايا الحقيقية و

مقتضاها هو شمول ما يصدق عليه الموضوع في مستقبل الزمان وان لم يكن له مصداق في مضي من الزمان.

لا يقال: ان الحكم المذكورة في حرمة الربا غير جارية في القرض التوليدي، ومقتضى ذلك هو عدم حرمة القرض التوليدي؛ لأنه لا يمنع عن اصطناع المعروف وعن التجارات بل هو موجب لشموع التجارة، ولا يوجب القرض التوليدي ضيقاً على طبقة المحرومين، فهذه الحكم المنصوصة توجب محدودية الربا المحرم في الربا الاستهلاكي، اذ الربا المذكور يمنع عن اصطناع المعروف بالنسبة الى المحتاج ويوجب ترك التجارات لا الربا التوليدي. لأننا نقول: ان الحكم المنصوصة لا توجب التخصيص؛ اذ فرق بينها وبين العلل المنصوصة كما عرفت، هذا مضافاً الى ما افاده الاستاذ الشهيد المطهرى رحمته من انه لا فرق بين القرض التوليدي والاستهلاكي في طبيعة القرض من جهة الحقوق فكما انه لا فرق في طبيعة الاجارة من ناحية الحقوق بين كون الاجارة ممن يكون عيناً وبين كونها ممن لا يكون عيناً فكذلك لا فرق بين قسمي القرض من جهة الحقوق؛ اذ عين المال بالقرض تصير ذمياً واعتبارياً والوجود الاعتباري لا يربح فيه ولا خسارة ولذا لا تلتف ولا تلاف بالنسبة اليه، وعليه مطالبة الربح بعد قرض العين غلط؛ اذ الربح اثر العين لا الذمة^(١) ولعل مراده ان البيان المذكور يصلح لخروج مطلق القروض الربويه عن عمومات ادلة نفوذ المعاملات ولو لم يثبت النهي المطلق عن مطلق القروض الربوية، وهذا الكلام لا يخلو عن تأمل ولكن لا حاجة اليه بعد ما ذكرناه.

خاتمة: في أحكام البنوك وأقسامها

و الكلام في ذلك يقع في مقامات:

المقام الأول: في أنواع البنوك

تنقسم البنوك إلى داخلية و خارجية.

فالبنوك الداخلية: هي التي تقوم بتأسيسها دولة إسلامية، و تسمى بالحكومية، أو

التي يقوم بتأسيسها بعض المسلمين، و تسمى بالأهلية.

و لافرق في ذلك بين دولة إسلامية و أخرى، فكلها تشترك في إطلاق الداخلية على

بنوكها؛ إذالدول الإسلامية وطن واحد.

وكذا لافرق بين كون بعض أفراد المسلمين منتبياً إلى هذه الدولة أو تلك؛ لأنَّ

المسلمين ملة واحدة. فبنوك أفراد المسلمين بنوك أهلية، و بنوك الدول الإسلامية بنوك

حكومية، و كلها داخلية.

و البنوك الخارجية: هي التي تؤسسها دولة كافرة حربية، أو التي يؤسسها بعض

الكفار ممن لا يكون من أهل الذمة و لامن أهل المعاهدة من الحربيين.

وعليه، فالبنوك التي تؤسسها الدول الاستعمارية أو بعض أفراد الكفار في الممالك الإسلامية من دون قبول ذمة أو التزام بمعاهدة تعدّ بنوكاً خارجية وإن أُسست في داخل البلد الإسلامي.

نعم، لو أُسس بعض الكفار من أهل الذمة بنكاً في خارج الدولة الإسلامية أو داخلها فلا يعد من البنوك الخارجية، بل لعله يلحق بالداخلية. فالبنوك الخارجية مختصة بالحربيين، سواء كانت في داخل الدولة الإسلامية أو خارجها، وسواء كانت حكومية أو أهلية.

ثم إن تعاطي الربا أخذاً و إعطاءً مع البنوك محرّم، سواء كانت البنوك داخلية أو خارجية، حكومية أو أهلية. وأمّا أخذ الربا من البنوك الحربية أهلية كانت أو حكومية فلا حرمة فيه وإن كان إعطاء الربا حراماً.

وبالجملة، فالمستثنى هو أخذ الربا من الكفار الحربيين، فمع صدق الحربي يجوز ذلك، من غير فرق بين كون بنوكهم حكومية أو أهلية. ولو شك في كونها حربية أو لا، فمقتضى الأصل (عموم حرمة الربا) هو حرمة أخذ الربا كإعطائه، فلا تغفل.

ولو اشتركت مجموعة من الدول في تأسيس بنوك، فإن كانت تلك الدول إسلامية فهي داخلية، وإن كانت حربية فهي خارجية.

ولو اشتركت دول إسلامية مع دول حربية في التأسيس، ففي أخذ الربا من تلك البنوك إشكال، لاشتراك الدول الإسلامية في ذلك. اللهم إلا أن يقال: إنّه جائز بنسبة أسهم الدول الحربية في البنك الدولي. ولو دعت الضرورة إلى أخذ القرض ممن لا يعطي إلا بالربا، فإن أمكن أعمال الحيل الربوية فاللزام مراعاتها، وإلا فيجوز أخذ القرض بلا نية إعطاء الربا وإن علم بأنّه يؤخذ منه ذلك قهراً. ولا فرق في ذلك بين كون الضرورة فردية أو حكومية.

المقام الثاني: في أنه لافرق في ترتب الاحكام على البنوك

بين أنواع البنوك سواء كانت داخلية أو خارجية: حكومية أو أهلية.

ولا يخفى أن مقتضى القواعد العامة كقوله عز وجل: ﴿أَحَلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و﴿أَزَلُّوا

بِالْعُقُودِ﴾^(٢) هو جواز جميع المعاملات المحللة مع البنوك سواء كانت أهلية أو حكومية.

كما أنها تكون جائزة مع أفراد المسلمين. نعم، إذا كانت المعاملة مع الكفار الحربيين سبباً

لتقويتهم أو لنفوذهم في الممالك الإسلامية كانت محرمة من هذه الجهة.

وكيف كان، فإذا كانت المعاملات المحللة مع البنوك صحيحة جاز التصرف فيما يؤخذ

منها، كما يجوز التصرف في المأخوذ من ذوي الأيدي من أرباب التجارات والصناعات

وغيرها. ولا فرق في ذلك بين البنوك عدا ما تقدم من جواز أخذ الربا من البنوك الحربية

دون غيرها.

نعم، الشبهة قائمة في البنوك الحكومية من حيث كونها غير مالكة حتى تصح

المعاملات المحللة معها، وعليه، فتعامل البنوك معاملة مجهول المالك بعد اختلاط الأموال

فيها وعدم تشخيص أعيان أموال الناس المودعة فيها.

وهذه الشبهة ناشئة عن الشبهة في مالكية الجهات العامة أو الخاصة من الشخصيات

الاعتبارية، والشبهات المطروحة في مالكية الجهات تنشأ من عدة أمور:

منها: أن من شرائط المالك العقل والبلوغ، والجهات المذكورة فاقدة لهما.

ويمكن الجواب عنه: بأن العقل والبلوغ من شرائط العاقد لا المالك؛ ولذا يملك المجنون

والصبي ويجوز لوليتهما أن يعقد لهما، كما لا يخفى.

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) العائدة / ١.

و يشهد لذلك أيضاً: معهودية مالكية الأعيان الخارجية كالكعبة بالنسبة لشوئها و نحوه، و المعابد و المساجد بالنسبة لأموالها، و مالكية العناوين العامة كعنوان الفقراء و سائر الجهات المذكورة للمصرف في الزكاة، و مالكية عنوان المسلمين بالنسبة للأراضي المفتوحة عنوة، و مالكية منصب الإمامة للأطفال و نحوها مع أن الأعيان أو العناوين أو المناصب العامة لا تتصف بالبلوغ و العقل.

و منها: أن الجهات مطلقاً قاصرة عن التصرف فيما ملكته، مع أن المالك هو الذي يتسلط على ماله بالتصرف فيه، كما يشير إليه قوله ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»^(١).

و يمكن الجواب عنه: بأن القصور عن التصرف المباشر لا يمنع من المالكية؛ إذ يكفيه إمكان التصرف في أموالها ولو بواسطة ولئها أو المتصدّي لها، كما أن قصور الأطفال و المجانين لا يمنع من تملكهم للأشياء بل يتصرف أولياؤهم فيها إذا كان التصرف في مصلحتهم، ففي الجهات يتصرف الحاكم الإسلامي أو المتولي فيها.

و قوله صلوات الله عليه و آله لا يدل على حصر المالكية في الناس؛ إذ إثبات الشيء لا يدل على نفي ما عداه، بل يكون في مقام تشريع السلطنة و تعميمها للناس المالكين، فتدبر جيداً.

و منها: أن ملكية الجهات و الشخصيات الاعتبارية من المستحدثات و لاسابقة لها في زمان الشارع، و عليه، فاعتبار المالكية لها في زماننا هذا لا يفيد مع عدم إمضاء الشارع لها، كما لا يخفى. فاللازم حينئذٍ التفصيل في البنوك بين الحكومية و الأهلية التي تكون مالكيها للأفراد.

ويمكن الجواب عنه: بأننا نمنع كون ملكية الجهات والشخصيات الاعتبارية من المستحدثات؛ لأنَّ ملكية بعض الأعيان والعناوين العامة والجهات العامة والخاصة معهودة كما ذكرنا، ألا ترى أنَّ المعابد والكنائس والمساجد والمزارات قبل الإسلام وبعده تُعدُّ عند الناس مالكة لأموالها؟! وقد كان ذلك في مرأى ومسمع من الشارع، وهو لم يردع عنه؛ ممَّا يدلُّ على إرضائه لذلك. وحيث إنَّ هذه المذكورات لخصوصية لها عندهم، بل يعتبرون المالكية لها من باب كونها من الجهات والشخصيات الاعتبارية، فعدم ردع الشارع فيها يرجع بالتبع إلى عدم الردع بالنسبة إلى مرتكز العرف؛ وهو ملكية الجهات والشخصيات الاعتبارية.

لا يقال: نعم، ولكن هذه الأمور كلها أجنبية عن ملكية الدولة والكلام فيها.

لأنَّنا نقول: نحن نمنع الاختصاص بالأمور المذكورة، ويشهد لذلك العقود والمعاملات المتبادلة بين الدول على طول الزمان، فإنَّها كانت واقعة بينها لابين الأفراد، ولذا كانوا يعتبرونها صحيحة ولو مع موت الوالي أو سقوطه، وهذا شاهد على أنَّ العقود والمعاملات واقعة لجهة الحكومة للشخص الحاكم والوالي، ولو تتبَّعنا هذا الأمر تاريخياً لوجدنا أنَّه كان قائماً ومستمرّاً إلى عصر الشارع وانه قد أمضاه ولم يردع عنه، بل اتَّبِع الشارع نفسه في إدارة الحكومة الطريقة التي اتَّبعها سائر الحكومات مع إصلاح بعض الشرائط أو المباني، والنصوص في ذلك كثيرة جداً، وإليك بعضها:

منها: موثقة عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل وجد مقتولاً لا يدري من قتله، قال: إن كان عرف له أولياء يطلبون ديتَه أعطوا ديتَه من بيت مال المسلمين، ولا يبطل دم امرئ مسلم؛ لأنَّ ميراثه للإمام، فكذلك تكون ديتَه على الإمام، ويصلُّون عليه ويدفونونه».

قال: «وقضى في رجل زحمة الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات: أن ديبته من بيت مال المسلمين»^(١).

والمستفاد منها هو مالكية الإمام بما هو إمام، واشتغال عهده بالدية، و تفرغ تلك المهدة بأدائها من بيت المال.

ومنها: خبر مسعدة بن زياد عن جعفر عليه السلام قال: «... فأما إذا قُتل في عسكر أو سوق مدينة فدبته تدفع إلى أوليائه من بيت المال»^(٢).

ومنها: موثقة أبي عبيدة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمى فقأ عين صحيح؟ فقال: «إن عمد الأعمى مثل الخطأ؛ هذا فيه الدية في ماله، فإن لم يكن له مال فالدية على الإمام، ولا يبطل حق امرئ مسلم»^(٣).

ومنها: خبر أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام: أن ما أخطأت به القضاة في دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين»^(٤).

وهو يدل على أن عهدة بيت المال مشغولة بالدية. وحيث إن الراوي عنه هو يونس بن يعقوب وهو من أصحاب الإجماع فالرواية معتبرة عندنا. وأمثال هذه الروايات كثيرة جداً^(٥).

والتوضيح المذكورة تدل على أن بيت المال أو عنوان الإمامة ضامن لدية الأفراد

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٩، ص ١٤٥، ب ٦ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ص ١٥٣، ب ٩ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ٦.

(٣) المصدر السابق / ص ٨٩، ب ٣٥ من القصاص في النفس، ح ١.

(٤) المصدر السابق / ص ١٤٧، ب ٧ من دعوى القتل وما يثبت به، ح ١.

(٥) لمزيد الاطلاع يراجع على سبيل المثال كتاب الحكومة الإسلامية (من منشورات مؤسسة «في

طريق الحق» بقلم المشرفة)، فهو يحوي جملة من الروايات في هذا المضمار.

المذكورين، و عهدة الضمان على الشخصيات الاعتبارية تشهد على اعتبار هذه الشخصيات عند الشارع كاعتبار الشخصيات الحقيقية، وهذا أمر عقلائي أمضاه الشارع، كما هو واضح.

إن قلت: إننا نسلّم ملكية الدولة بالنسبة للأنفال والمساجد فيما يتعلّق بالموقوفات، و عنوان الفقراء بالنسبة للزكاة، و غيرها من الجهات و العناوين، ولكن لانسلّم وجود إطلاقات تدل على ثبوت غير الملكية من الحقوق للجهات المذكورة كشبوتها للشخصيات الحقيقية.

و عليه، فلا كلام في كلّ ما ورد فيه النص من الموارد الخاصة، كصحة الوقف للمساجد و صحة مالكية الدولة و بيت المال أو الإمام، و أمّا في غيره مما لم يرد فيه نص و إطلاق كهبة شيء أو استقراض أو إقراض للدولة أو المساجد أو عنوان الفقراء فلا دليل على صحة هذه الأمور و نحوها.

قلت: لخصوصية لبحت الملكية عند العرف؛ إذ هذا الإمضاء يدل على اعتبار الشخصية الاعتبارية للدولة أو المسجد أو عنوان الفقراء و نحوها، و مع عدم خصوصية الملكية فلا وجه للاقتصاص عليها؛ إذ لا فرق بينها و بين سائر الأمور من الهبة و الصلح و الاستقراض و الإقراض و البيع و الشراء و المعاهدات و غير ذلك، فلاحاجة إلى إطلاق دليل يدل بإطلاقه على ذلك بعد عدم خصوصية الملكية.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذه الأمور هي شأن الدول على طول التاريخ؛ إذ كل دولة و لو كانت صغيرة تحتاج إلى الاقتراض و الإقراض و الهبة و الاتّهاب و المعاملات و المعاهدات، و غير ذلك من الأمور التي تقتضيها الروابط الداخلية و الخارجية، و مع ذلك لم يردع عنها الشارع، بل أمضى ما بنى عليه العقلاء من الحكومة و الولاية.

و مضافاً إلى ما قيل: من أن الارتكاز العقلائي يحكم بعدم الانفكاك بين الأحكام أو الحقوق التي تكون له أو عليه، فكل شيء يقبل الملكية يقبل الاقتراض وغيره، فالتفكيك بين حق وآخر لا يقبله الارتكاز، فإذا صحَّ قبول الدولة أو بيت المال أو عنوان الإمام للملكية، فسائر الأمور من الاقتراض والإقراض والهبة والانتهاج تكون صحيحة من الجهات المذكورة؛ بالارتكاز العقلائي على عدم الانفكاك بين الحقوق أو الأحكام.

إن قلت: إن ما ذكر يتم بالنسبة للجهات والشخصيات الموجودة في عصر الشارع، و أما غيرها من الجهات والشخصيات المستحدثة كالبنوك والمؤسسات الخيرية ونحوها فلا دليل على اعتبار الملكية أو سائر الحقوق لها من الشرع.

قلت: أولاً: إنه لا خصوصية للجهات الموجودة في عصر الشارع، وقد تقدّم أن إضاء الشارع للشخصيات الاعتبارية يرجع إلى إضاء المرتكز عند العرف من اعتبار الملكية و سائر الحقوق للشخصيات الاعتبارية أيها ما كانت.

و ثانياً: إن القضايا الدالة على نفوذ المعاملات من البيع والصلح والقرض والهبة وغيرها ظاهرة في القضايا الحقيقية، و حملها على القضايا الخارجية خلاف الظاهر ويحتاج إلى قرينة. و عليه، فشمول تلك الأدلة تابع لصدق عناوين المعاملات، و مع صدقها على المعاملات البنكية أو المؤسسات فمقتضى الأدلة المذكورة هو صحتها و نفوذها، أخذاً بإطلاق أدلة النفوذ و الصحة.

فمثلاً: إذا أهرم بيع أو شراء أو اقتراض أو إقراض أو هبة أو مصالححة أو غير ذلك مع بعض المؤسسات، فإن عناوين تلك المعاملات تصدق حقيقةً، و حيث إن موضوعات تلك الأدلة مأخوذة بنحو القضية الحقيقية فالأدلة المذكورة تشملها، فمقتضى إطلاق

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) أو عموم ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) و «المؤمنون عند شروطهم»^(٣) هو الصحة و النفوذ و إن لم يكن لتلك المؤسسات و البنوك سابقة.

و بالجملة، يكفي في المقام الإطلاق اللفظي لأدلة المعاملات و المعاهدات بعد صدق موضوعاتها، و لا حاجة في الحكم بصحة سائر المعاملات بعد صدق موضوع أدلة سائر المعاملات إلى دعوى عدم التفكيك بين الحقوق من ناحية الارتكاز العقلائي.

و أيضاً لا وقع لما قيل: من أنه يحتمل أن الشارع يخالف العرف في هذه الأمور و لم يرَ البيع و نحوه من هذه المؤسسات بيعاً و معاملة حقيقةً. و مع هذا الاحتمال لا مجال للأخذ بالإطلاق؛ فإنَّ الشك حينئذٍ ليس في التخصيص أو التقييد، بل الشك في تحقق الموضوع في هذه الأدلة؛ إذ المقصود من البيع في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو البيع الشرعي، و هو غير معلوم الصدق في أمثال المقام^(٤)؛ و ذلك لأنَّ الموضوع في مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و غيره عرفي و ليس بشرعي؛ و لذا لو شكَّ في اعتبار شيء عند الشارع يُتمسك بالإطلاق، و إلا فلامجال للأخذ بالإطلاق مطلقاً عند الشك في اعتبار شيء شرعاً، كما لا يخفى. و عليه، فاحتمال تخطئة العرف فيما يراه لا يضر؛ فإنه محكوم بالعدم بالإطلاق المقامي؛ إذ لو كان كذلك لبان و شاع، و حيث لم يرد شيء، دلَّ على أن المراد من الموضوعات في أدلة المعاملات هي الموضوعات العرفية، فلا وجه لرفع اليد عما يراه العرف موضوعاً. فإذا عرفت أن الموضوع في مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ عرفي فهو يشمل كل ما تحقق و صدق عليه العنوان.

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) المائدة / ١.

(٣) عوالي اللآلئ / ج ١، ص ٢١٨.

(٤) انظر / مجلة فقه أهل البيت، العدد ٢١ / ٣٦.

و دعوى: أَنْ الإِطْلَاقَ المَقَامِيَّ مَتَّصِرًا بِالنِّسْبَةِ لِلعَرَفِ بِالمَعَاوِرِ لِمَازَانِ المَعْضُومِ لِاسَاوِرِ الأَعْصَارِ؛ فَشَمُولُ العِنْوَانِ لِسَاوِرِ الأَعْصَارِ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْسِعَةِ الِارْتِكَازِ، وَ هُوَ بِاطِلٌ.

مَنْدَفَعَةٌ: بِأَنَّ الإِطْلَاقَ المَقَامِيَّ يَفِيدُ أَنَّ المَوْضُوعَ لَيْسَ بِشَرَعِيٍّ، بَلْ هُوَ مَا يَرَاهُ العَرَفُ صَادِقًا، وَ حَيْثُ إِنَّ المَوْضُوعَ العَرَفِيَّ فِي المَقَامِ كَسَاوِرِ المَقَامَاتِ مَاخُوذٌ بِنَحْوِ التَّقْضِيَةِ الحَقِيقِيَّةِ لِالْخَارِجِيَّةِ، فَهُوَ بِنَفْسِهِ يَشْمَلُ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ عِنْوَانُ المَوْضُوعِ فِي كُلِّ عَصْرِ وَ زَمَانٍ عَرَفًا مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى إِحْرَازِ تَوْسِعَةِ الِارْتِكَازِ. وَ عَلَيْهِ، فَالإِطْلَاقُ المَقَامِيَّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ المَوْضُوعَ هُوَ المَوْضُوعُ العَرَفِيُّ، وَ المَوْضُوعُ العَرَفِيَّ بِإِطْلَاقِهِ اللَّفْظِيِّ شَامِلٌ لِمَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ العِنْوَانُ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ، فَتَدْبِرُ جَيِّدًا.

لَا يُقَالُ: إِنَّ المَسْتَفَادَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ يَجْزِرَةً عَنِ تَرَاضٍ﴾^(١) هُوَ لَزُومِ التَّرَاضِيِّ فِي صِحَّةِ المَعَامَلَةِ، وَ هُوَ غَيْرُ مُمْكِنٍ فِي الجِهَاتِ.

لَأَنَّا نَقُولُ: أَوَّلًا: يَكْفِي الرِّضَا مِنْ قِبَلِ المَتَّصِدِّيِّ لِلجِهَاتِ فِي صَدَقِ التِّجَارَةِ عَنِ تَرَاضٍ.

وَ ثَانِيًا: إِنَّ قُصُورَ دَلَالَةِ هَذِهِ الآيَةِ لَا يَمْنَعُ عَنِ شَمُولِ غَيْرِهَا، كَمَا: ﴿أَوْ قُوا بِالْعُقُودِ﴾ وَ ﴿أَحَلُّ اللَّهُ البَيْعَ﴾.

وَ بِالجَمَلَةِ، فَقَدْ انْفَدَحَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ الجِهَاتِ العَامَةَ كَالْحُكُومَةِ وَ الدَوْلَةَ كَانَتْ قَائِمَةً وَ مُسْتَمِرَّةً فِي أَدْوَارِ التَّارِيخِ، وَ كَانَ بِنَاءُ العُقْلَاءِ عَلَى التَّعَامُلِ مَعَهَا بِاعتِبَارِهَا المَالِكِيَّةَ لِالأَشْيَاءِ الَّتِي كَانَتْ تَحْتَ سُلْطَةِ الحُكُومَةِ، كَدَارِ العِمَارَةِ وَ بَيْتِ المَالِ وَ غَيْرِهَا، وَ لَمْ يَزِدْ عِنْدَهُ الشَّارِعُ، فَهُوَ كَافٍ فِي مَقَامِ الإِثْبَاتِ، وَ البَنْكُ مِنْ شُؤُنِ الدَوْلَةِ وَ الحُكُومَةِ، وَ مَالِكِيَّتُهُ هِيَ مَالِكِيَّةُ الدَوْلَةِ.

هذا، مضافاً إلى ثبوت سيرتهم أيضاً على اعتبار الملكية في العناوين الانتزاعية التي ليس لها مصاديق موجودة في الخارج، ككَلْي الفقراء و الطلاب، و عنوان المسلمين في الأراضي المفتوحة عنوة.

و مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالإطلاقات لنفوذ المعاملات مع الجهات العامة و الخصوصية، فلا ينبغي الإشكال في المالكية و نحوها بالنسبة للجهات العامة و العناوين الانتزاعية الكلية.

هذا، مضافاً إلى أن القول بعدم المالكية و مجهولية الأموال في مثل البنوك يوجب الحرج، و هو منفي في الإسلام. و كيف كان، فلا إشكال في المسألة بحمد الله.

نعم، هناك إشكال في معاملات الدولة من جهة عدم القيمومة الشرعية فيما لو كان متصدّوها غير واجدين للشرائط؛ لأنّ تصرفاتهم فيها تكون فضولية، و هي محتاجة إلى إجازة الواجد للشرائط بحسب القاعدة، إلا ما دلّت عليه الروايات تسهيلاً، كجواز أخذ الصدقات و المقاسمات و الجوائز من السلطان الجائر.

و كيف كان، فهذا الإشكال غير وارد في مثل زماننا هذا بالنسبة للجمهورية الإسلامية في إيران؛ لأنّ الأمر بيد المجتهد الجامع للشرائط، فلا يحتاج إلى تصحيح غيره؛ بناءً على عموم الولاية و النيابة للفقهاء الجامع للشرائط في زمان الغيبة.

المقام الثالث: في أحكام المعاملات البنكية

تنقسم معاملات البنوك إلى أنواع:

النوع الأول: الحساب الجاري

و هو إيداع مال لدى البنك ليتيسر لصاحب المال حفظه و صرفه كيفما شاء و ذلك

عن طريق سحب الشيكات. والتعبير بالإيداع مسامحة، والواقع أنه قرض، ويكشف عنه تملكه بضمان مثله.

ولا إشكال في جوازه ومشروعيته؛ لأنَّ عنوان البنك الحكومي هو من قبيل العناوين الاعتبارية كما تقدّم، فله شخصية اعتبارية، فيصح أن يملك ويملك ويقرض ويقرض، وغير ذلك من أنواع المعاملات.

وعليه، فالبنك في القرض المذكور نظير التاجر الثقة الذي يودعه بعض الناس المال و يقول له: تصرف فيه كيف شئت و ادفع إليّ مثله إذا احتجت إليه، فكما أن التاجر يملك المال بالضمان فكذلك البنك يملك بالضمان، ومن المعلوم أن التملك بضمان المثل في الذمة ليس هو إلا القرض، فيؤول إيداع المال عند البنك إلى القرض.

وإذا لم يكن القرض المذكور مع شرط شيء من الربح فلاشك في صحته وجوازه، و لا إشكال في تصرف البنك فيه بضروب المعاملات؛ لأنَّ المال بعد ضميرورته مضموناً بمثله يكون ملكاً للبنك، و تكون عوائده له للمودع.

و حينئذٍ، فلو أعطى البنك شيئاً للمودع ترغيباً في الإيداع من دون شرط من ناحية المودع فلا إشكال فيه، بخلاف ما إذا كان الإيداع مبنياً على إلزام البنك بذلك، فإنه يكون ربا؛ لأنَّ الإيداع كما ذكرنا يرجع في الحقيقة إلى القرض.

نعم، لو كان بناء البنك على إعطاء شيء، ولم يشترط المودع ذلك ولم يكن هناك اتفاق بينه وبين البنك حتى مع افتراض أن داعي المقرض هو ذلك فلا إشكال؛ لأنَّ الداعي ليس بمشروط، كما لا يخفى.

ثم إنَّ البنك ربما يثق بالمودع و صاحب الحساب الجاري على نحو يسمح له بأن يسحب عليه مبالغ أزيد مما أودعه في البنك، فإن كان سحبه بمقدار وديعته فلا إشكال

فيه؛ لأنه أخذ ما ملكه في ذمة البنك، وأما سحب الزائد عليه؛ فإن لم يكن بينه وبين البنك شرط زيادة فلا إشكال فيه أيضاً؛ لأنّ المودع في الحقيقة استقرض من البنك من دون شرط ربح فيه.

نعم، لو كان بشرط الربح أو مبنياً عليه فهو ربا محض.

فروع:

الأول: لا يجوز لصاحب الحساب الفاقدة ذمته للاعتبار أن يسحب الشيكات نقداً إلا إذا كان له في الحساب الجاري بمقدار ما سحبه، وإلا فالزائد عليه لا يصلح لأن يتعامل به؛ إذ لا واقعية له مع فرض عدم اعتبار ذمته، والمعاملة حينئذٍ ترجع إلى أكمل المال بالباطل، فلا يمكن له أن يملك ما اشتراه به، ولا يجوز التصرف فيه؛ لبطان المعاملة بالنسبة لمقابل الزائد.

نعم، لو كانت ذمته معتبرة فاشترى شيئاً بذمته فلامنع منه؛ لأنّ ذمته لها واقعية، فلا تكون المعاملة من دون عوض. ولا فرق في ذلك بين أن تكون المعاملة على وجه النقد أو على وجه النسيئة، والشيكات حينئذٍ تكون أسناداً لما في ذمته لالما في الحساب الجاري؛ حتى لا تكون حاكية عن شيء بالنسبة للزائد.

الثاني: ربما يسمح البنك لبعض ذوي الاعتبار أن يسحبوا مبالغ أزيد مما لهم في حسابهم، وحينئذٍ، إن اشترى شيئاً بالشيكات قبل أن يدفع البنك مبالغها إليهم لم تقع المعاملة؛ إذ المفروض أنه لم يكن شيء له في الحساب الجاري ولم يأخذ من البنك ما سحبه حتى يشتري به، وكذلك لم تكن ذمة البنك مشغولة به حتى يجعل ذمة البنك في مقابل المثمن.

نعم، لو كان معتبر الذمة عند البائع أيضاً بقرينة من القرائن واشترى في الذمة، فالمعاملة صحيحة من جهة صحة مقابلة ذمته مع المثمن، كما لا يخفى.

الثالث: هل يجوز للبنك الترخيص لصاحب الحساب الجاري في الشراء بذمة البنك، أو لا يجوز؟

فيه وجهان، الوجه الثاني: أن حقيقة البيع هو أن يخرج الثمن من كيس من يدخل المثلث في كيسه، وحيث إن المفروض عند الترخيص المذكور خلافه فلا يصح. والوجه الأول: أن المعيار هو صدق البيع، وهو حاصل وإن خرج الثمن من كيس من لم يدخل المثلث في كيسه؛ إذ بعد الصدق تشمله العمومات الدالة على نفوذ البيع والعقد؛ ولولا الإجماع لم يبعد الوجه الأخير.

الرابع: لا يجوز للبنك التأخير في دفع مبالغ الشيكات مع وصول مبالغها؛ لأن كل ما لديه من أصحاب الحسابات الجارية يُعَدُّ قرضاً، وحيث إنه لأجل في القرض المذكور لزوم عليه الدفع عند مطالبة المقرضين.

نعم، لو تخلّف عصى، ولكن لا يستحق أصحاب الشيكات على البنك شيئاً بعنوان الربح؛ لأن الربح على القرض ربا محرم، وجعل الغرامة على التأخير محل إشكال؛ لصدق شرط النفع عليه ولو لم يرجع إلى الإذن في التأخير.

وأما أرباح المعاملات الواقعة على الأموال فهي أرباح لأموال البنك بعد صيرورة أعيان الأموال ملكاً للبنك بضمآن المثل في القرض.

نعم، لو كانت أعيان الأموال وديعة بمعناها الاصطلاحي من دون إذن في تصرف البنك فيها، فكل معاملة وقعت عليها تكون فضولية، فيمكن حينئذ لأصحابها أن يجيزوا تلك المعاملات، وتختص الأرباح بهم، كما لا يخفى.

الخامس: إذا فقدت الشيكات اعتبارها بسبب مضي زمان طويل ونحوه، فإن كانت تلك الشيكات حوالة فلا يجب على صاحب الحساب الجاري دفع مبالغها، وإلا فإن كان

المبلغ المذكور فيها من باب الدين وجب على صاحب الحساب الجاري أو ورثته أو المحال عليه وفاء الدين المذكور؛ لأنّ الدين باقٍ ولا يزول بزوال السند، وإن لم يكن ديناً بل كان هبة أو نحوها من التبرّعات، فلا يستحق من بيده الشيكات شيئاً، فيجوز لصاحب الحساب أو ورثته الامتناع عن تعويضها أو إبدالها بشيكات أخرى معتبرة، أو الامتناع عن دفع مبالغها؛ إذ غاية هو الوعد بدفع المبالغ المذكورة فيها، ولا ملزم بالوفاء بالوعد وإن اشترى من بيده الشيك به شيئاً؛ لأنّ المبلغ قبل القبض لم ينتقل إليه حتى يكون شراؤه صحيحاً.

نعم، لو أباح صاحب الحساب ذمة البنك لآخذ الشيك بأن يشتري بها شيئاً، فعند الشراء تصير ذمة البنك ملكاً لآخذ الشيك، ويقع الشراء في ملكه، فمع التصرف في الذمة لا مجال لرجوع صاحب الحساب إلى ذمة البنك؛ لأنّ المفروض أنها منتقلة إلى غيره، فتدبر.

السادس: لو فقدت الشيكات، فإن كانت أسناداً للديون وجب على صاحب الحساب تجديدها، أو دفع المبالغ المذكورة فيها بعنوان الديون؛ فإنّ أداء مبالغ الشيكات إنّما هو أداء للأسناد وليس أداء للديون، فمع فقدان تبقى الديون على حالها ويجب على المدين أداء دينه. وإن قلنا بأنّ أداء الأسناد حوالة وتبرأ ذمة المحيل بالحوالة، وجب عليه أيضاً تجديد الأسناد؛ لأنّ المحتال لا يتمكن من أخذ الحوالة إلاّ به.

نعم، لو لم تكن أسناداً للديون بل كانت بعنوان الهبة أو الصدقات وغير ذلك من التبرعات، فلا يجب تجديدها؛ لما تقدّم من أنّه في حكم الوعد، ولا ملزم بالوفاء بالوعد إلاّ إذا أباح التصرف في ذمة البنك المشغولة لصاحب الحساب والتي تصرف فيها المباح له بالشراء ونحوه، كما عرفت.

السابع؛ لو سرق الشيك المحرّر لأمر حامله، فدفع البنك مبلغه للمتقدّم به، فلا ضمان على البنك؛ لاشتراطه على صاحب الحساب أو الذي بيده الشيك بأن البنك يحقّ له دفع مبلغه للذي يتقدّم به فيما لو كان محرّراً لأمر حامله، وحيث إنّ الاشتراط المذكور في ضمن الإيداع الذي يؤوّل إلى القرض يعتبر شرطاً في ضمن عقد لازم، فيكون لازماً، و عليه، فلا ضمان على البنك وإن دفع مبلغه لمن أتى به.

و أمّا صاحب الحساب فهو بريء الذمة بنفس الحوالة بناءً على اعتبار الشيكات حوالة، كما هو الظاهر.

نعم، لو كان إعطاء الشيك للدائن توكيلاً له لأخذ ما للمدين من البنك، لم تبرأ ذمة صاحب الحساب بمجرد إعطاء الشيك، فمع عدم تفریط الدائن فله أخذ حقه من صاحب الحساب بعد امتناع البنك عن دفع المبلغ له بسبب شرطه. وكذا إن قلنا بأنّ السحب من البنك هو اقتراض جديد من البنك ينشأ بسببه دينان متقابلان فيتهاثران؛ فإنّ إعطاء الشيك حينئذٍ لا يوجب براءة ذمة صاحبه؛ إذ ليس هو حوالة، بل هو اقتراض جديد، و ما لم يقبض مبلغ الشك لم يصح القرض، كما لا يخفى. ولكن الذي يسهل الخطب أنّ الظاهر أنّ إعطاء الشيك هو من باب الحوالة، فتترتب عليها أحكامها، فتدبر جيداً.

الغامض: لا يجوز سحب الشيكات في الموارد التي منع منها البنك، كإصدار الشيك موقعاً من دون ذكر مبلغ، أو من دون ذكر تاريخ، أو بعنوان سند الديون كالكمبيالات، و غير ذلك من الموارد الممنوعة، و كل ذلك بناءً على أنّ المنع المذكور مشروط في ضمن الإيداع الذي مرجعه إلى القرض و الاقتراض، أو في ضمن جعل الأجرة على الخدمات. ثمّ مع التخلف يستحقّ المؤاخذه، بل عليه الغرامة إن اشترطت في ضمن العقد، و لإشكال فيه؛ لأنّه شرط للمقترض لا للمقرض.

التاسع: لا يعتبر الإيداع في البنك بعنوان الحساب الجاري مع العلم بحرمة جملة من المعاملات الجارية فيه إعانةً على الإثم ما دمنا لانعلم بأن ما نودعه يصرف في الحرام، و أما مع العلم بذلك فقد يقال إنه إعانة على الإثم ومحرم.

وفيه: أنه مبني على عدم اعتبار قصد التوصل إلى الحرام في حقيقة الإعانة، وهو محل كلام ومنع؛ فإن إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنما يصدق فيما إذا ساعده في توصله إلى ذلك الشيء، وهو متوقف على قصده لذلك، وإلا فلا تصدق الإعانة، ألا ترى أن من يريد بناء مسجد أو مدرسة يصدق على كل من أوجد مقدمة من مقدماته لأجل التوصل إلى القصد المذكور أنه يعينه و يساعده على البناء؟! بخلاف من يبيعه الأشياء والمواد اللازمة من الجص وغيره بغرض التجارة؛ إذ لا يصدق على البيع المذكور أنه إعانة؛ لأن البائعين لا يقصدون من البيع إلا المبادلة.

نعم، لو كان تمكين الغير بالتملك وغيره لافائدة له إلا الحرام عرفاً، لا يبعد صدق الإعانة على التمكين المذكور؛ ولذا تصدق «الإعانة على الإثم» على إعطاء العصا لمن يطلبها لضرب مظلوم؛ فإن تملكها للانتفاع بها في هذا الزمان تنحصر فائدته في الحرام عرفاً، وكذا تصدق على تملك العصير النجس لمن يستعمله حال النجاسة؛ فإن فائدته منحصرة في الانتفاع به في هذه الحالة، وغير ذلك من الموارد. ولكن تملك مثل العنب ممن يعلم أنه يستعمله في الحرام ليس كذلك؛ لعدم انحصار فائدته في الحرام، فلا يحرم التعامل به مع من يعلم أنه يستعمله في الحرام من دون قصد التوصل إليه.

نعم، لو كان التملك أو التمكين موجباً لسلطة الكفار أو تقويتهم فهو محرم؛ لامن باب حرمة الإعانة بل للنهي عن تقوية الكفار أو التولي لهم.

وكذا لو كان لمتناع البائع عن البيع علة تامة لعدم وقوع الحرام كما إذا انحصر العنب عنده فالأقوى هو وجوب الترك، لأن باب حرمة الإعانة بل من باب وجوب الردع عن المعصية عقلاً ونقلاً، كما ذهب إليه شيخنا الأنصاري^(١).

ثم على فرض صدق الإعانة على الإبداع في الحساب الجاري مع العلم بأنه يصرف في الحرام وكون ذلك موجباً للحرمة التكليفية، فلا يوجب ذلك حرمة المأخوذ من البنك بدلاً عما أودعه فيه؛ لعدم الحكم بكونه من الأموال المحرمة، والأصل يقتضي حلية المأخوذ، كما لا يخفى.

العاشر: لو لم يتمكن صاحب الحساب الجاري من أداء المبلغ المحرر في الشيك، فالواجب هو الإمهال كسائر موارد الديون، كما قال عز وجل: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَقْلُونَ﴾^(٢).

قال في زبدة البيان: «أي إن وقع وثبت غريم ذو عسرة، فـ«كان» تامة. وحاصله: إن كان غريم من غرمانكم: أي الذي عليه حق ومال، ذا عسرة: أي فقر وعديم المال. و الجملة شرطية، والجزاء «فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» أي: فالواجب أو فعليكم أو فلتكن نظرة. والنظرة: التأخير، وهو اسم قائم مقام المصدر؛ أي الإنظار، ومثله كثير. والميسرة و الميسور: بمعنى اليسار والغنى والسعة. كذا في مجمع البيان»^(٣).

ولا يجوز حبس المعسر؛ لأن المفروض أنه غير متمكن من الأداء ولم يكن من الخائنين، فالواجب في حقه هو الإمهال، والتصديق مستحب.

(١) راجع المكاسب المحرمة (الطبعة القديمة) / ص ١٩.

(٢) البقرة / ٢٨٠.

(٣) زبدة البيان / ١٤٩، ط المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

نعم، لو كان له نيّة سوء كما إذا كانت ذمّته فاقدة للاعتبار ولم يكن له رصيد في الحساب الجاري ومع ذلك تعدّى وأصدر شيكاً بلا رصيد واشترى به شيئاً فلا إشكال في حرمة ذلك؛ لأنّه تصرف عدواني في أموال الناس، ويؤول إلى أكل المال بالباطل؛ لأنّ ما اشتراه به لا مقابل له وشراءه بلا ثمن، وهو حرام وباطل، فلا ينتقل إليه شيء، ويجب عليه ردّ أعيان أموال الناس إن كانت محفوظة، وغرامتها إن لم تكن محفوظة، ويستحق بذلك المؤاخظة والتعزير، بل الحاكم الشرعي يأخذه بأشق الأحوال بحسب ما يراه من المصلحة العامة؛ لأنّه مخلّ بالنظام، وعلى الإمام أن يحفظ النظام الإسلامي في البلاد بالرعية، فكل من يخلّ بالنظام بالتعدي والفساد والمزاحمة فعلى الحاكم تأديبه وتعزيره، كما عليه سيرة النبي ﷺ والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بحسب ما ورد عنهم في زمان حكومتهم.

هذا، مضافاً إلى دلالة موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ لكل شيء حداً، ومن تعدّى ذلك الحد كان له حدٌّ»^(١).

نعم، الأحوط الاقتصار في الحبس على مقدار لا يصل التضييق الحاصل منه إلى التضييق الوارد عليه بالحد الشرعي؛ لأنّ الحبس في المورد المذكور من باب التعزير. ثمّ إنّه يجوز للحاكم أن يحبس المتهم حتى يتضح الحال؛ حفظاً للنظام، ويؤيده ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه حبس رجلاً اتهم بسرقة بعير، ولما ظهر فيما بعد أنّه لم يسرقه أخلى الرسول ﷺ سبيله.^(٢)

(١) وسائل الشيعة / ج ٢٨، ص ١٧، ب ٣ من مقدمات الحدود، ح ٢.

(٢) راجع سنن الترمذي / ج ٢، ص ٤٣٥، أبواب الدييات ب ١٩، ح ١٤٣٧.

وما روي عن أبي جعفر عليه السلام أن علياً عليه السلام قال: «إنما الحبس حتى يتبين للإمام، فما حبس بعد ذلك فهو جور»^(١).

وما رواه السكوني بسند موقوف عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن النبي صلى الله عليه وآله كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام، فإن جاء أولياء المقتول بثبت^(٢) وإلا خلى سبيله»^(٣).
ومورد بعض الروايات وإن كان تهمة الدم، ولكن يمكن أن يقال إنه من باب دخالته في حفظ النظام؛ إذ يلزم من القول بعدم جواز حبس المتهم إضاعة الحقوق والأموال واختلال النظام؛ وعليه، فلاوجه لتخصيص جواز حبس المتهم بمورد الرواية، بل يستفاد منه جواز ذلك في كل مورد يختل النظام بعدم جوازه.

نعم، حيث كان جواز الحبس في مورد الاتهام خلاف الأصل فاللازم للاقتصار فيه على مورد تكون الملازمة بين عدم جوازه واختلال النظام أمراً يبتأ، كما لا يخفى.
وهل يجوز اشتراط الحبس عند التخلف بين البنك وصاحب الحساب في ضمن معاملة من المعاملات، أو لا يجوز؟

يمكن أن يقال بالثاني؛ لأنه شرط أمر غير مشروع؛ إذ لا تسلب الحرية من الحر. اللهم إلا أن يقال: ليس الشرط سلباً للحرية حتى يكون خلاف الشرع، بل الشرط هو ألا يستفيد الحر من حرمة باختياره في مدة الاشتراط، وكم من فرق بينهما؛ ولكن مع ذلك يشكل؛ لأن الحبس قد يفرض إلى هتكه في بعض الأحيان، ولا اختيار للإنسان في هتك نفسه بالشرط أو بغيره.

(١) سنن البيهقي / ج ٦، ص ٥٣.

(٢) ثبت أي بحجة وبينة.

(٣) وسائل الشريعة / ج ٢٩، ص ١٦٦، ب ١٢ من أبواب دعوى القتل، ح ١.

وأما جعل غرامة نقدية في مقابل التخلف من قبل الحكومة الشرعية بعنوان التمييز، فلأمانع منه فيما إذا رآه الحاكم الشرعي حفظاً للنظام. وأما جعلها من قبل غير الحاكم الشرعي كالبنوك الأهلية فلأملزم له إلا إذا كان في ضمن عقد لازم. نعم، لو جعل الحاكم الشرعي غرامة نقدية للمتخلف حتى التخلف في البنوك الأهلية فالحكم فيه حكم البنوك الحكومية، كما لا يخفى.

وأما كيفية أخذ الغرامة فتكون باختيارهما، فلو اشترط البنك على صاحب الحساب الجاري أن يستقطعها بنفسه من حسابه أو سائر ما عنده بأمانة أو غيرها، وقبله صاحب الحساب، جاز للبنك أخذ ما استحققه على ما اشترط من دون حاجة إلى الترافع، أو التراضي طبقاً لشرطه عليه في ضمن المعاملة.

وبالجملة، يجوز الاشتراط في كيفية الأخذ على نحو لا يحتاج فيه إلى الرجوع إلى المحاكم الشرعية.

العادي عشر: لو افترض أن وصل مبلغ إلى أحد الحسابات عن طريق الخطأ، فهل يتعلق شيء بعهددة صاحب الحساب غير أصل المبلغ المذكور، أو لا يتعلق إلا أصل المبلغ؟

الظاهر هو الثاني؛ إذ لا وجه لأخذ الزائد؛ فلا يجوز للبنك أن يأخذ من صاحب الحساب شيئاً غير أصل المبلغ الواصل خطأً إلى حسابه، وهذا المبلغ ليس بقرض حتى يقال إن أخذ الزائد على الأصل ربا محرماً، بل لا موجب لأخذ الزيادة.

وأما جعل غرامة في هذه الصورة على صاحب الحساب مع أنه لم يتخلف، فكما ترى؛ لأن الغرامة فيما إذا تخلف عالماً و عامداً، والمفروض عدمه. وعليه، فما يقال من أنه إذا أخذ شخص مبلغ حوالة خطأً أو وصل إليه مبلغ عن طريق حسابه الجاري تؤخذ

خسارة التأخير من هذه المبالغ بمقدار معيّن من زمن الاستفادة علاوة على أخذ المبلغ المذكور^(١) منظور فيه؛ لأنّ المبلغ المذكور باقٍ على ملك مالكة، فإن تعامل به كانت المعاملة فضولية، ولو أجازها فجميع أرباحها لصاحبه، وإن لم يتعامل به أو لم يربح فلا وجه لأخذ الخسارة، كما لا يخفى.

الفاني عشر: لو المتح عدد أشخاص حساباً مشتركاً، لزم ذكر الأسهم في قسيمة الاشتراك؛ حتى تحمين الأسهم ويقسم الموجود في الحساب بين الشركاء بنسبة أسهمهم عند الموت أو الحجر والإفلاس، ولو لم تُذكر الأسهم فقد يقال إنّه يقسم بينهم بالسوية. وعلّه هو مقتضى كون الحساب تحت أيديهم، واليد أمانة الملكية.

ثم إنّ البنك مكلف بإعطاء المبالغ من الحساب الجاري المشترك حسب اتفاقهم، فإن اشترطوا لزوم توقيع جميع الشركاء في جواز الإعطاء فلا يجوز للبنك التخلف عنه، وإن أجازوا إعطاء المبالغ بتوقيع بعضهم فلا إشكال في وجوب الإعطاء على البنك كما اشترطوا، ويكون البنك ضامناً في صورة التخلف و تلف المال.

وإن تعلقت جوائز بذلك الحساب الجاري المشترك فهي حلال إن لم يكن شرط في البين، وتقسّم الجوائز بينهم بالنسبة. وإن اشترطها بعضهم كانت محرمة عليه بخصوصه دون الآخرين؛ لأنّها ربا محرم، وتردّ على البنك.

ثم لو سمح البنك لأصحاب الحساب المشترك أن يسحبوا مبالغ أزيد مما لهم في الحساب، كان ذلك أيضاً بينهم بالنسبة؛ فلا يجوز لكل واحد من الشركاء أن يستفيد منه أزيد من نصيبه بحسب سهمه.

الثالث عشر: لا يجوز افتتاح الحساب الجاري بأموال الصغار أو المجانين من دون

إذن أوليائهم من الأب والجد من ناحية الأب والوصي والحاكم الشرعي، ولا ولاية للأُم والأبويها.

و مما ذكر يظهر عدم صحة بعض البنود المدرجة في لوائح بعض البنوك من جواز افتتاح الأم حساباً جارياً للصغار والتصرف فيه حتى يبلغوا؛ لما ذكرنا من أنه لا ولاية لها بالنسبة للصغار.

نعم، لو افتتحت الأم بأموالها الخاصة حساباً باسم الصغار بعنوان الهدية، فلأمانع منه؛ لبقاء الأموال المذكورة على ملك الأم قبل قبض الأولياء، ولا يلزم منه التصرف في ملك الصغار. وإذا قبضها الأولياء ولو بإجازة افتتاح الحساب فلا يجوز للأُم أن تتصرف فيها بدون إذن الأولياء، ولا يجوز للبنك أن يعطيها من دون إذن الأولياء، كما لا يخفى.

ولو توقف حفظ أموال الصغير على افتتاح حساب ولم يُقدم الولي على ذلك، وجب على الآخرين أمره بذلك، ولو لم يُجد الأمر فهل يجوز للآخرين ذلك أم لا؟

يمكن أن يقال: لا دليل على جواز التصرف في مال الصغار مع وجود الولي. اللهم إلا أن يقال: إن وجوده كعدمه، ومقتضاه هو تكليف الآخرين بذلك، ومع الامتناع تصل التوبة إلى الحاكم الشرعي. نعم، مع فقد الولي والحاكم والوصي يجوز ذلك للآخرين.

و إذا بلغ الصغار أو أفاق المجانين وعلم رشدهم جاز لهم التصرف في أموالهم من دون حاجة إلى إذن أوليائهم في حال الصغر أو الجنون، والبلوغ الشرعي بحسب السن: هو إتمام تسع سنين في الإناث وإتمام خمس عشرة سنة في الذكور. والرشد: هو أن يصل البالغ إلى حدّ يتمكّن معه من إصلاح ماله والتجنّب من صرفه في الوجوه غير اللائقة بأفعال العقلاء. وعليه، فلا يجوز للبنك الامتناع عن إعطاء أموالهم إليهم وإن لم يبلغ سنهم الثامنة عشرة.

و مما ذكر يظهر أيضاً حكم افتتاح الحساب بعنوان الادخار ونحوه.

ثمَّ إنَّه لا كلام في أنَّ العمى و المعجز عن الكتابة لا يعدَّان من أسباب الحجر، بل يجوز لمن هذه صفته أن يفتح حساباً جارياً. نعم، للبنك أن يشترط عليهما تعريف وكيل معتمد للتوقيع من قبلهما؛ لئلا يقع الخلط والاشتباه، فلا تغفل.

الرابع عشر: تقدَّم أنَّ ما يودع في الحساب الجاري يعدُّ قرصاً للبنوك، فلا يجوز جعل الربح من ناحية المقرضين عليه؛ لأنَّه ربا محرم، ولكن يجوز للبنوك منح الجوائز من دون شرط بين البنك و صاحب الحساب الجاري، سواء كانت الجوائز نقدية، أو عينية، أو كانت تخفيضاً في أخذ أجرة الخدمات، أو حق التقدم في الاستفادة من التسهيلات البنكية، أو غير ذلك.

الخامس عشر: لو فرض أن يكون ما في الحساب الجاري في البنك أمانة مع تخويل البنك في تبديل الأمانة بأمثالها، فيرتب على ما في الحساب الجاري حكم الأمانات؛ فلا يضمن البنك ما لم يفرض في حفظها.

ولا يجوز للبنك التعامل سا؛ لعدم أو يله حين ذلك، وكذا لا يجوز أي تلف آخر فشا. ويستحق البنك الأجرة بحسب طبيعة الأخذ و الحفظ و النقل من مكان إلى آخر، و غير ذلك من الخدمات المستحقة للأجرة ما لم يتبرع بها.

السادس عشر: ممَّا جاء في قانون الشيكات الإيرانية أن كلَّ من استلم شيكاً في المعاملات و غيرها يحقُّ له المطالبة بالمبلغ الحال المذكور فيه، و ليس له مدَّة زمنية محدَّدة. ولكن جاء في قرار لاحق صادر عن هيئة النظارة على البنوك المؤرخ في (١٣٧٦/٧/٢٣ ش) و المُبلَّغ بالرقم (٢٥/٣١٨٧) أن تسليم مبالغ الشيكات الماضي عليها عشر سنوات من تاريخ إصدارها منوط بالتأييد المجدد من صاحب الحساب. (١)

و عليه، فيكون التأييد المذكور شرطاً أضافته الهيئة المذكورة للإعطاء، ولا بأس به، فلا إزام عليه بعد الاشتراط المذكور بالإعطاء من دون التأييد المذكور قضاءً للاشتراط المذكور؛ إذ لا فرق بين الشرط المذكور وسائر الشروط التي اشترطها البنك على صاحب الحساب من أوّل الأمر؛ لأنّ خدمات البنك تبرعية؛ فله أن يمتنع عنها في أي وقت كان، إلّا إذا قلنا بكونها محكومة بحكم حكومي على الإتيان بالخدمات، ولكن الحكم الحكومي يكون مع ملاحظة المقررات لا بدونها، أو افتراض وقوع معاملة بين البنك و صاحب الحساب بالنسبة للخدمات، والمفروض هو العدم.

وكيف كان، فلا يوجب ذلك إسقاط السندية من الشيكات بالنسبة لآخذها في قبال المعاملات والديون، بل هي باقية على اعتبارها وإن كان للبنوك عدم تسليم مبالغها بعد الاشتراط المذكور إلّا مع التأييد المجدد.

ثم إنّ المقرّر في المادة (٣١٥) من قانون التجارة الإيراني أنّه يلزم المطالبة بمبلغ الشيك في مدة أقصاها (١٥) يوماً إن كان حسابه في المدينة التي صدر فيها الشيك، وفي مدة أقصاها (٣٥) يوماً إن كان في مدينة أخرى. ولو تخلف عن ذلك لم تُسمع دعواه في المحاكم القضائية ضدّ مصدره أو المظهر له. (١)

ولكن هذه المقررات لا توجب سقوط حقه، بل هو باقٍ شرعاً على ذمة مصدر الشيك أو المظهر له. (٢)

وبعبارة أخرى: إنّ هذه المقررات مختصة بالحكم الجزائي لا الحقوقي، فتدبر. السابع عشر: إذا ماطل المديون في أداء دينه، فاضطرّ الدائن إلى مراجعة المحاكم

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

الشرعية أو توكيل محام عنه لانتزاع حقه منه، فهل تكون الخسائر المترتبة على ذلك مضمونة على المديون، أم لا؟

يمكن القول بالأول، لأنه في صورة انحصار انتزاع الحق في المراجعات المذكورة يكون المماطل هو السبب في ذلك، والسبب المذكور محكوم عند العقلاء بالضمان، ولم يردع عنه الشارع.

هذا، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بهديث نفي الضرر والضرار؛ فإن مقتضى عدم جواز إيجاد الضرر ونفي طبيعته هو الضمان، والمفروض أن المماطل هو الموجد للضرر، فتدبر.

نعم، لو لم يكن التأخير في الأداء عن تقصير وعمد فلاستناد للضرر إلى المديون، و معه فلاوجه للضمان في صورة مراجعة الدائن للمحاكم الشرعية وتوكيل محام عنه، بل لا يجوز له إجبار المديون على بيع المستثنيات لأداء ديونه، بل يجب عليه أن يمهّل المعسر حتى يتيسر له الأمر بنص قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾.^(١)

الثامن عشر: الظاهر كما أفاد الشهيد الصدر رحمته أن السحب من الحساب الجاري استيفاء لا اقتراض فيما إذا كان للساحب رصيد مالي عند البنك، وعليه، فيمكننا أن نفهم الشيك الذي يدفعه المدين إلى الدائن بوصفه حوالة من المدين إلى دائنه على البنك الذي يملك المدين في ذمته قيمة ودائعه المتحركة، فتكون من حوالة دائنه على مدينه، وتصح شرعاً، وتحصل بها براءة ذمة المحيل تجاه المستفيد من الشيك، وبراءة ذمة البنك تجاه المحيل بمقدار قيمة الشيك.^(٢)

(١) البقرة / ٢٨٠.

(٢) راجع البنك اللاربوي في الإسلام / ص ٩٣.

وحصول البراءة من جهة تحقق الحوالة بالرضا من المحيل والمحتال من دون حاجة إلى رضا المحال عليه فيما إذا لم يكن المحال عليه بريئاً أو كانت الحوالة بغير جنس ما عليه، وإلا فيحتاج إلى رضا المحال عليه أيضاً، فإذا رضي المحيل والمحتال والمحال عليه حصلت البراءة، لتامة الحوالة، كما لا يخفى.

النوع الثاني: حساب القرض الحسن

وهو حساب يفتحه العميل، ويخول البنك بإقراض المبالغ التي يودعها فيه من دون أخذ فوائد. وهذه العملية تتصور على قسمين:

أحدهما: أن تكون أعيان الأموال محفوظة عند البنك ويكون البنك وكيلاً في إقراضها، ولازمة عدم ضمان البنك عند تلفها ما لم يفرض في حفظها. ومرجع هذا القسم إلى أن البنك أمين، ولا ضمان على الأمين عند التلف لو لم يكن مفرضاً كما لا يخفى. ولكن المعهود في الخارج ليس كذلك؛ إذ البنك لا يحفظ أعيان الأموال لأصحابها بل يتصرف فيها بضمان.

و ثانيهما: أن يكون الإيداع بنحو تمليك الأعيان بالضمان، وهو في الحقيقة قرض للإقراض وليس بأمانة، وإنما سمي ذلك أمانة من جهة أن هذا الإقراض ليس لمصلحة البنك فقط، بل ربما يكون لمصلحة المقرض أيضاً؛ فإن البنك يحفظ المال من السرقة و التلف بضمانه في الذمة.

وكيف كان، فاشتراط الفوائد في الصورة الثانية محرّم؛ لأنه ربا محض، وأما في الصورة الأولى فاشتراط الفوائد بين البنك والمودعين لا بأس به؛ لأنه يرجع إما إلى اشتراطها لصالح الأمين باعتباره حافظاً لأعيان الأموال، أو إلى اشتراطها لصالح المودعين ترغيباً لهم في الإكثار من الإيداع.

وأما اشتراطها بين البنك و المقرضين فلعلمه أيضاً لآمانع منه؛ لأنّ البنك وكيل في الإقراض وليس بمقرض، فجعل الفائدة للواسطة في الإقراض لادليل على حرمة. نعم، لو اشترط المقرضون الفائدة على المقرضين من دون واسطة فهو عين الربا.

ثم إنّ تغليك الأعيان بالضمان ربما يكون من أوّل الأمر، وقد عرفت أن مرجعه إلى القرض، وربما ينتهي إليه، كما إذا قصد الإيداع والأمانة ولكن أذن صاحب المال بأن يتصرف الأمين في المال تصرفاً ناقلاً؛ فإن قلنا بعدم صحة دخول المعوض في ملك غير مالك العوض بالارتكاز، فمقتضى دلالة الاقتضاء هو انتقال المال قبل التصرف الناقل إلى الأمين، ومعناه هو القرض قبل النقل. وأما إن قلنا بصحة دخول المعوض في ملك غير مالك العوض، فالمال المودع عند الأمين يبقى على ملك مالكة، و التصرف فيه تصرفاً ناقلاً لا يوجب دخوله في ملك الأمين قبل المعاملة إلا إذا أنشأ المالك وكالة للأمين لنقل المال منه إلى نفسه قبل التصرف الناقل، فتدبر جيداً.

وربما يتوهم: أن المال المودع لدى البنوك هو من قبيل العارية الشرعية، فحينئذ يجوز التصرف فيها للمستعير، ولا تكون الفوائد التي يعطيها المستعير للمعير محكومة بالربا، بل هي من قبيل الهبة.

و يدفع هذا التوهم: بأنّ العارية مشروطة ببقاء العين وكون التصرفات غير ناقلة، و إلا فتخرج عن العارية؛ لعدم بقاء العين كما لا يخفى.

فإذا عرفت أنّ الإيداعات التي لدى البنوك من الأوراق النقدية ترجع إلى القرض، فاعلم أنّ اللازم هو الاجتناب عن شرط الزيادة والمنفعة في ضمن القرض ولو كانت بمثل الجوائز؛ لأنه ربا محض كما لا يخفى.

مسائل:

المسألة الأولى:

لو شرط المقرض في ضمن عقد القرض أن يصرفه المقرض في جهة خاصة كالنكاح أو شراء دار أو تأسيس مستشفى وغير ذلك وجب مراعاة ذلك على المقرض، فلو تخلف كان للمقرض فسخ العقد قبل الموعد إن كان القرض مؤجلاً، وأما إذا لم يفسخ فيبقى المال المقرض على ملك المقرض.

ولو شرط في ضمن العقد أن ليس للمقرض سلطة على صرف ما يملكه بالقرض في غير جهة النكاح مثلاً، ففيه إشكال؛ من جهة أن الشرط المذكور مخالف لمقتضى العقد؛ فإن المقرض يملك العين المقرضة، ومقتضى قوله ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»^(١) كون المقرض مسلطاً على ماله في صرفه كيفما شاء، فالاشتراط المذكور مخالف لمقتضى الملكية، بخلاف ما إذا كان الشرط شرط فعل؛ فإنه لا إشكال فيه كما عرفت.

اللهم إلا إن يقال: إن الشرط المذكور أيضاً يخالف إطلاق السلطة لأصلها، فلا إشكال بعد شمول أدلة نفوذ الشروط.

والفرق بينهما واضح؛ فإن التخلف في شرط الفعل محرّم تكليفاً، ولأن أثر للحكم الوضعي فيه إلا خيار التخلف؛ وهذا بخلاف شرط عدم السلطة على صرف ماله في غير الجهة التي عُيِّنَتْ؛ فإنه يوجب عدم الانتقال إلى غير الجهة المشروطة.

ولو شرط إعطاء الغرامة التهديدية عند التخلف، ففيه إشكال إن رجعت الغرامة إلى المقرض؛ فإنه يصدق عليه شرط المنفعة، ومن المعلوم أنه محرّم في عقد القرض.

(١) انظر عوالي اللاكي / ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩. بحار الأنوار / ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٧.

نعم، لو شرط إعطاء القرامة التهديدية لأجنبي أمكن أن يقال إنه صحيح؛ لعدم صدق شرط المنفعة لصالحه، مع أن الأدلة ظاهرة في أن المنهي عنه هو شرط شيء يكون لصالح المقرض. ولكنه مع ذلك يكون مشكلاً؛ لإطلاق النهي عن الشرط.

ثم إن مقتضى شرط الفعل هو أن تخلفه يوجب العصيان، وأما الحكم الوضعي من النقل والانتقالات فلا يمنع عنه شيء؛ لأن النهي التكليفي لا يدل على الفساد.

المسألة الثانية:

لو أقرض بنك حكومي بنكاً أهلياً أو أقرض أشخاصاً، فالواجب مراعاة عدم الوقوع في الربا والاجتناب عن شرط المنفعة بأية صورة كانت، كما هو واضح.

وأما إذا قام بنك حكومي بأقرض الدولة أو بالعكس، أو أقرض بنك حكومي بنكاً مثله، ففي حرمة شرط الزيادة في ضمن القرض إشكال؛ من جهة أن البنوك الحكومية لا مغايرة لها مع الدولة ولا بعضها مع البعض؛ لأنه يصدق على الجميع بيت المال، فهي كالشيء الواحد، فحينئذ لا يصدق شرط المنفعة؛ لأن الشروط خارج عما يدخل فيه.

اللهم إلا أن يقال: إن كل شعبة من الشعب الحكومية تكون مالكة لممتلكاتها؛ ولذا يصدق عنوان القرض على إعطاء شعبة لشعبة أخرى؛ لصدق سائر المعاملات على التبادلات الواقعة بينها، ولا يضر بذلك كون جميع الشعب من أجزاء دولة واحدة أو بيت مال واحد؛ فكما أن مع صدق المعاملات تكون مراعاة شرائطها لازمة فكذلك في القرض يلزم مراعاة شرائطه التي منها خلوه من شرط المنفعة، وحمل جميع المعاملات الواقعة بينها على صورة المعاملات، بعيد، فتأمل.

المسألة الثالثة:

لو أقرض البنك شخصاً معنوياً بعنوان خاص كالسيد أو الطالب، فإن كان المعنون

المذكور سيداً أو طالباً فلا إشكال، وأما إذا لم يكن كذلك فلا يجوز له التصرف فيه، لأنَّ القرض لا يشمله، بل هو خارج عن مورد عقد القرض.

نعم، لو أقرض أحداً بتوهم كونه سيداً أو طالباً ولم يكن كذلك واقعاً، كان القرض صحيحاً و جاز للشخص المذكور التصرف فيه، ولكن يكون للمقرض خيار تخلف العنوان والوصف بعد كشف الخلاف. ونظير ذلك في مسألة الاقتداء بالإمام، فإنه لو اقتدى شخص بزید فبان أنه عمرو وبطل اقتداؤه، بخلاف ما إذا اقتدى بأحد بتخيل أنه زيد ثم بان أنه عمرو فإن جماعته صحيحة.

المسألة الرابعة:

إذا شرط البنك في ضمن عقد القرض إعطاء أجره الخدمات، كان رباً محرماً، لأنه شرط منفعة لصالح البنك. وإن عكس الأمر؛ بأن أعطى المقرض أجره الخدمات و شرط في ضمنه إعطاء القرض، فالأظهر الصحة.

والقول: بأن إعطاء القرض يوجب لزوم عقد الإجارة، ولزومه يكون بنفع المقرض، فيصدق حينئذ أن القرض يجزّ نفعاً، غير سديد؛ لأنَّ الموجب للزوم هو العمل بالشرط لا القرض، فالنفع عائد إليه من ناحية الوفاء بالشرط لا من ناحية اشتراط المنفعة في القرض، فتدبر جيداً.

ويلحق به اشتراط إعطاء الأجرة في أول شهر من كل سنة من سنوات الإجارة، فإنه شرط في ضمن عقد الإجارة. وكذا لا مانع من أن يؤدي المقرض مبلغاً بعنوان أجره الخدمات مقارناً لأخذ القرض مع استقلال كل واحد منهما عن الآخر؛ إذ مع الاستقلال لا يكون القرض بشرط المنفعة.

نعم، هنا إشكال آخر من ناحية الإجارة، وهو أنَّ اللازم في عقد الإجارة هو أن تكون الأجرة المأخوذة في مقابل العمل مساوية لما أعطاه البنك للموظفين أو أقل منه،

فلا يجوز أخذ الأكثر منه. كما هو الحكم في البيوت والحوانيت، ويدل على ذلك حسنة أبي الربيع عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن فضل الأجير والبيت حرام»^(١)، وحسنة أبي المغرا عنه عليه السلام: «إن فضل الحانوت والأجير حرام»^(٢). وعليه، فلا يجوز للبنك أن يأخذ في مقابل الخدمات التي يقدمها للموظفين أكثر مما يعطيهم كما لا يخفى.

نعم، يجوز للبنك أن يؤجر نفسه للقيام بالخدمات من دون قيد المباشرة، فيأخذ ما يشاء في مقابلها ثم يقوم بإنجازها، ومما يشهد على كونه كذلك أن المقرضين يتعاملون مع البنك لأمع الموظفين، والعمل عندما يكون معلوماً تقع الأجرة في قبالة. ويصح أيضاً أن تجعل جعالة للقيام بالعمليات البنكية، كما لا يخفى.

لا يقال: كيف يمكن التعامل مع البنك مع أنه من الجهات التي لا يمكن لها تكفل الأمور بالمباشرة!؟

لأننا نقول: يكفي اعتبار العقلاء بكون العمل على ذمة البنك كالديون، ولا يلزم في صحة الإجارة إمكان المباشرة، بل يكفي فيها تسليم العمل بواسطة الموظفين كما لا يخفى. والأولى أن يعطي المقرض ابتداءً مبلغاً بعنوان الهبة لقرضه البنك بدلاً من إعطاء الأجرة على الخدمات، وأولى منه إعطاء مبلغ قرينة إلى الله تعالى من دون طلب شيء في قبالة، فيقرضه البنك قرينة إلى الله تعالى.

ويجوز للبنك أن يأخذ أجرة المثل على الخدمات التي يقدمها بعد طلب المقرضين، وبما أن المعاملة واقعة مع البنك لا الموظفين فلا مانع من أن تكون أجرة المثل أكثر مما يعطيه البنك لهم.

(١) وسائل الشريعة / ج ١٩، ص ١٢٥، ب ٢٠ من أحكام الإجارة، ح ٢.

(٢) المصدر السابق / ح ٤.

المسألة الخامسة:

لو شرط البنك في ضمن عقد القرض أن إظهار نظر البنك و تشخيصه في ميزان المطالبات و الديون الناشئة من عقد القرض، أو في التخلف و عدمه، و غير ذلك من الأمور متبع، و على المقرض قبول ذلك و لاحق له في الاعتراض، ففي ذلك إشكال؛ من ناحية أن بعض هذه الشروط تُعدّ من شروط المنفعة في ضمن القرض، مع أن مفاد صريح الأخبار هو المنع من شرط المنفعة في ضمن القرض.

و الأشكل من ذلك هو ما إذا شرط في ضمنه أن يكون كل ما أنفق البنك في سبيل وصول طلبه على المقرض، فإن شرط المنفعة يصدق عليه بوضوح؛ لزيادة ذلك على رأس المال، و اللازم هو عدم اشتراط هذه الأمور.

نعم، يمكن القول بالضمأن و لولم يشترط أصلاً فيما إذا كان المقرض سبب الخسارة، كما إذا كان استيفاء الدين منحصرأ في إنفاق تلك المبالغ بعد امتناع المقرض من الأداء من دون إعسار؛ لبناء العقلاء عليه، و عدم الردع عنه.

المسألة السادسة:

إذا شرط البنك في ضمن عقد القرض أنه يتوجب على المقرض الالتزام بالمقررات المذكورة في العقد، فلو أقدم المقرض على أمر يؤدي إلى توقف إجراء عملية الإقراض فعليه أن يدفع للبنك معادل ما أخذه مجاناً و بلا عوض، كان في ذلك إشكال؛ من جهة أن هذا الإلزام وإن كان بعنوان الغرامة الشديدة لكنه لا ينافي المنفعة، فيكون تزامناً بالنصوص.

نعم، لو شرط البنك على المقرض ألا يكون مقرضاً من محل آخر و إلا عند انكشاف الخلاف) صار القرض المؤجل حالاً، صح ذلك، قضاءً للشرط المذكور في ضمن عقد القرض، و عدم لزوم زيادة على رأس المال.

المسألة السابعة:

لو شرط البنك في عقد القرض الذي هو من العقود اللازمة أنه لو أقر المقترض دفع بعض الأقساط عن وقتها لصار القرض المؤجل حالاً، كان ذلك صحيحاً؛ لأنه شرط مشروع في عقد لازم، ويشمله قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم».

ولا يصدق على هذا الشرط أنه شرط منفعة؛ إذ لا يزيد به رأس المال، كما تدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى، فيأتيه غريمه فيقول: أنتقدي من الذي لي كذا وكذا وأضح لك بقيته، أو يقول: أنتقدي بعضاً وأمد لك في الأجل فيما بقي؟ فقال: «لأرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً؛ يقول الله عز وجل: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾»^(١).

نعم، لو شرط البنك على المقترض أنه في صورة التأخير يحق للبنك أخذ سائر المطالبات أو أخذ الخسارات، فهو محل إشكال؛ لصدق عنوان شرط المنفعة عليه كما لا يخفى.

و يظهر مما ذكر حكم ما لو شرط البنك على المقترض أنه لو أقر دفع الأقساط عن موعدها المقرّر فعليه أن يدفع مبلغاً يعادل مثلاً ١٢٪ زائداً على الأقساط، فإن هذا الشرط إن كان مرجعه إلى الإذن في التأخير مع أداء المبلغ المذكور فهو عين الربا ويكون محرماً، وإن لم يكن كذلك بل كان غرامة تهديدية على التأخير حتى يلتزم بدفع الأقساط في مواعيدها، فهو وإن أمكن أن يقال إنه خارج عن كونه زيادة في مقابل الإمهال ما دام لم يكن ذلك حيلة ربوية، إلا أنه مشكل؛ من جهة صدق شرط المنفعة على الشرط المذكور ولو كان بعنوان شرط الغرامة التهديدية، وعليه فتشمله الأدلة الناهية عن

(١) المصدر السابق / ج ١٨، ص ٣٧٦، ب ٣٢ من أحكام الصلح، ح ١.

اشتراط المنفعة في عقد القرض؛ إذ لا يمتنع اجتماع عنوان شرط المنفعة مع شرط الفرامة التهديدية.

المسألة الثامنة:

لا فرق في اشتراط المنفعة في ضمن عقد القرض بين التصريح به عند الإقراض وبين إيقاع العقد مبنياً عليه، فلو كان قانون البنك إعطاء النفع في القرض وأقرضه مقرض مبنياً عليه كان محرماً، والزيادة المأخوذة لا تكون قابلة للانتقال بل ترد إلى البنك. ولو فرض في مورد لا يكون الإقراض بشرط النفع أو مبنياً عليه وأعطى المقرض الزيادة عن طيب نفس، جاز أخذ الزيادة. ومن ذلك يظهر أن الجوائز التي يعطيها البنك للبعض عن طريق القرعة ترغيباً لهم في الإبداع والقرض ونحوهما هي محللة ولا مانع منها.

ولو شرط المقرض الزيادة ولم ينو المقرض إلا نفس القرض، فأصل القرض صحيح؛ لأن الشرط شرط فقهي لأصولي، وعليه فلا يتقيد أصل القرض بالشرط. ولو أجبره المقرض على دفع الزيادة كان ذلك محرماً، ولم تنتقل الزيادة إليه؛ لأن شرط الزيادة رها محرّم، ويلزم ردّ الزيادة إلى المقرض إن كان معلوماً، وإلا فيتصدق عن صاحبه لغير السادة بإذن الحاكم.

المسألة التاسعة:

لا يجوز للمقرض أن يشترط على المقرض في عقد القرض بأن يقرضه مبلغاً مماثلاً للمبلغ الذي أقرضه إياه، فضلاً عن اشتراط الضعف؛ لصدق شرط المنفعة على ذلك كله، وهو محرّم بالنص الدالّ على النهي عن مطلق الشرط بين المقرض والمقرض. نعم، لو لم يشترط المقرض ذلك وكان داعيه من الإقراض هو ذلك فلا بأس به، كما إذا

علم أن المقرض يقرض من بقرضه ~~بصرف~~ ما اقترضه منه، فيعمد إلى إقراضه بداعي ذلك من دون شرط أو بناء عليه.

و عليه، يحرم ما هو متعارف من قيام البعض بإقراض البنك قرضاً طويلاً الأمد بشرط أن يقرضه البنك ضعف ذلك.

ومما ذكر يظهر ما في «البنك اللاروي» حيث قال ما محصله - يجوز للبنك أن يشترط على كل مقرض أن يقرضه لدى الوفاء مقدراً يساوي مجموع ما يعطيه البنك من الأجر بعنوان التأمين على القرض الذي يدفعه إلى العميل و ما يعطيه أجرة لكتابة الدين ونحوها بأجل يمتد إلى خمس سنوات مثلاً، بدعوى أنه ليس في ذلك أي مانع شرعي، لأنه ليس من الربا.

و يمكن إنجاز الشرط بصورة يصبح فيها ملزماً للمشترط عليه، وبذلك يحصل البنك على كمية مساوية لما ألغاه من عناصر الفائدة الربوية، ولكنه لا يعتبر نفسه مبالاً لها بدون مقابل، وإنما هو مدين بها لعملائه، غير أنه دين لا يطالب به إلى أجل طويل. وهذا يتيح للبنك اللاروي أن يودع تلك الكمية في البنوك التي يسوّغ لنفسه أخذ الفائدة منها و يتقاضى الفوائد عليها من تلك البنوك طيلة خمس سنوات مثلاً، وكلما حلّ الأجل المحدد سحبه و أعاده إلى العميل الذي أخذه منه وفاة لدينه. (١)

و ذلك لأن شرط القرض المذكور في ضمن عقد القرض هو شرط منفعة في نفسه، و يشمله عموم المنع من مطلق الشرط بين المقرض و المقرض كما لا يخفى.

ثم إنه إذا فرضت الزيادة بإزاء نفس الإقراض لافي مقابل المال المقرض، أمكن أن يقال: إن الزيادة تخرج بذلك عن كونها ربا.

(١) انظر البنك اللاروي في الإسلام / ص ٧١، ٧٢.

وأشكل عليه الشهيد الصدر^(١) قائلاً: «إن الارتكاز العقلائي قائم على كون الدرهم (الزائد) في مقابل المال المقترض، لافي مقابل نفس الإقراض وجعله بإزاء عملية الإقراض مجرد لفظ.»^(١)

تمّ إذا جعلت الزيادة بعنوان الجمالة بإزاء تسديد الدين، فإن كان التسديد المذكور مشتملاً على جهد زائد على مجرد دفع المال إلى الدائن كما إذا احتاج إلى إرسال المبلغ إلى بلد آخر فلا إشكال، وإلا فقد أشكل عليه الشهيد الصدر^(٢): بأنّ تسديد الدين ليس له مالية إضافية وراء مالية نفس المال الذي دفعه بعنوان الوفاء، فلا يتحمل البنك ضماناً آخر لنفس عملية التسديد، فإذا لم يتصور الضمان لم تصح الجمالة.^(٢)

وفيه تأمل؛ لعدم لزوم المالية الإضافية في مورد الجمالة، بل يكفي أن يكون العمل أمراً عقلائياً.

المسألة العاشرة:

إذا اشترط البنك على المصنع في ضمن عقد القرض أنه إن مات أحد الشركاء قيام مقامه شخص آخر مع الاستجازه من البنك وإعطاء سهم الميت لوارثه، ففي ذلك إشكال؛ من أنه شرط منفعة في عقد القرض، ويشمله عموم الأدلة الناهية عن الشرط في ضمن القرض.

هذا، مضافاً إلى أن الوارث بعد موت مورثه يصير مستحقاً لعين تركته، فكيف يجوز شرط انتقاله إلى الغير من دون إجازة من الورث أو وليهم أو وصيهم؟!
اللهم إلا أن يقال: إن ذلك مشروط على الميت في زمان حياته، ولكنه لا يدخل من

(١) انظر المصدر السابق / ص ١٦٥.

(٢) انظر المصدر السابق / ص ١٧١.

إشكال، لأن المالك له التصرف في مدة حياته، وأما بعد صيرورة الشيء ملكاً للسورثة فليس له التصرف فيه، فتأمل.

نعم، لو اشترك البنك مع الشركاء ارتفع إشكال الربا، ولكن تبقى سائر الإشكالات، فلا تغفل.

وأما توهم حق الشفعة فلامجال له بعد اختصاصه بباب البيع كما هو واضح.

المسألة الحادية عشرة:

إذا اشترط البنك أو أي مقرض آخر على المقرض أن يتحمل دفع كل ما يتعلق بالمال المقرض من رسوم أو ضرائب أو وجوه شرعية، ففي ذلك إشكال؛ لأنه شرط ربوي تشمله الأدلة الناهية عن الربا كما لا يخفى.

المسألة الثانية عشرة:

لا يجوز للبنك الإمهال في أداء القروض والديون الحالة بشرط الزيادة، فلو أمهل كذلك كان محرماً، ولا تثبت الزيادة ولا الأجل؛ لأن تأجيل الثمن الحال بل مطلق الدين بأزيد منه، ربا هرفاً؛ فإن أهل العرف لا يفرقون في إطلاق الربا بين الزيادة التي تراضيا عليها عند المدابنة كأن يقرضه عشرة بأحد عشر إلى شهر و بين أن يراضيا بعد الشهر إلى تأخيره شهراً آخر بزيادة.

ولذلك ادعى في الجواهر عدم الخلاف في أنه لم تثبت الزيادة ولا الأجل، بل هو الربا المحرم. (١)

المسألة الثالثة عشرة:

يجوز النقل والانتقال بالنسبة إلى الحقوق العقلانية، ومن ذلك ما إذا ودع شخص في

البنك مبلغاً من دون شرط إلى مدة، فإنَّ له أخذ ضعف ما أودعه فيه بحسب ما بنى عليه البنك، فيجوز له أن يأخذ شيئاً في قبال هذا الحق، وينتقل إلى الغير إن لم يكن الأخذ المذكور حقاً مباشراً.

بخلاف ما إذا كان الحق المذكور من جهة الاشتراط في ضمن القرض، فإنه لا تجوز المعاملة عليه بعد كون الحق المذكور مصداقاً للربا، وقد عرفت أنَّ الزائد لا اعتبار له شرعاً وإن كان معتبراً عرفاً.

ومن ذلك أيضاً ما إذا كان صاحب الحساب الجاري مستقيماً في معاملاته وملتزماً بأداء ديونه بشكل منتظم، فيقوم البنك بتقديم امتيازات خاصة له يتمكن من خلالها أن يأخذ من البنك مبالغ معيّنة بعنوان القرض، فإن كانت هذه الامتيازات مختصة به بحيث لا تقبل الانتقال فلا تصح المعاملة على هذا الحق؛ لكونه مما لا ينتقل، كحق المضاجعة، وإن لم تختص به وكانت قابلة للانتقال فتجوز المعاملة عليها بالمرضاة؛ فإنه من الحقوق. لكن بعد أخذ الامتيازات لا يجوز نقلها إلى الغير بزيادة فيما إذا كان الانتقال بعنوان القرض؛ لكونه ربا محرماً، كما أنه ليس للبنك أخذ الزيادة بعد إعطاء الامتيازات؛ لأنه قرض.

نعم، لو كان إعطاء الامتيازات بعنوان المشاركة ونحوها فلا إشكال في أخذ الربح بحسب النسبة في الشركة كما لا يخفى.

المسألة الرابعة عشرة:

الأقوى صحة أصل القرض في الفروض الربوية؛ لأنَّ المحرم هو الزيادة؛ إذ لا دليل على فساد أصل القرض، فالمسألة مبنية على مفسدية الشروط الفاسدة. وحيث إنَّ المقرر في محلّه أنَّ الشرط الفقهي هو الالتزام في ضمن الالتزام، فهو لا يوجب فساد

الالتزام الذي في ضمنه؛ لعدم تعليق الالتزام المذكور على الشرط الفاسد، وإلا كان الشرط شرطاً أصولياً، والمفروض أن الشرط شرط فقهي؛ لأن إنشاء المشروط فيه مفروغ عنه، ولا يكون معلقاً على الشرط حتى يكون شرطاً أصولياً، وعليه، ففساد الشرط لا يستلزم فساد المشروط فيه كما لا يخفى.

ثم إنه لا خيار للمقرض؛ لتخلف شرطه؛ لأن الشرط محرم، والشرط المحرم لا يوجب الخيار. وأما الزيادة فهي محرمة ولا يجوز التصرف فيها؛ لقوله تعالى: «أَحَلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»، هذا مضافاً إلى النصوص التي منها صحيحة محمد بن قيس: «و لا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقة»^(١).

هذا كله على المشهور من أن الشرط الأصولي يوجب التعليق، وأما على القول بكون الشروط في القضية الشرطية مفروضة الوجود وإن كانت أصولية، فيكون الحكم فعلياً أيضاً، فلا تعليق على هذا المبنى كما لا يخفى.

الصلالة الخامسة عشرة:

في حكم الأوراق المسماة بالأوراق القرضية: لا يخفى عليك أن الحكومة قد تقوم بإصدار مثل هذه الأوراق من جهة قلة النقود الموجودة في بيت المال، فإن كان ذلك من دون اشتراط ربح في مقابله فهي من القرض الحسن، وإلا فهي محكومة بالحرمة؛ لا اشتراط الزيادة فيها كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر حكم التعامل بالأوراق القرضية بشرط المشاركة فإنه محرم؛ لأن شرط المشاركة في ضمن القرض شرط منفعة، فيشمله أدلة حرمة الربا.

وأما أوراق الأسهم المتداولة في الشركات والأبنية والمعامل وغيرها فلا إشكال

(١) وسائل الشريعة / ج ١٨، ص ٣٥٧، ب ١٩ من الدين والقرض، ح ١١.

فيها إذا كانت حاكية عن الشركة الحقيقية. نعم، لا يجوز مطالبة الربح قبل حدوثه، ولكن يجوز إعطاء الشركة مبلغاً في كل شهر بعنوان على الحساب والقرض الحسن حتى يعلم مقدار الربح، فيؤخذ القرض منه بحسابه.

و مقتضى الشركة هو تقسيم الربح والخسارة بمقدار كل سهم، ولكن يجوز شرط زيادة الربح أو شرط كون الخسارة على أحدهما؛ لأنه لا يخالف مقتضى العقد بل يخالف مقتضى إطلاق العقد، فيعمه «المؤمنون عند شروطهم».

المسألة السادسة عشرة:

في التعهد والضمان: إذا اقترض شخص ثم ضمنه ضامن، فلا إشكال في جواز رجوع البنك إلى الضامن إن ضمنه ضماناً سريعاً وانتقلت ذمّة المدين إلى ذمّة الضامن بالضمان الشرعي؛ فإنّ المدين حينئذٍ يكون هو الضامن لا غير.

و أما إن ضمنه ضماناً عرفياً وتقبل مسؤولية الأداء مع اشتغال ذمّة المدين، فيتخير البنك في أخذ حقه بين الرجوع إلى أيّ واحد منهما أو إلى كليهما معاً؛ قضاءً لعقد الضمان؛ لكونه واجب الوفاء بأدلة نفوذ العقود والعهود، والرجوع إلى أحدهما لا يمنع من الرجوع إلى الآخر.

نعم، لو ضمنه ضماناً عرفياً وتقبل مسؤولية الأداء في صورة عدم أداء المدين، فلا يجوز الرجوع إلى الضامن إلّا في فرض عدم أداء المدين؛ قضاءً للاتفاق والضمان. وقد صرح بذلك في تحرير الوسيلة، فراجع. (١)

هذا كلّه فيما إذا كان الضمان بعد ثبوت الدين. و أما إذا كان قبل ثبوت الدين كما إذا حصل الضمان قبل أخذ القرض و اشتغال ذمّة المقترض ففيه إشكال إن أريد بالضمان

(١) تحرير الوسيلة الإمام الغميني رحمه الله / ج ٢، ص ٧٣٩.

الضمان الشرعي، ووجه الإشكال هو اعتبار ثبوت الدين في صحة الضمان الشرعي؛ و لذا حكي عن التذكرة الإجماع على بطلان الضمان لو لم يكن ثابتاً، حيث قال في المحكي عنه: «و لو قال لغيره: ما أعطيت فلاناً فهو عليّ، لم يصح... عند علمائنا أجمع»^(١) و السرّ في ذلك أنّ الضمان الشرعي هو إشغال ذمّة الضامن بما اشتغلت به ذمّة المضمون عنه، و الإشغال المذكور يتم بانتقال ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن، فإذا لم تكن ذمّة المضمون عنه مشغولة بشيء، حال الضمان فكيف تصير ذمّة الضامن مشغولة؟! و لذا لا يتحقق قصد الضمان بالنسبة إلى الضمان الشرعي، و لا مجال للأخذ بعمومات الضمان بعد عدم تحقق موضوعه.

نعم، لو أريد من الضمان معناه العرفي بمعنى قبول مسؤولية الأداء للمضمون له في فرض عدم أداء المضمون عنه الدين الآتي فلا إشكال في إمكانه و وقوعه، و يصح الاستدلال له بالعمومات الدالة على نفوذ العقود، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ لأنّه عقد بين الضامن و المضمون له؛ إذ الضمان العرفي ليس موضوعه ضمان ما ثبت حتى يشكل فيه بأنّه في حال الضمان لا يثبت لشيء، بل هو بمعنى التمهيد للأداء بالنسبة إلى مطلق الدين و لو الدين الذي سيوجد، و حيث إنّه عهد و عقد و شرط، فيمكن التمسك بعموم وجوب الوفاء بالعقود أو العهود أو الشروط.

قال السيد المحقق اليزدي رحمته الله في الضمان قبل ثبوت الدين: «و يمكن أن يقال بالصحة إذا حصل المقتضي للثبوت و إن لم يثبت فعلاً بل مطلقاً؛ لصدق الضمان، و شمول العمومات العامة و إن لم يكن من الضمان المصطلح عندهم»^(٢).

(١) تذكرة الفقهاء / ج ٢، ص ٨٩، السطر ١٧ (الطبعة الحجرية).

(٢) العروة الوثقى / ج ٢، ص ٧٦٢.

لا يقال: إنَّ الضمان العرفي المذكور هو ضمان تعلقي، إذ هو معلق على عدم وفاء الضامن، وهو باطل، كما هو الظاهر من التذكرة حيث قال: «يشترط في الضمان التنجيز، فلو علقه بمجيء الشهر أو قدوم زيد لم يصح... ولو قال: إن لم يؤدِّ إليك غداً فأنا ضامن، لم يصح عندنا، وبه قال الشافعي؛ لأنه عقد من العقود، فلا يقبل التعليق كالبيع ونحوه»^(١).

لأننا نقول: كما أفاد السيد المحقق اليزدي في ضمان العروة: «(الشرط) السابع: لادليل عليه (أي اعتبار التنجيز) بعد صدق الضمان وشمول العمومات العامة إلا دعوى الإجماع في كلي العقود على أن اللازم ترتب الأثر عند إنشاء العقد من غير تأخير، أو دعوى منافية التعليق للإنشاء.

وفي الثاني ما لا يخفى (ضرورة صحة الإنشاء المعلق في جملة من الموارد؛ كالوصية التمليلية والنذر المعلق على شرط، فلانفاة بين التعليق والإنشاء).

وفي الأول منع تحققه في المقام»^(٢) و توضيح ذلك: أن الإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن. هذا مضافاً إلى أن أثر العقد هو التمهيد بالمال وكون مسؤوليته عليه، وهو حاصل بنفس العقد، ولا يضر بفعالية المسؤولية تعليق الوفاء على عدم وفاء المضمون له، ولا ينافي ذلك ما عليه المذهب من أن الضمان هو نقل الذمة إلى أخرى لاضمّ الذمة إلى الذمة؛ لأن ما عليه المذهب هو الضمان الاصطلاحي. وأما العرفي فلا يمنع عنه مانع بعد شمول العمومات والإطلاقات.

والضمان العرفي شائع؛ فإن أصحاب الجاه والشأن يضمنون المجاهيل من الناس من

(١) تذكرة الفقهاء / ج ٢، ص ٨٥-٨٦ ما بين السطر الأخير والسطر الثاني (الطبعة الحجرية).

(٢) العروة الوثقى / ج ٢، ص ٥٨٧-٥٨٨، ط مكتب وكلاء الإمام الخميني رحمته، بيروت.

دون أن يقصدوا بذلك انتقال المال بالفعل إلى ذمهم، بل يريدون بذلك تعهدهم و قبول مسؤولية المال عند تخلف المضمون عنه عن أدائه. (١)

فروع:

الأول: لإشكال في الضمان فيما إذا كان مورد الضمان ومدته معلومين. وأما إذا لم يكن مقدار الدين و جنسه معلومين فالأقوى أن مقتضى العمومات هو الصحة: حيث لم يعتبر فيها كون مقدار الدين و جنسه معلومين. و يؤيده ما رواه فضيل و عبيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما حضر محمد بن أسامة الموت دخل عليه بنو هاشم، فقال لهم: قد عرفتم قرابتي و منزلتي منكم، و عليّ دين، فأحبّ أن تقضوه عني. فقال علي بن الحسين عليه السلام: ثلث دينك عليّ. ثم سكت و سكتوا، فقال علي بن الحسين عليه السلام: عليّ دينك كله. ثم قال علي بن الحسين عليه السلام: أما إنه لم يعني أن أضمنه أولاً إلا كراهة أن يقولوا: سبقنا». (٢)

و ربما يتوهم اعتبار العلم بمقداره و جنسه مع الاستدلال بنفي الفرر و الضرر. ولكن فيه كما أفاد السيد المحقق الزيدي رحمته الله: أنه مردود بعدم العموم في الأول؛ لاختصاصه بالبيع أو مطلق المعاوضات، و بالإقدام في الثاني. و هو جيد. ثم فصل السيد الزيدي رحمته الله بعد ذلك بين الضمان التبرعي و الإذني؛ فيعتبر في الثاني دون الأول؛ إذ ضمان علي بن الحسين عليه السلام كان تبرعياً، و اختصاص نفي الفرر بالمعاوضات ممنوع، بل يجري في مثل المقام الشبيه بالمعاوضة إذا كان بالإذن مع قصد الرجوع على الآذن. و هذا التفصيل لا يخلو عن قرب.

(١) انظر مباني العروة الوثقى / ص ١١٢ - ١١٤.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٨، ص ٤٢٤، ب ٣ من أحكام الضمان، ح ١.

ويمكن أن يقال: إنه لاعوم للنهي عن الفرر، كما أن حديث «لا ضرر» لا يشمل المقام؛ لأن الحديث وارد مورد الامتنان، وعليه فمورده هو ما إذا لم يقدم على الضرر، و موارد الضمان مما قد أقدم عليها الضامن وإن كان إذنيًا؛ إذ له أن يسأل عن مقداره و جنسه، فإذا لم يسأل عنهما فقد أقدم عليه بنفسه. وعليه فلا فرق بينهما في خروجهما عن عموم نفي الضرر و نفي الفرر، فلامجال للتفصيل بين كون الضمان تبرعياً أو إذنيًا.^(١)

الثاني: يجوز التعهد بالضمان العرفي في مدة معينة، كما يجوز أن يتعهد من دون تعيين مدة، كأن يقول الضامن: إني متعهد ومسؤول بالنسبة إلى ديون زيد من أي ناحية كانت في مدة معاملاته مع البنك؛ إذ لا دليل على تعيين المدة، بل اللازم هو ألا يكون التعهد بالضمان سفهياً.

الثالث: يجوز اشتراط كيفية الرجوع في عقد الضمان و التعهد؛ فإن اشترط أنه بالخيار في الرجوع بين المتعهد و المدين فله ذلك. وإن اشترط الرجوع إلى المتعهد على تقدير عدم تمكن المدين من الأداء فليس له إلا ذلك. وإن اشترط أخذ الدين من الودائع التابعة للمتعهد جاز له ذلك. وإن اشترط إدامة الضمان مع تغيير أفراد الشركة أو الاكتفاء بما يعينه البنك في المحاسبات من دون حاجة إلى تفحص الضامن و تحقيقه و غير ذلك من الأمور، فيلزم مراعاتها بحسب ما اشترطت في ضمن عقد التعهد و الضمان. كل ذلك لعموم أدلته النفوذ، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم».

الرابع: لا يبطل التعهد المذكور بموت المدين أو حجره أو إفلاسه، بل اللازم على المتعهد أن يبقى على تعهده حتى أداء ديون المدين.

(١) انظر مباني العروة الوثقى / ص ١٢٥.

الخامس: لا يجوز بعد عقد التعهد و الضمان نقض العقد أو إبرام عهد آخر مع شرائط تنافي التعهد الأول، وإلا فالثاني محكوم بالبطلان؛ إذ الوفاء بالأول يمنع من شمول العموم للثاني.

السادس: لا يجوز للبنك أن يشترط على المتعهد و الضامن إعطاء شيء في مقابل تأخير المضمون عنه في الأداء؛ فإنه شرط منفعة في القرض؛ إذ لا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط المذكور على المقرض أو المتعهد؛ لأنه على كل تقدير يرجع إلى شرط المنفعة المنهي عنه في القرض أو الدين الملحق به. وتسمية ذلك بشرط الغرامة التهديدية بدعوى أن المقصود منه هو ردع المقرض عن التأخير لتجويز التأخير لاتنافي صدق عنوان شرط المنفعة عليه أيضاً كما مرّ مراراً. وعليه، فيشملة إطلاق أو عموم ما دل على أنّ حليّة القرض مشروطة بما إذا لم يكن فيه شرط منفعة لصالح المقرض، ولا ينافي ذلك ما في بعض الروايات من أنّ حليّة القرض مشروطة بما إذا لم يكن بينهما شرط؛ بدعوى أنّ المنوع هو الشرط بين المقرض و المقرض لا مطلق الشرط؛ لما عرفت من تقييد الحلية في بعض آخر منها بنفي مطلق الشرط. وعليه فإنّ بعض الروايات يدلّ على إثبات الربا بمطلق الشرط، وبعض آخر منها يدلّ على إثبات الربا بشرط بينهما، وحيث إنّ كلا القسمين مثبت للحكم و لم تثبت وحدة الحكم فيكون مقتضى القاعدة هو إثبات الربا في كليهما، فلا تغفل.

السابع: إذا مات الضامن، فبناءً على الضمان الشرعي و هو نقل ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن فالضامن مدين، و على الورثة أداء ديونه، بل تحلّ ديونه المؤجلة بالموت، فيجب أداؤها.

و أمّا إذا كان الضمان عرفياً، فبموت الضامن مع بقاء المضمون عنه لا يصير الدين

الموَجَل حَالاً، بل يبقى المُوَجَل مُوَجَلًا. وهل يجب على الورثة أداء الديون من مال الميت عند عدم أداء المضمون عنه أم لا؟ يمكن القول بالأوَّل؛ لأنَّه في صورة عدم أداء المضمون عنه يصدق عليه الدين، ومقتضى قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ أَنْ الإرث بعد أداء الدين. وعليه، فإذا مات الضامن ولم يؤدِّ المضمون عنه الدين إلى المضمون له، فتبقى ذمَّة الضامن الميت مشغولة بدين المضمون عنه، فيشمله مثل قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾. وعدم صدق الدين بالفعل عليه عند الموت فيما إذا كان الدين مُوَجَلًا لا يضر مع صدقه عليه عند عدم أداء المضمون عنه؛ فإن صدقه عند عدم الأداء يكفي في شموله.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنَّ مع عدم الأداء واقعاً في وقته يصدق الدين عليه في الواقع عند الموت أيضاً وإن لم يعلم به، إلا إذا لم يؤدِّ الدين في وقته، فعدم أداء المضمون عنه يكشف عن دين الميت حين الموت، بل مع العلم بعدم الأداء أيضاً يصدق الدين حين الموت.

و يؤيد ما ذكرناه من أن الضمان في تركة الميت: وضوح الحكم بالضمان فيما إذا مات الغاصب وكان الوارث بصدد ردِّ المغصوب من دون إفراط أو تفريط فتلف المغصوب، فإنَّ مقتضى قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» هو ضمان الغاصب الميت لتلف المغصوب، فضمان المغصوب يكون في تركة الغاصب، ولا يضر بذلك عدم صدق العدوان على يد الوارث؛ فإنَّ الضمان ليس عليه بل على مورثه وهو الغاصب.

و يؤيد ما ذكرناه أيضاً: وضوح الحكم بالضمان في تركة الميت فيما إذا باع شخص بعض الأشياء مع ضمانها إلى مدة ثم مات ثم حدث موجب الضمان؛ فضمانه يكون في تركة الميت، ويجب على الورثة أداء ذلك من تركة الميت.

نعم، لو جعل الضمان العرفي مقيداً بزمان حياة الضامن، فإن الضمان يرتفع بالموت بلا كلام، ولم أجد المسألة معنونة في كلمات الأصحاب، والله العالم.

الثامن: إذا مات المدين المضمون عنه بالضمان العرفي، صار دينه المؤجل حالاً بالموت، فيقع الكلام حينئذ في أن الضامن هل يجب عليه أداء دينه عند الموت، أو له أن يؤخر الأداء إلى وقت الأجل؟ المذكور في بعض الكتب المتعرضة للعمليات البنكية أن مقتضى المادة (٤٠٥) من قانون التجارة (الإيراني) هو عدم لزوم الأداء على الضامن عند حلول الدين بالموت أو الإفلاس، بل له أن يؤخر إلى وقت الأجل.^(١)

ولا يخفى عليك أولاً: أن الضمان تابع لكيفية التمهد في عقد الضمان، فإن تمهد بالأداء عند وقت الأجل فله ذلك، وإن تمهد بالأداء عند حلول الدين في أي وقت كان فمقتضى التمهد المذكور هو أدائه عند حلوله بالموت، ولا يجوز له التأخير عن وقت الحلول. و عليه، فإطلاق القول بجواز تأخير الأداء غير سديد.

وثانياً: أن حلول الدين بالموت صحيح، ولكن لا يحل الدين بالإفلاس، فما وقع في المادة المذكورة من حلول الدين بالإفلاس كما ترى.

قال في تحرير الوسيلة: «يحل الدين المؤجل بموت المدين قبل حلول أجله إلى أن قال: لا يلحق بموت المدين تحجيره بسبب الفلس، فلو كان عليه ديون حالة ديون مؤجلة يقسم ماله بين أرباب الديون الحالة، ولا يشاركهم أرباب المؤجلة»؛^(٢) لما عرفت من توسعة معنى الضمان؛ فإنه ليس إلا التمهد وإدخال الشيء في العهدة، سواء كان الشيء مالاً أو عملاً، وهو اعتبار عقلائي يشمله عمومات نفوذ العقود والمهود، وإطلاق «المؤمنون عند شروطهم»، وغير ذلك.

(١) عمليات بانكي داخلي (بالفارسية) / ج ٢، ص ٢٥١.

(٢) تحرير الوسيلة الإمام الخميني رحمته الله / ج ٢، ص ٦٤٩، المسألة ٦ من أحكام الدين.

التاسع: لافرق في الضمان بين أن يكون: ضمان الشركة في المناقصة أو الزيادة، أو ضمان حسن العمل بالتعهد، أو ضمان إتمام العمل، أو ضمان استرداد ما يعطيه المؤجر قبل العمل، أو ضمان استرداد النسبة المتبقية لدى صاحب العمل من مبلغ الضمان، أو ضمان ترخيص البضائع من الجمرک، أو ضمان أداء الديون في وقتها، أو غيرها من موارد الضمانات؛ لأنها جميعاً ضمانات عرفية: إذ الضمان كما ذكرنا آنفاً ليس إلاّ التعهد وإدخال الشيء في العهدة، وهو اعتبار يقره العقلاء، و يشملها عموماً نفوذ العقود، و «المؤمنون عند شروطهم».

و توضيح ذلك: أن المراد من ضمان الشركة في المناقصة أو الزيادة: هو ضمان يُرفق مع طلب المشاركة في المناقصة أو الزيادة، و يعطيه المتقدم بالطلب لصاحب العمل أو البضاعة عند طلب المشاركة فيها، ففي صورة ردّ طلبه يُردّ الضمان إلى البنك للإبطال، و أما إذا قُبل طلبه فالضمان يبقى إلى أن يبرم العقد النهائي، و يُبدل بضمان آخر هو ضمان حسن العمل بالتعهد، و يكون هذا الإبدال إلزامياً، و نسبة مبلغ ضمان حسن العمل بالتعهد إزاء أصل مبلغ التعهد هي الربع. و يبطل ضمان حسن العمل بالتعهد أيضاً عقيب تأييد صاحب العمل للعمل المنجز و كونه مطابقاً للمواصفات المتفق عليها ولو لم يحضر المتقدم بالطلب للمشاركة في المناقصة أو الزيادة بعد قبول طلبه فعليه ما قرر في الضمان. و المراد من ضمان إتمام العمل: هو الضمان الذي يتعهد به العامل بعد إتمام العمل لكي يطمئن صاحب العمل و غيره بإتقان عمله.

و المراد من ضمان الاسترداد: هو ضمان استرداد ما يعطيه المؤجر قبل العمل لتجهيز المعمل و تقوية بنية مالية العامل و توفير ما يتطلبه العمل من موادّ و أدوات و ما يحتاجه العامل من أموال خلال العمل، فلو لم يتمكن العامل من العمل بحسب ما اشترط عليه

صاحب العمل استردّ الأخير ما أعطاه للعامل قبل العمل، و أما لو أتى بالعمل طبق الاتفاق الواقع بينهما فيخصم ذلك من حساب العامل.

والمراد من ضمان استرداد النسبة المتبقية من مبلغ الضمان: هو ضمان البنك استرداد ما تبقى لدى صاحب العمل كعشر المبلغ المتفق عليه عقيب إتمام العمل و الاطمئنان بجودة العمل المنجز من قبل العامل.

و المراد من ضمان الترخيص واضح؛ فإنّ البنك يعطي حق الجمرک و يرخص البضاعة، ثم يأخذ ما ضمنه و أعطاه للجمرک عن صاحب البضاعة بحسب الاتفاق الواقع بينهما، و ربما يضمن بنكاً آخر؛ سواء كان بنكاً داخلياً أو خارجياً.^(١) بل يجوز تعلق الضمان بنفس العمل، كما إذا ضمن البنك أو شخص ثالث القيام بالعمل عند عدم قيام العامل به.

العاشر: لإشكال في جواز جعل شيء في قبال ضمان الديون بعنوان الأجرة على عملية الضمان، مضافاً إلى حساب التكاليف الأخرى المترتبة عليه من أجور التسجيل و المطالبة و الإبلاغ و غير ذلك؛ فإنّ عملية الضمان عملية مرغوبة و قابلة لجعل شيء بإزائها، كما أنّ التسجيل و المطالبة و الإبلاغ هي من الأمور التي تعطى الأجور بإزائها، للبنك أن يأخذ في مقابلها شيئاً بناءً على ما مرّ من أنّ الأعمال المذكورة لم يعتبر فيها المباشرة، و عليه، فالبنك طرف للحساب و ليس موظفي البنك، و لا يلزم الربا من اعتبار شيء في مقابل هذه الأمور؛ لأنّ المأخوذ ليس في قبال القرض، بل في قبال القيام بعملية الضمان و بإزاء التسجيل و المطالبة و الإبلاغ.

(١) انظر عمليات بانكي داخلي (بالفارسية) / ج ٢، ص ٢٥٥ - ٢٥٨، و بانكداري داخلي

(بالفارسية) / ج ١، ص ٢٣٦ - ٢٤٠.

نعم، لو شرط أداء مبلغ ما كمشرة بالمشة مثلاً فيما لو تأخر المضمون عنه عن أداء ما ضمنه البنك له عن وقته، أمكن الإشكال فيه كما مرّ مراراً؛ فإنه وإن سلمنا كونه من باب الغرامة التهديدية ولكن يصدق على هذه الغرامة أنها شرط منفعة في مقابل الدين، و مقتضى إطلاق ممنوعية شرط النفع في قبال القرض والدين هو عدم جوازه، فلا تغفل. فيتحصل: أن المأخوذ عند الضمان إزاء نفس الضمان والعمليات الجارية عليه لآحرمة فيه، والضمان عمل عقلائي يرغبه الناس لحلّ مشاكلهم، وهو ليس إقراضاً بل هو قبول مسؤولية الشيء أو العمل في وقته، وهذه المسؤولية مرغوبة عند العقلاء، و يعطى المال بإزائها.

فإذا اتضح ذلك في ضمانات البنوك. أمكن القول بجواز جعل شيء في مقابل ضمان الأفراد أيضاً، فتدبر جيداً.

ثم إن ما يأخذه البنك أو أحد الأشخاص في مقابل الضمان إنما يأخذه من المقترض إن كان الضمان من قبل البنك الوسيط للقرض، أو العامل إن كان الضمان من قبل البنك الوسيط لصاحب المال.

ولذا قال السيد الشهيد الصدر رحمته في المضاربة: «و عميل البنك اللاربوي يدفع هذه الزيادة في مقابل ما قرره له البنك من ضمان لرأس المال و تحمّل لتبعات الخسارة»^(١) و يجوز للبنك أن يطالب عميله الذي يطلب الاقتراض منه بضمان من شركة التأمين. وهو كما في البنك اللاربوي طلب مستساغ؛ لأنّ صاحب المال من حقه أن يمتنع عن الإقراض ما لم يأت الآخر بالكفيل الذي يقترحه صاحب المال، و لا يدخل هذا في الامتناع عن الإقراض بدون زيادة ليكون من الربا المحرم.

(١) البنك اللاربوي في الإسلام / ص ٤٨ - ٤٩.

و نظراً إلى أن العميل هو المؤمن لالبنك، فهو الذي يدفع أجور التأمين إلى شركة التأمين مباشرة أو بتوسط البنك.^(١)

النوع الثالث: حساب الذخيرة

من الواضح أنه لو كان ما يدفعه العميل إلى البنك بعنوان الوديعة والأمانة حقيقةً ولم يأذن في التصرف فيه، وجب على البنك حفظ عينه، ولا يجوز له التصرف فيه، ولو تصرف فيه كان ضامناً، ولو تعامل عليه لم يصح إلا بإجازة صاحبه.

ولو أذن في التصرف فيه جاز التصرف فيه لمالكة فيما إذا لم يرجع الإذن في التصرف الناقل إلى التمليك بالضمان، وإلا فيصير قرضاً، ومع كونه قرضاً لا يجوز اشتراط شيء من النفع؛ لأنه ربا محرم.

والظاهر كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام أن ودائع البنك (قبل الثورة الإسلامية في إيران) من هذا القبيل، فما سمي وديعة وأمانة فهو قرض واقعاً، ويحرم اشتراط النفع فيه. نعم، لو أعطى البنك شيئاً من دون شرط جاز أخذه، بل لو التزم البنك بأن يعطي شيئاً ولكن لم يشترط عليه المقرض ولم يبين على شرطه، جاز له أخذ الجوائز ونحوها وإن كان داعيه هو ذلك. وسرّ ذلك أن شرط المقرض يوجب الحرمة، والمفروض أن المقرض لم يشترط. ثم إنه لا مدخلية للتبعية والأصلية في ذلك؛ إذ المعيار في الجواز هو الداعي. والمعيار في الحرمة هو الشرط.

ومما ذكر يظهر ما في بعض كلمات الأعظم حيث قال: لا إشكال في أخذ الجوائز سواء كان عن طريق القرعة أو غيرها، لكن بشرط عدم كون الداعي إلى أخذ الجوائز مقدماً

على الداعي إلى الادخار؛ وذلك لأن الأصلي والفرعي لا تأثير لهما في الجواز والحرمة. وإنما المعيار هو الشرط وعدمه. والمراد من الشرط هو الإلزام والالتزام بين الطرفين، فالأولى أن يقال: لا إشكال في أخذ الجوائز إن لم يكن بينهما شرط والتزام، وإلا فأخذ الزيادة محرم ولو كان الإلزام والالتزام بمثل القرعة لأخذ الجوائز.

وربما يقال: بأن تعهد البنك بدفع الجوائز يكون من قبيل الشرط الضمني ولو لم يكن طرف آخر مصرحاً بقبول ذلك الشرط.

وفيه: أن المراد إن كان صورة بناء المقرض على تعهد البنك وإن لم يصرح بذلك فهو، وأما إذا لم يكن بانياً عليه بل كان تعهد البنك داعياً إلى افتتاح الحساب فلا إشكال؛ لأن المضّر هو شرط المقرض، والمفروض هو العدم.

ولافرق في صورة الاشتراط بين أن تكون مدة الادخار قصيرة أو طويلة أو متوسطة؛ إذ اشتراط الزيادة في جميع الصور هي زيادة في القرض، وهي ربا محرم. وربما يقال: إن حساب الادخار لا يدخل فيه الربا المحرم؛ لأن مناط حرمة الربا هو الاستغلال، وصاحب المال بافتتاحه الحساب لا يستغل البنك، فليس في هذا القسم من الودائع ما يوجب الحرمة.

وأجاب عنه بعض الأعلام: بأن ما ذكر في الروايات من المفسد المترتبة على الربا إنما هو من باب حكمة تحريم الربا لاعتلته، والحكم لا يدور مدار الحكمة، وعليه فالقرض مع الشرط ربا محرم سواء ترتب عليه شيء من المفسد أم لا. (١)

(١) أحكام البنوك (آية الله العظمى الشيخ مكارم الشيرازي) وهو بحث نشرته مجلة فقه أهل البيت /

النوع الرابع: حساب الادخار للعمليات التجارية وغيرها

و يسمى بالودائع الثابتة، و هو حساب يفتتحه البنك للعميل لإيداع رؤوس الأموال فيه، و يخوّل العميل البنك في التصرف فيها و القيام بالمعاملات المشروعة؛ من المضاربة أو الجعالة أو الإجارة بشرط التمليك أو المشاركة أو المزارعة أو المساقاة أو غيرها. فالمدخر في البنك هو رؤوس أموال أصحابها، و يكون البنك في حكم الوكيل عنهم. فلا يصدق على الادخار في زماننا هذا (بعد انتصار التورة الإسلامية و تعديل قوانين البنوك إلى قوانين إسلامية) أنه قرض.

و مقتضى تعدد المدخرين هو حصول الشركة في المدخرات كل بحسب حصته، و يتقسط الربح و الخسارة بينهم بمقدار حصصهم، و سيأتي إن شاء الله تعالى حكم ضمان الربح أو ضمان الخسارة من ناحية البنك أو الشخص الثالث، فانتظر.

مسائل:

الأولى: يجوز افتتاح حساب الادخار لكل من تتوفر فيه الأهلية سواء كان شخصاً حقيقياً أو معنوياً، و أما الصغار و السفهاء و المجانين فلا يجوز لهم ذلك؛ لمحجوريتهم، كما يدل عليه في الجملة قوله تعالى: ﴿وَأَتْلُوا أَلْبَتَابِ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾، ^(١) و قوله ﷺ: «و الغلام لا يجوز أمره في الشراء و البيع، و لا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك». ^(٢) هذا مضافاً إلى قوله ﷺ: «عمد الصبي و خطؤه واحد» ^(٣) بناءً على عدم اختصاصه

(١) النساء / ٦.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٦٨، ب ١٤ من عقد البيع و شروطه، ح ١.

(٣) المصدر السابق / ج ١٩، ص ٣٠٧، ب ١١ من العاقلة، ح ٢.

بياب الجنائيات، فتأمل... إلى غير ذلك من الأخبار.

وعليه، فلا يجوز لغير البالغ الرشيد أن يفتح حساباً؛ لأنه تصرف مالي وهو محجور. نعم لو تصدى لذلك وليه كالأب والجد والوصي والحاكم الشرعي فلا إشكال في جوازه ونفوذه.

و يدل عليه روايات متعددة:

منها: موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال «في الرجل يتصدق على ولده و قد أدرکوا: إذا لم يقبضوا حتى يموت فهو ميراث، فإن تصدق على من لم يدرك من ولده فهو جائز؛ لأن والده هو الذي يلي أمره»^(١). ولكن شمول الوالد للجد محل تأمل ونظر. ومنها: رواية عبدالله (عبد الملك خ. ل) بن الصلت قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجارية الصغيرة يزوجه أبوها، لها أمر إذا بلغت؟ قال: «لا، ليس لها مع أبيها أمر»^(٢). لعموم قوله: «ليس لها مع أبيها أمر»، ولا يخصص بالموارد، نعم تختص بولاية الأب. هذا، مضافاً إلى ما في سندها من الترديد بين أن يكون عبدالله بن الصلت أو عبدالله.

ومنها: صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج الواردة في وصية أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «و إن حدث بالحسن والحسين حدث فإن الآخر منهما ينظر في بني علي؛ فإن وجد فيهم من يرضى بهديه وإسلامه وأمانته فإنه يجعله إن شاء الله، وإن لم ير فيهم بعض الذي يريد فإنه يجعله إلى رجل من آل أبي طالب يرضى به، فإن وجد آل أبي طالب قد ذهب

(١) المصدر السابق / ج ١٣، ص ٢٩٧ - ٢٩٩، ب ٤ من الوقوف والصدقات، ح ١ و ٥.

(٢) المصدر السابق / ج ١٤، ص ٢٠٧، ب ٦ من عقد النكاح وأولياء العقد، ح ٣.

كبرائهم و ذوو آرائهم فإنه يجعله إلى رجل يرضى به من بني هاشم...»^(١).
فإن ظاهره هو الإذن في الإيضاء، وهو يكشف عن ولاية الجدة بالنسبة إلى ذريته؛
لأن علياً عليه السلام من أجدادهم. وأيضاً يدل على ولاية الوصي، وإلا لم يتحقق منه الإيضاء،
كما لا يخفى.

ومنها: معتبرة محمد بن سنان: أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب
مسائله: «و علة تحليل مال الولد لوالده بغير إذنه و ليس ذلك للولد - لأن الولد مولود
للوالد في قول الله عز وجل: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ أَلْدُكُورًا﴾^(٢) مع أنه
المأخوذ بمؤنته صغيراً وكبيراً والمنسوب إليه أو المدعو له؛ لقول الله عز وجل: -
﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^(٣) وقول النبي صلى الله عليه وآله: أنت و مالك لأبيك، و ليس
للوالدة كذلك؛ لا تأخذ من ماله إلا بإذنه أو بإذن الأب؛ لأن الأب مأخوذ بنفقة الولد، و
لا تؤخذ المرأة بنفقة ولدها»^(٤).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر في مورد نكاح الصغيرة: «لأنها و أباهما للجد»^(٥).
و الظاهر من هذه الأخبار هو شمولها للكبير من الأولاد، ولكنها تختص بصورة
الاضطرار و الحاجة؛ جمعاً بينها و بين الأخبار الدالة على التقييد بصورة الاضطرار و
الحاجة، كموتقة الحسين بن أبي العلاء قال: قلت: ما يجعل للرجل من مال ولده؟ قال:

(١) الكافي / ج ٧، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) الشورى / ٤٩.

(٣) الأحزاب / ٥.

(٤) عيون أخبار الرضا / ج ٢٧، ص ٩٦.

(٥) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٢١٩، ب ١١ من عقد النكاح وأولياء العقد، ح ٨.

«قوته (قوت خ. ل) بغير سرف إذا اضطر إليه...» (١)

وخبر أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل: أنت و مالك لأبيك ثم قال أبو جعفر عليه السلام: ما أحب أن يأخذ من مال ابنه إلا ما احتاج إليه مما لا بد منه: إن الله لا يحب الفساد» (٢)

وربما يدعى الانصراف عن الكبير؛ لمعهودية استقلال المكلف في نفسه و ماله و عدم سلطنة الغير حتى الأب عليهما، بل هو كالضروري، فتصرف الأدلة عنهما، فحينئذ ليس خروج أمواله و نفسه حال كبره من قبيل التقييد حتى يتوهم أنه من التقييد الأكثرى (٣) وفيه نظر؛ لأن الانصراف بدوي، و عليه فالأخبار المذكورة شاملة للكبير أيضاً، ولكنها مقيدة بصورة الحاجة و الاضطرار فيما إذا كان التصرف لنفسه لالولد.

اللهم إلا أن يستبعد أن يكون للأب و الجد حق التصرف في مال أولادهما - بالبيع و الشراء و نحوهما من دون موافقة الأولاد مع كونهم كباراً، إذ لم ينقل تجوز ذلك من أحد من العلماء، فلم يعمل الأصحاب بإطلاق الروايات حتى في مثل البيع و الشراء و نحوهما، فتأمل.

و كيف كان، فقد استشكل على الأخبار التي ورد فيها «أنت و مالك لأبيك» بأن المستفاد من بعض الأخبار أنه حكم أدبي خُلقي، كصحيحة الحسين بن أبي العلاء المروية في الكافي عن محمد بن يحيى، عن عبدالله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلاء قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «ما يعجل للرجل من مال ولده؟ قال: «قوته (قوت

(١) المصدر السابق / ج ١٢، ص ١٩٦، ب ٧٨ ما يكتب به، ح ٨

(٢) المصدر السابق / ح ٢.

(٣) كتاب البيع (للإمام الخميني) / ج ٢، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

خ. ل) بغير سرف إذا اضطر إليه». قال: فقلت له: فقول رسول الله ﷺ للرجل الذي أتاه فقدم أباه فقال له: «أنت و مالك لأبيك»؟ فقال: «إنما جاء بأبيه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، هذا أبي وقد ظلمني ميراثي من أُمِّي، فأخبره الأب أنه قد أنفق عليه و على نفسه، فقال: أنت و مالك لأبيك، و لم يكن عند الرجل شيء، أفكان رسول الله يحبس الأب للابن؟» (١).

حيث تدل الرواية على أن قول رسول الله ﷺ: «أنت و مالك لأبيك» ليس حكماً كلياً فقهيّاً، بل هو حكم أدبي خلقيّ المذكور في واقعة خاصة لدفع مزاحمة الولد لوالده. و معناه أنه لو لأبوك لما كنت موجوداً، فأنت و مالك من أبيك، فلا يصلح التعرض له و إن ظلمك في التصرف في مالك، و عليه فلا ينافي هذا الحكم الخلقيّ مع ما ذكر في صدر الرواية من اختصاص حلية مال الولد بالقوت.

هذا، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون الابن ملكاً للأب و الجد بحيث يُعامل معاملة العبد المملوك فلا يباع و يتصرف فيه كما يتصرف في العبد المملوك، و هو شاهد على عدم كون الإضافة في قوله: «مالك لأبيك» إضافة ملكية.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله بأن: «ما ورد هذه الجملة فيها روايات كثيرة صحيحة السند لا يمكن رفع اليد عنها بمثل هذا الإشعار الضعيف، مع أن عدم قبول دعوى الولد دليل على أن قوله ﷺ ليس موعظة، بل الحكم الشرعي يقتضي ذلك في مورد الإنفاق على نفسه و ولده، و لم يتضح أن دعوى الولد كانت غير ما أقرّ الوالد به؛ و لهذا لم ينكر عليه بأنه صرفه في غير نفقتي و نفقته، تأمل.» (٢).

(١) الكافي / ج ٥، ص ١٣٦.

(٢) كتاب البيع (للإمام الخميني) / ج ٢، ص ٤٤١.

وحاصله: أن هذه الصحيحة لاتنافي الحكم الفقهي، اللهم إلا أن يقال: إنها لاتنافيه لوالالذيل، و أما معه فيستفاد أنه لاحق للأب في التصرف في الزائد على القوت، ولكن لا يحسن حبس الأب للابن، فقوله: «أنت و مالك لأبيك» مقول لإفادة عدم حسن حبس الأب، و هو حكم خُلقي، فتأمل.

نعم، مع الشك في معنى الصحيحة فلاوجه لرفع اليد عن الأخبار الموثقة الدالة على أن قوله ﷺ: «أنت و مالك لأبيك» يفيد الحكم الفقهي؛ لعدم سراية الإجمال من المنفصل إلى تلك الأخبار. بل لو سلمنا ظهور هذا الخبر في الحكم الخُلقي فهو لا يقاوم ظهور سائر الأخبار في كونه حكماً فقهيّاً، فلا يصلح لرفع اليد عنها؛ لقوة ظهور تلك الأخبار في الحكم الفقهي. و عليه فتحمل هذه الرواية على استفادة الحكم الخُلقي من الجملة الصادرة لإفادة الحكم الفقهي.

و أما الإشكال في سند هذه الرواية من جهة الحسين بن أبي العلاء و عبدالله بن محمد، ففيه: أن نقل مثل صفوان و ابن أبي عمير و البرزطي عن الحسين بن أبي العلاء يكفي في وثاقته؛ لأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن الثقة.

و أيضاً عبدالله بن محمد كما صرح به بعض الأعلام هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى، و يلقب ببنان، و روى عنه محمد بن يحيى بلا واسطة، و هو ممن لم يستثنه ابن الوليد، و فيه إيماء إلى وثاقته.

ثم إن المراد من ملكية الولد ليست هي نوع ملكية العبيد، بل هي الملكية التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاتًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾^(١) و من المعلوم أنه كناية عن ولاية الأب على الابن.

وكيف كان، ففيما ذكر غنى وكفاية في إثبات ولاية التصرف في أموال الصغير والمجنون والسفيه، وهم: الأب، والجد للأب، وصيهما، والحاكم الشرعي، ومن يجعله قتيماً، فلا تغفل.

الثانية: إن مقتضى المطلقات المتقدمة الظاهرة في سلطنة الوالد على الولد وماله - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته هو جواز تصدي الأب والجد مع عدم الفساد؛ إذ ماله كمالهما؛ فكما أن لهما التصرف في مالهما ما لم يلزم منه المفسدة، فكذلك لهما ذلك في مال الولد، فلا يشترط في جواز التصرف أن يكون ذا مصلحة، بل اللازم هو خلوه عن المفسدة. وبعبارة أخرى: هذا القول المبارك يعين الأولى في قوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَيْنَهُمْ أَوْلَىٰ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾. (١) فلا تغفل.

وعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (٢) الشامل للجد، قابل للتخصيص بما ورد في جواز تصدي الجد بما ليس فيه المفسدة، وحينئذ فيجوز للجد التصرف بما لا يكون مفسدة، ولو سلمنا عدم التخصيص وجب الاقتصار عليه في حكم الجد، فيكون تصرفه منوطاً بالمصلحة. بخلاف الأب؛ فإن التصرف منه يجوز فيما لا تكون مفسدة.

ودعوى عدم القول بالفصل ممنوعة، والمفروض أن الآية لا تشمل الأب، وإلا فلا يصدق اليتيم، كما لا يخفى. (٣)

الثالثة: لا خلاف ظاهر كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته في أن الجد وإن علا يشارك الأب

(١) الأنفال / ٧٥.

(٢) الأنعام / ١٥٢.

(٣) راجع المكاسب (للشيخ الأنصاري) / ص ١٥٢.

في الحكم، ويدل عليه ما دل على أن الشخص وماله الذي منه مال ابنه - لأبيه، وما دل على أن الولد والده لجدته. (١)

ولو فقد الأب وبقي الجد، فهل أبوه وجدّه يقومان مقامه في المشاركة أو يختص هو بالولاية؟ قولان: من ظاهر أن الولد والده لجدته وهو المحكي عن ظاهر جماعة - ومن أن مقتضى قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» كون القريب أولى بقرابه من البعيد، فتنتفي ولاية البعيد، خرج منه الجد مع الأب وبقي الباقي.

وليس المراد من لفظة «أولى» التفضيل مع الاشتراك في المبدأ، بل هو نظير قولك: «هو أحق بالأمر من فلان» ونحوه، وهذا محكي عن جامع المقاصد والمسالك والكفاية. (٢)

ولا يخفى عليك أن المسفاد من قوله ﷺ: «لأنها وأباها للجد»، (٣) وقوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك» الظاهرين في الكبرى الكلية أن الأجداد كالجد القريب في المشاركة، فكما إن القول المذكور كناية بحسب فهم العرف - عن ثبوت الولاية للأب بل أحقيته بالنسبة إلى ابنه، فكذلك يكون بالنسبة إلى الأجداد، فهم مقدمون فضلاً عن اشتراكهم. وحيث إن النسبة بين هذا القول وقوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» هي نسبة العموم والخصوص، فيقدم القول المذكور بمعناه على عموم الآية الكريمة، فالجد مقدّم على الأب، وجد الجد مقدّم على الجد والأب. ولكن النسبة بين

(١) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٢١٩، ب ١١ من عقد النكاح وأولياء الصدق، ح ٨، ورواها أيضاً علي

بن جعفر في كتابه، و الصارة هكذا «لأنها وأباها للجد».

(٢) راجع المكاسب (للشيخ الأنصاري) / ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٢١٩، ب ١١ من عقد النكاح وأولياء، ح ٨.

قول رسول الله ﷺ: «أنت و مالك لأبيك» و الآية الكريمة هي نسبة العموم من وجهه، و مقتضى التعارض في مادة الاجتماع هو الرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر ما لم تكن مصلحة، فتدبر جيداً.

الرابعة: لا ولاية للأمهات بالنسبة إلى أموال المحجور عليهم المذكورين، فلا يجوز لهم افتتاح حساب بأموالهم للتجار من دون إذن أوليائهم، كما لا يجوز بعد افتتاح الحساب أخذ ما فيه بدون إذن أوليائهم أيضاً. و لا يكفي في ذلك العلم بالرضا؛ لعدم كفايته في التصرفات المعاملية و إن اكتفي به غيرها.

الخامسة: إن مقتضى ما مرّ من محجورية الصغار قبل البلوغ و حصول الرشد هو عدم جواز تصرفهم في أموالهم ولو بافتتاح الحساب؛ لأنه أيضاً تصرف، فاللازم حينئذٍ أن يكون التصرف المذكور بإذن أوليائهم.

و مما ذكر يظهر ما في قانون البنك الإيراني المصادق عليه في مطلع سنة (١٣٥٧ هـ ش = ١٩٧٨ م) و القاضي بأن الأطفال إذا بلغوا سنّ الثانية عشرة جاز لهم الإقدام على افتتاح الحساب للادخار لأنفسهم، و ينحصر حق الأخذ من الحساب المذكور لصاحب الحساب، و إذا أموا الخامسة عشرة جاز لهم أخذ ما ادخروه في الحساب المذكور. (١)

و ذلك لما عرفت من أن افتتاح الحساب تصرف، و لا يجوز ذلك من دون إذن الأولياء. هذا مضافاً إلى أن الحكم بحصر جواز أخذ المدّخر لصاحب الحساب مع أن حق الأخذ لأوليائهم، كما ترى.

على أن تحديد وقت جواز الأخذ بخمس عشرة سنة في غير الذكور منظور فيه من جهة أن وقت بلوغ الإناث أقل من ذلك. هذا مضافاً إلى أن عدم تقييده بحصول الرشد لا يخلو عن إشكال.

السادسة: لو شرط البنك على المدخرين للتجارة أنه يتحتم عليهم عند فقدان وثيقة الحساب إعلام البنك بذلك، وجب على المدخرين الالتزام بذلك؛ لأنه شرط في ضمن عقد من العقود، كالمضاربة والجماعة والشركة والوكالة، ولا يضر بالوجوب المذكور كون العقود المزبورة من العقود الإذنية؛ للزوم مراعاة الشروط المذكورة في العقود وإن كانت إذنية ما دامت العقود باقية.

نعم، إذا فسخت العقود المذكورة ارتفع وجوب مراعاة الشرط بتبع ارتفاع العقود الإذنية.

وكيف كان، فلو لم يعلم المدخرون بفقدان الوثيقة المذكورة وحصلت الخسارة فلا ضمان على البنك؛ لأن يد البنك يد أمانة، وليس على الأمين إلا اليمين، والمفروض أن سبب الخسارة المدخرون أنفسهم، ولا إفراط ولا تفريط من ناحية البنك، كما لا يخفى.

السابعة: لو وقعت المصالحة بين البنك ومدخري رأس المال للتجارة بتمهد البنك في صورة ادخار المدخرين مبلغاً في كل شهر طيلة ثلاث أو خمس سنوات للتجارة وعدم أخذهم شيئاً من رأس مالهم وأرباحه على أن يعطيهم شهرياً بعد ثلاث سنوات نصف ما كانوا يدفعونه في كل شهر، أو يعطيهم شهرياً بعد خمس سنوات مثل ما كانوا يدفعونه في كل شهر ما داموا على قيد الحياة، صححت المصالحة المذكورة.

وإذا أراد المدخرون فسخ المصالحة المذكورة ردّ إليهم ما ادخروه مع أرباحه إلى زمان الفسخ، فهذه المصالحة وقعت بين المدخرين على ألا يأخذوا ما ادخروه للتجارة و أرباحه إلى ثلاث أو خمس سنوات، وبين البنك على أن يعطيهم شهرياً نصف ما كان يدفع في كل شهر أو تمامه. ومقتضى هذه المصالحة هو بقاء ما ادخره المدخرون على ملكيتهم، وكذلك حصّة ربحهم من المضاربة ونحوها، ويكون إعطاء البنك في مقابل استدامة المضاربة ونحوها.

ومثل المصالحة ما لو جعل الإعطاء المذكور شرطاً في المضاربة أو الجمالة أو نحوهما، أو شرطاً في ضمن عقد خارج لازم آخر؛ لصحة الشرط المذكور.

لا يقال: إن شرط دفع مبلغ ما دامت الحياة شرط غرري في نفسه، فيكون فاسداً؛ للنهي الشرعي عنه.

لأننا نقول: لا دليل على ممنوعية الفرر في غير البيع فضلاً عن الشرط؛ لاختصاص قوله ﷺ: «نهى النبي ﷺ عن بيع الفرر» بخصوص باب البيع وما يلحق به، ولا إشكال بعد اختصاص النهي عن الفرر بالبيع.

و دعوى إلغاء الخصوصية عن البيع والتعدي إلى سائر المعاملات، مندفة:

أولاً: بمنع إلغاء الخصوصية مع احتمال اختصاص ذلك بباب البيع وما يلحق به.

و ثانياً: إن غايته هو التعدي إلى المعاملات المستقلة بالشرط الذي لا استقلال له في نفسه، ولا مجال أيضاً لدعوى بناء العقلاء على ممنوعية الفرر في مطلق المعاملة حتى الشرط؛ وذلك لإقدامهم على جملة من المعاملات الفررية فضلاً عن الشروط الفررية.

و دعوى أن جهالة الشرط تستلزم في العقد دائماً مقداراً من الفرر الذي يلزم من جهالته جهالة أحد العوضين كما في مكاسب شيخنا الأنصاري (١) - صحيحة في خصوص البيع وما يلحق به مما يفسده الفرر إذا كان الشرط من أوصاف العوضين وشؤونهما؛ فإن الجهالة حينئذٍ ترجع إلى جهالة أحد العوضين، وأما إذا لم يكن الشرط من أوصاف العوضين فلا يلزم من جهالة الشرط جهالة العوضين.

لا يقال: إن الالتزام المعاملي مقيد بالشرط المذكور، فمع انتفائه ينتفي الالتزام المعاملي. لأننا نقول: إن ذلك في الشرط الأصولي لا الشرط الفقهي؛ لأن نسبة العقد إلى الشرط

(١) المكاسب (للشيخ الأنصاري) / ص ٢٨٢.

حينئذ تكون كنسبة الظرف إلى المظروف ليكون الشرط خارجاً عن الشروط الابتدائية، فهو التزام في ضمن التزام، ومن المعلوم أن الجهالة في الالتزام المظروفي لا ترتبط بالالتزام الظرفي؛ إذ المفروض أن الشرط شرط فقهي لشرط أصولي بحيث يتوقف الالتزام الظرفي على الالتزام المظروفي، فلا تغفل.

وهذا الذي ذكرناه طريق لتصحيح حساب الادخار لرأس المال وأخذ شيء مستمر ومستديم باستخدام الحياة بالشرط الذي عرفته.

ولكن المذكور في بعض القوانين البنكية غير هذا الطريق. والطريقة التي يعتمدها بنك «سبه» أحد البنوك الإيرانية هي أن ما أودعه المدخرون خلال فترة ثلاث أو خمس سنوات إنما هو رأس المال، والأرباح المجتمعة في تلك السنوات تبقى محفوظة تحت عنوان الربح التجميعي طيلة مدة الادخار، وهذا الربح لا يعطى للمدخرين حتى انتهاء السنوات الثلاث أو الخمس، فإذا انتهت تلك السنوات حُسب ربح رأس المال والأرباح المجتمعة خلال تلك السنين، ويعطي البنك في كل شهر مبلغاً للمدخرين بعنوان ربح المجموع من رأس المال والأرباح المجتمعة في تلك السنوات، ولكن تعيين هذا المبلغ ليس تعييناً نهائياً، بل هو موقت حتى تتم المحاسبة النهائية عند الموت أو عند غلق الحساب و التسوية.

وإذا انكشف عند التسوية أن الربح أقل، أخذ المقدار الناقص من الأرباح المجتمعة أثناء مدة الادخار بعنوان الربح التجميعي، ولا يتحمل البنك شيئاً من الخسارة. ولو ظهر وقوع خسارة بأصل رأس المال حين الرد، جُبر ذلك أيضاً من الربح المجتمع خلال مدة الادخار، ولا تتعلق الخسارة برأس مال البنك أو رأس مال سائر المدخرين. والظاهر أن هذه الطريقة أيضاً لا بأس بها إن كان تعيين المبلغ بعنوان على الحساب و

المضاربة واقعة بينهما بالشراكة بنسبة معينة ولو جعل المبلغ المذكور مرآة لها؛ وإلا فالمضاربة محل إشكال، ومع فساد المضاربة فالربح عائد للمدخرين، والبنك يستحق أجره المثل. اللهم إلا أن يوكل البنك من قبل المدخرين في المصالحة في نهاية الأمر بينهم وبين البنك فيما يتعلق بأجرة عمل البنك بما يراه صالحاً، فلا تغفل.

الثامنة: لو كان ادخار المدخر في البنك بشكل تدريجي لأجل إعداد رأس مال لتأمين معيشته في المستقبل مع ترخيص البنك في المضاربة بما ادخره طيلة السنوات المعهودة بينهما، جاز ذلك إن تمت شرائط المضاربة، كتعيين حصص الربح بالنسبة، وإلا فالمضاربة باطلة وإن كانت المعاملات الواقعة على رأس المال صحيحة؛ لكونها مأذونة بالإذن في المضاربة؛ وذلك لأن اللازم في المضاربة هو تعيين الربح بالنسبة، ولا يكفي فيها تعيين النسبة بالقياس إلى أصل رأس المال كما هو المتعارف في البنوك؛ فإن النسبة بالقياس إلى رأس المال غير النسبة قياساً إلى الربح، والفرق بينهما واضح، فإن كانت النسبة هي الخمس مثلاً فلا تكون مقصودة بالقياس إلى الربح بل إلى رأس المال، لأنها ليست بشيء يقصد؛ إذ خمس الربح قليل، اللهم إلا أن يكون المقصود هو احتساب نسبة المبلغ الحاصل من النسبة المفروضة على رأس المال قياساً إلى مجموع الربح العائد للبنك فيعطيه بتلك النسبة، ولا إشكال فيه حينئذ ما دام يبقى شيء للعامل، وإلا فتخرج هذه المعاملة عن المضاربة، كما لا يخفى.

نعم، لو وكل صاحب المال البنك في المصالحة بعد إتمام العمل بين البنك والموكل بما يراه صالحاً فلا إشكال، وإن فرض بطلان المضاربة.

ثم إنه لو مات صاحب المال خلال المدة المعينة انفسخت المضاربة؛ لأنها من العقود الإذنية، ويرد رأس المال إلى الورثة مع حصّة ربحه التجميعي إلى حين الموت.

لكن لو فرض كون العقد الحاصل بينه وبين البنك عقد مضاربة فيترتب على ذلك أن يفقد كل المال أو بعضه عند تعرّض البنك للخسارة أو المال للتلف.

ويمكن التخلص من هذه المشكلة بالتأمين على المال ليدفع البنك المال مع أرباحه في الأحوال الاعتيادية، و تدفع شركة التأمين المال المؤمن عليه عند تعرّضه للخسارة أو التلف. ولا فرق في ذلك بين أن يكون التأمين بين البنك و شركة التأمين أو بين صاحب المال و شركة التأمين، بناءً على صحة عقد التأمين كما قررناه في محله.

التاسعة: يجوز لمن يدخر رأس المال أن يأخذ رأس ماله في أي وقت كان؛ لأن الوكالة والمضاربة والجمالة و الشركة و نحوها من العقود الإذنية، كما فصلناه في محله.

نعم، لو شرط بقاء جميع المال أو بعضه في مدة معلومة في ضمن عقد خارج لازم، لم يجز الاسترداد قبل حلول المدة المذكورة؛ قضاءً للشرط.

وكذا لو صرف البنك الوكيل من قبل صاحب رأس المال ذلك المال في شراء دار و إجارتها بشرط التمليك لا يجوز له فسخ البيع و لا الإجارة؛ لأنهما من العقود اللازمة، و المفروض أنهما وقعا مع الإذن.

وكيف كان، ففي موارد جواز الرجوع لا يستحق من الأرباح إلا حصة رأس ماله من الربح إلى زمان الرجوع ما لم يشترط في ضمن عقد خارج لازم ألا يأخذ حصته أو بعضها عند الرجوع، و إلا فلا يجوز له أن يأخذ ذلك، كما لا يخفى.

العاشرة: الادخار تارة يكون بنحو الودائع الثابتة مع اشتراط إبقائها لدى البنك مدة معينة كستة أشهر مثلاً في ضمن عقد لازم، و أخرى يكون بنحو ودائع التوفير مع عدم اشتراط إبقائها لديه مدة معينة بل يمنح أصحاب ودائع التوفير الحق في سحب أموالهم متى شاؤوا، و من هذه الناحية تكون ودائع التوفير هذه شبيهة بالحساب الجاري؛ أي

الودائع المتحركة، و من ناحية أخرى هي شبيهة بالودائع الثابتة من حيث التعامل بها في مجال المعاملات من قبيل المضاربة ونحوها.

و غير خفي أن البنك حينئذ يواجه طلبات السحب من الموفرين في ودائع التوفير من ناحية، و من ناحية أخرى يكون ملتزماً بتوظيف هذه الودائع في مجال المعاملات، و هذا أمر يتوقف على القدرة على ذلك، و لذا قال الشهيد الصدر^(١): «يستطيع البنك أن يقدر النسبة التي تسحب فعلاً من مجموع ودائع التوفير، فإذا فرضنا أنها كانت لا تزيد في العادة على ١٠٪ فسوف يعتبر عشر كل وديعة من ودائع التوفير وديعة متحركة (كالحساب الجاري)، و لا يدفع عنها أي فائدة أو ربح، بل يحتفظ بها كقرض في حالة كاملة من السيولة النقدية لمواجهة طلبات السحب من الموفرين الذين يشترط عليهم البنك ألا يطالبوا إلا بقيمة الوديعة»^(١).

العادية عشرة: لا يشترط في حساب الادخار لرأس المال مدة معينة، و إنما تتعين المدة بالتوافق بين صاحب رأس المال و البنك، فإن عتينا مدة فلا يجوز للبنك تمديدها من دون إذن صاحب رأس المال إلا إذا وكله المالك عند افتتاح الحساب للتمديد مرة أو مرّات.

ثم إن تقسيم الأرباح بين البنك و صاحب رأس المال يكون بحسب ما توافقا عليه في بداية الأمر، و لكن لإشكال في تغيير ذلك بالنسبة لما سوف يأتي في الأثناء، كما إذا توافقا على الأكثر أو الأقل؛ و ذلك لأن عقد المضاربة من العقود الجائزة، فما توافقا عليه في بداية الأمر مخصص بما قبل التوافق الأخير. ولو تعامل البنك من دون تمديد كان عادياً و لم يستحق شيئاً من الحصة و إن أجاز صاحب المال المعاملات بعد الاطلاع على المعاملات

الواقعة عليه، و مجرد العلم بالرضا لا يكفي في جواز المعاملات وإن اكتفي به في التصرفات الفعلية.

الثانية عشرة: يجوز للبنك أن يدفع أموال المحجور عليهم بعد رفع الحجر عنهم، ولكن رفع الحجر يفنقر إلى صدور الحكم من المحاكم الشرعية. إلا أنه و طبقاً لقوانين البنوك أيضاً يحظر الدفع إليهم مطلقاً إلا بعد رفع الحجر و الجنون عن طريق المحاكم الصالحة، و لعل هذا هو حكم حكومي (ولائي) لتجنب المنازعات المحتملة في المستقبل.

الثالثة عشرة: يرد رأس المال بعد موت صاحبه إلى ورائه بعد تعيينهم بالعلم أو البينة، و لا يجوز التصرف فيه من دون إذن الوراث الكبار و أولياء الصغار، فيجب على البنك عند الاطلاع على موت صاحب المال وضع أموال الوراث في الأمانات حتى يمكنهم التصرف فيها بعد حصر الورثة و تعيينهم.

نعم، لو أذن الكبار باستدامة المعاملات فلا بأس، و كذا لو عيّن صاحب رأس المال البنك بعنوان القيم في مال صغاره و خوله في العمل به، فالوصية مجوزة لبقاء المعاملات في أموال الصغار، كما تدل عليه الأخبار التي منها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده و بمال لهم، و أذن له عند الوصية أن يعمل بالمال و أن يكون الربح بينه و بينهم؟ فقال: «لا بأس به؛ من أجل أن أباه قد أذن له في ذلك و هو حي»^(١).

ثم اعلم ان العمليات الواردة على رأس المال في حساب الادخار متعددة و مختلفة و حيث أن احكامها مختلفة فالاولى ان يبحث عن كل واحدة منها عليحده و

(١) وسائل الشيعة / ج ١٣، ص ٤٧٨، ب ٩٢ من الوصايا، ح ١.

لذا نبحث ان شاء الله تعالى عن بعض احكام المعاملات مثل المضاربة و الشركة و الاجارة و غيرها و نبتدأ بالمضاربة كما يلي:

حقيقة المضاربة:

إنّ المضاربة هي: أن يدفع الإنسان أو شخصية حقوقية إلى الغير مالاً ليتجر به على أن يكون الربح بينهما و الوضعية على المال. و يشترط في المضاربة الإيجاب و القبول؛ لأنّها عقد من العقود. و يكفي فيهما كلّ دالّ قولاً أو فعلاً، و لا دليل على اعتبار خصوص اللفظ. و عليه، فالمراد من الدفع هو الأعمّ من الدفع الإنشائي الحاصل باللفظ و الدفع الخارجي، فكما أنّ الدفع الإنشائي مع قبول العامل بحقّق المضاربة فكذلك الدفع الخارجي و قبوله بقصد الإنشاء يحقّق ذلك، كما لا يخفى.

إذا فرّق عند العقلاء في تحقق المضاربة بين الدفع الإنشائي و الدفع الخارجي؛ لأنّ المعيار هو الاعتبار النفساني و إبرازه بمرز في الخارج، و هو حاصل في كليهما. و هذا البناء العقلائي في معرض رؤية الشارع، و لم يردع عنه.

و مع صحة المضاربة بالدفع الانشائي و الدفع الفعلي فلا وجه للإشكال في الدفع الفعلي بأنّ مقتضى الأصل هو تبعية الربح لأصل المال؛ لأنّ حقيقة المضاربة مستقومة بكون الربح بينهما، و المفروض أنّ المضاربة صادقة على الدفع المعاطاتي، فتشمله الأدلّة الخاصة الواردة في المضاربة كموتقّة إسحاق عمّار قال: سأله عن مال المضاربة؟ قال: «الربح بينهما و الوضعية على المال»^(١) و غيرها. هذا، مضافاً إلى العمومات منها قوله

تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^(١) حيث تقع حصة من الربح في مقابل عمل العامل.

و عليه، فالأقوى هو جواز الاكتفاء في إنشاء المضاربة بالدفع الفعلي المعاطاتي، و لا موجب لاعتبار الإنشاء اللفظي.

أهم شروطها وأحكامها و نتعرض هنا لعدة مسائل: المسألة الأولى:

هل يجوز تضمين الخسارة في المضاربة والشركة والجمالة أو لا يجوز؟
ذهب السيد المحقق اليزيدي رحمته الله إلى الأول في كتاب المضاربة حيث قال: «أقواهما الأول؛ لأنه ليس شرطاً منافياً لمقتضى العقد كما قد يتخيل، بل إنما هو منافٍ لإطلاقه، إذ مقتضاه كون الخسارة على المالك و عدم ضمان العامل إلا مع التعدي أو التفريط»^(٢).
و يشكل ذلك بأن العامل أمين، و مقتضى ما دلّ على أن الأمين لا يضمن هو عدم الضمان. و عليه، فشرط ضمان العامل هو شرط ضمان الأمين، و هو مخالف لما دلّ على أن الأمين ليس عليه إلا اليمين.

هذا، مضافاً إلى صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر رحمته الله في حديث: «إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام قَالَ: مَنْ ضَمَّنَ تَاجِرًا فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا رَأْسُ مَالِهِ، وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الرَّبْحِ شَيْءٌ»^(٣).

(١) النساء / ٢٩.

(٢) العروة الوثقى / ج ٥، ص ١٦٢، المضاربة م ٤.

(٣) الوسائل / ج ١٩، ص ٢٢، ب ٤ من المضاربة، ح ١.

فإنَّ الاستفادة منها أنْ تضمن العامل يوجب بطلان المضاربة و صيرورتها قرضاً. و عليه، فشرط الضمان عن صاحب رأس المال ينافي قوله ﷺ: «ليس على الأمين إلاَّ اليمين»،^(١) مضافاً إلى منافاته لما ورد في المضاربة بالخصوص من أنَّ التضمين للعامل يوجب صيرورة المضاربة قرضاً.

و يمكن الجواب عنه:

أما أولاً؛ فلعدم منافاته مع قوله ﷺ: «ليس على الأمين إلاَّ اليمين»؛ لأنَّه من باب عدم الاقتضاء، فلا ينافي ما اقتضاء عموم: «المؤمنون عند شروطهم»،^(٢) كما في المستمسك.^(٣) و القول بأنَّ مقتضى قوله: «ليس على الأمين إلاَّ اليمين» هو عدم ضمان الأمين سواء اشترط ذلك عليه أم لم يشترط فينافي عموم «المؤمنون عند شروطهم»، كما في مباني العروة الوثقى.^(٤)

غير سديد؛ لعدم كون قوله ﷺ «ليس على الأمين إلاَّ اليمين» ناظراً إلى صورة الاشتراط، و إلاَّ فلا مورد لتقديم «المؤمنون عند شروطهم» على المطلقات الواردة في الموارد المختلفة.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الضامن ربَّما يكون شخصاً ثالثاً، فلا يكون رأس المال في يده حتى يكون أميناً و مشمولاً لقوله ﷺ: «ليس على الأمين إلاَّ اليمين». و دعوى: أنَّ شرط التدارك ضمان، و الضمان لا يصح إلاَّ بالنسبة إلى الذمم للأعيان.

(١) رواية مشهورة بين الفقهاء انظر شرائع الإسلام / ج ٢، ص ٤١٢.

(٢) الوسائل / ج ٢١، ص ٢٧٦، ب ٢٠ من المهور، ح ٢١.

(٣) انظر مستمسك العروة الوثقى / ج ١٢، ص ٧٠ - ٧١.

(٤) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٥٠.

مندفعة: بأنه لا دليل على الاختصاص المذكور في الضمان العرفي، ومع صدق الضمان تشمله العمومات.

ثم إنه لا فرق في الضمان بين أن يضمنه البنك بنفسه أو يجعل رأس المال في التأمين بقرار و تعهد بينه وبين المؤمن من دون أخذ شيء من المدخزين.

و أمّا ثانياً: فلعدم منافاته أيضاً مع ما ورد في خصوص تضمين العامل و التاجر الدالّ على أنّ التضمين يوجب انقلاب عقد المضاربة قرصاً فيكون جميع الربح للعامل، و لا يكون للمالك إلاّ رأس ماله؛ و ذلك بأن يقال: إنّ الظاهر من صحيحة محمد بن قيس هو تضمين نفس المال، بمعنى شرط عروض خسارته على عهدة العامل. و من المعلوم أنّ ذلك مع عدم مالكية العامل غير معقول، و المعقول فيه أن يرجع التضمين المذكور إلى صيرورة رأس المال ملكاً في ذمّة العامل بمثله، و هو لا يكون إلاّ قرصاً، و حيث لا يكون قصده ذلك فالتص الدالّ على أنّ الربح للعامل يدلّ على الانقلاب المذكور، و لكن هذا النص لا يشمل فرض بقاء ملكية المالك و شرط التدارك على العامل؛ فإنّ الخسارة حينئذٍ على المالك، و إنّما يجب على العامل تدارك الخسارة الواردة على المالك بسبب اشتراط تداركه في العقد. و لأقلّ من الشك في شمول النص المذكور لصورة اشتراط التدارك و عدمه، فمقتضى القاعدة هو الأخذ بعموم «المؤمنون عند شروطهم»؛ لأنّ العام هو المرجع في الشبهات المفهومية.

و أمّا ما أفاده في مباني العروة من أنّ صحيحة محمد بن قيس غير واردة في المضاربة، و إنّما هي واردة في التضمين الفعلي من أول الأمر المساوق للقرض؛ فإنه جعل المال المعين بعينه في ذمّة الآخر و أبن ذلك من اشتراط الضمان عند التلف؟! (١)

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٥١.

فيه ما لا يخفى؛ فإن صدر الصحيحة يشهد على أنها واردة في المضاربة، وإليك الصحيحة بتمامها: روى محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من أتجر مالاً واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان.

وقال: من ضمن تاجراً فليس له إلا رأس ماله، وليس له من الربح شيء»^(١).

فإن المراد من الصدر هو المضاربة بالحمل الشائع الصناعي لتنصيف الربح والحكم بعدم الضمان؛ فإنه ليس بقرض، وإلا فالربح له بتمامه، ويكون ضمان المال بمثله.

وبالجملته قوله: «من ضمن تاجراً... الخ» بعد هذا الصدر ظاهر في تضمين مال المضاربة، لافي القرض من أول الأمر، كما يشهد له أيضاً ما رواه الشيخ بسند صحيح عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى علي عليه السلام في تاجر أتجر بمال واشترط نصف الربح، فليس على المضارب ضمان. وقال أيضاً: من ضمن مضاربه فليس له إلا رأس المال، وليس له من الربح شيء»^(٢).

وعليه، فالرواية تدل على أن اشتراط عروض الخسارة على العامل يوجب انقلاب المضاربة إلى القرض تعبداً. هذا بخلاف ما إذا اشترط تدارك ما عرض على المالك؛ فإنه لا يوجب الانقلاب، ولا ينافي عقد المضاربة، ولا الرواية.

لا يقال: إن الظاهر من صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «المال الذي يعمل به مضاربة له من الربح، وليس عليه من الوضعية شيء إلا أن يخالف أمر صاحب المال»^(٣)

(١) الكافي / ج ٥، ص ٢٤٠، ح ٣.

(٢) التهذيب / ج ٧، ص ١٨٨، ح ٨٣٠.

(٣) الوسائل / ج ١٩، ص ١٦٦، ب ١ من المضاربة، ح ٤.

هو اختصاص ضمان العامل للوضعية بصورة المخالفة مع أمر صاحب المال. و عليه فاشتراط تدراك خسارة رأس المال مخالف للحصر المستفاد من هذه الصحيحة، فلا يكون نافذاً؛ لكونه مخالفاً لسنّته.

لأنّا نقول: إنّ المنصرف من الصحيحة أنّها في مقام نفي الضمان من جهة الجعل الشرعي لا الجعل المالكي، كما هو مورد الكلام. و عليه، فلا يمنع عن نفوذ الاشتراط المذكور بعموم أدلّة نفوذ الشروط. فتحصل: أنّ الأقوى هو التفصيل بين صورة اشتراط عروض الخسارة على العامل فيحكم بانقلاب المضاربة قرصاً تعبداً، و بين صورة اشتراط التدارك فيحكم بصحة المضاربة و الشرط.

ثمّ إنّ صحيحة محمد بن قيس على فرض تمامية دلالتها تختص بالمضاربة و اشتراط العامل للمالك. فلان تشمل تضمين الشخص الثالث؛ لأنّه شرط صحيح من ثالث لا من عامل، و هو يفيد ضمان الخسارة الواردة على المالك.

و هذا الشرط لا ينافي المضاربة؛ لأنّه شرط التدارك، لا شرط عدم عروض الخسارة، و يصح من البنك؛ لأنّه كثيراً ما يكون واسطة بين المقرض و المقرض.

و أوضح من ذلك ما إذا كان بين البع، بل ضمنه العامل بنفسه من دونه. هذا، مضافاً إلى أنّ الرواية لم تتعرض لشرط عروض الخسارة في الشركة و الجمالة على الشريك و طرف الجمالة.^(١)

و ممّا ذكر يظهر حكم اشتراط هبة الربح عند عدم كون المعاملات ذات ربح؛ فإنّه شرط سانع و لا إشكال فيه.

و لا مجال لتوهم الربا؛ لأنّ مال المضاربة ليس بقرض بل للتجارة.

(١) راجع الملحق رقم (١).

وهكذا لو شرط المالك مع العامل أنه لو أخرج في تصفية الحسابات و تحويل رأس المال أدى إلى المالك قبال كل منته مبلغاً معيناً فلا إشكال؛ لأن الشرط ليس في مقابل الدين، بل هو في مقابل تأخير تحويل العين.

هذا كله فيما إذا لم يكن اشتراط التدارك أو هبة الربح مخالفاً بالنظام الاقتصادي العام و إلا فهو محلّ منع، كما لا يخفى.

المسألة الثانية:

إن من جملة الشرائط المذكورة في المضاربة هو أن يكون رأس المال عيناً، فلا تصح بالمنفعة و لا بالدين. و عليه، فلو كان له دين على أحد لم يجز أن يجعله مضاربة إلا بعد قبضه ولو أذن للعامل في قبضه ما لم يحدّد العقد بعد القبض.

نعم، لو وكلّه على القبض و الإيجاب من طرف المالك و القبول منه بأن يكون موجباً قابلاً صحّ.

وكذا لو كان له على العامل دين لم يصح جعله قراضاً إلا أن يوكله في تعيينه ثم إيقاع العقد عليه بالإيجاب و القبول بتولي الطرفين.

وقد ادعى في التذكرة عدم الخلاف في عدم جواز القراض على الديون،^(١) وقال الشهيد الثاني: «اشتراط ذلك أي كونه عيناً موضع وفاق».^(٢)

واستدل له في الرياض^(٣) بأنه القدر المتيقن في الخروج عن أصالة عدم ترتب الأثر، بل أصالة كون الربح للمالك.

(١) التذكرة / ج ٢، ص ٢٣١ (حجري).

(٢) المسالك / ج ٤، ص ٣٥٥.

(٣) أنظر الرياض / ج ١، ص ٨٤-٨٥ و ٩٦.

ولامجال للتمسك بعموم الوفاء بالعقود في المقام؛ لمنع الأصل المذكور؛ لاختصاصه بالعقود اللازمة، كما لامجال للتمسك بإطلاقات المضاربة؛ لعدم ورودها في مقام البيان من هذه الجهة، فينبغي الافتصار على المتيقن من النص والفتوى.

ولعل وجه اختصاص قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) بالعقود اللازمة هو منافاة وجوب الوفاء العملي بالمقدّم مع الحكم بجواز الفسخ، فلا يشمل المضاربة التي تكون من العقود الإذنية.

وكيف كان فيمكن أن يقال: إنه يكفي في صحة المضاربة بالدين والمنفعة إطلاق صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أتجر مالا و اشترط نصف الربح فليس عليه ضمان»؛^(٢) لأنّ الديون والمنافع من الأموال عند العرف، والرواية في مقام بيان حكم الاتجار بالمال بعنوان المضاربة، وحيث إن إطلاق الموضوع يشمل الديون والمنافع فلا إشكال، وإلا لزم تقييده بغيرهما.

وخبر إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مال المضاربة؟ قال: «الربح بينهما، والوضيعة على المال»؛^(٣) إذ إطلاق مال المضاربة وترك الاستفصال فيه يوجب شموله للديون والمنافع بناء على صدق المضاربة بالاتجار بهما، كما لعلّه الظاهر. ودعوى: أن الظاهر من نصوص المضاربة أن موضوعها إعطاء المالك ماله للعامل كي يعمل به على أن يكون رأس المال محفوظاً والربح بينهما على حسب ما يتفقان عليه، وهو لا ينطبق على المنافع حيث إنها غير قابلة للبقاء؛ نظراً إلى أنها تتلف بنفسها. ومن هنا

(١) المائدة / ١.

(٢) الوسائل / ج ١٩، ص ٢٦، ب ٣ من المضاربة، ح ٢.

(٣) المصدر السابق / ج ٢٢، ب ٣ من المضاربة، ح ٥.

فكل ما يكون في قبالتها يكون بأجمعه ربحاً؛ ولذا قالوا في باب الخمس: إن كل ما يقع بازاء المنافع سواء الأعيان و غيرها يكون متعلقاً للخمس، و ليس ذلك إلا لكونه بأجمعه ربحاً، لأن الأصل محفوظ و الباقي ربح. إذن فما ذكره المشهور من عدم صحة المضاربة بالمنفعة إن لم يكن أقوى فهو أحوط. (١)

مندفعة: إذ يمكن أن يقال: إن رأس المال لا يكون بعينه محفوظاً في الأعيان لتعويضه بالمعاملة بشيء آخر، فالمقصود من البقاء هو أن يقوم مقامه شيء مثله في المالية و إن لم يحفظ عينه، و هذا المعنى يتصور بالنسبة إلى مالية المنافع و الديون أيضاً، فإن ماليتهما محفوظة في المعاوضات، فإذا تعامل العامل بالمنافع أو الديون بعنوان المضاربة أخذ مكانهما الأعيان المالية، و كانت المنافع و الديون باقية بماليتها ما دامت المضاربة باقية، و صدق الربح على ما يكون في قبالة المنافع في باب الخمس لا يستلزم عدم صدق رأس المال عليه في باب المضاربة، فتدبر.

و إن أراد من عدم قابلية المنافع أنها تزول بمضي الوقت، فلو أخر العامل معاملتها لجهة من الجهات حتى يمضي وقتها فلبقاء لها ففيه: إن بعض الأعيان أيضاً كذلك لابقاء لها و تزول بمضي الأوقات كالجمد و العطور و نحوهما، على أن التأخير في المعاملة بالمنفع يوجب زوالها لازوال معاملة المضاربة، و إلا فمع معاملة المضاربة بقت مالية المنافع كما ذكرناه.

هذا، مضافاً إلى موثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول للرجل: أبتاع لك متاعاً و الربح بيني و بينك؟ قال: «لا بأس»؛ (٢) إذ أن ابتياع المتاع بإطلاقه

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) الوسائل / ج ١٩، ص ٢٠، ب ٣ من المضاربة، ح ١.

يشمل ما إذا كان الابتاع بالديون أو المنافع بناء على صحة البيع عرفاً بإعطاء المنافع. نعم، يمكن تقييد إطلاق الأخبار بالنسبة إلى الديون بمعتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل له على رجل مال فيتقاضاه ولا يكون عنده، فيقول: هو عندك مضاربة؟ قال: لا يصلح حتى تقبضه منه»^(١) ولكنه مختص بالدين الذي على العامل، فلا يشمل غيره من الديون.

اللهم إلا أن يقال: إن المستفاد من قوله: «حتى تقبضه» أن المعيار في الممنوعة هو عدم قبض الدين ولو من غير العامل، فلو لا الإجماع أمكن التفصيل بين الديون والمنافع، ولكن لا يترك الاحتياط بعد نقل الإجماع.

نعم، يمكن القول بجواز ذلك بعنوان آخر كالجعالة أو التجارة عن تراض؛ أخذاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢).

ودعوى: أنه لا مجال للتمسك بعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ و نحوه في نفي اعتبار ما يحتمل اعتباره بالنسبة إلى العقد؛ من جهة:

«أن العقد الواقع في الخارج قد يكون من قبيل البيع والإجارة ونحوهما مما يكون التملك من كل من الطرفين للآخر تملكاً لما يملكه.

وفيه: لا مانع من التمسك بعمومات التجارة، وقد تمسكنا بها لإثبات صحة المعاملة المعاطاتية.

وقد لا يكون كذلك بالأبداً يكون فيه تملك من أحد الطرفين ماله للآخر كالمضاربة والمزارعة والمساقاة حيث لا يملك المالك العامل إلا حصة من الربح وهي غير متحققة بالفعل؛ لأنه لا يملك إلا أصل ماله، فكيف يصح تملكها لغيره؟!

(١) الوسائل / ج ١٩، ص ٢٣، ب ٥ من المضاربة، ح ١.

(٢) النساء / ٢٩.

وفيه: فالقاعدة تقتضي البطلان، ولا عموم يقتضي صحته، وعليه فيكون تمام الربح للمالك؛ نظراً لتبعية المنافع للأصل. وكون بعضه للعامل رأساً وابتداءً على خلاف القاعدة في العقود؛ إذ مقتضاها كون العوض لمن له المعوض، فمن يبذل الثمن له الثمن، والعكس بالعكس. فلأوجه لكون بعضه للعامل.

و انتقاله أنا ما إلى ملك المالك، ومن ثم إلى العامل وإن كان معقولاً إلا أنه على خلاف قانون المضاربة والمزارعة والمساقاة.

على أنه من تمليك ما لا يملك فعلاً؛ إذ ليس له الآن السلطنة عليه؛ ولذا لم يستشكل أحد في بطلان العقد إذا لم تكن حصّة العامل من ربح ما يتجر به... إلى أن قال: إن الصحة في هذه الموارد التي ليس فيها شيء مملوك للمملك بالفعل يملكه لغيره تحتاج إلى دليل خاص، فإن كان فهو، وإلا فالقاعدة تقتضي البطلان... إلى أن قال: فإنها غير مشمولة لأدلة التجارة عن تراض»^(١).

مندفعة: بأن المضاربة من سنخ المعاوضات والتمليك فيها في فرض حصول الربح فعلي، قال في المستمسك: «إن المضاربة لما كانت من سنخ المعاوضة؛ لأن الحصّة من الربح في مقابل العمل، فالمراد من دخول حصّة الربح في ملك العامل أن ذلك بعد أن يدخل في ملك المالك عملاً بمقتضى المعاوضة ليكون ضمان عمل العامل بمال المالك في ظرف أنه مال المالك. ولا بد أن يكون ذلك بعد الدخول في ملك المالك»^(٢).

وعليه، فتكفي مالكية العين لاعتبار ملكية الربح على تقدير وجوده ونقله إلى العامل بعد دخوله في ملك المالك، فالمعاوضة متصورة، والمعاوضة التعليقية أيضاً

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ١٧ - ١٨.

(٢) المستمسك / ج ١٢، ص ٢٤٣.

معاوضة فيشمها عموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ ولو لم تتم شرائط المضاربة؛ لصدق التجارة عليه عرفاً، والتجارة ليست تجارة إصلاحية، كما لا يخفى.

المسألة الثالثة:

إن من جملة الشرائط المذكورة في المضاربة هو أن يكون رأس المال من الذهب و الفضة المسكوكين بسكّة المعاملة بأن يكون درهماً أو ديناراً، فلا تصح بالفلوس و لا بالعروض، و ادّعي على ذلك عدم الخلاف بينهم و الإجماع بقسميه عليه. و أورد عليه: بأن الإجماع قائم على صحة المضاربة بالدراهم و الدنانير، لا على بطلانها في غيرهما. (١)

(١) و لا بأس بذكر جملة من أقوال القدماء من الأصحاب:

١- قال في الخلاف [٤٥٩ / ٣]: «لا يجوز القراض إلا بالأثمان التي هي الدراهم و الدنانير... إلى أن قال: دليلنا أن ما اخترناه مجمع على جواز القراض به، و ليس على جواز ما قالوه - أي أسو حنيفة و مالك و الشافعي و غيرهم - دليل».

و قال في النهاية [٤٢٨]: «و إذا أعطى الإنسان غيره ثوباً أو متاعاً أو امره أن يبيع فإن ربح كان بينهما، و إن نقص ثمنه عمداً اشتراه لم يلزمه شيء ثم باع فخرس لم يكن عليه شيء و كان له أجره المثل، و إن ربح كان صاحب المتاع بالخيار بين أن يعطيه ما وافقه عليه و بين أن يعطيه أجره المثل».

٢- قال في نكت النهاية [٢٣٩ / ٢] في شرح العبارة السابقة: «الفرق إن هاهنا جعل الثوب رأس مال المضاربة، و هي لا تصح إلا بالذهب و الفضة... إلى آخره».

٣- قال في جواهر الفقه [١٢٤]: «إنما دفع إنسان إلى حائك غزلاً فقال له: انسج ثوباً أو إزاراً على أن يكون الفضل بيننا، هل يكون ذلك مضاربة صحيحة أم لا؟

الجواب لا يكون ذلك مضاربة صحيحة، لأن المضاربة لا تكون إلا بالأثمان التي هي الدنانير و الدراهم و يختلط المالان. و إنسا قلنا هذا؛ لأنه لا خلاف في أن ما ذكرناه مضاربة صحيحة، و ليس كذلك ما يخالفه.

و عليه فلاموجب لرفع اليد عن الاطلاقات الدالة على اعتبار المال في المضاربة حيث لم يثبت تقييدها بكونه من الدراهم أو الدينانير. و عنوان المال كما يصدق عليهما فكذلك يصدق على غيرهما من الأثمان و العروض؛ لأنّ جميعها مال، و لذا يصدق على بيعها مبادلة مال بمال، مع أنّ أحد الطرفين أو الطرفين من العروض أو الأثمان. و أمّا تخصيص عنوان المال في قول السائل: «سألته عن مال المضاربة» أو قوله ﷺ: «من أتجر مالاً... الحديث» بالأثمان و هي الأموال المتمخضة في المالية بدعوى أنّ الربح و الخسران إنّما يلاحظان بالنسبة إلى ما هو متمخض في المالية و هي الأثمان التي يتحفّظ بها أولاً ثمّ يلاحظ ربحها و خسارتها، كما في مباني العروة الوثقى.^(١)

﴿ إذا دفع هذا الانسان إلى الحائك ما تضمنت هذه المسألة ذكره كان له أجره مثله على ما عمله، و يكون الثوب أو الإزار لصاحب الغزل، لأنّه عين ماله. »

٤- قال في الفنية [٢٦٦]: «و من شرط صحة ذلك - أي المضاربة - أن يكون رأس المال فيه دراهم أو دنانير معلومة مسلمة إلى العامل. و لا يجوز القراض بالفلوس و لا بالورق المشوش؛ لأنّه لاخلاف في جواز القراض مع حصول ما ذكرناه، و ليس على صحته إذا لم يحصل دليل.»

٥- قال في الوسيلة [٢٦٤]: «فالصحيح [من المضاربة] ما اجتمع فيه شروط ثلاثة العقد على الأثمان من الدينانير و الدراهم غير المشوشة، و الإطلاق في المدة من غير تحميّتها إلاّ مدة الإبتناع، و تعيين مقدار المال.»

٦- قال في المهدّب (١ / ٤٦٠): «وإن دفع إنسان إلى حائك غزلاً و أمره بأن ينسجه ثوباً على أن يكون الفضل بينهما كان ذلك قراضاً باطلاً؛ لأنّ القراض إنّما يصح بأن يتصرّف العامل في رقبه المال و يقبّلها و يتجر فيها، فإذا كان غزلاً كان ذلك نفس المال و عينه، و يكون ذلك لصاحب المال و للعامل أجره مثله.»

٧- قال في الجامع للشرائع [٣١٤]: «المضاربة عقد جائز من الطرفين، و إنّما تصح بالأثمان الخالصة من الفس بشرط ذكر حصّة مشاعة من الربح معلومة.»

ففيه: أنه لا دليل له بعدما عرفت من صدق المال على العروض وإمكان ملاحظة الربح والخسران بالنسبة إليها أيضاً ولو بتقدير الأثمان فيها كما هو المتعارف بين التجار عند محاسبة أموالهم وملاحظة ربحها وخسارتها مع أنها كثيراً ما تكون أعياناً. هذا، مضافاً إلى صدق الربح والخسران بالنسبة إلى بعض الأعيان بزيادتها أو نقصانها في بعض الأحيان.

نعم، الغالب هو ملاحظتهما بالنسبة إلى المتمحّض في المالية من الأثمان. ولكن الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف.

ثم إن دعوى: أنه لا مجال للتمسك بإطلاقات المضاربة؛ لعدم ورودها في مقام البيان من هذه الجهة، فينبغي الاقتصاد على المتيقن من النصّ والفتوى، وهو خصوص النقدين، كما في المستمسك.^(١)

مندفعة: بأن الروايات في مقام بيان أحكام المضاربة لموضوعها، وهو مال المضاربة، وعليه فترك الاستفصال في السؤال عن مال المضاربة أو ترك التقييد بالنقدين في موضوع المضاربة يكفي في عدم اعتبار شيء غير عنوان مال المضاربة. ودعوى: اختصاص مورد السؤال أو موضوع الحكم بالمتعارف في ذلك الزمان وهو النقدان دون غيرهما كما في المستمسك.^(٢)

مندفعة: بأن القضايا حيث كانت بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية؛ لعدم اختصاص الأحكام بعصر خاص، ولا مقتضى لهذا التخصيص، فالموضوع هو المال، أي كلّ ما وجد وصدق عليه المال سواء كان من النقدين أو الأوراق النقدية أو غيرهما من الأثمان أو من العروض أو غيرها.

(١) المستمسك / ج ١٢، ص ٢٤٢.

(٢) المستمسك / ج ١٢، ص ٢٤٣.

و عدم وجود الأوراق النقدية في هذا الزمان لا يضرّ إذا كان الموضوع مفروضاً بنحو القضية الحقيقية، كما لا يضرّ ذلك في جواز بيع العملة بالعملة.

فتحصّل: أنّ شرط صحّة المضاربة هو أن يكون رأس المال مالاً سواء كان من النقدين أو الأثمان كالأوراق النقدية أو العروض أو الحقوق.

فلو قال مالك السلمة للعامل: بع هذه السلعة وخذ ثمنها قراضاً صحّ ذلك، خلافاً لما ذهب إليه السيد المحقّق اليزدي رحمته من عدم الصحة حيث قال: «و لو قال للعامل: بع هذه السلعة وخذ ثمنها قراضاً لم يصحّ إلا أن يوكله في تجديد العقد عليه بعد أن نصّ ثمنه»^(١) وليس وجهه مع اعترافه بشمول العمومات إلا ما أشار إليه في المضاربة بغير الدراهم و الدينائر بقوله من أنه لا يبعد تحقّق الإجماع، فلا يترك الاحتياط في غير الدراهم و الدينائر.

ولكن عرفت أنّ الإجماعات في مقام تعيين مورد القدر المتيقّن، لانفي غير الدراهم و الدينائر. هذا مضافاً إلى أنّها بعد تسليم وجودها محتملة المدرك، فلا تصلح للاستدلال و إن كان الأحوط مراعاتها.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الامام عليه السلام حيث قال: «لم يثبت الاجماع في المسألة؛ لعدم تعرّض كثير من القدماء لها. و يظهر من الخلاف و الفسنة أن المسألة ليست إجماعية؛ لتمسكهما بعدم الدليل على الصحة دون الإجماع، و إنّما ادّعى الإجماع و عدم الخلاف في الصحة مع الدرهم و الدينار، بل يظهر من العلامة أيضاً بعد نسبة القول بالبطلان إلى علمائنا أنّ الدليل عليه كونها على خلاف القاعدة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، و إنّما ادّعى الاجماع صاحب جامع المقاصد و تبعه بعض آخر، بل حجية الاجماع في تلك

المسألة التي ادعى الأعاظم كون الصحة فيها خلاف القواعد ممنوعة أو مشكّلة. ولو فرض صحة الإجماع وثبوته فالقدر المتيقن هو عدم الجواز في غير الأثمان أي العروض منه، وأما في مثل الدينار العراقي والاسكناس من الأثمان غير الذهب والفضة فغير ثابت. وعليه فصحتها بمثلها لا يخلو من قوة؛ للعمومات، وكون المعاملة عقلائية. وعدم غريرتها، بل عدم ثبوت البطلان بمثل ذلك. هذا، مع أنه لا يبعد إطلاق بعض أدلة الباب^(١).

فنتحصّل: أن مقتضى العمومات وإطلاق أدلة الباب هو الجواز في العروض أيضاً. ومّا ذكر يظهر وجه ضعف قول من تمسك لعدم الجواز بعدم الدليل على الصحة. والإجماع كما عرفت لا يدلّ على عدم جواز غير الدراهم والأثمان، بل يدلّ على صحة المضاربة فيهما من باب القدر المتيقن.

وعليه فمقتضى الاطلاقات هو الصحة في العروض فضلاً عن الأثمان وإن كان الأحوط الترك في غير الدراهم والدنانير بعنوان المضاربة والإتيان بعنوان الجعالة.

المسألة الرابعة:

ولا يخفى عليك أن المشهور أن المضاربة جائزة من الطرفين، فيجوز لكلّ منها فسخها، كما صرح بذلك في النهاية والوسيلة، ومحكي الخلاف والمبسوط والسرائر، وقد حكى في مفتاح الكرامة عن المسالك والكفاية عدم الخلاف في أن المضاربة عقد جائز من الطرفين، بل الظاهر عن محكي بداية المجتهد أن ذلك من الاتفاقيات في الجملة.

وعليه، فالمضاربة وإن كانت عندنا من العهود والمعاضات، ومقتضى عموم

(١) راجع العروة الوثقى / ج ٥، ص ١٤٧، التعليقة.

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ هو لزومها، ولكن مع قيام الإجماع و الاتفاق يرفع اليد عن عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و يحكم بجواز المضاربة.

ثم إن مقتضى إطلاق كلماتهم أنه لا فرق في جواز الفسخ بين أن يكون قبل الشروع في العمل أو بعده و قبل حصول الربح أو بعده و قبل إنقضاء المال أو بعده.

ولو اشترط في عقد المضاربة الأجل و كان معناه تعيين أمد المضاربة لاشترط عدم الفسخ فلا إشكال أيضاً في جواز الفسخ قبل الأجل.

و إن شرط عدم الفسخ قبل حلول الأجل فقد يقال بعدم نفوذ الشرط المذكور بتوهم مخالفته مع دليل جواز عقد المضاربة.

و فيه منع؛ لأن شرط عدم الفسخ لا ينافي جواز العقد، كما أن شرط إسقاط الخيار لا ينافي كون البيع خيارياً، هذا، مضافاً إلى أن دليل جواز عقد المضاربة هو الإجماع المذكور، و لا نظر له إلى صورة اشتراط عدم الفسخ.

و عليه، فليس الإجماع المذكور مانعاً عن اشتراط عدم الفسخ، و لأقل من الشك، فالقدر المتيقن هو ذلك، فلأمانع من نفوذ الشرط المذكور من ناحية عموم «المؤمنون عند شروطهم».

لا يقال: إن الشرط في العقد الجائز جائز و ليس بلازم.

لأننا نقول: إن لزوم الشرط المذكور ليس من ناحية جواز عقد المضاربة حتى يشكل اجتماع لزوم الشرط مع جواز العقد، بل لزوم الشرط من ناحية عموم (المؤمنون عند شروطهم)، و لا دخل لعقد المضاربة إلا في تحقق موضوع الشرط؛ لأن الشرط هو الالتزام في ضمن الالتزام، و المضاربة التزام و لو كانت محكومة بالجواز، و هذا يكفي في صدق الشرط.

هذا، مضافاً إلى أن جواز الشرط معللاً بكون العقد جائزاً لا ينسجم مع كلمات الأصحاب في أمثال الشروط المذكورة في العقود الجائزة مثل الشركة والعارية وغيرهما لبنانهم على صحة الشروط ولزومها في بعض موارد.

فلو كان وجه المسألة هو عدم لزوم الوفاء بالشرط باعتبار جواز العقد فلامجال لتصحيح بعض الشروط ونفوذه في بعض الموارد معللاً بلزوم الوفاء بالشروط.

ربما يقال: إنه لو لزم الالتزام بالشرط مع عدم الالتزام بالعقد فاللازم منه هو الالتزام بالشرط ولو مع فسخ العقد، ولاقاتل به.

أجيب عليه: بأن دليل لزوم الشرط يختص بما كان في العقد، فإذا فسخ العقد ارتفع الشرط الذي هو موضوع اللزوم.^(١)

فالأقوى أنه لو شرط الأجل بمعنى عدم الفسخ أو شرط عدم الفسخ إلى زمان خاص كان الشرط صحيحاً ولا يجوز فسخها قبله؛ لوجوب الوفاء بالشرط لما عرفت من عدم منافاته مع دليل الجواز بل لا ينافي مقتضى العقد الذي عرفت أنه معاوضة عرفاً، وإنما يرفع اليد عن لزومه من جهة قيام الإجماع.

قال في جامع المدارك: «إذا اشترط فيه الأجل لم يلزم... ويمكن القول بالصحة و اللزوم؛ لأنه بعد ما لم يكن الشرط منافياً لمقتضى العقد ولم يعلم مخالفته للكتاب والسنة فهو محكوم بالصحة».

أما عدم المنافاة مع مقتضى العقد فمعلوم، بل لو لا الإجماع كان مقتضى القاعدة اللزوم.

وأما الحكم بالصحة مع عدم إحراز المخالفة فللتقريب المذكور في أمثال المقام حيث

(١) المستمسك / ج ١٢، ص ٢٦٨.

إنّ الباقي تحت العام ليس هو الشرط الغير المخالف حتى يستشكل من جهة عدم جريان الأصل، بل الباقي شرط ولم تكن مخالفة بنحو التركيب كاعتبار عدم زيادة الركوع في الركعة حيث إنّ الشاك في زيادة الركوع يجري في حقه أصالة عدم الركوع الزائد، فإن كان المعتبر الركوع بقيد الوحدة لزم البطلان لعدم إثبات الأصل، إلا أن يدعى الانصراف في دليل الاستصحاب عن أمثال المقام.

ولا يتوجّه الإشكال بأنّه بعدما كان الشرط تابعاً للعقد فمع عدم لزوم العقد كيف يلزم الشرط من جهة أنّ المعروف عدم وجوب الوفاء بالشرط إذا لم يكن في ضمن عقد، بل هو وعد لا يجب الوفاء به وإن التزم بعض الأعاظم بها بلزوم الوفاء به أيضاً، بل قد ينكر صدق الشرط على مثله.

وأما إذا كان الشرط في ضمن عقد سواء كان العقد لازماً أو جائزاً يكون مشمولاً لعموم (المؤمنون أو المسلمون عند شروطهم) فيجب الوفاء به، غاية الأمر وجوب الوفاء ما دام الشرط باقياً، فمع انفساخ العقد وارتفاعه لا شرط حتى يجب الوفاء به»^(١)
وأما إذا كان الشرط المذكور في عقد المضاربة هو لزوم هذا العقد الذي كان الشرط في ضمنه قال في جامع المدارك: «فمع صحته لزم العقد، ومع لزوم العقد لا مجال لارتفاع الشرط»^(٢).

وظاهره هو عدم الجزم بصحته حيث قال: فمع صحته لزم العقد... الخ.
وكيف كان فوجه عدم صحة الشرط المذكور، أي شرط اللزوم: إنّ شرط اللزوم - كأن يقال قارضتك سنة على ألا أملك منعك فيها أو لأملك الفسخ فيها أو يكون العقد لازماً ينافي مقتضى عقد المضاربة، فلا يكون مع المنافاة نافذاً.

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

(٢) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٠٨.

يمكن أن يقال: إن الجواز و اللزوم من أحكام العقود، فكما يجوز اشتراط الخيار في العقود اللازمة، فكذلك يجوز اشتراط اللزوم في العقود الجائزة، ولم يحرز مخالفة الشرط المذكور مع عقد المضاربة الذي عرفت أن مقتضى القاعدة هو لزوم المضاربة، و إنما يرفع اليد عن ذلك لقيام الإجماع، وهو غير واضح الشمول لصورة الشرط، ولم يحرز أيضاً مخالفة الشرط مع دليل اللزوم أو الجواز بعد احتمال كون الحكم بالجواز أو اللزوم غير ناظر إلى صورة الشرط، خصوصاً في مثل المقام الذي عرفت أن دليل الجواز لبي و هو الاجماع وله القدر المتيقن.

وإليه أشار في الجواهر في ضمن بعض المناقشات في المسألة حيث قال: «و لا ريب في عدم منافاة اللزوم لعقد المضاربة؛ إذ هو كالجواز في العقد اللازم الذي لا إشكال في صحة اشتراطه.

و من هنا كان له شرطه أي اللزوم في العقد الجائز بعقد لازم آخر ولو أنه من المنافي لمقتضاه لم يصح ذلك؛ إذ هو كاشتراطه عدم الملك في البيع، ونظيره هنا عدم ملك العامل الحصّة من الربح، لا اشتراط اللزوم في المضاربة»^(١).

و لا يخفى عليك أن ظاهر شرط اللزوم هو شرط الحكم الوضعي لا التكليفي؛ لأن موضوع الحكم التكليفي هو الفعل كعدم الفسخ لا اللزوم.

و مما ذكر يظهر ما في كلام السيد المحقق الخوئي رحمته حيث قال: «فإن كان الشرط هو عدم الفسخ خارجاً تم ما أفاده رحمته نظراً لكون فعله سائناً فيجب العمل بالشرط؛ لقوله رحمته: «المؤمنون عند شروطهم» لكن يبقى هذا الوجوب تكليفاً محضاً؛ ولذا لو عصى و فسخ لكان فسخه نافذاً و إن ثبت بذلك للشارط الخيار في العقد اللازم الآخر لتخلف الشرط.

و إن كان الشرط هو لزوم المضاربة و عدم مالكيته للفسخ فهو باطل؛ لكونه مخالفاً للسنة حيث إن عقد المضاربة جائز، فلا ينقلب بالشرط إلى اللزوم فإن الحكم الشرعي لا يتغير به، و حينئذٍ فهل يسري فساده إلى العقد أم لا؟ فيه خلاف. و الصحيح عندنا هو الثاني، فيبقى العقد و يبطل الشرط»^(١).

و ذلك لما عرفت من أن القدر المتيقن أن الجواز و المالكية للفسخ مما تقتضيه السنة فيما إذا لم يكن شرط في البين، و عليه فلا ينافي اللزوم و عدم المالكية بالشرط، فكما أن لزوم العقد مما يقتضيه السنة في مثل البيع و مع ذلك يجوز اشتراط الخيار فيه فكذلك في مثل المقام حرفاً بحرف، فتدبر جيداً، خصوصاً في المقام حيث إن مقتضى القاعدة في المضاربة هو الحكم باللزوم و القدر المتيقن من الحكم بالجواز بالاجماع هو صورة عدم الاشتراط. و أما مع الاشتراط فمقتضى القاعدة لزومها؛ لعدم ثبوت دليل على رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

نعم، لو ثبت إطلاق الإجماع على الجواز بالنسبة إلى حال الشرط فلا إشكال حينئذٍ في كون الشرط مخالفاً للسنة، ولكن لا دليل عليه، نعم، المستفاد من مفتاح الكرامة أن المشهور ذهبوا إلى بطلان العقد فيما إذا اشترط لزوم المضاربة إلى أجل أو مطلقاً حيث قال: «قد صرح ببطلان العقد... في المبسوط و جامع الشرائع و الشرائع و التذكرة و الايضاح و جامع المقاصد و المسالك. و في الروضة أنه المشهور... إلى أن قال: و في التحرير و اللمعة أنه لا يصح اشتراط اللزوم، و لعلهما أرادا أنه لا يجب الوفاء بالشرط. و حاصله أنه يفسد الشرط و يصح العقد، و عبارة اللمعة كادت تكون صريحة في ذلك، و قد يكونان موافقين للجماعة كما احتمله في الروضة من عبارة اللمعة... إلى أن قال: و لولا

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٢، ص ٤٥-٤٦.

اتفاق الكلمة هنا على بطلان الشرط لأنّ يمكن القول بصحته، ولا نسلم منافاته لمقتضى العقد، فليتأمل»^(١).

ولا يخفى أنّ دعوى شهرة القدماء على بطلان العقد أو الشرط مع خلوّ أكثر عبارات القدماء لا توجب رفع اليد عمّا ذكر من صحة الشرط والعقد. ولكن مع ذلك لا يترنك الاحتياط في شرط اللزوم.

المسألة الخامسة:

ذهب المشهور إلى أنّ العامل يملك حصته من الربح بمجرد ظهوره من غير توقّف على الانضاض أو القسمة لانقلاؤهما ولا كسفاً.

واستدلّ له بوجوه منها: أنّ مقتضى اشتراط كون الربح بينهما أن يكون ملكاً لهما بدعوى أنّ زيادة القيمة السوقية في الأموال التي تعدّ للتجارة تعتبر ربحاً لدى العقلاء سواء بيع المتاع أو لم يبع؛ ولذا ذهب جماعة من الأصحاب إلى وجوب خمسها ولو قبل الانضاض^(٢).

وأورد عليه في الجواهر بأنّ «الربح حقيقة ما زاد على عين الأصل الذي هو رأس المال، وقيمة الشيء أمر وهمي لا وجود له ذمّة ولا خارجاً، وإنّما هو من فروض الذهن، وبذلك افتقرت عن الدين الذي هو وإن كان كلياً إلاّ أنّه مال شرعاً و عرفاً موجود في الذمّة، بخلاف قيمة الشيء، وعدم انحصار المال في النقد، بل هو والعرض مال لا يقتضي تحقّق الربح حقيقة بعدما عرفت أنّه حقيقة الزائد على عين رأس المال المتوقّف على تحقّق رأس المال في الخارج. ولا يكفي فيه كون الشيء يساوي مقدار رأس المال؛ ضرورة عدم صيرورته بذلك عين رأس المال.

(١) مفتاح الكرامة / ج ٧، ص ٤٢٥-٤٢٦.

(٢) ذكر السيد المحقق الزيدي رحمته الله تفصيلاً ذلك في مسألة ١٧٤ من كتاب المضاربة، فراجع.

نعم، قد يطلق على مثل ذلك أنه ربح تسامحاً بناء على أصل السلامة. وإمكان الانضاض في سائر الأوقات ونحو ذلك مما يخرج من القوة إلى الفعل وحيث كانت قريبة إليه أطلق عليه اسم الربح... إلى أن قال: نعم، لا بأس أن يقال: إنه بالظهور ملك العامل أن يملك بمعنى أن له الانضاض ولو قدر رأس المال، فيتحقق الربح حينئذٍ وبتبعمه تحقق الملك وبه يورث وضمن التالف له وغير ذلك»^(١).

ولازم ما ذهب إليه صاحب الجواهر من أن صدق الربح مسامحي أنه لا وجه لوجوب الخمس أيضاً مع ارتفاع القيمة السوقية، قبل البيع؛ لعدم صدق الفائدة وعدم صدق التكتسب حقيقة قبل الانضاض.

ولذلك قال في جامع المدارك: «فمع منع صدق الفائدة هناك كيف يسلم في المقام صدق الربح وشركة العامل في العين الموجودة، ولازم الشركة في المقام شركة صاحب الخمس هناك إن قلنا في باب الخمس بالشركة أو بنحو الكلّي في المعين، كما أنه لم يظهر الفرق في باب الخمس بين اشتراء الشيء بقصد التجارة وارتفاع القيمة وبين الاشتراء بقصد الاقتناء وارتفاع قيمته في صدق الفائدة... إلى أن قال: فيمكن المناقشة بمنع صدق الربح قبل الانضاض كما منع في باب الخمس»^(٢).

وجعل في المستمسك عدم صدق الربح قبل الانضاض مما يقتضيه العرف واللغة في الجملة، وقال: «وذلك كان المعروف بينهم عدم وجوب الخمس في ارتفاع القيمة»^(٣). ولكن يمكن أن يقال: إن الربح بمعنى ازدياد المالية عند ارتفاع القيمة في الأموال المعدة

(١) جواهر الكلام / ج ٢٦، ص ٣٧٥.

(٢) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤١٤.

(٣) المستمسك / ج ١٢، ص ٣٣٧.

للتجارات صادق عند العقلاء و معتبر وإن لم يصدق الربح بالمعنى الذي ذكره في الجواهر، و مقتضى صدق الربح هو شركة العامل فيه إلا أن شركته ليست في نفس العين، بل تكون في مالية العين.

و لعل إليه يؤول ما في المستمسك حيث قال: «إن المراد من الربح في باب المضاربة الذي يشترك فيه المالك و العامل الحصّة من العين الزائدة على مقدار رأس المال ماليّة. لا الربح بالمعنى اللغوي و العرفي كما يقوله في الجواهر كي يتوجّه عليه ما ذكره من الإشكال...»

و الشاهد على ذلك أنّه لا يجوز للمالك عندهم أن يفسخ المضاربة عند ظهور الربح، و يستقلّ بالعين و يطرد العامل محتجاً بعدم حصول الربح، بل يرون أنّ العامل شريك في العين على حسب حصته من المالية، و ظنّي أنّ ذلك واضح^(١).

و كيف كان فتوضيح ذلك أنّ الصفات الذاتية للشيء، توجب رغبة الناس نحوها، فإذا كان الشيء كثيراً بحيث يمكن تناوله لكلّ أحد فلا يحتاج النيل إليه إلى بذل مال بازائه. و أمّا إذا كان الشيء قليلاً أو كثرت رغبة الناس إليه بحيث لا يمكن تناوله لكلّ أحد اعتبر له عند العقلاء المالية بمعنى أنّه يبذل بازائه مال، و هذه المالية اعتبارية فعلية عند العقلاء و ناشئة عن الامور الذاتية و رغبة الناس، و تختلف باختلاف مقدار التنافس و الرغبات و هي فعلية لا بالقوة.

و عليه، فالربح بمعنى ازدياد مالية رأس المال حاصل بالفعل و إن لم يكن الربح بالمعنى اللغوي و العرفي بمعنى ازدياد عين رأس المال حاصلًا إلا بالانضاض و عليه فإن كان مقصود المشهور هو الاشتراك في المالية لا الاشتراك في العين فهو صحيح و يمكن

الاستدلال له مضافاً إلى إطلاقات «و الربح بينهما» في صحيحة بن أبي عمير عن محمد بن ميسر (قيس) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل دفع إلى رجل ألف درهم للمضاربة فاشترى أباه وهو لا يعلم فقال: «يقوم فإن زاد درهماً واحداً انعتق واستسعى في مال الرجل»^(١) لحكمه بالعتق قبل الانضاض بمجرد تقويم المالية مع أنه لا عتق إلا في ملك فعلم منه أن الاشتراك حاصل بازدياد المالية قبل الانضاض، وهو يكفي في صحة الانعتاق، ولا حاجة في الاشتراك إلى الانضاض كما لا يخفى.

لا يقال: الاشتراك في المالية من دون الاشتراك في العين لا يكفي في صحة الانعتاق؛ لعدم ملكية العين.

لأننا نقول: اكتفى الشارع بملكية المالية ترجيحاً لجانب العتق.

ويؤيد ما ذكرناه: الحكم بضمان القيمة في القيميات عند الإلتاف مع تعذر أداء الشيء التالف بعينه ومثله؛ فإنه شاهد على كون القيمة ليست أمراً وهمياً، وإلا فلا وجه للحكم بضمانها مع كونها أمراً وهمياً، بل اللازم هو اشتغال ذمته بالعين حتى يتمكن من أدائها. وأيضاً يؤيد ما ذكره حكمهم بعدم جواز أن يفسخ المالك المضاربة عند ظهور الربح وازدياد المالية ويستقل بالعين ويطرد العامل محتجاً بعدم حصول الربح، بل يرون العامل شريكاً في المالية على حسب حصته كشركة الزوجة في مالية الأعيان غير المنقولة. ثم إن مقتضى ما ذكر هو وجوب الخمس أيضاً بارتفاع القيمة وازدياد المالية عند حلول حول الخمس ولو قبل البيع وحصول ازدياد عين رأس المال؛ لصدق زيادة مالية العين عند العقلاء وإن لم تزد عين رأس المال؛ ولذا حكم العرف بصيرورة الفقير غنياً بازدياد مالية العين من دون انتظار الانضاض، وهذا أمر عليه بناء العقلاء في كل عصر

و زمن، و حيث إنّه في رأى و منظر الشارع كان سكوت الشارع عن ردعه تقريراً لذلك، فتدبّر جيداً.

ومما ذكر يظهر إمكان أن يقال: لو لم يكن الاجماع على الخلاف بضمان ارتفاع القيمة في الأعيان المنصوبة كما إذا ارتفعت قيمة المنصوب في حال الغصب ثم انخفضت فردّه الغاصب بدعوى أن القيمة الزائدة هو مال أتلفه الغاصب، فيشمله قوله ﷺ: «من أتلف مال الغير فهو ضامن». و لا يكفي مجرد ردّ العين.

ولكن الظاهر من كلمات الأصحاب أنه لا يكون ضامناً، وربما يعلّل ذلك بأن المال هو العين، و لا يشمل ارتفاع القيمة، ولكنّه كما ترى في مثل مال التجارة؛ لأنّ المال صادق على ارتفاع القيمة الذي اعتبر أمراً حاصلًا بالفعل، كما يشهد له تعلق الخمس. و دعوى: أن المال في قوله: من أتلف مال الغير فهو ضامن عنوان مشير إلى ذات المال، و لا نظر له إلى المالية.

مندفعة: بأنّ الحمل على العنوان المشير خلاف الظاهر، و لو سلم ذلك فلا خصوصية للذات، و يمكن التعدي عنه، ولكن المسألة محلّ تأمل، و بقية الكلام في باب الغصب. ثمّ إنّه لا يذهب عليك أن قولنا بأنّ العامل يصير بظهور الربح شريكاً في المالية لآعين رأس المال يرفع الاشكال الذي ورد على القول بشركة العامل في العين بظهور الربح و هو أن مقتضى الشركة في العين هو أن يكون العامل سهيماً في الربح الآتي بنسبة سهمه من رأس المال زائداً على سهمه من الربح من جهة المضاربة في سهم صاحب رأس المال مع أنّهم لا يلتزمون به.

و هكذا للزم الشركة في العين بظهور الربح هو أن تكون الخسارة الواردة على العين مشتركة بين المالك و العامل؛ لأنّ العامل حينئذٍ يكون شريكاً في عين المال مع أنّهم لا يلتزمون به، فالشركة في العين بظهور الربح أمر خلاف القاعدة.

مع أن المضاربة من المعاملات العقلانية الرائجة، وحيث إنهم لم يجعلوا العامل سهماً في الربح الآتي بنسبة سهمه من ارتفاع قيمة رأس المال بعد حصول الربح ولم تقسم خسارة العين بينه وبين المالك فانكشف أن الشركة ليست إلا في المالية بحسب ارتفاع القيمة. ثم إن مقتضى الشركة في ارتفاع القيمة وإن كان هو الملكية بالنسبة إلى سهمه من الارتفاع، ولكن هذه الملكية تكون مكزلة؛ لكون الربح بامتطاء المذكور وقاية لرأس ائثال.

ومقتضى ذلك: أنه لو عرض بعد ذلك خسران أو تلف يجبر به إلى أن تستقر ملكيته، والاستقرار لا يحصل إلا بالانقضاء والفسخ والقسمة، ولعل وجه عدم الاستقرار قبل هذه الأمور كما في مباني العروة الوثقى «أن المجمعول في عقد المضاربة للعامل ليس هي الحصة من الربح في كل معاملة بعينها، وإنما هي الحصة من الربح من حيث مجموع التجارات. وعليه، فما دامت التجارة باقية ومستمرة يكون الخسران بأجمعه وارداً على الربح السابق عليه ومنجبراً بالذي يحصل بعده؛ نظراً لعدم صدق ربح مجموع التجارة من حيث إنه مجموع على الزائد قبل ذلك، كما هو واضح.

ومن هنا فلاحاجة في الحكم إلى الدليل الخاص؛ إذ يكفي فيه كونه مقتضى عقد المضاربة بعد ذاته»^(١).

ثم لا تنافي الملكية المتزلزلة مع صحة تصرفات العامل في سهمه من الربح أي ارتفاع القيمة كالبيع أو الصلح أو نحوهما وتعلق الإرث وتعلق الخمس وحصول الاستطاعة للحج وتعلق حق الغرماء به ووجوب صرفه في الدين مع المطالبة إلى غير ذلك؛ إذ لا يشترط في صحة هذه التصرفات الاستقرار، بل يجوز للعامل أن يطالب بالقسمة وإن كانت موقوفة على رضا المالك، كما لا يخفى.

تنبيه:

قال الشهيد الصدر رحمته: «المضاربة التي تتم بواسطة البنك تارة تقوم على أساس صفقة تجارية خاصة وأخرى تقوم على أساس إنشاء مشروع كامل. فعلى الحالة الأولى يكون المال موظفاً في عملية محدودة وعادة تكون قصيرة، أي تظهر نتائجها في فترة قصيرة، و إذا لم تظهر نتائجها في بداية تاريخ تسديد البنك لحساباته فيكفي أن تظهر خلال الفترة التي تمرّ بين تسديد الحسابات و ظهور الميزانية وإكمالها.

وإذا افترضنا أن بعض المضاربات التي تمت قبيل اختتام السنة المالية لم تظهر نتائجها حتى في هذه الفترة فيمكن للبنك التحديد التقديري للربح؛ لأنه يعرف كما تقدّم نوع العملية و يملك فكرة عن سيره إلى ذلك الحين، فيستطيع أن يقدر نتائجها و يتصرّف على أساس هذا التقدير.

و أما الحالة الثانية فيمكن للبنك أن يفرض على المشروع القائم على أساس المضاربة التي تمت على طريقة أن تتوافق سنته المالية مع السنة المالية للبنك.

و هناك حالات لا يمكن للبنك فيها إلزام المؤسسة الطالبة للتمويل بالالتزام بسنته المالية كما إذا كان المشروع قائماً و له سنة مالية تختلف عن سنة البنك و يصعب عليه تغييرها أو حين يكون المشروع موسمياً و متخصصاً بصنع و بيع مادة شديدة الموسمية و كان اختتام السنة المالية للبنك يتفق مع الذروة في أعمال المشروع.

و العلاج في هاتين الحالتين هو أن الأرباح التي ستظهر في ميزانيات هذه المشاريع ستحسب ضمن أرباح السنة التي ظهرت فيها الميزانيات. و هذا لن يسبب سوءاً في التوزيع إلا في السنة الأولى، و أما بقية السنين فإنه ستمتادل بصورة تقريبية الأرباح التي ستحسب خلال السنة القادمة و هي تعود لهذه السنة مع الأرباح التي احتسبت ضمن

أرباح هذه السنة و هي تعود للسنة الماضية، و أمّا العميل المودع (المضارب) إمّا ينتظر إلى السنة القادمة أو يتصالح المودع مع البنك على مبلغ معين كمقابل للربح المحتمل ظهوره في السنة القادمة من هذه المشاريع»^(١).

المسألة السادسة:

إنّه قد اشترطوا في المضاربة أن يكون الاسترباح بالتجارة، و أمّا إذا كان الاسترباح بغيرها كأن يدفع إلى العامل ليصرفه في الإنتاج أو بناء المساكن أو تعبيد الطرق ونحوها فلاتصح المضاربة؛ لاختصاص أدلتها على ما يستفاد منها بالاسترباح بالتجارة.

أورد عليه بعض الأعلام بأنه لا دليل لذلك إلا الأخذ بالقدر المتيقن، مع أنّه لا وجه له بعد كون الدليل دليلاً لفظياً لا تبيهاً وله الإطلاق، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالعمومات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود، فإن مقتضاها هو صحة جميع العقود العقلانية إلا ما خرج بالدليل، فلو لم تشمل أدلة المضاربة هذه الصورة كفت العمومات في صحتها سواء أطلق عليها المضاربة أو لا.^(٢)

و فيه:

أولاً: منع إطلاق الأدلة الواردة في المضاربة بحيث يشمل جميع الموارد المذكورة؛ لأنّ عنوان التاجر في مثل قوله: «من أتجر مالأ... الخ» و هو الذي يبيع و يشتري لا يشمل مثل المزارعة و المساقاة و الإجارة لتعبيد الطرق و نحو ذلك، لأنّ الظاهر من معنى التاجر المأخوذ في المضاربة أنّ عمله هو البيع و الشراء، فالمعاملات المذكورة و إن لم تخل عن البيع و الاتقاء، و لكشها ليست بتجارة بانحط الأخص للذي يكون عمله منحياً عن التجارة.

(١) البنك اللاربوي في الاسلام / ص ٥٤ - ٥٦.

(٢) راجع مجلة فقه أهل البيت / عدد ٧ من السنة الثانية أحكام البنوك، ص ٦٩.

وعليه، فلا يشمل عنوان المضاربة بالمعنى المذكور مثل شراء المواد الغذائية و طبخها وتركيبها وبيعها أو شراء الآلات والأدوات والمواد وتركيبها وإنتاج أشياء كالسيارات ونحوها وبيعها؛ وذلك لأن الظاهر من كلمة الذي يبيع ويشترى في تفسير التاجر هو الذي يكون عمله البيع والشراء من دون احتياج إلى توليد وتركيب وإعمال عمل آخر.

لا يقال: لا يمكن الالتزام بذلك مع تفسير التجارة في قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» بأرباح المكاسب من أي طريق، ولذا ذهبوا إلى وجوب الخمس فيها، و لا تحل التجارة في الآية الكريمة على التجارة بالمعنى الأخص وغلبة وجود التجارة بنفس البيع والشراء لا توجب الانصراف. هذا، مضافاً إلى إمكان منع الغلبة، كما لا يخفى. لأننا نقول: استعمال التجارة في الآية في الأعم بقرينة كونها في مقام بيان الأسباب الباطلة والأسباب الصحيحة لا يكون موجباً لرفع اليد عن ظهور المضاربة في التاجر الذي يكون عمله البيع وعليه والشراء، فمثل قوله ﷺ في صحبة محمد بن قيس: «من أتجر مالا واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان»^(١) لا يصدق على مطلق الاتجار بالمال سواء كان ذلك بمجرد البيع والشراء أو مع ضمنية إعمال عمل أو إنتاج، بل المراد هو الذي يكون البيع والشراء عمله وحرفته.

ولذا ذهب السيد المحقق الخوئي رحمته إلى اختصاص المضاربة على ما يستفاد من نصوصها بالاسترباح بالتجارة.^(٢)

ثم إن المحكي عن العلامة الحلبي في التذكرة أنه قال: «شرط العمل في المضاربة أن

(١) الوسائل / ج ١٩، ص ٢١، ب ٣ من المضاربة، ح ٢.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٩.

يكون تجارة، فلا تصح على الأعمال كالطبخ و الخبز و غيرهما من الصنائع؛ لأن هذه أعمال مضبوطة يمكن الاستئجار عليها، فاستغني بها عن القراض فيها، وإنما يسوغ القراض فيما لا يجوز الاستئجار عليه، و هو التجارة التي لا يمكن ضبطها و لا معرفة قدر العمل بها و لا قدر العوض و الحاجة داعية إليها و لا يمكن الاستئجار عليها، فللضرورة مع جهالة العوضين شرع عقد المضاربة»^(١).

ولكن لا يخلو ذلك عن الإشكال؛ فإن عدم جواز المضاربة في الأعمال لما ذكرناه من اختصاصها بالتجارة بالمعنى الأخص، و هو الذي يكون عمله البيع و الشراء، لالما أشار إليه من أن هذه الأعمال مضبوطة و المضاربة فيما إذا لم تكن الأعمال مضبوطة، و إلا فهو قابل للمنع؛ لجواز المضاربة أيضاً فيما إذا كان نوع التجارة و العمل فيها مضبوطاً، و لا دليل على انحصار المضاربة في غير المضبوطة من الأعمال.

و ثانياً: إن التمسك بمثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الدال على وجوب الوفاء بالعقد في المقام محلّ نظر و إشكال؛ فإن المضاربة من العقود الجائزة، فلا يصلح الاستدلال عليه بما يدل على اللزوم و الوجوب.

نعم، يمكن الاستدلال بمثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ فإن التجارة بالمعنى الأعم تصدق على المذكورات و لو لم تشملها الأدلة الخاصة الواردة في المضاربة، و مقتضى شمولها للمقام هو الحكم بالصحة و إن لم تكن بمضاربة اصطلاحية. و لذلك لم يستبعد السيد المحقق اليزدي رحمته في الشرط التاسع من شروط المضاربة شمول العمومات للاسترباح بغير التجارة بالمعنى الخاص، كأن يدفع إلى العامل ليصرفه في الزراعة مثلاً و يكون الربح بينهما، فراجع^(٢).

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٩.

(٢) العروة الوثقى / ج ٥، ص ١٥٠.

ولكن أورد عليه السيد المحقق الخوئي رحمته الله بأن الأخذ بالعمومات بعيد، لعدم تمامية العمومات واحتياج الحكم بالصحة في هذه المعاملات الى الدليل الخاص، وحيث إنه مفقود فالقاعدة تقتضي البطلان.^(١)

و ذكر في وجه البطلان بحسب القاعدة وبعده الأخذ بالعمومات أمرين، حيث قال: و الذي ينبغي أن يقال: إن العقد الواقع في الخارج قد يكون من قبيل البيع والإجارة و نحوهما مما يكون التملك من كل من الطرفين للآخر تمليكاً لما يملكه.. وفيه لا مانع من التمسك بعمومات التجارة، و قد تمسكنا بها لإثبات صحة المعاملة المعاطاتية.

و قد لا يكون كذلك، بالألّا لا يكون فيه تملك من أحد الطرفين ماله للآخر كالمضاربة و المزارعة و المساقاة حيث لا يملك المالك العامل إلا حصة من الربح، و هي غير متحققة بالفعل؛ لأنه لا يملك إلا أصل ماله، فكيف يصح تمليكها لغيره، و فيه فالقاعدة تقتضي البطلان، و لا عموم يقتضي صحته. و عليه، فيكون تمام الربح للمالك؛ نظراً لتبعية المنافع للأصل.

و كون بعضه للعامل رأساً و ابتداءً^(٢) على خلاف القاعدة في العقود؛ إذ مقتضاها كون العوض لمن له المعوض، فمن يبذل المثلن له الثمن و العكس بالعكس، فلا وجه لكون بعضه للعامل.

و انتقاله أنا ما إلى ملك المالك و من ثم إلى العامل و إن كان معقولاً إلا أنه على خلاف قانون المضاربة و المزارعة و المساقاة^(٣)... إلى أن قال: و الحاصل إن الصحة

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٩.

(٢) أي بدون الحاجة إلى تملك المالك.

(٣) بل هو مقتضى الجمع بين البيع و المضاربة. كما صرح به نفسه في المباني (١٢/٣).

في هذه الموارد تحتاج إلى دليل خاص، فإن كان فهو، وإلا فالقاعدة تقتضي البطلان. نظير ما تقدم في إجارة الأرض بحاصلها أو بيع ما سيرته من موزّته؛ فإنها غير مشمولة لأدلة التجارة عن تراض. وصحتها على خلاف القاعدة، فلا بد لإثباتها من دليل خاص. على أن المضاربة تزيد على غيرها في الإشكال بأنها لا تنحصر غالباً بالتجارة مرّة واحدة، بل تكون من التجارة المستمرة والمتعدّدة.

و على هذا، فلو فرض أن رأس المال مئة دينار و كان للعامل نصف الربح، فاتّجر العامل به و اشترى سلعة بمئة دينار ثمّ باعها بمئتي دينار كان مقتضى العقد اختصاص المالك بمئة و خمسين ديناراً و اختصاص العامل بخمسين ديناراً فقط، فلو اشترى بعد ذلك شيئاً بمئتي دينار ثمّ باعه بأربعمئة دينار، فمقتضى العقد أن يكون للعامل مئة و خمسون ديناراً و للمالك مئتان و خمسون ديناراً فقط، و هو مخالف للقاعدة، حيث إنّ المئتي دينار الحاصلة من التجارة الثانية إنّما هي ربح لمجموع خمسين ديناراً (حصّة العامل) و مئة و خمسين ديناراً (حصّة المالك)، و مقتضى القاعدة أن يكون ربح هذا المبلغ له و الثلاثة أرباع الباقية بينه و بين المالك. و هذا يعني أن يكون للعامل من مجموع الأربعمئة مئة و خمسة و سبعون ديناراً و للمالك منه مئتان و خمسة و عشرون ديناراً فقط.

و الحال إنّها لا يأخذ إلا مئة و خمسين ديناراً. و لازمه أن يكون ربح العامل أيضاً مناصفة بينه و بين المالك، و هو على خلاف القاعدة؛ حيث إنّ المالك لم يعمل فيه شيئاً، بل ذلك المال حصّة العامل بتمامه و العمل فيه من العامل، فلا وجه لأن يكون للمالك نصف ربحه.

و من هنا فلو كنّا نحن و القاعدة و لم يكن هناك دليل على الصحة لالتزمنا بفساد عقد

المضاربة بقول مطلق، وإنما قلنا بالصحة فيها للنصوص الخاصة... الخ»^(١).

و يمكن أن يقال:

أولاً: إن التمليك الفعلي معتبر في البيع لافي المضاربة؛ إذ حقيقتها عند العقلاء هو تمليك الربح على تقدير وجوده، لا تمليك الملك الفعلي الوجود، و تمليك الربح على تقدير وجوده في مقابل عمل العامل يكون من التجارات بالمعنى الأعم.

و عليه، فلانع من الأخذ بمعوم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، و مع دلالة العموم و شموله للمقام لا مجال للأخذ بمقتضى القاعدة و الحكم بالبطلان، كما لا يخفى.

و ثانياً: إن ما ذكره السيد المحقق الخوئي رحمته الله من أن مناصفة ربح سهم العامل في المعاملات الثانية و الثالثة... بين العامل و المالك مع أن المالك ليس له عمل يستحق ذلك خلاف القاعدة، و مع كونها خلاف القاعدة يحتاج نفوذها إلى دليل خاص، فلا يكفي فيه الأخذ بالعمومات^(٢).

منظور فيه؛ لإمكان أن يقال: إن سهم العامل في المعاملة الأولى من الربح مترزّل و معلق على عدم حصول ربح في المعاملة الثانية، فإذا حصل ربح في المعاملة الثانية تبدّل سهم العامل منه إليه كأنه لم يقع ربح في المعاملة الأولى، و عليه ففي المثال المذكور كان رأس المال في المعاملة الأولى مئة دينار، فإذا باع ما اشتراه بها بمئتين كان سهم العامل هو خمسون ديناراً، فإذا اشترى بمئتين شيئاً و باعه بأربعمئة صار سهمه من الربح الأول كأن لم يكن، و يحتاج حينئذ إلى ملاحظة مجموع الربح في المعاملات المتتالية، و المجموع من

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ١٧-١٨.

(٢) انظر مباني العروة الوثقى (المضاربة) / ص ١٨-١٩.

الربح بالنسبة إلى أصل رأس المال هو ثلاثمئة دينار، فيكون نصفها للعامل، و هو مئة و خمسون ديناراً، و هكذا في المعاملات التي وقعت بعدها.

و عليه، فكل ربح سابق صار بالنسبة إلى ربح لاحق كأن لم يكن حتى تنتهي مدة المضاربة، فيلاحظ الربح الأخير و يقسّم بين العامل و المالك على ما عقدا عليه، و يعبر عنه بالملكية المتزلزلة، و نظيره هو الخمس، فإن الخمس بمجرد ظهور الربح واجب، و إنما أرفق الشارع في أدائه إلى آخر السنة، و مع ذلك لم يجعل مستحقّي الخمس شركاء في المعاملات الواقعة أثناء السنة إلى آخرها، و لا تحتاج المعاملات إلى إمضائهم أو إجازة الحاكم، و ليس ذلك إلا لتبدّل سهمهم من السابق إلى اللاحق و صيرورة السابق كأن لم يكن.

كما أن الأمر أيضاً كذلك بالنسبة إلى الخسارات الواردة، فإن الأرباح العائدة في طول السنة في باب المضاربة و في باب أرباح المكاسب و قاية لرأس المال، و معنى الوقاية أن ملكية تلك الأرباح بالنسبة إلى العامل أو مستحق الخمس ملكية متزلزلة، فإذا حصلت الخسارة نقصت من الأرباح و تدارك نقص رأس المال إلى آخر السنة، فإن زاد شيء بعد جبران رأس المال فهو يقسّم بين العامل و المالك طبقاً للعقد و يكون خمسه لأرباب الخمس.

ثم لافرق في ذلك بين ما ذهب إليه المشهور من أن العامل صار شريكاً في العيين بظهور الربح و بين ما ذكرناه من إمكان أن يكون العامل شريكاً في المالية؛ لجواز أن يجاب عن إشكال خلاف القاعدة بكون الملكية ملكية متزلزلة في مثل المضاربة و الخمس، و الملكية المتزلزلة أمر اعتبرها العقلاء كسائر الاعتبارات، و مع كونها معتبرة عندهم فلا وجه لإنكار شمول العمومات للمقام بدعوى أنها خلاف القاعدة.

و لافرق في الملكية المتزلزلة بين أن تكون الملكية بالنسبة إلى العين أو المالية؛ لأن الملكية بالنسبة إلى المالية أيضاً تحتاج إلى تبدل شركتها في المالية من المعاملة الأولى إلى المعاملة الثانية، وهكذا إلى أن تنتهي المعاملات بانقضاء وقت المضاربة. ومن الجدير بالذكر أنه لا يرد على الشركة في المالية ما يرد على الشركة في العين؛ لأن العين للمالك، ولا سهم للعامل فيها، كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أن المضاربة في الأحكام المذكورة خلاف القواعد، ولا بناء من العقلاء على المضاربة بهذه الكيفية، و التمسك بالعمومات فيها مشكل. نعم، لا بأس بالتمسك بالعمومات في المضاربة العرفية إن كانت، والحكم بالصحة من باب مطلق التجارة، لامن باب المضاربة الشرعية و التجارة بمعناها الأخص.

و عليه، فالمضاربة العرفية لا توجب عند العقلاء الشركة بظهور الربح ولو بالنسبة إلى المالية، بل الشركة بعد حصول الربح وكسر الخسارة. و المضاربة العرفية كالضمان العرفي عقد، وهو غير المضاربة الشرعية. و عليه، فلا يترتب عليه أحكام المضاربة الشرعية؛ لعدم انطباقها مع القاعدة، فتأمل فإن المسألة مشكلة.

المسألة السابعة:

إن الاستفادة من الأدلة الواردة في المضاربة هو لزوم كون الربح مشاعاً بينهما، فلو جعل لأحدهما مقدراً معيناً و البقية للآخر أو البقية مشتركة بينهما لم تصح؛ لظهور النصوص في كون الربح بينهما على وجه الاشتراك بنحو الإشاعة.

و عليه، فجعل مقدار معين يكون منافياً لمفهوم عقد المضاربة بحسب ما ورد في الأخبار، منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألت عن الرجل يعطي

المال مضاربة و ينهى أن يخرج به فخرج؟ قال: «يضمن المال و الربح بينهما»^(١) و نحوها صحيحة الحلبي^(٢) و صحيحة الكناني^(٣) و صحيحة جميل^(٤).

و موثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مال المضاربة؟ قال: «الربح بينهما، و الوضعية على المال»^(٥) و غير ذلك من الأخبار.

و في قبالتها ما رواه في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي إليه العبد كل شهر عشرة دراهم؟ قال: «لابأس»^(٦) ولكن الرواية ضعيفة و لم يعمل بها أحد.

و كيفما كان فظاهر هذه الأخبار هو أن ربح المال يكون بينهما، و مقتضى إطلاق اسم الجنس هو أن الربح بجميعة يكون كذلك، و عليه فلا يجوز تعيين مقدار معين لأحدهما و البقية للأخر أو البقية مشتركة بينهما؛ لأن ذلك ينافي كون ربح المال بجميعة بينهما.

و مما ذكر يظهر ضعف ما في مباني العروة الوثقى حيث قال: «لا استفاد من أدلة المضاربة كون كل جزء من الربح مشتركاً بينهما كما قيل، وإنما استفاد منها أن مجموع الربح يكون بينهما في قبال اختصاص أحدهما به، و هو صادق في المقام أيضاً إذا استثنى المالك لنفسه عشرة دنانير مثلاً على أن يكون باقي الربح بينهما مناصفة كان مرجع ذلك

(١) الوسائل / ج ١٩، ص ١٥، ب ١ من المضاربة، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ح ٢.

(٣) المصدر السابق / ص ١٧، ح ٦.

(٤) المصدر السابق / ص ١٨، ح ٩.

(٥) الوسائل / ج ١٩، ص ٢٢، ب ٣ من المضاربة، ح ٥.

(٦) الوسائل / ج ١٩، ص ١٨، ب ١ من المضاربة، ح ١٢.

إلى المضاربة بالمال على أن يكون للعامل نصف الربح الآخسة دنانير، وهو لا محذور فيه مع الوثوق بزيادة الربح على عشرة دنانير؛ لصدق كون الربح بينهما مشتركاً ومشاعاً^(١).

وذلك لما عرفت من أن ظاهر قوله $\frac{1}{2}$: «الربح بينهما» أن جنس الربح يكون بينهما، وهو ظاهر في إشاعة كل جزء من الربح، ولا يتناسب مع استثناء جزء من الربح لصاحب المال، واعتبار المجموع في قوله: «الربح بينهما» خلاف ظاهر الإطلاق، ويحتاج إلى مؤونة زائدة.

ومما ذكرنا يظهر الإشكال في جعل مقدار معين من أصل المال كـ (٢٠٪) للمالك بعنوان الربح في المضاربة؛ فإن هذا مضافاً إلى كونه من أصل المال لا من الربح - تعيين سهم المضارب من الربح مقطوعاً مهما كان مقدار الربح، وقد عرفت أن المستفاد من الأخبار هو أن الربح بجميعة يكون مشاعاً بينهما.

ودعوى: أنه يمكن تصحيح المضاربة إذا كانت على المقدار المعين للمضارب بتوكيل المضارب العامل في تعيين أي سهم مشاع أرادته لنفسه وبتوكيله العامل بعد ذلك في المصالحة على السهم المعين الذي يؤديه إلى المضارب شهرياً مثلاً، وحينئذ يجوز أخذ المضارب المقدار المعين أو الأقل منه من العامل قبل حصول الربح دفعة، بمعنى أنه يأخذه قرضاً حتى حين حصول الربح ثم ينقص منه المقدار المأخوذ و يصالح عليه.

مندفعة: بأن لازم ذلك أن المضاربة لم تقع حين التوكيل، بل غايته هو الوعد بوقوعها بتعيين الوكيل، وهو كما ترى.

فالأولى هو أن يقال في مقام التصحيح: إن تعيين المقدار المعين حين المضاربة طريق

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٦.

إلى سهمه الكسري الذي يعادله واقعاً من الربح و يكشفه العامل بتوكيل المضارب إياه. و الفرر و إن كان لازماً حين المضاربة، ولكنه ليس بمنهي عنه في جميع المعاملات، فتدبر جيداً.

المسألة الثامنة:

إذا افترضنا أن البنك يستثمر الودائع الثابتة جميعاً في وقت واحد بحيث تظل جميعاً فترة معينة قيد الاستثمار جاز تحديد نصيب كل وديعة من مجموع الربح بنسبة كميتها إلى مجموع الودائع الثابتة المستثمرة خلال العام، و لإشكال فيه إلا أن هذا الافتراض نادر جداً؛ لأن البنك لا يجمع الودائع الثابتة كلها و يدفع بها إلى مجال الاستثمار في وقت واحد بل في أوقات مختلفة.

فاللزم هو الكلام في الشائع، فإن قلنا بأن النصيب ملحوظ من لحظة الإيداع إلى لحظة السحب بحساب نسبته إلى الربح، قال الشهيد الصدر رحمته: «إن هذا يبعدنا عن فكرة المضاربة الإسلامية؛ لأن الدخل القائم على أساس المضاربة ينتج عن استثمار المال و الاسترباح به، و هو بهذا يختلف عن الربوي القائم على أساس القرض باسم الفائدة، فإذا أدخلنا اليوم الأول لإيداع الوديعة الثابتة في حساب الأرباح بالرغم من أن الوديعة في هذا اليوم لم يطرأ عليها أي استثمار كان معنى هذا أننا اقتربنا من طبيعة الدخل القائم على أساس الفائدة و ابتعدنا عن طبيعة الدخل القائم على أساس المضاربة الإسلامية.

و لهذا نقتراح أن يقيم البنك حساباته على افتراض أن كل وديعة ثابتة تدخل خزائنه سوف يبدأ استثمارها فعلاً بعد شهرين من زمن الإيداع مثلاً ولن تستثمر قبل ذلك.

و التخريج الفقهي لذلك: أن يشترط البنك على المودعين أن يتنازلوا عما يزيد من حصتهم الواقعية عن الحصة التي تقرر لهم بموجب ذلك الافتراض، فإذا كانت هناك و

ديعة لـ (زيد) استثمرت فعلاً من بداية الشهر الثاني إلى نهاية السنة وديعة أخرى مماثلة لـ (خالد) استثمرت من بداية الشهر الرابع إلى نهاية السنة وافتراضاً أن الربح الذي نتج عن استثمار وديعة (زيد) كان أكبر من الربح الذي نتج عن استثمار وديعة (خالد) بالرغم من تساوي الكميتين في مثل هذا الفرض تكون حصّة وديعة (زيد) من الربح أكبر من حصّة وديعة (خالد) في الواقع، فلنكني يتاح للبنك أن يساوي بين الوديعتين في الربح يشترط على كلّ مودع أن يتنازل عن القدر الزائد منه بالطريقة التي تصحح للبنك طريقته في توزيع الأرباح على الودائع، فالأرباح يجب أن توزع على الودائع حسب أحجامها ومدد إيداعها مطروحاً منها الفترة التي يقدر بشكل عام أنها تسبق الاستثمار، وقد افترضنا أنها شهران مثلاً^(١).

و لا يخفى عليك إمكان تشريك المتأخر مع المتقدم بنحو الشركة العقدية بمجرد الإيداع كما ورد في التشريك بعض الأخبار، وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشارة إليه في بحث الشركة.

و عليه، فلامانع من شركة المتأخر مع المتقدم في مال المضاربة، و من المعلوم أن الشريك ينتفع من لدن تحقق الشركة، فتدبر جيداً.

المسألة التاسعة:

من الواضح أنه إذا فرض فساد المضاربة فالربح للمالك سواء كان العامل والمالك جاهلين بالفساد أو عالمين به أو أحدهما عالماً دون الآخر؛ إذ المعاملات الصادرة عن العامل كالبيع والشراء واقعة للمالك؛ لأنّ المضاربة تستلزم الإذن في التجارة وإن كانت المضاربة باطلة، فإذا كانت المعاملة واقعة مع إذن المالك كانت صحيحة.

(١) البنك اللاروي في الإسلام / ص ٥٧ - ٥٩.

لا يقال: إنَّ اللّازم في صحة المعاملات هو إظهار الرضا، ولا يكفي مجرد الرضا الباطني،
و الإظهار مفقود في المقام.

لأننا نقول: إظهار الرضا بالمضاربة مع عدم تقيّد رضاه بها إظهار لرضاه بالمعاملات
الأخرى، وليس ذلك مجرد الرضا، كما لا يخفى.

نعم، لو كان الإذن مقيّداً بالمضاربة توقفت صحة المعاملات على إجازته، وإلّا
فالمعاملات الواقعة باطلة؛ لعدم الإذن والالإجازة.

ثمّ بناءً على عدم تقييد الإذن بالمضاربة و بطلانها يستحق العامل مع جهلها أو جهل
العامل لأجرة عمله؛ لأنّ المفروض أنّ المعاملات مأذونة و لم يقصد العامل التبرّع، و
عليه فتكون أجرة عمله مضمونة على من استوفاه، و المفروض أنّ المالك مستوفٍ لعمله
بعد عدم تقييد إذنه بالمضاربة، و بطلان المضاربة لا يضرّ بذلك.

و أمّا إن كان المالك و العامل عالين بالفساد أو كان العامل عالماً دون المالك فقد
صرّح السيد المحقّق الزيدي رحمته الله بأنّه لأجرة له؛ لإقدامه على العمل مع علمه بعدم صحة
المعاملة.

ولكن أورد عليه في المستمسك بأنّ «العلم بعدم صحة المعاملة شرعاً لا يقتضي
الإقدام على التبرّع الموجب لعدم الاستحقاق، و كذلك الغاصب إذا اشترى بالمال
المفصوب إنّما يقصد الشراء، و لا يقصد أخذ المال مجاناً، و البائع إذا كان عالماً بالغصب إنّما
يقصد البيع، و لا يقصد التملك المجاني؛ و لذلك يصح البيع بالإجازة من المالك، و لو لم
يكونا قصداً للبيع لم يصح بالإجازة»^(١).

و إليه يؤول ما في مباني العروة الوثقى حيث قال: «إنّ العلم بالفساد شرعاً لا يلازم

الإتيان بالعمل مجاناً وبغير عوض، فإنَّ العامل قاصد للعوض وإن كان يعلم بأنَّ الشارع لم يمهضه، ومقتضى السيرة العقلانية القطعية اقتضاء استيفاء عمل الغير الصادر عن أمره للضمان مطلقاً علم العامل بالفساد أو جهل، فإنَّ العبرة في عدم الضمان إنما هو بالتبرُّع به، وهو غير متحقق»^(١).

وأما احتمال استحقاق العامل حصته من الربح من باب الجعالة في صورة علمهما بفساد المضاربة بدعوى القصد إلى الجعالة؛ لكون المضاربة مركبة من الوكالة والجعالة أو الوكالة مع الإجارة.

ففيه منع؛ لأنَّ المضاربة كالمصالحة أمر بسيط، وتحليلها إلى الأمور المذكورة لا يخرجها عن البساطة، وعليه فالقصد لا يتملّق بالجعالة، فمع عدم قصد الجعالة فلا وجه لاستحقاق العامل حصته من الربح من باب الجعالة. هذا كلّه مع عدم تقييد الإذن بخصوص المضاربة.

وأما مع تقييد الإذن والإجازة اللاحقة فلا وجه لاستحقاق العامل للربح وللأجرة المثل؛ إذ المالك كما هو المفروض لم يأمره بعمل بعد كون إذنه مقيّداً بالمضاربة، ولم يستوف من عمله شيئاً، وإجازة المعاملات بعد وقوعها ليست استيفاء كما صرح به السيد المحقّق الخوئي رحمته الله في مباني العروة الوثقى^(٢).

نعم، لو أمره المالك بالمعاملات في هذا الفرض بتخيّل صحتها لزم عليه أجره المثل ولو لم يجز المعاملات بعد علمه بفسادها؛ لأنَّ عمل العامل محترم، والمفروض أنّه أمره بها، فتدبرّ جيداً.

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ١٦١.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ١٦٠.

ومما ذكر يظهر إمكان تصحيح المعاملات البنكية فيما إذا لم تكن المضاربة صحيحة؛ لما عرفت من عدم تقييد الإذن بالمضاربة نوعاً. نعم، لا يستحق البنك في مقابل عمله إلا أجره المثل، ولا سهم له من الربح؛ لعدم صحة المضاربة.

وعليه، فإن وقع الصلح بين العامل والمالك بمقدار الربح المذكور في المضاربة فلا إشكال فيه، وإن لم تقع المصالحة فاللازم هو إعطاء أجره المثل.

ولابأس بتوكيل البنك في تعيين حقه من أجره المثل بازاء المعاملات الواقعة على مال المضاربة التي فرض أنها غير صحيحة.

وينفذ أيضاً مما ذكر حكم ما إذا أذن المضارب بأنواع المعاملات الأخرى كالمساقاة والمزارعة والإنتاج والشركة وغير ذلك؛ لأن المفروض أن العامل وكيل في الإتيان بأي نوع من أنواع المعاملات، ولا كلام في صحة المعاملات؛ لصراحة الإذن بجميع أنواع المعاملات، وإنما الكلام في حق العامل؛ إذ حقه في غير المضاربة غير معين، فإن أعطاه الوكالة في تعيين حقه من أجره المثل أو المصالحة على شيء فهو، وإلا فاللازم على المالك إعطاء أجره المثل؛ لأن عمله محترم و وقع مع الإذن والأمر، كما لا يخفى.

المسألة العاشرة:

إذا أخذ شخص من البنك مقدراً بقصد أن يضارب به ولكن لم يضارب به بل صرفه في أداء ديونه أو في بناء مسكنه أو تعميره أو سائر حوائجه عصى وتجاوز واستحق التأديب والتعزير وضمن المال بالتصرف فيه وإتلافه، ولكن ليس للبنك المطالبة بالزيادة على المأخوذ بعنوان الربح؛ إذ المفروض أن الآخذ لم يضارب به، ولا ضمان على الآخذ بالنسبة إلى الربح؛ لأن الربح ليس موجوداً حتى يضمه الآخذ المتجاوز، بل هو أمر يمكن تحصيله بالمضاربة مع المال، والمفروض أنه لم يحصله.

نعم، إن أعطى الآخذ شيئاً إلى البنك بطيب نفسه فلا إشكال؛ إذ ليس في البين قرض ولا شرط حتى يكون الربح المذكور موجباً للربا، وإنما هو هبة في الحقيقة، ولا يجوز إجبار الآخذ على إعطائه شيئاً بعنوان الهبة إلا أن يشترط ذلك بعنوان الغرامة للتقصير والتعدي عن القرار في عقد خارج لازم. ومن المعلوم أن الغرامة المشروطة في المقام لا تدرج في شرط الزيادة في القرض، بخلاف شرط الغرامة في باب القرض فبأنه يصدق عليه شرط النفع، كما لا يخفى. هذا كله فيما إذا صرف المأخوذ في حوائجه و أتلفه.

وأما إذا صرفه في المزارعة أو المساقاة أو مشروع إنتاجي ونحوها مما هو خارج عن مورد المضاربة، فإن كان إذن البنك غير مقيّد بخصوص المضاربة فالمعاملات الواقعة بعين المأخوذ صحيحة؛ لكونها مأذونة، ولكن ربحها للبنك، واستحق العامل أجره المثل؛ لأن عمله مع عدم اختصاص الإذن بخصوص المضاربة مأذون فيه. ويمكن للبنك أن يصلح العامل فيما استحقه العامل من أجره المثل بالنسبة إلى عمله في المعاملات المذكورة. وأما إذا كان إذن البنك مقيّداً بخصوص المضاربة فالمعاملات الواقعة بعين المأخوذ محكومة بالبطلان إلا إذا أجازها، ومع الإجازة استحق البنك ربحها، ولا استحقاق للعامل؛ لأن عمله ليس مأذوناً فيه والمفروض أن البنك لم يستوفه؛ إذ أن إجازته وإن أوجبت الصحة بالنسبة للمعاملات التي أوقعها ولكنها ليست باستيفاء لعمل العامل، فتدبر جيداً.

نعم، لو أتى الآخذ بسائر المعاملات لنفسه وفي ذمته وجعل المأخوذ في أداء ديونه كانت المعاملات الواقعة لنفسه صحيحة، ولا استحقاق للبنك بالنسبة إلى أرباحها، وإنما استحق المطالبة بالمأخوذ دون الزيادة إلا إذا اشترط في ضمن عقد لازم الزيادة عند

التخطي عن القرار بعنوان الغرامة، فلا تغفل.

المسألة الحادية عشرة:

تبطل المضاربة بعروض الموت أو الجنون من أحد الطرفين؛ لأنها من العقود الجائزة و الإذنية، و لإذن للميت و لاللمجنون.

و ألحق بعض الفقهاء السفاهة بهما، و لعلّه المراد من لفظة (الجنون) بعد اشتراط البلوغ و العقل و الاختيار في عبارة العروة الوثقى، و إلّا لزم ذكر الجنون أن يكون مستدركاً. و لم يتعرض لذلك أكثر الفقهاء، و إنّما اقتصروا على ما ذكروه في باب الحجر من أن السفية محجور عليه في ماله.

و كيفما كان فقد قال في مباني العروة الوثقى: «اعتباره أي عدم السفاهة - بالنسبة إلى المالك ممّا لاخلاف فيه؛ فإنّه ليس للسفيه أن يعقد المضاربة مع العامل، لكونه محجوراً عن التصرف في أمواله.

و أمّا اعتباره بالنسبة إلى العامل فلا وجه له؛ إذ لا يعتبر قبول ذلك منه تصرفاً في أمواله كما هو واضح، بل و لا [تصرفاً في] عمله الذي هو يحكم المال، و ذلك لأنّ العامل لا يملك المالك عمله، و إنّما المضاربة عقد شبيه بالوكالة كما عن المحقق - أو الجمالة.

و عليه، فلا وجه لاعتبار عدم السفه فيه، فإنّه غير ممنوع منهما، بل ذكر غير واحد منهم أن له أخذ عوض الخلع؛ لكونه من تحصيل المال، لا التصرف في أمواله»^(١).

و يمكن أن يقال: إنّ المضاربة من سنخ المعاوضة؛ لأنّ الحصّة من الربح في مقابل العمل، و العمل في مقابل الحصّة، و مقتضى المعاوضة هو التملك من الطرفين.

و عليه، فالعامل يملك عمله للمالك مع أنّه سفيه و محجور في أمواله، و العمل الذي

يملكه بمنزلة ماله؛ ولذا ذهب جماعة من الأصحاب إلى عدم صحة إجارة العمل من السفه في كتاب الإجارة، هذا بخلاف الجمالة والوكالة فإنه لا تمليك فيهما بالنسبة إلى العمل، بل اكالة من الإيقاعات وانضارية من العقود، فلا تقاس انضارية بالوكالة أو اكالة. وعليه، فعدم السفاهة يعتبر بالنسبة إلى العامل أيضاً.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا أَسْقَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ﴾^(١) يدل على منع إعطاء مالهم إليهم، فكيف يصح قبول العمل الذي يكون بمنزلة المال منهم؟! ثم ينقدح مما ذكر حكم الإغماء، فإن الإذن يبطل بالإغماء، فكما أن الوكالة تبطل بالإغماء فكذلك إذن صاحب المال بالمضاربة في ماله يبطل بالإغماء، فتدبر.

المسألة الثانية عشرة:

كل ما تعهد به العامل للمالك في ضمن عقد المضاربة يجب العمل به ما دام عقد المضاربة باقياً، بل مطلقاً لو تعهد به في ضمن عقد خارج لازم كالصلح، فلو تعهد العامل مثلاً بتأمين المال وجب عليه تأمين المال، وإن جعل تدارك خسارته عليه في صورة عدم التأمين لزم تداركه عليه.

ولا ينافي ذلك ما ورد من أن الوضعية على المال؛ لأن الشرط المذكور هو تدارك الوضعية، لا شرط الوضعية على العامل.

ولو تعهد العامل للمالك بشراء مال المضاربة من المالك عند انقضاء مدتها أو فسخ المضاربة بقيمته يوم الانقضاء أو يوم الفسخ أو بما توافقا عليه وجب عليه شراؤه طبقاً لما شرط وتعهده، كما لا يخفى.

المسألة الثالثة عشرة:

لو وكل العامل البنك في زمان حياته في ملاحظة مال المضاربة في محله وإخراجه عن المحلّ وبيعه عند اللزوم و تسهيم الربح وإعطاء سهم العامل جاز ذلك بلا إشكال؛ قضاء للوكالة.

وليس معنى ذلك فسخ المضاربة، بل المضاربة باقية، وإنما فعل البنك ذلك من قبل العامل بعنوان الوكالة عنه وإن كان المال مال المالك، كما لا يخفى.

بل لو أوصى العامل للبنك أن يفعل تلك الأمور بعد موته وانفساخ المضاربة كان ذلك جائزاً؛ لأنّه وصية بأداء الأمانات، ولا إشكال في لزومه على الوصي.

نعم، لزم أن يستأذن البنك من الورثة في الدخول في محلّ البضائع ونقل أمواله جمعاً بين الأدلّة الدالّة على نفوذ الوصية والأدلّة الدالّة على أنّه لا يجوز التصرف في مال الغير إلا بإذنه. هذا فيما إذا لم يقدر للدخول والخروج شيء من المالية، وإلا فهو داخل في الوصية بالثلث، ولا حاجة فيه إلى الاستئذان.

بيد أنّه، يلزم الاستئذان في بيع البضائع بناء على شركة العامل فيها بنسبة سهمه من الربح؛ لانتقال ذلك السهم إلى الورث.

المسألة الرابعة عشرة:

يجوز فسخ المضاربة من ناحية المالك أو العامل إلا إذا شرط في ضمن عقد خارج لازم عدم الفسخ إلى مدّة معيّنة، فلا يجوز الفسخ حينئذٍ قضاء للشرط.

ودعوى أنّه تحريم للحلال كما ترى؛ لأنّه شرط ما له الخيار فيه من الفعل أو الترك، و شرط الفعل أو الترك شرط ما يجوز، وليس بتحريم الحلال، كما لا يخفى.

ولو عصي و فسخ بطلت المضاربة؛ لأنّ الشرط المذكور لا يفيد الحكم الوضعي، و ليس الفسخ من الحقوق حتى يسقطه بالشرط كالخيار في البيع؛ فإنّه لا يؤثر الفسخ بعد شرط إسقاط حق الفسخ، بل الفسخ من الأحكام الشرعية، فشرط عدم الفسخ

لا يوجب إلّا حكماً تكليفاً.

ثم إذا فسخت المضاربة خلال المدة لزم أن يتصالحا بالنسبة إلى حق العامل إن لم يمكن تعيين مقداره، ولا يتبدّل حق العامل بأجرة المثل، كما صرّح به في بعض القوانين و المقرّرات؛ إذ لا موجب له. وأجرة المثل مخصوصة بما إذا لم تكن الأجرة المسماة، وفي المقام الأجرة المسماة موجودة.

المسألة الخامسة عشرة:

لا فرق بين المضاربة الفردية والمضاربة المشتركة في الأحكام المذكورة، والمقصود من المضاربة المشتركة: هي المضاربة التي يعهد فيها مستثمرون عديدون معاً أو بالتعاقب إلى شخص حقيقي أو معنوي باستثمار أموالهم مع الإذن له صراحة أو ضمناً بخلط أموالهم بعضها ببعض أو بماله.

وفي المضاربة المشتركة المستثمرون بمجموعهم هم أرباب المال، والعلاقة بينهم هي المشاركة بنسبة مالهم، والمتعهد باستثمار أموالهم هو العامل سواء كان شخصاً حقيقياً أو معنوياً مثل البنوك أو المؤسسات المالية، والعلاقة بين العامل وأرباب المال هي المضاربة. ويجوز اشتراك العامل معهم في رأس المال، وعليه فالعامل شريك بنسبة ماله معهم و عامل لهم بالنسبة إلى غير سهمه من سائر السهام.

وفي المضاربة المشتركة لا مانع من خلط أموال أرباب المال بعضها ببعض أو بمال العامل؛ لأنّ ذلك يتم برضاهم صراحة أو ضمناً.

ولا يخشى الإضرار ببعضهم دون بعض بعد تعيين نسبة كلّ واحد في رأس المال و قيام العامل بالمضاربة و تنظيم الاستثمار و تقسيم الأرباح بنسبة سهم كلّ واحد من الشركاء، فالضرر و الخسارة على جميع أرباب المال بنسبة سهامهم، وهكذا النفع لهم

بتلك النسبة بعد كون أموالهم مختلطة.

و اللازم في تسهيم المنافع هو ملاحظة مدة بقاء سهم كل واد في الاستثمار، فإن أموال المستثمرين ساهمت كلها في تحقيق العوائد حسب مقدارها و مدة بقائها، فاستحقاقها حصّة متناسبة مع المبلغ و الزمن هو أعدل الطرق لإيصال حقهم إليهم، و أمّا غيره ممّا يتعدّد الوصول إليه فالظاهر من إقدهم على المضاربة المشتركة هو التوافق الضمني على إيرائه.

و عليه، فلو انفصل أحد المستثمرين في وسط العمل فيحسب ربحه بنسبة سهمه إلى ذلك الزمان، و لا يلاحظ فيه الخسران المحتمل في بقية المدة، و عليه، فبعد المصالحة و التوافق المذكور لا يرجع إلى المستثمر المنفصل عند عروض الخسارة؛ فإن المصالحة من العقود اللازمة إلا أن يشترط الرجوع إلى الخسران بالنسبة فلا إشكال في جواز الرجوع حينئذٍ، كما لا يخفى.

و لإشكال في جواز تأليف لجنة متطوّعة تختار من أرباب المال لحماية حقوقهم على العامل و مراقبة تنفيذ شروط المضاربة المتفق عليها، ولكن بشرط ألاّ تتدخل تلك اللجنة في قراراته الاستثمارية، نعم، لا بأس بكونهم طرفاً للمشاوراة من دون أن يلزموا العامل بالعمل بأرائهم.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً أنّه لإشكال في تعيين أمين الاستثمار ليكون مؤتمناً على الأموال و ليمنع العامل من التصرف فيها بما يخالف شروط المضاربة ليكون المساهمون على بينة، ولكن بشرط ألاّ يتدخل أمين الاستثمار في القرارات، و يقتصر عمله على الحفظ و التثبت من مراعاة قيود الاستثمار الشرعية و الفنية.

هذه جملة من أحكام المضاربة الفردية و المشتركة.

تبصرة:

صرّح الشهيد الصدر رحمته بأنّ البنك في عقد المضاربة ليس هو صاحب المال و
 لاصحاب العمل أي المستثمر وإنما يتركز دوره في الوساطة بين الطرفين، فبدلاً من أن
 يذهب رجال الأعمال إلى المودعين يفتشون عنهم واحداً بعد آخر و يحاولون الاتفاق
 معهم يقوم البنك بتجميع أموال هؤلاء المودعين و يتيح لرجال الأعمال أن يراجعوه و
 يتفقوا معه مباشرة على استثمار أي مبلغ تتوفر القرائن على إمكان استثماره بشكل ناجح.
 وهذه الوساطة التي يمارسها البنك تعتبر خدمة محترمة يقدمها البنك لرجال الأعمال
 و من حقه أن يطلب مكافأة عليها على أساس الجعالة، و الجعالة التي يتقاضاها البنك
 كمكافأة على عمله و وساطته تتمثل في أمرين:

الأول: أجر ثابت على العمل يمكن أن يفرض مساوياً لمقدار التفاوت بين سعر الفائدة
 التي يعطيها البنك الربوي و سعر الفائدة التي يتقاضاها مطروحاً منها زيادة حصّة المودع
 من الربح على سعر فائدة الوديعة.

و هذا المقدار بقطع النظر عن الطرح منه هو الذي يمثل الإيراد الإجمالي الربوي
 للبنوك؛ فإنّ إيرادها الربوي يتمثل في الفارق بين الفائدة التي تدفعها للمودع و الفائدة
 التي يتقاضاها لدى تسليف الودائع.

غير أنّ البنك اللاربوي الذي نبحث عن صيغته الإسلامية لا يكفي أن يحصل على هذا
 القدر؛ لأنّ هذا البنك يختلف عن البنوك الربوية في نقطة جوهرية هي أنّ ضمان رأس المال
 المتكوّن من الودائع يقع على عهده هو، بينما لا تتحمّل البنوك الربوية شيئاً من الخسارة
 في نهاية الشوط. و إنّما الذي يتحمّلها رجل الأعمال المقترض من البنك؛ و لهذا يجب أن
 يزيد الجمل الذي يتقاضاه البنك لقاء عمله على المقدار الذي يحصل عليه البنك الربوي
 من التفاوت بين سعر الفائدتين، كما سنرى.

الثاني: (أي المنصر الثاني من الجملة المفروضة للبنك) أن يكون للبنك زائداً على ذلك الأجر الثابت جملة مرة على العامل المستثمر (أو على المالك المضارب بتعبير فقهي أصح؛ لأن المالك المضارب (المودع) هو المالك في الأصل للربح، فيمكن للبنك أن يلزمه بشرط شرعي مثلاً بأن يتنازل عن نسبة معينة من أرباحه عند ظهورها، و عدم كون مقدار النسبة محددًا لا يضر بصحة الشرط، وكما يمكن هذا يمكن أيضاً من الناحية النظرية فقهيًا أن يفرض كون حصة العامل من الربح مشتملة على تلك النسبة التي يتوقعها البنك و يلزم البنك حينئذٍ العامل بملزم شرعي بالتنازل عن تلك النسبة من حصته عند ظهور الأرباح) تتمثل في إعطاء البنك الحق في نسبة معينة من حصة العامل في الربح، ويمكن أن تقدّر هذه النسبة بطريقة تقريبية تجعلها مساوية للفرق الذي ينعكس في السوقين النقدي الربوي و التجاري بين اجرة رأس المال المضمون و اجرة رأس المال المخاطر به؛ فإن رأس المال المضمون تتمثل اجرته في الأسواق الربوية في مقدار الفائدة التي يتقاضاها البنك الربوي من مؤسسات الأعمال التي تقرض منه و رأس المال المخاطر به تتمثل اجرته في الأسواق التجارية في النسبة المئوية التي تعطى عادة لرأس المال إذا اتفق صاحبه مع عامل يستثمره على أساس المضاربة.

و في العادة تكون النسبة المئوية التي تعطى لرأس المال في حالة المخاطرة بدرجة يتوقع لها أن تكون أكبر من الفائدة التي يتقاضاها رأس المال المضمون عن طريق القرض. و هذا الفارق بين الاجرتين يجعل للبنك كجمالة على عمله و وساطته [البنك اللاربوي في الإسلام: ٤١ - ٤٣].

قال الشهيد الصدر رحمته: «إن عامل المضاربة قد يتلاعب على البنك فيدعي تلف المال أو عدم الربح كذباً؛ و لهذا اقترحنا أن يسير البنك معه بموجب أصل عام يقرّر أن

المفروض بقاء رأس المال وحدّ أدنى من الربح ما دام لم يثبت الخلاف بالقرائن المعيّنة. إنّ هذا الأصل على خلاف قاعدة قبول قول الأمين فيما جعله المالك تحت يده من مال وأذن له بالتجارة به.

وعلى هذا لا بدّ أن نخرّج هذا الأصل إمّا بنحو شرط الفعل في ضمن عقد يشترط فيه البنك على العامل أن يدفع من المال ما يعادل المقدار الذي يدّعي خسارته في حالة عدم إقامة القرائن المحدّدة من قبل البنك على الخسارة.

وإمّا بنحو الجعالة، وذلك بأن يجعل العامل للبنك جعلاً على تحصيل رأس مال له للمضاربة عليه، و الجعل عبارة عن مقدار يساوي قيمة رأس المال مع الحدّ الأدنى من ربحه المفروض... إلى أن قال: أو يقيم القرائن المحدّدة على خسارته»^(١)

وقال الشهيد الصدر^(٢) أيضاً: «إنّ الحصّة المحدّدة بنسبة سنوية من الربح التي فرضناها للبنك اللاربوي لا يمكن أن تكون بمقتضى عقد المضاربة؛ لأنّ عقد المضاربة لا يقتضي إلّا فرض حصّة من الربح للعامل من مجموع الربح الذي هو ملك لمالك المال بمقتضى طبعه الأوّلي، والبنك في المقام ليس هو عامل المضاربة، بل العامل هو التاجر الذي يأخذ مالاً من البنك.

ولا يمكن فرض مضاربتين إحداهما بين المودع والبنك والأخرى بين البنك والتاجر بناء على أنّ عامل المضاربة يمكنه أن يضارب بدوره عاملاً آخر، وتكون الحصّة التي يأخذها البنك قائمة على أساس كونه عاملاً في المضاربة الأوّلي.

و الوجه في عدم إمكان افتراض مضاربتين كذلك هو: إنّ لازم جعل البنك عاملاً في

المضاربة مع المالك عدم إمكان تحميله ضمان المال بناء على ما تقدّم من أنّ عامل المضاربة لا يضمن، فلا بدّ من جعل البنك شخصاً أجنبياً عن المضاربة لكي يمكن أن يتحمّل ضمان المال و يكون دوره في العقد دور الوسيط فحسب»^(١).

ولا يخفى عليك ما فيه، فإنّ المنع عن تضمين العامل إن كان راجعاً إلى شرط عروض الخسارة على عهدة العامل من أوّل الأمر فهو صحيح، وحيث إنّ الشرط المذكور مع عدم مالكية العامل غير معقول فهذا الشرط في المضاربة يرجع تعبداً إلى انقلاب عقد المضاربة إلى القرض كما يشهد له صحيحة محمّد بن قيس، فتبطل المضاربة.

وإن كان تضمين العامل راجعاً إلى شرط التدارك على العامل، فلامورد للمنع و البطلان، كما فصلنا ذلك في المسألة الأولى من مسائل المضاربة.

وعليه، فيمكن فرض مضاربتين إحداهما بين المودع و البنك و الأخرى بين البنك و التاجر بشرط أن يعمل المضارب الأوّل عملاً ما، ويمكن تضمين العامل الأوّل أو الثاني بتدارك الخسارة، و لا إشكال من هذه الناحية.

وعليه، فللبنك أن يجعل لنفسه نسبة مئوية من الفوائد بمقتضى عقد المضاربة بحيث يجبر شرط تدارك الخسارة أيضاً.

حقيقة الجعالة وشروطها وأحكامها

وهي لغة كما في الجواهر ما يجعل للانسان على شيء يفعله، و شرعاً إنشاء الالتزام بعوض على عمل محلّل مقصود بصيغة دالة على ذلك، والمراد ما يعتبر فيها شرعاً، كما في

غيرها من العقود والايقاعات؛ إذ لاحقيقة لها في الشرع غير ما في اللغة، كما ذكرناه. (١)
ومما ذكر يظهر أنها من الايقاعات؛ لعدم توقفها على القبول.
مشروعيتها؛ ويدل على صحتها مضافاً إلى عدم الخلاف بين المسلمين في مشروعيتها:

(أ) الآيات، وهي:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ (٢) بناء على حجية مثله ما لم يعلم نسخه، قال المحقق الأردبيلي: «فيها إشارة ما إلى مشروعية الجعل». (٣) ولو شك في بقاء الحكم المذكور يستصحب، كما لا يخفى.

٢- وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾. (٤)

٣- وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٥) بناء على إرادة اليهود منها وأن القبول في اليهود ليس كالقبول في العقود حتى يلزم أن يتصل بالايجاب.

ولعل إليه يرجع ما روي عن الامام الجواد عليه السلام: «أن رسول الله ﷺ عقد عليهم لعلي بالخلافة في عشرة مواطن ثم أنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ التي عقدت عليكم لأمر المؤمنين ﷺ». (٦)

ولكن لا يخفى عليك أن التمسك بقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في العقود الجائزة لا يخلو عن إشكال كما مر في المضاربة، فراجع.

(١) جواهر الكلام / ج ١٥، ص ١٨٧.

(٢) يوسف / ٧٢.

(٣) زبدة البيان / ص ٤٥٨، ط - المكتبة المرتضوية.

(٤) النساء / ٢٩.

(٥) المائدة / ١.

(٦) تفسير القمي / ج ١، ص ١٦٠.

ب) الروايات:

و أيضاً يدلّ على صحتها الروايات المستفيضة أو المتواترة من الطرفين:

١ و ٢ - كخبر وهبة بن وهب عن الصادق عليه السلام: سألته عن جعل الآبق و الضالّة؟ قال:

«لابأس»، ^(١) و نحوه صحيحة علي بن جعفر عن أخيه. ^(٢)

٣ - و كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جملاً؟ قال: «لابأس به». ^(٣)

٤ - و كصحيحة محمد بن مسلم أيضاً قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: «لابأس به». ^(٤)

٥ - و كصحيحة عبد الله بن سنان قال: سمعت أبي يسأل أبا عبد الله عليه السلام و أنا أسمع فقال: ربما أمرنا الرجل فيشتري لنا الأرض و الدار و الغلام و الجارية و نجعل له جملاً؟ قال: «لابأس». ^(٥)

٦ - و كخبر مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله جعل في جعل الآبق ديناراً إذا أخذه في مصره، و إن أخذه في غير مصره فأربعة دنانير». ^(٦)
و إلى غير ذلك من الأخبار.

(١) الوسائل / ج ٢٥، ص ٤٦٦، ب ٢١ من اللقطة، ح ٦.

(٢) الوسائل / ج ٢٣، ص ١٨٩، ب ١ من الجمالة، ح ١.

(٣) الوسائل / ج ١٧، ص ٢٧٨، ب ٨٥ متا يكتسب به، ح ١.

(٤) الوسائل / ج ١٧، ص ٢٧٨، ب ٨٥ متا يكتسب به، ح ٢. قال في الوسائل: «الظاهر أنّ المراد

المنزل المشترك بين المسلمين كالأرض المفتوحة عنوة أو الموقوفة على قبيل، و هما منه» فالرشوة تقع في مقابل رفع اليد عمّا استحقه.

(٥) الوسائل / ج ٢٣، ص ١٩١، ب ٤ من الجمالة، ح ١.

(٦) التهذيب / ج ٦، ص ٣٩٨، ح ١٢٠٣.

وبالجملة: لإشكال في مشروعية الجمالة وصحتها.

إنشاؤها:

ثم لا يخفى عليك أنّ صيغة الجمالة هي كلّ لفظة دالة على الإذن في الفعل بعوض من غير فرق بين لفظة «من ردّة» و«وإن رددت» وغيرهما من الألفاظ.

ولادليل على كون الصيغة بنحو الماضي، بل يكفي الجملة الاسمية كما في قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾^(١)

و يجوز تقييد الجعل بزمان أو مكان أو حال، بل لا يلزم فيها اللفظ؛ لجواز الاكتفاء بالمعاطاة فيها؛ ولذا قال في الجواهر: «معاطاتها ما دلّ على ذلك من الأفعال بكتابة و غيرها»^(٢).

ثم إنّ الجمالة من الايقاعات، ولا يفتقر إلى القبول، واستشهد في الجواهر على عدم كونها من العقود بصحة عمل المميّز بدون إذن وليّه بعد وضع الجمالة، بل قيل في غير المميّز والمجنون وجهان، ومن المعلوم عدم صحة ذلك مع فرض اعتبار القبول فيها ولو فعلاً؛ لسلب قابلية الصبي والمجنون قولاً و فعلاً عن ذلك، ولذا لا يجوز معه عقد من العقود الجائزة.

واستشهد أيضاً بصحتها من غير مخاطب خاص مع أنّ العقد يقصد فيه التعاقد من الطرفين، وليس هنا.

وعلى كلّ حال فوجهه صدق عنوان الجمالة مع فرض كون الصيغة تشمل العامل مع قصده الرجوع، فالمقتضي حينئذٍ موجود والمانع مفقود.

(١) يوسف / ٧٢.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٨٩.

و دعوى اعتبار قصده بالعمل جواباً لا يجابه في الرجوع بالعوض لادليل عليها، بل مقتضى إطلاق الأدلة خلافها.

هذا مضافاً إلى عدم اعتبار المقارنة بين الايجاب و القبول مآ يعتبر في العقود. ثم إن صاحب الجواهر بعد أن نفى كون الجعالة من العقود بالشواهد المذكورة ذهب إلى القول بأن القوي «في الظن أن الجعالة على نحو التسبب الصادر من الشارع نحو (من فعل كذا فله كذا) المعلوم كونه غير عقد. و إطلاق اسم العقد عليها... يمكن حمله على إرادة العهد منه، بل ينبغي الجزم به؛ لصدوره متن ظاهره أو صريحه الايقاعية.

و خبير علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل قال لرجل: اعطيك عشرة دراهم و تعلمني عملك و تشاركني، هل يحل ذلك له؟ قال: «إذ اضري فلا بأس».^(١)

لا يراد منه القبول العقدي، بل المراد منه عدم البأس مع تراضيهما على ذلك، و يؤيده زيادة على ما ذكرنا ترتب أثرها على من لم يرد الفعل أولاً ثم أراد و فعل حتى لو تلبس بالعمل ثم رفع بدأ عنه ثم عاد إليه و إن توقّف فيه بعضهم، بل بناء على العقدية و الايقاعية، لكن التحقيق صحته؛ للصدق، و ليس ذلك إلا لأنّها من باب التسبب، و إلا فمع فرض كونها ذلك فسحاً أو كالفسخ لا بدّ من إيجاب جديد... إلى أن قال و بالجملة: فالتأمل التام خصوصاً بعدما تسمعه من الأحكام التي لا توافق قواعد العقود العامة مع فرض عدم دليل مخرج لها يقتضي أنّها بالتسبب أشبه... إلى أن قال: و على كلّ حال فالأصح عدم اعتبار ما يعتبر في العقود المصطلحة في الجعالة، بل تصح بدون ذلك و إن كان له فعلها بكيفية العقد، بل لا يبعد اعتبار ما يعتبر فيه حينئذٍ».^(٢)

(١) الوسائل / ج ٢٣، ص ١٩٣، ب ٦ من الجعالة، ح ١.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٠-١٩١.

ولا يغني ما فيه؛ فإنَّ السبب الشرعي بعيد؛ لظهور الروايات والكلمات في أنَّ الجمالة من الانتشاءات والايقاعات العقلانية، وفسخ العامل لا يضرّ بايقاع الجاعل، و حمل الجمالة بعد فرض بطلانها على كونها من أسباب الضمان كما ترى؛ لأنَّ لازمه هو القول بأجرة المثل لا المسمى.

فالأقوى أنَّ الجمالة من الايقاعات، ولا تبطل بردَّ العامل أو ترديده، فتدبر جيداً.

وهنا مسائل:

المسألة ١:

لا يشترط في الجمالة أن يعيّن الجاعل فرداً خاصاً، وعليه فلو جعل الجمالة بنحو عام بمثل من ردّ دابتي فله كذا، وردّه من سمع ذلك ولو بوسائط صحت الجمالة واستحق العامل الجعل المذكور.

ولو عيّن الجمالة لواحد فلا يستحق غيره للجعل لو ردّه بلا خلاف؛ لأنّه كالمتبرّع. وعن المسالك: «هذا إذا شرط على المجمعول له العمل بنفسه أو قصد الرادّ العمل لنفسه أو أطلق، أمّا لو ردّه نيابة عن المجمعول له حيث يتناول الأمر النيابة [فلا يضيع عمله]، و كان الجعل لمن جعل له»^(١).

أورد عليه في الجواهر بأنّ فيه: «أنّ قصد النيابة مع عدم أمر من المنوب عنه ولا عمل في ذمته لا يجعله نائباً؛ للأصل، بل لو ردّه عبد المجمعول له لم يكن نائباً عنه»^(٢).

المسألة ٢:

قال في الجواهر: «يجوز أن يكون العمل مجهولاً في الجمالة؛ لأنّه عقد جائز كالمضاربة

(١) مسالك الافهام / ج ١١، ص ١٥٥.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٧.

التي بناها مشروعيتهما على جهالة العمل، كما أن الغرض من شرعية الجعالة تحصيل الأعمال المجهولة غالباً كرد الآبق والضالة ونحوهما مما لا تعلم مسافته مع ميسيس الحاجة إليه، بل لعله موضع وفاق...

وما عن الوسيلة من أنه يشترط تعيين العمل والاجرة يمكن إرادته إخراج المجهول من كل وجه بحيث لا يصح الجمل فيه عرفاً. لا للمجهول في الجملة كعمل رد الآبق والضالة الذي يصدق عليه كون العمل معيّنًا بالمعنى المزبور، بل جواز الجعالة على مثله من قطعيات الفقه»^(١).

ثم إن مقتضى جواز كون العمل مجهولاً في الجعالة هو جواز كون العمل معلوماً، فيجوز أن يجعل العمل خياطة معلومة ويقول: من خاط نوبي هذا فله كذا. خلافاً لما عن الشافعية من اشتراط الجهالة في الجعالة معللاً بأن الثابت من شرعيتها هو ذلك، فلا يصح على المعلوم.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن تحصيل الأعمال المجهولة حكمة جعل الجعالة لاعتيها، فيجوز أن يكون العمل معلوماً، هذا مضافاً إلى أنه مقتضى إطلاقات الأدلة الخاصة والعامة مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢) وصحيفة عبدالله بن سنان التي لم يفصل فيها بين المعلوم والمجهول.

ثم إن الجهالة لو كانت بنحو لا يتمكن العامل من تحصيله توجب البطلان، كما لو قال: من رد ما ضاع مني فله كذا، ولم يعين ذلك بوجه، بل يذكره بنحو الإجمال. نعم، لا يبعد القول في صورة بطلان الجعالة باستحقاق اجرة المثل؛ لأنه أتى بالعمل

(١) جواهر الكلام/ ج ٣٥، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) النساء / ٢٩.

بأمر الجاعل وإن كانت الجعالة باطلة، و المفروض أن العمل محترم، و الأمر به موجب للضمان، فلانفعل.

المسألة ٣ :

يشترط في الجعالة أن يكون العوض معلوماً بالكيل أو بالوزن أو العدد إن كان متناً جرت العادة بعده على المشهور، كما حكي عن المسالك و الكفاية و المفاتيح، كما يشترك ذلك في عوض الاجارة.

و استدلال له بالنهي عن الفرر. و هو كما يقتضي البطلان في الاجارة و البيع فكذلك في سائر المعاملات و منها الجعالة.

وفيه: أنه لم يثبت النهي عن الفرر في غير البيع و الاجارة الملحقة به بالاجماع، و عليه فلوجه لرفع اليد عن المطلقات العامة و الخاصة.

ولذا قال في الجواهر: «إقامة الدليل على { اعتبار المعلوماتية } في غاية الصعوبة؛ لاطلاق الأدلة، ولأن مبنى الجعالة على الجهالة في أحد العوضين قطعاً فصار أمرها مبنياً على احتمال الفرر، فكما تمس الحاجة إلى جهالة العمل تمس الحاجة إلى جهالة العوض بأن لا يريد بذل شيء آخر غير المجهول عليه؛ إذ قد يتفق ذلك بأن يريد تحصيل الأبق ببعضه و عمل الزرع ببعضه و نحو ذلك.

و دعوى عدم الرغبة في مثل ذلك في العادة مخالفة للوجدان؛ فإنها مطردة بالرغبة في اعمال كثيرة مجهولة بجزء منها... إلى أن قال: فتحصل من مجموع ما ذكرناه عدم اعتبار المعلوماتية في العوض كالاجارة و البيع»^(١).

و يشكل ذلك بأن مقتضى ذلك صحة الجمل المجهول و الرجوع إلى مسماه في مثل

التوب والعبد ونحوهما، مع أنه لم يقل به أحد على ما صرح به في محكي الدروس حيث قال: «لو كان مجهولاً فأجرة المثل قولاً واحداً»^(١).

ولذلك ذهب في الجواهر إلى عدم الاكتفاء بالمطلق ذي الأفراد المختلفة كالنوب و الدابة ونحوهما، وخصوصاً مثل الشيء والمال، فيرجع فيه إلى أجرة المثل، بخلاف ما إذا كان الشخص مجهولاً فإنه يرجع فيه إلى المستى كجزء العبد الآبق^(٢).

ولولا الاجماع لأمكن القول بالصحة في المطلق ذي الأفراد المختلفة أيضاً؛ لشمول العمومات كقوله عز وجل: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٣) و لشمول الأدلة الخاصة كقوله ﷺ في صحبة عبدالله بن سنان: «و نجعل له جعلاً» أو قوله في صحبة محمد بن مسلم: «فياخذ عليه جعلاً»^(٤) وغيرهما من الأخبار الخاصة، فإن ثبت الاجماع فهو، وإلا فيمكن القول بالصحة في مثله، فيرجع فيه إلى المستى، لأجرة المثل.

ثم لا يذهب عليك أنه قال في الجواهر: «و يلحق [بالشخص المجهول] جعل ما زاد على المقدار المعين إن قلنا بصحة الجمالة فيه؛ للنصوص، وقد تقدم في بحث المراهحة تمام الكلام فيه، فلاحظ و تأمل»^(٥).

و مراده من النصوص صحبة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله ﷺ أنه قال في رجل

(١) الدروس ٣ / ٩٩. انظر جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٣.

(٢) انظر جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٥.

(٣) النساء / ٢٩.

(٤) الوسائل / ج ٢٣، ص ١٩١، ب ٤ من الجمالة، ح ١.

(٥) الوسائل / ج ١٧، ص ٢٧٨، ب ٨٥ مما يكتسب به، ح ١.

(٦) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٥.

قال لرجل: بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك، فقال عليه السلام: «ليس به بأس»^(١).
 ومثله صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل يعطي المتاع
 فيقول: ما زدودت على كذا وكذا فهو لك؟ فقال: «لا بأس»^(٢).

وحيث إن جعل ما زاد من الربح جعلاً خلاف القاعدة؛ لعدم تمؤل الربح للمالك حين
 الجعل يقتصر فيه على مورد النصوص المذكورة، ولذلك قال في الجواهر: (باب المرابحة):
 «و ينفي الجمود على ما فيها من ابتداء التاجر الدلال، أما العكس فلا دلالة في النصوص
 حينئذ فيبقى على القواعد من استحقاق أجرة المثل».

ولكن المحقق الحلبي لم يعمل بتلك النصوص مطلقاً، وحكم بأجرة المثل سواء ابتداء
 التاجر أو الدلال. ولذلك عدل صاحب الجواهر عمّا اختاره ابتداء، وقال: «لا يخفى عليك
 مما ذكرنا أن الأقوى ما ذكره المصنّف [المحقق] والفاضل في جملة من كتبه من وجوب
 أجرة المثل في مفروض المسألة؛ لما عرفت من بطلان ذلك إجماعاً وجمالة، والنصوص و
 إن كثرت وصح جملة منها وتعاضدت إلا أن إعراض المعظم عنها مع ذكرهم لها يذهب
 الوثوق بها، والعامل بها يظن أنها جمالة ليس عملاً بها حقيقة، بل هو توهم أن مفروضها
 كذلك، وقد عرفت فسادها...»^(٣).

فتحصل: أن الأظهر هو عدم إلحاق جعل ما زاد على المقدار المتيقن بالشخص
 المجهول؛ لما عرفت من إعراض الأصحاب.

اللهم إلا أن يقال: إن الإعراض اجتهادي، ولعله من جهة مخالفة تلك النصوص

(١) الوسائل / ح ١٨، ص ٥٦، ب ١٠ من أحكام العقود، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ج ٥٧، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام / ج ٢٣، ص ٣٢٦-٣٢٧.

للقاعدة، وهو لا يضر، فتأمل، أو من جهة توهم معارضتها مع قوله ﷺ: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى عَنِ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ**^(١) مع إمكان الجمع بينه وبين ما دلّ على الصحة بالتقييد أو بحمل النهي على الكراهة، فتأمل.

ثم لا دليل على عدم صحة جعل من لا مال له، بل يجوز له جعل الجعل، فمن جعل اشتغل ذمة الجاعل به، فيجب عليه أداءه عند الإمكان، بل يصح لو جعل جعلاً زائداً على قدرته ما لم يكن الجعل المذكور سفهياً.

بل يمكن القول بالصحة حتى فيما إذا كان الجعل المذكور سفهياً إذا تمشّى منه قصد الانشاء، لعدم دليل على بطلان المعاملات السفهية؛ لاختصاص الدليل ببطلان معاملات السفهية.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ أَدْلَةَ الْبَابِ قَاصِرَةٌ عَنْ شُمُولِ الْمَعَامَلَاتِ السَّفَهِيَّةِ.

لا يقال: **إِنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى التَّسْلِيمِ مَعْتَبَرَةٌ فِي الْبَيْعِ فَكَذَلِكَ فِي الْجُمَالَةِ**، لأننا نقول: اعتبار القدرة على التسليم في الأعيان لافي الذمم، و دليل اعتبارها هو النهي عن الفرر، و الكلام في المقام في اشتغال الذمة بما لا يقدر على التسليم. هذا مضافاً إلى جواز جعل الآبق أو الضالّة مع أنّه ممّا لا يقدر على التسليم. و أيضاً يختص النهي عن الفرر بالبيع و الاجارة، و لا عموم له بالنسبة إلى المقام.

المسألة ٤ :

لا يعتبر أن يكون الجعل ممن له العمل، فيجوز أن يجعل شخص جعلاً من ماله لمن خاط ثوب زيد أو ردّ دابته؛ وذلك لعموم الأدلّة العامة كقوله تعالى: **﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾**

عَنْ تَرَاذِيٍّ،^(١) وإطلاق الأدلة الخاصة كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً؟ قال: «لا بأس به»،^(٢) إذ لم يستفصل الامام عليه السلام بين أن يكون أخذ الجعل من المرضى أو غيرهم، مع أن جعل الجعل من غير المرضى أمر شائع.

المسألة ٥:

يعتبر في الجاعل أهلية الاستئجار، فلا ينفذ جعل الصبي والمجنون والسفيه والمحجور عليه لفلس والمكره وغير القاصد؛ وذلك للأدلة العامة على اشتراط البلوغ والعقل والرشد والقصد والاختيار وعدم الحجر في المعاملات، والمفروض أن الجعالة منها، قال في الجواهر: «و لا تعلم فيه خلافاً، قلت: بل ولا إشكال، لما عرفته مكرراً في كل عقد و ايقاع مما يدل على عدم صحة شيء منهما من هؤلاء».^(٣)

وأما العامل فلا يعتبر فيه إلا إمكان تحصيل العمل، فإن لم يمكن تحصيل العمل له لم يصح الجعل له، كما لا يصح استجاره.

ولا فرق في ذلك بين أن لا يكون ممكناً عقلاً أو شرعاً؛ لأن المانع الشرعي كالمانع العقلي، فلا يجوز جعل الجعل على الحرام؛ لأنه أكل المال بالباطل، قال في الجواهر: «فلو قال من استوفى ديني على المسلم فله كذا لم يدخل الذمي».^(٤)

نعم لا يعتبر في العامل نفوذ التصرف؛ ضرورة عدم الدليل على اعتباره بعدما عرفت

(١) النساء / ٢٩.

(٢) الوسائل / ج ١٧، ص ٢٧٨، ب ٨٥ مما يكتب به، ح ١.

(٣) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٦.

(٤) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ١٩٦.

من أن الجمالة ليست بمقد، و عليه فيجوز أن يكون العامل صيباً مميّزاً ولو بغير إذن الولي، بل ولو كان غير مميّز أو مجنون، ولكن يشكل في الأخيرين من جهة عدم القصد إلى العوض و إن حصل الغرض، نعم لو استخدمهما كان مستوفياً لعمليهما و موجباً للضمان، فتأمل.

المسألة ٤:

قال في الجواهر: «تصح [الجمالة] على كل عمل [محلل] مقصود للعقلاء على وجه يخرج عن كونه سهواً كالاجارة... نعم لا بد من إرادة المعنى الأعم من المحلل ليشمل المباح و المندوب و المكروه، كما هو مقتضى إطلاق الأدلة أو عمومها، لخصوص المباح منه، نعم لا تصح على الحرام بل و لا على الواجب، كما صرح به هنا غير واحد حتى أنهم قالوا: لو قال: (من دئني على مالي فله كذا) فدله من كان المال في يده لم يستحق الجمل، لأن ذلك واجب عليه بالشرع، فلا يجوز أخذ العوض عليه، بخلاف ما لو دله من لم يكن في يده فإنه يستحق؛ لعدم وجوبه و خصوصاً إذا لحقه بالبحث عنه مشقة»^(١)

و لا يخفى عليك أن عدم الصحة على مطلق الواجب لا يخلو عن إشكال و نظر؛ لما يقال من أن الأصل هو جواز أخذ العوض على الواجب خصوصاً الجمل إلا ما خرج بدليل من إجماع و غيره كالواجبات العينية من العبادات، و إلا فالوجوب من حيث كونه وجوباً لا ينافي تناول العوض عن الواجب كما في الكفائيات، و عليه فلا مانع من جواز الاجارة أو الجمالة فيه، ولكن المسألة لا تخلو عن تأمل لازم، و بقية الكلام في المكاسب، فراجع.

ثم إنّه لا دليل على بطلان المعاملات السفهية؛ لاختصاص دليل البطلان بمعاملات

السفيه، نعم لو قلنا بعدم إطلاق أدلة نفوذ الجعالة وانصراف العمومات عن مثلها فلا دليل على نفوذه.

اللهم إلا أن يتمسك بصحيفة 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: إن ذلك باطل، لاشيء في المؤاكلة من الطعام ما قل منه و ما كثر و منع غرامته منه»^(١) بدعوى أن صدر الحديث يدل على صحة جعل الجعل في المؤاكلة ولو كانت المؤاكلة سفهية.

يمكن أن يقال: إن الرواية على فرض دلالتها على صحة الجعالة ناطرة إلى منع جعل الغرامة، ولا نظر لها إلى خصوصيات جعل الجعل في المؤاكلة، و عليه فلا إطلاق لهذه الرواية بالنسبة إلى الجعالة السفهية، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن مورد الرواية المذكورة مورد المراهنة من الطرفين الذي يلحق بالقمار في الحرمة، وهو أجنبي عن مورد الجعالة الذي يكون القرار المالي فيه من طرف واحد.

وقد نسب الحرمة في المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة إلى عدم الخلاف. و لافرق فيه بين أن يترتب عليه الغرض العقلائي أو لم يترتب.

و يدل على حصر المراهنة في ثلاثة، أي الخف و الحافر و الريش، و إلحاق غيرها بالقمار في الروايات، و بقية الكلام في محلّه.^(٢)

(١) الوسائل / ج ٢٣، ص ١٩٢، ب ٥ من الجعالة، ح ١.

(٢) راجع المكاسب (الأنصاري) / ص ٤٨.

فتحصّل أنّ الجمالة على الامور التي لا ترتّب عليها الأغراض العقلانية لادليل على صحتها.

المسألة ٧ :

لامدّة في الجمالة، بل هي تابعة لجعل الجاعل فإن عيّنت مدّة خاصة فالجمالة محدودة بالمدّة المذكورة، فلو أتى العامل بالعمل بعد مضيّة المدّة فلا يستحق شيئاً، ولا فرق فيه بين أن يشرع في العمل قبل مضي المدّة أو لم يشرع فإنّ الملاك هو الإتيان بالشيء قبل مضي المدّة، والمفروض أنّه لم يأت به في تلك المدّة فلا يستحق شيئاً.

ثم لو أطلق الجاعل ولم يعيّن مدّة فلو أتى العامل بالشيء بعد مضي سنوات استحق الاجرة؛ لأنّ طول الزمان لا يوجب بطلان إنشاء الجمالة ما دام لم يفسخها، ولو شك في بقاء الانشاء فمقتضى الاستصحاب هو بقاءه.

ولو عيّنت مدّة خاصة وحلت المدّة فالتמיד يحتاج إلى إنشاء جديد من الجاعل، ولا يكفي تمديد العامل من قبل نفسه من دون وكالة من ناحية الجاعل.

فما في بعض المواد من القرارات البنكية من أنّ للبنك تمديد المدّة إذا ما رأى الضرورة في التمديد وازدياد الجمل ولا اعتراض للجاعل بالنسبة إلى البنك الذي يكون عاملاً. منظور فيه إن لم يوكله الجاعل في إنشاء الجمالة بعد مضي المدّة ولزوم التمديد. اللهمّ إلّا أن يقال: إن إمضاء القرار المذكور هو وكالة معاطاتية، فتأمل.

المسألة ٨ :

ليس على الجاعل غير ما جعله على نفسه في إنشاء الجمالة، وعليه فالمصارف اللازمة في العمل تكون بمهدة العامل، ولا يجوز له مطالبة الجاعل بشيء منها، نعم لو التزم الجاعل من ابتداء الأمر بعضها كمواد الخياطة ونحوها فلا إشكال في أنّه عليه؛

بناء على شمول العمومات لمثل ذلك، ويجوز للعامل مطالبته بما التزم به لو صرفه بإذنه كما لا يخفى.

و عليه فإطلاق ما ورد في بعض القرارات البنكية من أنه يجوز للبنك الذي يكون عاملاً أن يرجع إلى الجاعل في المصارف التي أنفقها ولو كانت المصارف المذكورة غير مترقبة محل إشكال بل منع لو لم يشترط ذلك في الجملة.

اللهم إلا أن يقال: إن إمضاء القرار المذكور بمعنى قبول الشرط، فتأمل.

المسألة ٩ :

إن العامل لا يستحق الجعل إلا بعد العمل، فقبل العمل لا يجوز له المطالبة بالجعل ولو بعضه.

و عليه فما ورد في بعض القرارات البنكية من جواز تقسيط الجعل بأقساط مساوية إن أريد منه تقسيط الجعل بعد العمل بتمامه و كماله فلا كلام، وإن أريد منه التقسيط قبل العمل و أداء بعض أقساطه فهو محل إشكال بل منع؛ لأن العامل لا يستحق الجعل إلا بالعمل.

و ليست الجملة كالأجارة حتى يمكن اشتراط تقديم أداء الاجارة قبل استيفاء منفعة مورد الاجارة كالدار؛ لأن بالأجارة يملك المستأجر المنفعة، فيجوز للمؤجر أن يشترط عليه أداء الاجارة قبل الاستيفاء، ولكن الجملة لا تكون عقداً حتى يكون عمل العامل منكراً للجاعل، و يمكن اشتراط أداء مقابله و هو الجعل قبل العمل.

و عليه فالأقساط المذكورة لا تصح بعنوان الجعل، نعم لا بأس بذلك بعنوان القرض حتى يتم العمل.

المسألة ١٠ :

إن الجملة كما أفاد في الجواهر جائزة من الطرفين سواء قلنا بكونها عقداً أو إيقاعاً بلا

خلاف، و لافرق فيه بين تلبس العامل بالعمل و شروعه فيه و بين عدمه؛ و ربما يوجه ذلك بأن المستفاد من أدلتها كونها بمنزلة أمر للغير يعمل له أجره، فلا يجب المضىء فيه من الجانبين، فإذا فسح الجاعل تنفسح الجمالة.

و لافرق في ذلك بين علم العامل بذلك و عدمه، و التفصيل بين العلم و عدمه في الوكيل لا يجري هنا؛ لاختصاص دليله بالوكالة، نعم لو شرط في عقد خراج لازم أن لا يفسخ عقد الجمالة فلا يجوز له الفسخ قضاء للشرط.

قال في الجواهر: «إن كانت الجمالة على عمل لا يتجزأ كالرد و نحوه أو يتجزأ ولكن قصد الجعل عليه من حيث تماميته فلا شيء للعامل إذا لم يكن الفسخ من قبل الجاعل؛ للأصل وغيره، و إن كان بفسخ من قبله استحق أجره المثل على ما وقع منه من مقدمات العمل، خصوصاً إذا كان بعضه الذي هو مقدمة أيضاً لتمامه؛ لقاعدة الفرور و احترام عمل المسلم و نفي الضرر، كما في عامل القراض، بل لعل الحكم كذلك في صورة الانفساخ بموت الجاعل و نحوه فضلاً عن فسخه، ولو قصد توزيع الجعل على العمل ذي الأجزاء على نحو الاجارة اتجه حينئذ الحكم بالتقسيم كما في الاجارة، بل لافرق في ذلك بين الفسخ من قبل الجاعل و العامل. و مع الاطلاق فالظاهر [هو] الأول في الجمالة»^(١).

و توضيح ذلك: إن الفسخ إن كان من ناحية العامل بعد التلبس بالعمل و كان العمل ممّا لا يتجزأ كالرد و نحوه أو ممّا يتجزأ ولكن قصد الجعل عليه من حيث تماميته فلا شيء للعامل إذا لم يكن فسخ من قبل الجاعل؛ و ذلك للأصل^(٢).

هذا بخلاف ما لو قصد توزيع الجعل على العمل ذي الأجزاء على نحو الاجارة فإن

(١) جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ٢٠٠.

(٢) راجع جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ٢٠٠.

المتجه حينئذٍ كما في الجواهر هو الحكم بالتقسيط كما في الاجارة من دون فرق في ذلك بين كون الفسخ من قبيل الجاعل والعامل.

نعم، مع الاطلاق فالظاهر هو الأول، أي عدم التوزيع، ومقتضاه هو عدم استحقاق شيء للعامل؛ لعدم قصد التوزيع وعدم الاتيان بالعمل المقصود.^(١)

هذا كله فيما إذا كان الفسخ بعد الشروع في العمل، وأما إذا كان الفسخ قبل الشروع فلا وجه للاستحقاق أصلاً سواء كان الفسخ من الجاعل أو من العامل؛ لأن المفروض هو عدم العمل.

وإذا كان الفسخ من ناحية الجاعل فمع عدم التلبس فلا إشكال في عدم الاستحقاق كما عرفت.

وأما مع التلبس فالظاهر من الجواهر أن المجهول له استحقاق أجره المثل على ما وقع منه من مقدمات العمل، خصوصاً إذا كان بعضه الذي هو مقدّمة أيضاً لتمامه، واستدل له بقاعدة الغرور واحترام عمل المسلم ونفي الضرر، كما في عامل القراض، وألحق به صورة الانفساخ بموت الجاعل ونحوه.

هذا فيما إذا لم يقصد توزيع الجعل على العمل ذي الأجزاء، وإلا اتجه حينئذٍ الحكم بالتقسيط، كما في الاجارة.^(٢)

وحاصله: هو التفصيل بين قصد توزيع الجعل واستحقاق المستمي بالنسبة وعدم قصد التوزيع واستحقاق أجره المثل بالنسبة إلى المقدمات.

ويشكل ذلك بأن قاعدة الغرور أخص، فإن العامل كثيراً ما يعلم أحكام الجمالة فمع

(١) راجع جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ٢٠٠.

(٢) راجع جواهر الكلام / ج ٣٥، ص ٢٠٠.

العلم بالأحكام لاغرور حتى يستحق المسمى بالنسبة أو أجره المثل، وهكذا لا مجال للتمسك بقاعدة لا ضرر مع إقدامه عليه لو سلمنا شمولها لمثل المقام.

ولكن يمكن الجواب عن الثاني بما مر في مسائل المضاربة^(١) من أن العلم بعدم الصحة الشرعية لا يقتضي الإقدام على التبرع الموجب لعدم الاستحقاق؛ لعدم الملازمة بينهما، فإن العامل كثيراً ما يكون قاصداً للعرض وإن كان يعلم بأن الشارع لم يمهضه، ومقتضى السيرة القطعية العقلانية في العمل بالمأمور به هو الاستحقاق ما لم يتبرع، فمع عدم التبرع فمقتضى الأمر بالعمل وإتيانه به هو الاستحقاق، فتدبر جيداً.

نعم، لو لم يقصد العامل إلاّ العرض اللازم من بقاء الجمالة فلما وجب للاستحقاق بعد فسخ الجمالة من الجاعل، كما لا يخفى.

ثم إنه إذا كان العامل متعدداً وفسخ الجاعل فهل يجب إرضاء كل واحد أو يعين المستحق بالقرعة أو يستحق السابق أو يقسّم حق العامل منهم؟ فكلّ محتمل.

أما الأول فلأنه مقتضى العلم الاجمالي بوجود ذي حق بينهم، ولذلك ذهب السيد الخوئي^(٢) إلى وجوب الاحتياط في نظائر المقام مثل مسألة (٣٠) من كتاب الخمس: إذا علم قدر المال ولم يعلم صاحبه بعينه لكن علم في عدد محصور، وهكذا في مسألة (٣١) منه: إذا كان حق الغير في ذمته لافي عين ماله و علم جنسه ومقداره و علم صاحبه في عدد محصور.^(٢)

و دعوى أن الاحتياط المزبور بإرضاء الجميع يستلزم الضرر، فلا يجب بمقتضى دليل نفي الضرر.

(١) انظر بحث المضاربة، المسائل [٨].

(٢) مستند العروة الوثقى، الخمس (الخوئي) ج ١٥٠، ص ١٥٣.

مندفعة بأن حديث نفي الضرر وإنما يتكفل بنفي الضرر الناشئ من قبل الحكم بنفسه، لا الضرر الناشئ من إحراز الامتثال، كما في المقام.

وأما الثاني فلعموم القرعة لكل أمر مشكل.

ولكن اورد عليه بأن مع حكم العقل بوجوب الاحتياط بالارضاء لا يبقى موضوع للقاعدة، وهكذا مع وجود قاعدة اخرى لامجال لقاعدة القرعة.

وأما الثالث فلاوجه له؛ لأن السبقة إلى المقدمات لا توجب الأولوية، ولذا لو سبق أحد في المقدمات ولكن تأخر عن الآخر في نفس المجهول فيه فلاحق له. نعم، السبقة الموجبة للتقدم هي السبقة بالنسبة إلى نفس ذي المقدمة والمجهول فيه، والمفروض أن العاملين لم يأتوا بالمجهول فيه.

وأما الرابع فلما يظهر من بعض من قاعدة العدل والانصاف، قال السيد الخوئي رحمته الله: «هي من القواعد العقلانية، وقد أمضاها الشارع في جملة من الموارد كما إذا تداعى شخصان في مال وكان تحت يدهما أو أقام كل واحد منهما البينة أولم يتمكن من البينة و حلفاً أو نكلا فيحكم بتنصيب المال بينهما في جميع هذه الصورة وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة الاحتمالية في تمام المال، فانه لو اعطي تمام المال في هذه الموارد لأحدهما للقرعة مثلاً أحتتمل وصول تمام المال إلى مالكة ويحتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التنصيب فإنه عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكة جزماً ولا يصل إليه بعضه الآخر كذلك فيكون التنصيب مقدمة لوصول بعض المال إلى مالكة ويكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لا يصله إلى مالكة الغائب حسبة إلا أنه من باب المقدمة الوجودية والمقام من باب المقدمة العلمية»^(١).

و لعلّه لذلك ورد النص فيما إذا كان لأحد درهم عند الودعي و للآخر درهماً عنده فسرق أحدهما يعطى لصاحب الدرهمين درهم واحد و لصاحب الدرهم نصف. (١)

و اعتمد عليها صاحب العروة و بعض المحشين كالسيد المحقق البروجردي قدس الله أسرارهم في المسألتين المذكورتين من كتاب الخمس.

و من المعلوم أنّ مع هذه القاعدة لا يجب الاحتياط؛ لأنّها طريق عقلائي للتخلّص، و قد اكتفى الشارع به.

ولكن أورد عليه السيد الخوئي في كتاب الخمس بعدم تمامية القاعدة المزبورة في نفسها؛ إذ لم تثبت السيرة العقلائية و لالشرعية عليها، و الروايات خاصة بمواردها، فلا يمكن التعمدّي عنها، و قياس المقام بمثال الودعي مع الفارق؛ إذ لضمان في الودعي لآته أمين بخلاف المقام فإنّ ضمان أحد النصفين باقٍ على حاله؛ لعدم الموجب لسقوطه بعد عدم الوصول إلى مالكة. (٢)

و على فرض عدم تمامية قاعدة العدل و الانصاف فمع إمكان الاحتياط أو التصالح و التراضي فللمجال للقرعة، و أمّا مع عدم إمكان الاحتياط أو التصالح و التراضي فلإمناح من التمسك بقاعدة القرعة لكلّ أمر مشكل؛ لصدق موضعها بعد عدم ثبوت قاعدة العدل و الانصاف، فتأمل.

المسألة ١١ :

يجوز للعامل في الجمالة أن يجعل مع آخر بشرط أن يعمل فيه شيئاً من العمل، مثلاً؛ إذا أعطى زيد مالاً لعمرو بنحو الجمالة بأن يتجر به و يكون ربحه بينهما فأعطاه عمرو

(١) انظر المصدر السابق / ص ٦١.

(٢) مستند العروة الوثقى، الخمس / ص ١٥١.

لغيره بنحو الجمالة أيضاً لأبأس بذلك مطلقاً فيما إذا لم يربح فيه ولم يشترط فيه المباشرة، وأما إذا ربح فلا يجوز إلا إذا عمل عمر وفيه شيئاً من العمل، كما يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه و يدفعه إلى آخر فيربح فيه؟ قال: «لا إلا أن يكون قد عمل فيه شيئاً»^(١).

هذا إذا كانت الجمالة محققة مع طرف خاص كالفرض المزبور.

وأما إذا كانت الجمالة عامة، كما إذا قال الجاعل: (من ردَّ عبدي فله كذا) جاز لكل أحد سمع ذلك أن يعمل فيه، فإذا أقدم على ذلك جماعة فاستحق الجعل من سبق منهم برده.

ثم هل يجوز لغير الجاعل في هذه الصورة أن يجعل لردَّ العبد المذكور جعلاً بأن يقول هو أيضاً: (من ردَّ عبد فلان فله كذا) أو لا يجوز؟

والأقرب هو الجواز، فإذا ردَّ العبد إليه لزم عليه أن يعطي الرادَّ ما جعله له، وله حينئذٍ أن يرده على الجاعل الأول بما جعل لردَّ عبده، وليس ذلك بلا فائدة، بل ربما يكون ما أعطاه الجاعل الثاني أقل مما أعطاه الجاعل الأول فيربح في الزيادة، كما لا يخفى.

المسألة ١٢ :

يجوز للعامل أن يستنيب غيره في العمل بنحو الوكالة، أو بنحو الاجارة لو لم يشترط معه المباشرة.

وهل يجوز للعامل استنابة نفس الجاعل أو لا يجوز؟

فالظاهر هو الجواز؛ لأنَّ الجاعل حينئذٍ يعمل العمل بعنوان النيابة عن العامل و يستحق الاجرة مع عدم قصد المجانية، ولا يشترط فيه أن يعمل العامل شيئاً من العمل؛

(١) الوسائل / ج ١٩، ص ١٣٢، ب ٢٣ من الجمالة، ح ١.

لأنَّ المفروض هو الاستتابة، لا الجعالة حتى يكون مشمولاً لصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة، بل يعمل الجاعل بعنوان النيابة عن العامل، ولا يجعل العامل جعلاً للجاعل، بل استتابه، والفرق بينهما واضح.

بل يشكل ذلك بأنه لا معنى لجعل العامل الجعل للجاعل في مثل التجارة مع أن المال لنفس الجاعل وليس للعامل، وهكذا لا معنى لجعل العامل الجعل للجاعل في غير التجارة كعمل من أعماله كبناء داره أو خياطة ثوبه.

ولكن يمكن أن يقال: حيث يجوز في الجعالة أن يجعل شيء بالنسبة إلى عمل الغير مالم يكن واجباً عينياً أو كفاًئياً إذا كان الداعي العقلاني في مثل ذلك موجوداً، فلا مانع من أن يجعل العامل الجعل للجاعل في تجارة الجاعل في ماله أو في عمل من أعماله كبناء داره أو خياطة ثوبه، فإذا اتَّجَرَ الجاعل وحصل المقصود أو عمل الجاعل العمل المطلوب أعطى العامل للجاعل ما جعله بعنوان الجعل و طلب من الجاعل ما جعله الجاعل له من الجعل، وربما كان الثاني أزيد مما أعطاه للجاعل، فهو زيادة عائدة للعامل.

ولا يقال: إنَّ ذلك لغو، لإمكان أن يكون ذلك موجباً للتسهيلات، كما إذا كان الجاعل لآمال له فيعد أن يجعل مع مثل البنك في بناء الطابق الثاني شيئاً و جعل البنك معه جعالة تمكن من بناء الطابق الثاني من داره بأعداد مالي أو جنسي من البنك.

نعم هنا إشكال آخر، وهو قصور الأدلة الخاصة بالجعالة عن شمول هذا الفرض. ولكن يمكن الذب عنه بكفاية الأدلة العامة لذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ أو قوله عز وجل: ﴿أَوْ قُوا بِالْعُقُودِ﴾ على إشكال في الاستدلال بالتالي.

و عليه فلو جعل مع البنك في بناء الطابق الثاني من داره بأن يبني البنك بإفناقه و

يعطيه مبلغ كذا ثم جعل البنك مع صاحب الدار بناء الطابق الثاني بأن يبني ذلك باعداد مالي أو جنسي من البنك و يعطيه كذا وكذا صحت الجعالة.

إلا أن مقتضى صحيحة محمد بن مسلم المذكورة آنفاً هو لزوم أن يعمل العامل شيئاً حتى تصح جعالته.

و دعوى اختصاصها بباب الاجارة لاوجه له بعد إطلاق العبارة و شمولها لمثل الجعالة، فلا تغفل.

ثم إن تسمية استنابة العامل للجاعل بقرض الجعالة غلط؛ لعدم القرض في هذا الفرض؛ إذ مالك الدار يجاعل مع البنك إن بنى له الطابق الثاني له مثلاً أعطاه كذا وكذا فقبل البنك هذه الجعالة ثم استناب نفس الجاعل للبناء و أعطاه مبالاً لأن ينفق في ذلك، فهذا المال ليس بقرض، بل هو مال للعامل و ينفقه لانجاز الجعالة المذكورة، فتدبر جيداً.

المسألة ١٣ :

لا يجوز أخذ الزيادة من الجاعل من جهة التأخير في اداء الجعل بعد إتمام العمل؛ فإنَّ الجعل المذكور من الديون، و أخذ الزيادة في مقابل إسهالها ربا محرّم، و قد وردت النصوص فيه.

و لا يجدي تغيير عنوان الزيادة بشرط الغرامة بدعوى أنه لم يكن في مقابل الامهال، بل هو غرامة على تقدير التأخير؛ و ذلك لأنَّ شرط النفع في القرض ممنوع مطلقاً، و هو صادق على شرط الغرامة في القرض، و إبقاء الدين كالقرض الحادث، و لا فرق بينهما. فما ذكر في بعض القرارات البنكية من لزوم تأدية الزيادة في فرض التأخير في إعطاء الجعل محل إشكال بل منع.

المسألة ١٤ :

قال الشهيد الصدر رحمته : «وكلّما أحس البنك بالحاجة الملحة إلى جذب و دائع أكثر

لقوة حركة الاستثمار و نشاطها و زيادة الطلب من المستثمرين أمكنه أن يستعمل طريقة لجذب تلك الودائع، و هي فرض جعالة للمودع زائداً على النسبة المقررة له من الربح، و صورة الجعالة أن يفرض البنك لكل من يودع لديه وديعة ثابتة و يجعله و كلاً عنه في المضاربة عليها مع أي مستثمر يشاء و بأي شروط يقترحها هو جعالة خاصة على أساس أن توكيل المودع المضارب للبنك عمل يخدم البنك و له قيمة مالية، فيصح أن يضع البنك جعالة عليه، و نظراً إلى أن قيمة التوكيل تزداد كلما ازداد المبلغ الموكّل عليه فبالإمكان فرض الجعالة، بنحو يتناسب مع كمية المبلغ المودع، و يتحمل البنك دفع هذه الجعالة و يغطي كلفتها من الاجور الثابتة التي يتقاضاها من كلّ مستثمر لقاء توسطه لديه...

و ليست هذه الجعالة رباً؛ لأنها ليست شيئاً يدفعه المدين إلى الدائن لقاء الدين، نظراً إلى أن الودائع الثابتة ديناً على البنك للمودع لكي يكون ما يدفعه إليه في مقابل القرض، وإنما هي باقية على ملكية أصحابها المودعين لها، و الجعالة إنما هي على التوكيل بوصفه عملاً ذا قيمة مالية بالنسبة إلى البنك مما يتيح له من فرصة اختيار المستثمر»^(١).

الإجارة في المعاملات البنكية

حقيقة الإجارة

المعروف أَنَّ الإجارة: هي تملك المنفعة بعوض ومعلومتها من جهة المقدار والزمان وغيرهما من شرائط صحّة الإجارة.

أورد عليه السيّد المحقّق البروجردي رحمته الله: أَنَّ الإجارة بمعناها الاسمي إضافة خاصة يعتبرها العقلاء في العين المستأجرة بالنسبة إلى المستأجر مستتعبة لملكه أو استحقيقه لمنفعتها أو عملها، وتسلّطه عليها بتلك الجهة، ولذلك لا تستعمل إلا متعلّقة بالعين. ^(١) و عليه، فتملك المنفعة ليس مفاداً أوّلياً للإجارة، بل مفادها الأوّلي آجرتك الدار أو أكرتتك إياها.

وربّما تفسّر الإجارة بأنّها تسليط على العين لينتفع بها في مقابل العوض. معتضداً بأنّ الإجارة تتعلّق بنفس العين بدون تقدير المضاف.

أورد عليه: إن هذا التعريف لا يصح في إجارة الأحرار، ولذا قال في جامع المدارك: «إن الحرّ غير قابل لهذا المعنى، ولذا لو حبس الحرّ لا يضمن منافعه بخلاف حبس العبد أو التسلط على الأعيان الخارجيّة فإن الاستيلاء عليها موجب للضمان، واختلاف الحقيقة باختلاف المتعلّق بعيد»^(١).

يمكن أن يقال: إن التسليط الممنوع في الحرّ هو الذي لا يكون بالاختيار والرضا، و أما مع الرضا، والاختيار فلا منع عنه، بل هو مؤكّد للحرّية في الأحرار، بل لعلّه قابل للاعتبار العقلاني، ولعلّ لذلك عبّر عنه بالتأييد في جامع المدارك، فتدبر.

يمكن أن يقال: إن التسليط من آثار الإجارة والأحكام المترتبة عليها بعد انعقادها، حيث يجب على الموَجَّر تسليم العين، لأنّه مساوق لمفهومها، فهذا التفسير لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه تفسير بلازمها، فالأقرب في تفسيرها هو الذي عرفت من السيّد المحقّق البروجردي رحمته الله و تبعه سيّدنا الإمام المجاهد والسيد الفقيه الكلبايگاني رحمته الله.

وكيفما كان فعمد الإجارة لازم من الطرفين، ولا خلاف فيه، ويدلّ عليه العمومات، من قوله عزّ وجلّ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٢) وقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»^(٣) بناءً على أنّ الشرط هو الالتزام في مقابل الالتزام لا الالتزام في ضمن التزام آخر. هذا مضافاً إلى صحیحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يكتري السفينة سنةً أو أقلّ أو أكثر، قال: «الكراء لازم إلى الوقت الذي اكتره إليه، والخيار في أخذ الكرى إلى ربّها إن شاء أخذ وإن شاء ترك»^(٤).

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٥٣.

(٢) المائدة / ١.

(٣) مستدرک الوسائل / ج ١٣، ص ٣٠١، ب ٥ من خيار الشرط، ح ٧.

(٤) الكافي / ج ٥، ص ٢٩٢، ح ١.

هنا مسائل

المسألة الأولى:

تجوز الإجارة بشرط تملك العين المستأجرة بعد ختام مدة الإجارة وإعطاء أقساط الإجارة؛ لأن الإجارة المذكورة تشملها أدلة نفوذ الإجارة كما أن الشرط مشمول لأدلة نفوذ الشروط وحيث لاجهالة في العين ولا في الأقساط ولا في الشرط فلا مانع من النفوذ والصحة.

ثم إن هذا الشرط أعني شرط التملك شرط الفعل ولا إشكال في جوازه، وإنما الكلام في شرط النتيجة، كما إذا أجز العين بشرط ملكيتها عند ختام مدة الإجارة وإعطاء أقساط الإجارة، والأقوى أنها صحيحة؛ لعدم قيام دليل على توقف الملك على أسباب خاصة، فيجوز بشرط حصوله في عقد الإجارة.

و تفصيل ذلك - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته - أنه «إن دلّ الدليل الشرعي على عدم تحقق تلك الغاية إلا بسببها الشرعي الخاص كالزوجة والطلاق والعبودية والاعتناق وكون المرهون بيعاً عند انقضاء الأجل ونحو ذلك كان الشرط فاسداً؛ لمخالفته للكتاب والسنة كما أنه لو دلّ الدليل على كفاية الشرط فيه كالوكالة والوصاية وكون مال العبد وحمل الجارية وثمر الشجرة ملكاً للمشتري فلا إشكال. وأما لو لم يدلّ دليل على أحد الوجهين كما لو شرط في البيع كون مال خاص غير تابع لأحد العوضين كالأمتلثة المذكورة ملكاً لأحدهما أو صدقة أو كون العبد الفلاني حرّاً ونحو ذلك ففي صحة هذا الشرط إشكال من أصالة عدم تحقق تلك الغاية إلا بما علم كونه سبباً لها، وعموم المؤمنون عند شروطهم ونحوه لا يجري هنا؛ لعدم كون الشرط فعلاً يجب الوفاء به ومن أن الوفاء لا يختص بفعل ما شرط، بل يشمل ترتيب الآثار عليه. نظير الوفاء بالعهد.

و يشهد له تمسك الإمام بهذا العموم في موارد كلها من هذا القبيل كعدم الخيار للمكاتب التي أعانها ولد زوجها على أداء مال الكتابة مشروطاً عليها عدم الخيار على زوجها بعد الانتاق، مضافاً إلى كفاية دليل الوفاء بالعمود في ذلك بعد صيرورة الشرط جزء للعقد.

وأما توقف الملك وشبهه على أسباب خاصة فهي دعوى غير مسموعة مع وجود أفراد اتفق على صحتها كما في حمل الجارية و مال العبد وغيرهما.

و دعوى تسويغ ذلك لكونها توابع للمبيع مدفوعة؛ لعدم صلاحية ذلك للفرق، مع أنه يظهر من بعضهم جواز اشتراط ملك حمل دابة في بيع أخرى... إلى أن قال: وكيف كان فالأقوى صحة اشتراط الغايات التي لم يعلم من الشارع إناطتها بأسباب خاصة، كما يصح نذر مثل هذه الغايات بأن ينذر كون المال صدقة أو الشاة أضحية أو كون هذا المال لزيد، وحينئذ فالظاهر عدم الخلاف في وجوب الوفاء بها بمعنى ترتب الآثار.^(١)

المسألة الثانية:

هل يجوز شرط ملكية العين في الاجارة مع الجهالة، كأن يوجر العين بشرط ملكية العين عند إعطاء تمام مال الإجارة قبل الأجل أو حاله من دون تعيين الوقت أو لايجوز؟ وحيث إن الاجارة ملحقه بالبيع في اشتراط عدم الفرر فاللازم هو ملاحظة حكم الشرط المجهول في البيع.

ذهب شيخنا الأعظم رحمته إلى أن من شروط صحة الشرط أن لا يكون الشرط مجهولاً جهالة توجب الفرر في البيع؛ لأن الشرط في الحقيقة كالجزم من العوضين، كما سيجيء بيانه. وقال العلامة في التذكرة: «وكما أن الجهالة في العوضين مبطله فكذلك في صفاتهما و

لواحق المبيع، فلو شرط شرطاً مجهولاً بطل البيع»^(١) وقد سبق ما يدل على اعتبار تعيين الأجل المشروط في الثمن.

بل لو فرضنا عدم سرياء الفرر في البيع كفى لزومه - الفرر - في أصل الشرط بناء على أن المنفي مطلق الفرر حتى في غير البيع، ولذا يستندون إليه في أبواب المعاملات حتى الوكالة، فبطلان الشرط المجهول ليس لإبطاله البيع المشروط به، ولذا قد يجزم ببطلان هذا الشرط مع الاستشكال في بطلان البيع، فالعلامة في التذكرة ذكر في اشتراط عمل مجهول في عقد البيع أن في بطلان البيع وجهين مع الجزم ببطلان الشرط.^(٢)

لكن الانصاف أن جهالة الشرط تستلزم في العقد دائماً مقداراً من الفرر الذي يلزم من جهالته جهالة أحد العوضين.

ومن ذلك يظهر وجه النظر فيما ذكره العلامة في مواضع من التذكرة من الفرق في حمل الحيوان وبيض الدجاجة ومال العبد المجهول المقدار بين تملكها على وجه الشرطية في ضمن بيع هذه الامور بأن يقول: بعتكها على أنها حامل أو على أن لك حملها، وبين تملكها على وجه الجزئية بأن يقول: بعتكها وحملها، فصحح الأول لأنه تابع، وأبطل الثاني لأنه جزء.

لكن قال في الدرر س: «لو جعل الحمل جزء من البيع فالأقوى الصحة؛ لأنه بمعنى الاشتراط، ولا تضر الجهالة؛ لأنه تابع»،^(٣) وقال في باب بيع المملوك: «ولو اشتراه و

(١) التذكرة / ج ١٠، ص ٩٩.

(٢) انظر التذكرة / ج ١٠، ص ٩٩.

(٣) الدروس الشرعية / ج ٣، ص ٢١٦.

ماله صح، ولم يشترط علمه ولا التفصي من الربا إن قلنا إنه يملك، ولو أحلناه اشترطنا»^(١).

والمسألة محل إشكال وكلماتهم لا يكاد يعرف التامها حيث صرحوا بأن للشرط قسطاً من أحد العوضين وأن التراضي على المعاوضة وقع منوطاً به، ولازمه كون الجهالة فيه قاذحة.

والأقوى اعتبار العلم؛ لعموم نفي الفرر إلا إذا عدّ الشرط في العرف تابعاً غير مقصود بالبيع كبيض الدجاج^(٢).

وحيث كانت الاجارة ملحقة بالبيع إجماعاً فما ذكره الشيخ الأعظم يأتي في الاجارة أيضاً.

يمكن أن يقال: إن الدليل الناهي عن الفرر مختص بما إذا كان العوضان غرريين؛ لظهور قوله ﷺ: «نهى النبي ﷺ عن بيع الفرر» في النهي عن بيع العوضين مع الفرر، ولم يحك عنه ﷺ النهي عن نفس البيع الغرري، و فرق واضح بين النهي عن بيع الفرر والنهي عن البيع الغرري، وعليه فإذا لم يكن الشرط وصفاً للعوضين، بل التزام في ضمن التزام البيع، فلا وجه لبطلانه وإن كان غررياً؛ لعدم سراية الفرر منه الى العوضين بعد عدم كونه من أوصاف العوضين، وأما تقييد الالتزام البيعي بالالتزام الشرطي الغرري فلا يوجب إلا غررية نفس الالتزام البيعي لا غررية العوضين ولا نهى عن نفس الالتزام الغرري بعدما عرفت من اختصاص النهي عن الفرر بالعوضين.

(١) أي ولو قلنا باستحالة ملكية العبد اشترط العلم بالمقدار والتفصي من الربا لأن المال المذكور

ليس تابعاً للعبد المصدر السابق / ج ٣، ص ٢٢٦.

(٢) المكاسب (الانصاري) / ج ٦، ص ٥١-٥٣.

ثم إن دعوى أن الشرط بمنزلة الجزء ممنوعة؛ بأنه لو كان كذلك لزم أن ينقص من الثمن إذا لم يف بالشرط، كما إذا نقص أحد العوضين ينقص ما يقابله، كما أفاد في جامع المدارك^(١).

و عليه فالحاق الشرط بالجزء لبي، و لا يجعله جزءاً للعوض في البيع أو الاجارة، فالفرق بين تملك المجهولات بنحو الجزئية أو بنحو الشرطية كما يظهر من العلامة صحيح، ولعل مراد صاحب الدروس مما مر أن الجزئية ربما تكون في حكم الشرطية و الجهالة فيها لا تضر، و لا بأس بذلك فيما إذا كانت الجزئية كذلك، نعم، لو سرت الجهالة من الشرط الى العوضين كما إذا كان من أوصاف العوضين كان فيهما باعتبار جهالة العوضين لاجهالة الشرط كما يظهر من عبارة الشيخ الاعظم^(٢).

و بالجملة فلا دليل على النهي عن غررية نفس البيع و لا على النهي عن غررية نفس الشرط، بل يختص الدليل بغررية العوضين، فلا تغفل.

المسألة الثالثة:

هل يجوز أن يؤجر الكلي مع أوصاف التعيين أو لا يجوز؟

الظاهر من الجواهر أن إجارة الكلي المذكور جائزة حيث قال: «إذا استأجر دابة معينة اقتصر على مشاهدتها، فإن لم تكن مشاهدة) بل غائبة أو كانت كلية (فلا بد من ذكر جنسها) كالإبل (و وصفها) على وجه به يرتفع معه الفرر في الاجارة بذكر النوع من العرايبي والبخاتي... الخ»^(٣).

و ما ذكره^(٤) مطابق للقاعدة فيما إذا اعتبر الكلي في الذمة.

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ١٥٤.

(٢) الجواهر / ج ٢٧، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

و دعوى لزوم الملكية قبل الاجارة مندفعة؛ لصحة بيع السلف مع أن ملكية الكلي فيه مقارنة مع البيع، فاللازم هو اعتبار ملكية الكلي حال المعاملة، و هو حاصل فيما إذا كانت ذمة البائع أو المؤجر ذات اعتبار، و لادليل على تقدّم الملكية، كما أن الأمر كذلك في شرط القدرة، فتدبر جيداً.

نعم، لا يجوز إجارة العين الخارجية قبل تملكها؛ إذ لا اعتبار للملكية قبل تملك العين الخارجية.

و لعلّه لذا صرّح في الوسيلة^(١) و تحريرها^(٢) بجواز كون العين المستأجرة كلية، فراجع باب الاجارة فيهما.

و لافرق بين أن تكون الاجارة المذكورة مشروطة بشرط التمليك أو لم تكن، و عليه فلا إشكال في اشتراط التمليك أو الملكية في إجارة الكلي مع توصيفه بأوصاف معينة. و لا إشكال فيه، و إنّما الكلام في إجارة الفرد المرّد، صرّحاً في إجارة الوسيلة و تحريرها و غيرها بعدم الجواز؛ و لعلّ المانعين ألحقوا الإجارة بالبيع، ذهب الشيخ الاعظم رحمته في المكاسب - في مسألة بيع بعض من جملة متساوية الأجزاء - الى عدم الجواز في الفرض المذكور مستدلاً بفهم الأصحاب مع اعترافه بعدم الدليل عليه في صورة تساوي الأجزاء حيث قال: «يتصور ذلك على وجوه... إلى أن قال: الثاني أن يراد به بعض مرّدّ بين ما يمكن صدقه عليه من الأفراد المتصورة في المجموع. نظير تردّد الفرد المنتشر بين الافراد، و هذا يتضح في صاع من الصيعان المتفرقة، و لا إشكال في بطلان ذلك مع اختلاف المصاديق في القيمة كالعبدین المختلفین؛ لأنّه غرر، لأن المشتري لا يعلم بما يحصل في يده منهما.

(١) وسيلة النجاة / ص ٣٩٧.

(٢) تحرير الوسيلة / ج ١، ص ٥٢٤.

وَأَمَّا مع اتفاقهما في القيمة كما في الصيعان المتفرقة فالمشهور أيضاً - كما في كلام بعض - المنع، بل في الرياض نسبتة إلى الأصحاب، و عن المحقق الأردبيلي رحمته الله أيضاً نسبة المنع عن بيع ذراع من كرباس مشاهد من غير تعيين أحد طرفيه إلى الأصحاب. واستدل على المنع بعضهم ^(١) بالجهالة التي يبطل معها البيع إجماعاً. و آخر بأن الإبهام في البيع يبطل له، لامن حيث الجهالة، و يؤيده أنه حكم في التذكرة مع منعه عن بيع أحد العبدین المشاهدين المتساويين بأنه لو تلف أحدهما فباع الباقي و لم يدر أيهما هو صحَّ خلافاً لبعض العامة. و ثالث بلزوم الفرر.

ورابع بأن الملك صفة وجودية محتاجة إلى محل تقوم به كسائر الصفات الموجودة في الخارج، و أحدهما على سبيل البدل غير قابل لقيامه به؛ لأنه أمر انتزاعي من أمرين معيّنين.

و يضعف الأول بمنع المقدّمتين؛ لأن الواحد على سبيل البدل غير مجهول، إذ لا تعين له في الواقع حتى يجهل، و المنع عن بيع المجهول و لو لم يلزم غرر - أي الخطر و الضرر - غير مسلم.

نعم، وقع في معقد بعض الاجماع ما يظهر منه صدق كلتا المقدّمتين:

ففي السرائر - بعد نقل الرواية التي رواها في الخلاف على جواز بيع عبد من عبيد - قال: إن ما اشتملت عليه الرواية مخالف لما عليه الامة بأسرها منافية لاصول مذهب أصحابنا و فتاويهم و تصانيفهم؛ لأن المبيع إذا كان مجهولاً كان البيع باطلاً بغير خلاف. ^(٢)

(١) جامع المقاصد / ج ٤، ص ١٥٠.

(٢) السرائر / ج ٢، ص ٣٥٠.

و عن الخلاف في باب السلم أنّه: اذا قال: اشتريت منك أحد هذين العبدین بكذا أو أحد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا لم يصح الشراء... دليلنا: أنّ هذا بيع مجهول، فيجب أن لا يصح، ولأنّه بيع غرر لاختلاف قيم العبيد، ولأنّه لا دليل على صحة ذلك في الشرع، و قد ذكرنا هذه المسألة في البيوع، و قلنا: إنّ أصحابنا رووا جواز ذلك في العبدین، فإن قلنا بذلك تبعنا فيه الرواية، و لم يقس غيرها عليها^(١)... إلى أن قال الشيخ الأعظم رحمته: و سيأتي أيضاً في كلام فخر الدين: أنّ عدم تشخيص المبيع من الفرر الذي يوجب النهي عنه الفساد إجماعاً^(٢).

و ظاهر هذه الكلمات صدق الجهالة، و كون مثلها قاذحة اتفاقاً مع فرض عدم نص، بل قد عرفت ردّ الحلّي للنص المجوّز بمخالفته لاجماع الأئمة.

و ممّا ذكرنا من منع كبرى الوجه الأوّل - أي من عدم الدليل على البطلان - يظهر حال الوجه الثاني من وجوه المنع، أعني كون الإبهام مبطلاً؛ لعدم ثبوت الاجماع على بطلان الإبهام.

و أمّا الوجه الثالث، فبرده منع لزوم الفرر مع فرض اتفاق الافراد في الصفات الموجبة لاختلاف القيمة، و لذا يجوز الإسلاف في الكلّي من هذه الأفراد مع أنّ الانضباط في السلم آكد، و أيضاً فقد جوزوا بيع الصاع الكلّي من الصبرة، و لافرق بينهما من حيث الفرر قطعاً، و لذا ردّ في الايضاح^(٣) حمل الصاع من الصبرة على الكلّي برجوعه إلى عدم تعيين المبيع الموجب للفرر المفسد إجماعاً.

(١) الخلاف / ج ٣، ص ٢١٧.

(٢) المكاسب (الانصاري) / ج ٤، ص ٢٤٧ - ٢٥٠.

(٣) ايضاح الفوائد / ج ١، ص ٤٣٠.

وأما الرابع، فبمنع احتياج صفة الملك إلى موجود خارجي؛ فإن الكلي المبيع سلماً أو حالاً مملوك للمشتري، ولا وجود لفرد منه في الخارج بصفة كونه مملوكاً للمشتري. فالوجه إن الملكية أمر اعتباري يعتبره العرف والشرع أو أحدهما في موارده، وليست صفة وجودية متأصلة كالحموضة والسواد، ولذا صرحوا بصحة الوصية بأحد الشيتين بل بأحد الشخصين ونحوهما.

فالانصاف - كما اعترف به جماعة أولهم المحقق الأردبيلي - عدم دليل معتبر على المنع من بيع الفرد المرذد، قال في شرح الارشاد - على ما حكى عنه بعد أن حكى عن الأصحاب المنع عن بيع ذراع من كرباس من غير تقييد كونه من أي الطرفين - قال: وفيه تأمل؛ إذ لم يتم دليل على اعتبار هذا المقدار من العلم، فإنهما إذا تراضيا على ذراع من هذا الكرباس من أي طرف أراد المشتري أو من أي جانب كان من الأرض فما المانع بعد العلم بذلك؟^(١)

فالدليل عليه هو الاجماع لو ثبت، وقد عرفت من غير واحد نسبه إلى الأصحاب. قال بعض الأساطين - في شرحه على القواعد بعد حكم المصنف بصحة بيع الذراع من النوب والأرض الراجع إلى الكسر المشاع - قال: وإن قصدا معيئاً من عين أو كلياً لا على وجه الإشاعة بطل؛ لحصول الفرر بالابهام في الأول، وكونه بيع المعدوم، و باختلاف الأغراض في الثاني غالباً فيلحق به النادر، وللاجماع المنقول فيه... إلى أن قال: والظاهر بعد إمعان النظر ونهاية التتبع أن الفرر الشرعي - أي مجرد الجهل - يستلزم الفرر العرفي وبالعكس، وارتفاع الجهالة في الخصوصية - فيما إذا تساوت الأفراد - قد لا يشرع مع حصولها في أصل الماهية - كالفرد المرذد - ولعل الدائرة في الشرع أضيق وإن

كان بين المصطلحين عموم و خصوص من وجهين، وفهم الأصحاب مقدّم؛ لأنهم أدرى بمذاق الشارع، والله أعلم.

ولقد أجاد حيث التجأ إلى فهم الأصحاب فيما يخالف العمومات»^(١).

حاصل كلام الشيخ الأعظم رحمته: أنه لا دليل على اعتبار عدم وجود الإبهام أو الجهل في المتساويين في القيمة والخصوصيات، إلا الاعتماد على الإجماع المنقول الدال على أن الأصحاب فهموا من النهي عن الفرر النهي عن الجهل أو الإبهام أيضاً ولو لم يكن موجِباً للضرر والخطر.

ثم إن كلام الشيخ وإن كان في مورد البيع، ولكن يجري في الإجارة بعد كونها ملحقة بالبيع، ولعله لذا قال السيد المحقق اليزدي رحمته مسألة (٤) من شرائط العوضين في الإجارة: «لابد من تعيين العين المستأجرة، فلو آجره أحد هذين العبدین أو إحدى هاتين الدارين لم يصح»^(٢).

قال في المستمسك: «هذا إذا كان على وجه التريده؛ لأن المراد لا وجود له في الخارج فلا تصح إجارته، أما إذا كان على وجه الكلّي في المعين فلا بأس بإجارته كما لا بأس ببيعه، كما أنه إذا كان أحد العبدین معيّناً في نفسه مردداً عندهما أو عند أحدهما مثل الأكبر أو الأصغر فالبناء على البطلان فيه مبني على مانعية الجهل، وإلا فلا مانع عنه عقلاً ولا عرفاً، والأدلة المطلقة تقتضي الصحة، وأدلة نفي الفرر قد عرفت الاشكال فيها مع أنه قد لا يكون فرر، كما إذا كان العبدان لا يختلفان بالصفات التي تختلف بها الرغبات أو المالية، فالعمدة في وجه البطلان ظهور التسالم عليه»^(٣).

(١) المكاسب (الانصاري) / ج ٤، ص ٢٥٢.

(٢) العروة الوثقى / ج ٥، ص ١٤.

(٣) مستمسك العروة الوثقى / ج ١٢، ص ١٣ - ١٤.

ولقد أفاد وأجاد بالنسبة إلى بيان عدم المانع من صحة الاجارة كالباع فيما إذا لم يكن غرر و ضرر و بالنسبة إلى عدم دليل على مانعية الجهل و لو لم يكن غرراً و ضرراً. ولكن تخصيص ذلك بالكلي و الحكم بطلان الفرد المرذد مطلقاً لا يخلو عن تأمل و نظر؛ لأن الفرد المرذد مرذد بحسب المفهوم، و أما بحسب معنونه في الخارج فهو متشخص و متعين، و الذي ليس له وجود في الخارج هو مفهوم الفرد المرذد لامعنونه، و الفرد المرذد عنوان للمتعينات، و المفهوم و إن كان مبهماً و لاتعين فيه ولكن معنونه من المتعينات. و قول الشيخ الاعظم رحمته «إن الواحد على سبيل البدل غير مجهول؛ اذ لاتعين له في الواقع حتى يجهل»^(١) منظور فيه بعد كون معنونه الفرد المرذد من المتعينات. و عليه فلا مانع من صحة بيعه أيضاً فيما إذا كان أطراف الفرد المرذد متساوية في الصفات التي تختلف بها الرغبات أو المالية.

و أما فهم الأصحاب في إلحاق الإبهام في المتساويين بالفرر لو ثبت فلا يكون دليلاً إذا كان مستنداً إلى الوجوه المذكورة الضعيفة؛ إذ فهم الأصحاب كالاجماع، فكما أن الاجماع مع احتمال المدرك لا يكشف عن رأي المعصوم، فكذلك فهم الأصحاب، اللهم إلا أن يكون الفهم المذكور كالاجماع متصلاً إلى زمان المعصوم و لم يردعهم المعصوم عليه فيما فهموه فإنه يكشف حينئذ عن رضا الشارع به و تقريره إياه، و إلا لردعهم عن ذلك و وصل إلينا، و المفروض هو العدم.

و العمدة أن الاجماع و فهم الأصحاب في إلحاق الإبهام في المتساويين بالفرر غير ثابت في الباع فضلاً عن الاجارة، خصوصاً مع تصريح الشيخ في الخلاف^(٢) في وجه

(١) المكاسب (الأنصاري) / ج ٤، ص ٢٤٩.

(٢) الخلاف / ج ٣، ص ٢١٧.

البطالان بالفرر باختلاف قيمتي العبدین؛ إذ المعلوم منه أن الكلام في غير المتساويين، ففي المتساويين لم يثبت الاجماع أو فهم الأصحاب، فمقتضى إطلاق الأدلة هو الصحة كما ذهب إليه السيد المحقق الخوئي رحمته (١) فالأقوى هو صحة إجارة أحد هذين العبدین أو أحدهاتين الدارين فيما إذا كانا متساويين في الصفات التي تختلف بها الرغبات خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم والسيد المحقق الزدي ووافقاً لما تأمل فيه المحقق الأردبيلي رحمته وذهب إليه السيد المحقق الخوئي رحمته.

ثم بناءً على تقدير إمكان بيع أو إجارة الفرد المرذود كالفرد الخارجي فإن تعيين مورد البيع أو الاجارة يحتاج إلى توافق البائع والمشتري أو المؤجر والمستأجر، وليس هو مثل الكلّي حتى يكون تعيينه في الخارج بيد البائع، بل هو من التعيينات الخارجية، فيكون كما إذا اختلطت المملوكات من الملاك فكما أن تعيين ملك كل فرد يحتاج إلى التوافق والتراضي فكذلك في المقام بعد صحة بيع الفرد المرذود أو إجارته.

ثم إنه لو تأخر وقت التحويل عن وقت المعاملة وكان لبعض الأفراد نتاج أو منفعة مستوفاة و صار ذلك منشأً للتشاح بين المشتري والبائع أو المؤجر والمستأجر، أمكن القول بالفرعة لرفع التشاح، ولكن مع إمكان التصالح والتراضي لا يبقى موضوع لقاعدة الفرعة، فتدبر.

ومما ذكر يظهر أنه لإشكال في جواز جعل المؤجر تعيين مورد الاجارة على المستأجر في العين المستأجرة إذا كانت مورد الاجارة بنحو الكلّي أو بنحو الفرد المرذود؛ فإنّ التعيين في الكلّي بيد المؤجر، وإشكال في جواز جعل تعيينه بيد المستأجر مع رضاه، كما أنّ التعيين في الفرد المرذود بيدهما، ولإمانع من جواز توافقهما بأن يكون ذلك بيد المستأجر، فلا تغفل.

المسألة الرابعة:

إنه لو لم يشترط المؤجر في الاجارة بشرط التملك مباشرة المستأجر بخصوصه جاز للمستأجر أن يؤجر ما استأجره للغير مطلقاً أو بشرط التملك إذا لم يكن مبلغ الاجارة أزيد مما أعطاه للمؤجر؛ للعمومات واختصاص أدلة المنع بغيره، نعم مع اشتراط المباشرة في الاجارة لا يجوز ذلك.

و حينئذ فإن كانت الاجارة مع شرط التملك فالمستحق للشرط المذكور هو المستأجر الثاني، وإلا فالمستحق له هو المستأجر الأول، كما هو واضح.

وأما إذا كان مبلغ الاجارة أزيد، فمع عدم اشتراط المباشرة وإن كان مقتضى القاعدة هو الصحة؛ لأن المستأجر مالك للمنفعة المطلقة غير المقيدة بالمباشرة، ولكن دلت النصوص في الدور والأجير على عدم جواز ذلك، إلا إذا أحدث فيها شيئاً:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أن رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم فسكن ثلثيها وأجر ثلثها بعشرة دراهم لم يكن به بأس، ولا يؤجرها بأكثر مما استأجرها به إلا أن يحدث فيها شيئاً»^(١).

ومنها: معتبرة أبي المغرا عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يؤجر الأرض ثم يؤجرها بأكثر مما استأجرها؟ قال: «لا بأس، إن هذا ليس كالحانوت ولا الأجير، إن فضل الحانوت والأجير حرام»^(٢).

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام إن أباه كان يقول: «لا بأس أن يستأجر الرجل الدار أو الأرض أو السفينة ثم يؤجرها بأكثر مما استأجرها به إذا أصلح

(١) الوسائل / ج ١٩، ص ١٢٩ - ١٣٠، ب ٢٢ من أحكام الاجارة، ح ٣.

(٢) الوسائل / ج ١٩، ص ١٢٥، ب ٢٠ من أحكام الاجارة، ح ٤.

فيها شيئاً»؛^(١) لدلالاتها بالمفهوم على ثبوت البأس إذا لم يصلح.

ولا تنصّر دلالة معتبرة أبي المغرا على جواز الزيادة في الأرض؛ لإمكان الجمع بينهما بالحمل على الكراهة بالنسبة إلى الأرض وبقي الباقي على عدم الجواز؛ لعدم قرينة على رفع اليد عمّا يقتضيه النهي فيه. ولا يلزم من ذلك استعمال النهي في الكراهة؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الوجوب والحرمة والكراهة ليست داخلّة في معنى الأمر والنهي.

ومنها: خبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتقبّل الأرض من الدهاقين ثم يؤجرها بأكثر ممّا تقبلها به يقوم فيها بحفظ السلطان، فقال: «لابأس به، إنّ الأرض ليست مثل الأجر ولا مثل البيت، إنّ فضل الأجر والبيت حرام».^(٢)

ولكن الخبر ضعيف من ناحية أبي الربيع، ووجوده في أسناد تفسير علي بن إبراهيم لا يكون من شواهد التوثيق.

وأما استفادة عدم الجواز في البيت من إطلاق الأخبار الواردة في الدار بدعوى أنّ الدار قد لا يكون لها إلا بيت واحد فمحلّ تأمل؛ لأنّ الدار في اللغة هي المحلّ الذي يجمع البناء والعرصة، اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ الدار مشتمل على البيت، وهو المسكن، وشمولها لأمر زائد وهو العرصة لا يمنع عن شمولها للبيت. وبقية الكلام في محلّه.

ومثا ذكرنا يظهر قوة القول بعدم الجواز في صورة زيادة الأجرة من دون تغيير في الموارد المذكورة، وعلية فما يظهر من العروة من الاحتياط في تلك الموارد لا وجه له بعدما عرفت من قوة دلالة الأدلّة على الحرمة.^(٣)

(١) الوسائل / ج ١٩، ص ١٢٩، ب ٢٢ من أحكام الاجارة، ح ٢.

(٢) الوسائل / ج ١٩، ص ١٢٥، ب ٢٠ من أحكام الاجارة، ح ٣.

(٣) العروة الوثقى / ج ٥، ص ١٢ (الاجارة) فصل من أحكام الاجارة، م ١.

السلف في المعاملات البنكية

حقيقة السلف

السلف هو ابتياع المضمون إلى أجل معلوم بمال حاضر، وهو قسم من البيع، ولا بدّ فيه من الإيجاب والقبول، وينعقد بلفظ بعث وقبلت. والظاهر انعقاده بالمعاطاة كسائر أقسام البيع.

شروطه

ثم بعدما عرفت من كون السلف من أقسام البيع لا بدّ فيه من مراعاة شروط البيع، وهي أمور:

منها: ذكر الجنس أي الحقيقة النوعية، ومنها: ذكر الوصف وتقدير المبيع بالكيل أو الوزن ونحوهما ممّا له مدخلية في المعرفة بالمبيع لفساد البيع الغرري هذا، مضافاً إلى اشتراط قبض الثمن قبل التفرّق.

ولو قبض بعض الثمن ثم افترقا صح في المقبوض وبطل في غيره كما ادّعي عليه

الإجماع.

ثم لو كان الثمن ديناً على البائع فالمشهور البطلان مستدلاً بأنه بيع دين بمثله، فيشمله خبر طلحة بن زيد^(١) عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «لا يباع الدين بالدين»،^(٢) و الرواية موثقة.

و يناقش فيه كما في جامع المدارك بمنع تناول النهي عن بيع الدين بمثله لما صار ديناً بالعقد، بل المراد ما كان ديناً قبله، و السلم فيه من الأول لالثاني، هذا، مضافاً إلى دلالة خبر إسماعيل بن عمر على الجواز حيث قال: «إنه كان له على رجل دراهم فعرض عليه الرجل أن يبيعه بها طعاماً إلى أجل فأمر إسماعيل من يسأله؟ فقال: لا بأس بذلك، قال: ثم عاد إليه إسماعيل فسأله عن ذلك وقال: إني كنت أمرت فلاناً فسألك عنها فقلت لا بأس فقال: ما يقول فيها من عندكم قلت يقولون فاسد قال لا تفعله فإني أوهمت».^(٣)

و لا يقدح ما في ذيله بعد معلومية كونه على فرض الصدور تقيية.^(٤)
و عليه فعلى فرض شمول قوله لا يباع الدين بالدين لما صار ديناً بالعقد يمكن الجمع بينه و بين خبر إسماعيل بحمله على الكراهة فيما إذا كان الثمن ديناً على البائع ولكنّه ضعيف.

فلا مناص في الجواز إلا عن المنع من تناول النهي عن بيع الدين بمثله لما صار ديناً بالعقد.

(١) الوسائل / ج ١٨، ص ٣٤٧، ب ١٥ من الدين، ح ١.

(٢) و قد ورد في بعض نسخ الكافي (ج ٥، ص ١٠٠، ح ١) طلحة بن يزيد، ولعله خطأ؛ لأن صاحب

الوسائل نقل عن الكافي و التهذيب عن طلحة بن زيد، هذا مضافاً إلى أنه لم يكن في الرجال ذكر لطلحة بن يزيد.

(٣) التهذيب / ج ٧، ص ٤٣ - ٤٤، ح ٧٤.

(٤) جامع المدارك / ج ٣، ص ٣١٧ - ٣١٨.

ولكن يشكل ما ذكر من ناحية أن الموانع كالشرايط، فكما أن المقرّر في محلّه هو كفاية تقارن الشرايط ولو بنفس البيع فكذلك يكفي تقارن المانع في المنع عن البيع. اللهم إلا أن يقال إن التعميم المذكور غير محرز، ومعّه يرجع إلى عمومات الصحة. ومما ذكر يظهر حكم جعل الثمن كلياً؛ لعدم إحراز شمول قوله ﷺ: «لا يباع الدين بالدين» لمثله. نعم، يجب قبضه قبل التفرّق، فتدبر.

ومنها: تعيين الأجل بما يرفع احتمال الزيادة والنقصان؛ وذلك لدفع الغرر، قال في الجواهر: «(الشرط الخامس: تعيين الأجل) أي الأجل المتعين؛ ضرورة عدم اختصاص السلم بكون الأجل متعيّناً، (فإنه) (لو ذكر أجلاً مجهولاً) فيه أو غيره من العقود التي يشترط فيها المعلوماتية (كأن يقول متى أردت أو يذكر أجلاً يحتمل الزيادة والنقصان كقدوم الحاج) أو نحو ذلك ممّا يؤدّي إلى الجهالة كالدياس والحصاد (كان باطلاً) بلا خلاف أجده بيننا»^(١).

المسألة الأولى:

لا يجوز بيع السلم قبل حلوله؛ وذلك كما في الجواهر ليس لعدم الملكية قبل الأجل؛ ضرورة عدم مدخلية الحلول فيها؛ إذ العقد هو السبب في الملك، والأجل إنّما هو لوقت المطالبة، وهكذا ليس ذلك لعدم القدرة على التسليم؛ إذ يكفي فيها وجود القدرة عند الأجل، ولا لغير ذلك من الامور.

بل للإجماع المبكي في كلمات الأعلام كالتنقيح وظاهر الفنية وجامع المقاصد و كشف الرموز، ولولا الإجماع المذكور لأمكن القول بالجواز قبل الحلول؛ لأنه قبل حلول الأجل ملكه، فيشملة عمومات البيع ونحوها.^(٢)

(١) جواهر الكلام / ج ٢٤، ص ٢٩٩.

(٢) راجع جواهر الكلام / ج ٢٤، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

وَمَا ذَكَرَ يَظْهَرُ أَنَّهُ لِإِشْكَالٍ أَيْضاً فِي جَوَازِ بَيْعِ السَّلْمِ بَعْدَ تَحْوِيلِ السَّلْمِ قَبْلَ حُلُولِ الْأَجْلِ أَوْ بَعْدَ صِرُورَةِ السَّلْمِ قَابِلاً لِلتَّحْوِيلِ قَبْلَ حُلُولِ الْأَجْلِ وَلَوْ قَبْلَ الْقَبْضِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَلِيلَ الْمَسْأَلَةِ هُوَ الْإِجْمَاعُ، وَهُوَ دَلِيلٌ لِيَّيْ، فَيَقْتَصِرُ فِيهِ عَلَى الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ، وَيَرْجِعُ فِي غَيْرِهِ إِلَى مُقْتَضَى الْعُمُومَاتِ وَالْقَوَاعِدِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ السَّلْمَ مَلِكٌ، وَمَعَ الْمَلِكِيَّةِ يَشْمَلُهُ الْعُمُومَاتُ، وَلَا وَجْهَ لِلْمَنْعِ عَنِ بَيْعِهِ.

المسألة الثانية:

إِنَّهُ لِاخْتِلَافٍ وَلَا إِشْكَالٍ فِي جَوَازِ الْبَيْعِ بَعْدَ حُلُولِ الْأَجْلِ وَإِنْ لَمْ يَقْبِضْهُ مِنْ دُونِ فَرْقٍ بَيْنَ بَيْعِهِ عَلَى مَنْ هُوَ عَلَيْهِ وَبَيْنَ بَيْعِهِ عَلَى غَيْرِهِ؛ وَذَلِكَ لِعُمُومِ الْأَدَلَّةِ أَوْ إِطْلَاقِهَا. وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي جَوَازِ بَيْعِهِ بِجِنْسِ الثَّمَنِ بِالْأَقْلَى أَوْ الْأَكْثَرِ.

صَرَّحَ فِي الْجَوَاهِرِ بِالْجَوَازِ حَيْثُ قَالَ: «الْأَقْوَى الْجَوَازُ... بِجِنْسِ الثَّمَنِ وَمُخَالَفَهُ بِالْمَسَاوِي لَهُ أَوْ بِالْأَقْلَى أَوْ بِالْأَكْثَرِ مَا لَمْ يَسْتَلْزَمِ الرِّبَا سِوَاهُ كَانَ الْمُسْلِمُ فِيهِ طَعَاماً أَوْ غَيْرِهِ مَكِيلًا أَوْ موزوناً أَوْ معدوداً أَوْ غَيْرِهِ؛ لِإِطْلَاقِ الْأَدَلَّةِ وَعُمُومِهَا وَخُصُوصِ مَرْسَلِ ابْنِ عَنَ الصَّادِقِ عليه السلام فِي الرَّجْلِ يَسْلَفُ الدَّرَاهِمُ فِي الطَّعَامِ إِلَى أَجْلِ فَيَحِلُّ الطَّعَامُ فَيَقُولُ: لَيْسَ عِنْدِي طَعَامٌ وَلَكِنْ انظُرْ مَا قِيمَتُهُ فَخُذْ مِنِّي ثَمَنَهُ؟ فَقَالَ: «لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»^(١).

وَمَوْثِقُ ابْنِ فَضَّالٍ كَتَبَتْ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: الرَّجُلُ يَسْلَفُنِي الطَّعَامَ فَيَجِيءُ الْوَقْتُ وَ لَيْسَ عِنْدِي طَعَامٌ، أُعْطِيهِ بِقِيمَتِهِ دَرَاهِمٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ»^(٢).

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ كَلَامَ السَّائِلِ يَحْتَمِلُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ إِعْطَاءَ الدَّرَاهِمِ بِعِنْوَانِ الْبَيْعِ أَوْ بِعِنْوَانِ الْوَفَاءِ، وَمُقْتَضَى تَرْكِ الْاسْتِفْصَالِ أَنَّ الْجَوَابَ بِقَوْلِهِ عليه السلام «نَعَمْ» يَشْمَلُ كِلَا الْإِحْتِمَالَيْنِ.

(١) الوسائل / ج ١٨، ص ٣٠٥، ب ١١ من السلف، ح ٥.

(٢) التهذيب / ج ٧، ص ٣٠، ح ١٥.

و هكذا مقتضى إطلاقه هو عدم الفرق بين أن يكون ما أعطاه بعنوان القيمة مساوياً مع رأس المال الذي أذاه أو أزيد أو أنقص.^(١)

ولكن الإطلاق الأخير ينافيه جملة من الأخبار، منها:

١ - صحبة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من اشتري طعاماً أو علفاً إلى أجل فلم يجد صاحبه وليس شرطه إلا الورق، فإن قال: خذ مني بسر اليوم ورقاً فلا يأخذ إلا شرطه طعامه أو علفه، فإن لم يجد شرطه وأخذ ورقاً لامحالة قبل أن يأخذ شرطه فلا يأخذ إلا رأس ماله لا تظلمون ولا تظلمون.^(٢)

٢ - صحبة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف إلى أجل مسمى، فقال له صاحبه: لا نجد لك وصيفاً خذ مني قيمة وصيفك اليوم ورقاً قال: فقال: لا يأخذ إلا وصيفه أو ورقه الذي أعطاه أول مرة لا يزداد عليه شيئاً.^(٣)

٣ - صحبة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: سئل عن الرجل يسلم في الغنم ثنيان^(٤) و جذعان^(٥) و غير ذلك إلى أجل مسمى؟ قال: لا بأس إن لم يقدر الذي عليه الغنم على جميع ما عليه ان يأخذ صاحب الغنم نصفها أو ثلثها أو ثلثيها و يأخذوا رأس مال ما بقي من الغنم دراهم و يأخذوا دون شرطهم، و لا يأخذون فوق شرطهم و الأكسية أيضاً مثل الحنطة و الشعير و الزعفران و الغنم.^(٦)

(١) جواهر الكلام / ج ٢٤، ص ٣٢٠.

(٢) التهذيب / ج ٧، ص ٣٢، ب ٣ من بيع المضمون، ح ٢٢.

(٣) الكافي / ج ٥، ص ٢٢٠، ح ٢.

(٤) الثني في الغنم ما كان في السنة الثالثة، وفي الإبل ما كان في السنة السادسة.

(٥) الجذع / ما قبل الثني.

(٦) الكافي / ج ٥، ص ٢٢١، ح ٨.

٤ - صحيح يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسلف في الحنطة و التمر بمئة درهم فيأتي صاحبه حين يحل له الذي له فيقول: والله ما عندي إلا نصف الذي لك فخذ مني إن شئت بنصف الذي لك حنطة و بنصفه ورقاً فقال: لا بأس إذا أخذ منه الورق كما أعطاه»^(١).

و أوجب عن هذه الأخبار بالجمع بينهما كما في الجواهر بحمل صحيحي محمد بن قيس على فسخ العقد، و من المعلوم أن مع الفسخ لا يستحق إلا رأس ماله، و حينئذٍ يجب عليه أن يأخذ المساوي للثمن لا الزائد و إلا كان ربا محرماً، و ليس المراد هو البيع؛ إذ لا يتصور ترتب الربا عليه بعد أن كان في ذمة المسلم إليه الحنطة و التمر أو غير ربوي كالإبل و نحوها، لا الدراهم التي هي ثمنها.

و منه يعلم أنه لا وجه للإشارة بآية الربا إلى ذلك في الخبر الأول و هو قوله تعالى: ﴿لَا تَطْلُمُونَ وَلَا تُتَطَلَّمُونَ﴾^(٢) وأنه لا بد من حمله على ما قلنا.

و هكذا صحيح يعقوب بن شعيب يحمل على إرادة السؤال عن جواز الفسخ في البض و لو مع التراضي فأجابه بأنه لا بأس إذا أخذ منه كما أعطاه حتى لا يترتب عليه الربا.

فهذه الروايات لا تنهض للمعارضة مع الأصل و العمومات الدالة على جواز البيع^(٣) و عليه فالبيع و لو مع التفاوت جائز، و الأخبار المانعة لا تنظر لها إلى البيع بل النظر فيها إلى الفسخ.

(١) التهذيب / ج ٧، ص ٣٢، ب ٣ من بيع المضمون، ح ٢٢.

(٢) البقرة / ٢٧٩.

(٣) راجع جواهر الكلام / ج ٢٤، ص ٣٢٤.

أورد عليه في جامع المدارك بأن حمل الصحاح على الفسخ لوجه له بعد إمكان أن يكون من باب الوفاء أو البيع أيضاً، بل ظاهر قوله ﷺ لأجد لك وصيفاً خذ مني قيمة وصيفك اليوم... الخ وقوله خذ مني بسر اليوم ورقاً... الخ أن النظر إلى أخذ الطرف الورق لابعنوان الفسخ بل بعنوان الوفاء أو البيع فإن الفسخ لا يوجب إلا ردّ مثل ما أعطى أولاً لا أزيد ولا أنقص.^(١)

ومع ظهور الروايات في البيع تصلح هذه الروايات للمعارضة، ولعلّ الإشارة إلى آية الربا من باب التنظير و الشباهة باعتبار أن عوض العوض عوض.

نعم، لا يبعد أن يقال كما في جامع المدارك: «إن تم الاستدلال بالأخبار السابقة من جهة السند خصوصاً بملاحظة موثّق ابن فضال و شملت البيع و الوفاء فلاخبار الظاهرة في المنع الشاملة لصورة البيع و الوفاء محمولة على الكراهة جمعاً بين الطرفين. وأما احتمال تقييد تلك الأخبار بخصوص صورة التساوي مع القيمة السابقة فبعيد جداً؛ لغلبة التفاوت و ترك الاستفصال».^(٢)

و يؤيد ذلك موثقة إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر ﷺ قال: سألته عن الرجل يجيء إلى صيرفي و معه دراهم يطلب أجود منها فيقوله على دراهم فيزيده كذا و كذا بشيء و قد تراضينا عليه ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير ثم يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرة قال: أليس ذلك برضاها جميعاً؟ قلت: بلى، قال: لا بأس؛^(٣) لظهورها في أن المعاملة الجديدة وقعت مع الزيادة على الثمن، و هذه الرواية و إن لم ترد في السلم

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٣٢٢.

(٢) راجع جامع المدارك / ج ٣، ص ٣٢٢.

(٣) الوسائل / ج ١٨، ص ١٨٠، ب ٦ من الصرف، ح ٦.

ولكن بعد كون الكلام في المقام بعد الحلول لافرق بين موردهما، كما لا يخفى وبذلك يتصرف في القيمة دون المادة.

لا يقال: إن التصرف في المادة مقدّم على التصرف في الهيئة؛ لأنّ الثاني مجاز دون الأول، لأنّ التصرف فيه في أصالة الجذّ لافي الكلمة.

لأنّا نقول: إنّ التصرف في الهيئة لا يوجب المجاز أيضاً؛ لأنّ الوجوب والحرمة ليسا داخلين في الهيئة، بل مفاد الهيئة ليس إلاّ البعث والزجر، والعقلاء حيث يرون أنّ البعث أو الزجر لم ينسجم مع الترخيص يحكمون بالوجوب أو الحرمة، وعليه فالتصرف يقع في حكم العقلاء، لافي الكلمة حتى يوجب المجاز.

وعليه فلا وجه لتقديم أحد التصرفين على الآخر إلاّ قوة ظهور أحدهما على الآخر. ففي المقام حيث إنّ التفاوت يكون غالباً أو تكون الرواية في مورد التفاوت فالتصرف في الهيئة أولى، كما لا يخفى.

وقد عولجت بعض جوانب البحث في بحث الحيلة الربوية، فراجع (١).

المسألة الثالثة:

يجوز للبنوك إعطاء التسهيلات للمعامل بشراء محصولاتهم بنحو السلف و تحويل أثمانها إليهم بالفعل لتتمكّن المعامل من تهيئة المواد و التوليد. ثم إنّ التسهيلات حيث كانت بيد البنوك فيجوز لهم تخصيص المعاملة مع المعامل الخاصة كالتي يكون توليدها الوسائط النقلية الثقيلة أو القطعات الخاصة ممّا يكون مورد الحاجة.

وإذا اشترطت البنوك مع المعامل أمراً خاصاً في ضمن الشراء بنحو السلم كان ذلك واجب المراجعة، ولا يجوز التخلف عنه قضاء لقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم».

ثم إن أمر البيع والشراء بيد المتعاملين، ولذا يجوز تخصيص البنوك معاملاتهم في السلف ببضائع خاصة مثل ما لا يكون سريع الفساد أو ما يكون يبعه سهلاً أو ما كان التأمين فيه حاصلًا من ناحية البائع أو غير ذلك من الامور.

المسألة الرابعة:

اشترط بعض الفقهاء في السلم أن يكون وجود السلم فيه عامًا وقت حلوله ولو كان معدومًا وقت العقد.

ولكنه لا دليل له بالخصوص كما في جامع المدارك، إلا من جهة القدرة على التسليم وقت لزومه المعترية في كل بيع، بل ذكر في مقامه كفاية إمكان التسلم ولو لم يكن البائع قادرًا على التسليم، ولعل إليه يشير صحيح ابن الحجاج «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري الطعام من الرجل ليس عنده فيشتري منه حالاً؟ قال: ليس به بأس. قلت: إنهم يفسدونه عندنا! قال: فأى شيء يقولون في السلم؟ قلت: لا يرون به بأساً، يقولون هذا إلى أجل فإن كان إلى غير أجل وليس هو عند صاحبه فلا يصلح. فقال عليه السلام: إذا لم يكن إلى أجل كان أحقّ به، ثم قال: لا بأس أن يشتري الرجل الطعام وليس عند صاحبه إلى أجل أو حالاً لا يسمى له أجلاً إلا أن يكون بيعاً لا يوجد مثل العنب والبطيخ وشبهه في غير زمانه، فلا ينبغي شراء ذلك حالاً»^(١).

و الظاهر منه هو الصحة ولو كان معدومًا وقت المعاملة، خلافاً للعامة^(٢) فيجوز بيع ما يقدر على تسليمه ولو لم يكن عامّ الوجود.

المسألة الخامسة:

لا دليل على اعتبار أن يكون مورد السلم مولداً بسبب البائع، بل له أن يشتري من

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٣٢٠.

(٢) نفس المصدر.

آخر عند حلول الأجل و يقبضه لمشتريه، نعم، للبنوك أن لا يأذنوا بالسلم إلا إذا كان مورد السلم مولداً بسبب البائع، وإذا اشترط البنك ذلك في بيع السلم كان ذلك لازم المراجعة، ولو تخلف البائع كان الخيار ثابتاً للمشتري.

المسألة السادسة:

لا بد في السلم من تعيين الأجل بما يرفع احتمال الزيادة و النقصان. و وجهه واضح بناء على أخذ تأجيل الثمن في حقيقة السلف، كما يدعى أنه هو الظاهر من كلمات كثير؛ لأن الأجل المأخوذ فيه إذا لم يكن معيناً لزم الفرر، و الفرر منهى في كل بيع، كما لا يخفى.

و دعوى صحة البيع بلفظ السلم مع كون البيع حالاً مجازفة.

و هذا شاهد على أن الأجل مأخوذ في حقيقة السلف، كما لا يخفى.

بل لو قلنا بعدم أخذ التأجيل في حقيقة السلف و كان من الشرائط لزوم ذكره عند قصد الأجل؛ و لذا قال في الجواهر: «و لو قصد الأجل اشترط ذكره فيبطل العقد بدونه، و لو أطلقا العقد حمل على الحلول»^(١).

المسألة السابعة:

و قد عرفت أنه يشترط في صحة السلم أن يكون مورد السلم معلوماً من جهة الجنس و الوصف و المقدار.

و وجهه واضح بعد كون السلم من اقسام البيع؛ لأن اللازم حينئذ هو مراعاة شروط البيع، و منها ذكر الجنس أي الحقيقة النوعية و الوصف و المقدار، و إلا لزم الفرر، و هو موجب لفساد البيع.

هذا، مضافاً إلى روايات خاصة، منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال: «لا بأس بالسلم في المتاع إذا وصفت الطول والعرض وفي الحيوان إذا وصفت أسنانه». (١)

المسألة الثامنة:

يجب قبض رأس المال قبل التفريق ولو قبض بعض الثمن ثم افترقا صح في المقبوض فقط.

قال في جامع المدارك: «ادّعي الإجماع على شرطية القبض، والظاهر أنه لانصر في المقام، ولذا يتوقف من يتوقف في المسائل التي لا دليل فيها غير الإجماع». (٢)

ولا يخفى عليك أنه لا وجه للتوقف لو لم يدل دليل غير الإجماع؛ لأن الإجماع على هذا المبنى ليس بدليل، وعليه فمقتضى العمومات هو صحة المعاملة ولو مع عدم القبض.

وأما ما في الجواهر من احتمال القول بأن أصالة عدم النقل والملك قبل القبض متحققة ولو للشك في سبب العقد هنا للملك للاتفاق المزبور ولأن الأمر بالوفاء بالعقد أعم منه، بل قد يقال باعتبار تسليم الثمن في حقيقة السلم وأنه بدون منتف حقيقة السلم. (٣)

ففيه ما لا يخفى؛ فإن مع إطلاق قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لامجال لأصالة عدم النقل والملك قبل القبض، والاتفاق المزبور إن كان دليلاً أوجب تقييد إطلاق الآية الكريمة، وإلا فلا يكون دليلاً. ولا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بما ليس بدليل مع أن الإطلاق منعقد.

ومما ذكر يظهر ما في قوله أيضاً من أن الأمر بالوفاء بالعقد أعم منه، فإنه ناشئ عن عدم

(١) الفقيه / ج ٣، ص ٢٦٥، باب السلف في الطعام والحيوان، ح ٩٥٣.

(٢) جامع المدارك / ج ٣، ص ٣١٧.

(٣) جواهر الكلام / ج ٢٤، ص ٢٨٩.

إطلاق الآية، وأما مع ثبوت الإطلاق فلا وجه لتوقف وجوب الوفاء على شيء آخر، و هو القبض مع أنه لا دليل له.

و دعوى اعتبار تسليم الثمن في حقيقة السلم وأنه بدون منتفٍ حقيقة السلم غير نابتة. والمعروف في التعريف أنه ابتياع مال مضمون إلى أجل معلوم بحالٍ حاضر و الحاضر أعم من المقبوض قبل التفرّق.

و المقصود من ذكره هو نفي النسبة.

٥

ولعلّ لذلك قال في الجواهر: «إلا أنّ الإنصاف كون العمدة الإجماع المزبور وإنّما الكلام في المراد من معقده»^(١).

المسألة التاسعة:

لو أخذ بعض ثمن المسلم فيه. وبقي الباقي لوقت التحويل كما هو المتعارف في زماننا هذا بالنسبة إلى بيع بعض السيارات من معاملها كانت المعاملة باطلة.

و الصحيح هو أن يضاربا في بعض الثمن إلى وقت التحويل ثم يوقع البيع في ذلك الوقت أو يشاركها في المعامل إلى وقت التحويل ثم يوقع البيع عند ذلك برأس ماله و فوائده الموجودة في العمل.

و المنقول عن المعامل أنهم جعلوا الأفراد قبل حلول وقت التحويل شركاء في معاملهم بمقدار ما أخذوا منهم.

المسألة العاشرة:

يشترط في السلم أن يكون المسلم فيه ديناً؛ لأنه موضوع لفظ السلم لفة و شرعاً، كما في الدروس.^(٢)

(١) نفس المصدر.

(٢) الدروس الشرعية / ج ٣، ص ٢٥٤.

وقد عرفت أن السلم هو ابتاع مال مضمون إلى أجل معلوم بمال حاضر. والمضمون هو الدين، وعليه فلو أسلم في عين لا يشملها السلف، فإن العين ليست بدين، نعم، هو بيع و يترتب عليه أحكام مطلق البيع، لأحكام خصوص السلف، كما لا يخفى.

والظاهر عدم الفرق في الدين بين أن يكون كلياً في الذمة أو كلياً في المعين؛ لأن الكلي في المعين أيضاً ذمي.

لا يقال: إن المضمون يصدق على العين أيضاً؛ فإن البائع ضامن لتحويلها. لأننا نقول: وجوب التحويل لا يوجب كون العين مضمونة في الذمة، والتعبير بالضامن مسامحة.

إن قيل: إن الدين يصدق عليها المضمونة فيما إذا أخذها الغاصب بقوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»^(١).

قلت: إطلاق الضمان عليها تعريقي، بمعنى أنه إن تلفت فعلى الآخذ ضمانها، والبحث في الضمان الفعلي لا التقديري بالمعنى المذكور، فتأمل.

(١) مستدرک الوسائل / ج ١٧، ص ٨٨، ب ١ من الفص ٤.

المزارعة وشروطها وأحكامها

المزارعة معاملة على الارض بحصة من حاصلها، والمعاملة في التعريف بمنزلة الجنس، فيشمل الاجارة والمساقاة وغيرهما، وبقوله: «على الارض» تخرج المساقاة، فانها معاملة على الاصول بحصة منها وإن كانت الارض تابعة، وبقوله «بحصة من حاصلها» تخرج الاجارة، لعدم صحتها بحصة من النماء، للاجماع مضافا إلى استدلالهم بالروايات مع الغمض عما فيها من المناقشات.

ثم إن الظاهر أن الحصة من حاصلها هي العوض. ودعوى أن المزارعة معاوضة بين عمل العامل ومنفعة الارض أو بدلها وتكون الحصة من قبيل الشرط فيها، مندفعة بما في المستمسك من أن الارتكاز العرفي لا يساعد عليه.^(١)

وبالجملة كما في الجواهر: المراد من هذا التعريف في كلامهم هو التصوير والتمييز في

الذهن في الجملة، فلا يناسب الاطناب في بيان فقدته لوازم التعريف من الطرد و العكس و غيرهما كما هو واضح^(١).

ثم انه لا إشكال في مشروعيتها و كون حالها حال سائر العقود كالبيع في اتصافها بالاحكام الخمسة بلحاظ الطوارئ.

و دعوى استحبابها مستدلاً بما دلّ على استحباب الزراعة بدعوى كونها أعم من المباشرة و التسبيب، ففي خبر الواسطي قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن الفلاحين، قال: هم الزارعون كنوز الله في ارضه و ما في الاعمال شيء أحب إلى الله من الزراعة و ما بعث الله نبياً الا زارعا الا ادريس فإنه كان خياطاً.^(٢)

مندفعة كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته الله بأن هذه الدعوى عهدتها على مدعيها، فإنّ الظاهر من حكمة الزراعة انما هو الفعل الخارجى بنفسه بحيث يباشر المكلف الاتيان به، و من هنا فإثبات كون الإتيان بسببه محبوباً أيضاً يحتاج إلى الدليل و هو مفقود.

نعم لا يبعد دعوى استحبابه من باب كونه مقدمة لأمر مستحب في نفسه و إعانة عليه، فيدخل في قوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ إلا أنه خارج عن محلّ الكلام، فإنّ الكلام انما هو في استحبابه بعنوان المعاملة و المزارعة لاستحبابه مطلقاً و تحت اى عنوان كان، و لو كان ذلك هو عنوان الإعانة على أمر محبوب و مرغوب عند الشارع الأقدس.^(٣)

و أمّا ما قيل من أنّ خير سيابة انه سأله رجل فقال له: جعلت فداك أسمع قوما يقولون

(١) الجواهر / ج ٢٧، ص ٢.

(٢) الوسائل / الباب ١٠ من أبواب مقدمات التجارة، ح ٣.

(٣) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٧٩ - ٢٨١.

أن المزارعة مكروهة، فقال: ازرعوا فلا والله ما عمل الناس عملاً أحلّ ولا أطيب منه، يكفى في الاستحباب، لأنّ المستفاد من هذا الخبر أنّ الزراعة أعمّ من المباشرة والتسيب ففيه - كما في مباني العروة الوثقى - ان الرواية ضعيفة السند، لعدم وثاقة السيابة. هذا مضافاً إلى أنّ الموجود في الكتب الثلاثة: اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة، بدلاً عن: اسمع قوما يقولون ان المزارعة مكروهة^(١) و عليه فيكون حال هذا الخبر حال سائر النصوص الواردة في المقام من حيث الدلالة على استحباب الزراعة بمعنى مباشرة الانسان للفعل بنفسه.^(٢)

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: انه كما يصدق «ازرعوا» على من استأجر الافراد للزراعة فكذلك يصدق على من زارع مع غيره، هذا مضافاً إلى امكان استفادة استحباب المزارعة من عموم التعليل في مثل قوله ﷺ: ان الله اختار لانبيائه الحرث و الزرع كيلا يكرهوا شيئاً من قطر السماء^(٣) و فيه: انه ضعيف من جهة الارسال، اللهم الآ أن يتسامح في أدلة السنن.

وكيف كان فالمزارعة من العقود اللازمة المحتاجة إلى الايجاب و القبول سواء كان باللفظ او بالفعل و لاختلاف في ذلك، و يدلّ عليه ما دلّ على اللزوم في عامة العقود. و لا تبطل بالموت، لعدم موجب له بعد وقوع العقد صحيحاً كسائر العقود اللازمة، و إن وقع الخلاف في عقد الاجارة، لما عرفت من ان المزارعة ليست باجارة و إن أفادت خاصية الاجارة.

(١) الوسائل / الباب ٣ من أبواب المزارعة، ح ١.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٣) الوسائل / الباب ٢ من أبواب أحكام المزارعة، ح ٣.

و عليه فاذا مات رب الارض انتقل حكم العقد إلى وارثه. وإذا مات العامل قام وارثه مقامه او استؤجر من ماله ولو الحصه المزبورة على إتمام العمل كما في الجواهر.^(١) ولا يجبر الوارث على العمل، اذ المنتقل اليه هو مال الميِّت لا ما عليه، وحينئذ ان اختار العمل بنفسه او بالاستيجار فهو، و الا فيستاجر الحاكم من تركته من يباشره إلى بلوغ الزراعة، ثم يقسم بينه وبين المالك كما صرح بذلك في المساقاة.

نعم لو شرط المالك على العامل العمل بنفسه فالمزارعة تبطل بموت العامل، وهكذا لو شرط الخيار في العقد جاز الفسخ لمن شرط له الخيار كما هو مقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم.

و أيضاً يجوز التقايل، لما عليه العقلاء في العقود اللازمة و لم يظهر خلاف فيه بين الأصحاب.

و يشترط فيها امور:

منها: أن يكون النماء مشتركاً بينهما، فلو جعل الكل لأحدهما لم يصح المزارعة. ومنها: أن يكون النماء المشترك مشاعاً بينهما، فلو شرط اختصاص أحدهما بنوع كالذي حصل أولاً و الآخر بنوع آخر أو شرطاً أن يكون ما حصل من هذه القطعة من الارض لأحدهما و ما حصل من القطعة الأخرى للآخر لم يصح.

و منها: ان يكون الحصه المشاعة متعينة، فلو قال ازرع هذه الأرض على أن يكون لك أول شئ من حاصلها بطل، و يدل عليه بعض الصحاح كصحيحة عبدالله الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا بأس بالمزارعة بالثلث و الربع و الخمس^(٢) لظهورها في تقوّم

(١) جواهر / ج ٢٧، ص ٧.

(٢) الوسائل / الباب ٨ من أبواب أحكام المزارعة و المساقاة، ح ٧.

المزارعة بالاشتراك بنحو الاشاعة مع معلومية مقدارها، اللهم إلا ان يقال: ان هذه الرواية لا تدل إلا على جواز ذلك لاعتبار ذلك.

ومنها: تعيين المدة بالأشهر والسنين، فلو أطلق بطل، واستدل له في الجواهر - بعد عدم الخلاف و دعوى الإجماع - بعموم النهي عن الفرر و وروده على أدلة المقام و لو لرجحانه عليها لكون المزارعة كالاجارة في المعنى، كالكقراض الذي هو عقد جائز لافائدة لضرب الأجل فيه بالنسبة إلى جواز الفسخ، وإحتمال المزارعة الفرر بالنظر إلى الحصة لا يقتضي احتمالها إياه من غير هذه الجهة، وكون الزرع له أمد لا يكتفى به في تعيين الأجل بعد فرض اعتباره كما في غيرها من الاجارة ونحوها. (١)

وأورد عليه في المستمسك بأن الثابت هو نهي النبي ﷺ عن بيع الفرر لا النهي عن الفرر و هو لا يشمل المقام، والاستدلال بأن المزارعة أشبه بالاجارة كما ترى لا يرجع إلى دليل. (٢)

ومما ذكر يظهر ما في المحكي عن المحقق من أن الأشبه أن المزارعة عقد لازم كالاجارة فيشترط فيه تعيين المدة رفعا للفرر.

وربما يستدل بخبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام سأله عن أرض يريد رجل ان يتقبلها فأى وجوه القبالة أحل؟ قال: يتقبل الارض من أربابها بشيء معلوم إلى سنين مسئة فيعمر و يؤدى الخراج، فان كان فيها علوج فلا يدخل الملوغ في قبالة الارض، فان ذلك لا يحل (٣) بناء على ارادة المزارعة من القبالة فيه او الاعم منها و من الاجارة.

(١) الجواهر / ج ٢٧، ص ١٤.

(٢) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٨٧.

(٣) الوسائل / الباب ١٨ من ابواب احكام المزارعة، ح ٥.

و يصحح الحلبي عنه رحمته: ان القبالة أن تأتي الارض الخربة فتقبلها من أهلها عشرين سنة أو أقل من ذلك أو أكثر فتعمرها و تؤدّي ما خرج فلا بأس به. ^(١)
و أورد عليه بأن الظاهر من القبالة غير المزارعة. ^(٢)

و يمكن أن يقال: أنه لا وجه للاستظهار المذكور بعد كون معنى التقبل هو الالتزام بعقد، فإنه صادق على المزارعة أيضاً كما يصدق على الاجارة، و يشهد على أن القبالة تطلق على المزارعة صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله رحمته: لا تقبل الارض بحنطة مسّاة ولكن بالنصف و الثلث و الربع و الخمس لا بأس به، الحديث. ^(٣) لأن اجارة الأرض بالنصف و نحوه من حاصلها لا تصح، بخلاف المزارعة فإنها صحيحة فتدبر جيداً.

نعم أورد عليه في جامع المدارك بانه يشكل الأخذ بظاهرهما من جهة أن السنة في لسان العرب محمولة على القمرية و المعتبر في الزراعة العام الشمسي، فمع اشتراط زمان ادراك الزرع - بل يقال هو بمنزلة الركن - كيف يكتفى بالعام القمري، و حمل السنة على الشمسية من جهة ذكر تقبل الارض بعيد.

ولكن أجاب عنه بلفظه: ان الان يقال: ان اللازم تعيين مدة يدرك فيه الزرع بحسب الغالب، سواء كان بالسنة القمرية او الشمسية، و الاختلاف اليسير لا يضر، فإنه مع تعيين السنة الشمسية أيضاً قد لا يدرك الزرع و يجيء فيه البحث عن حكمه: هل للمالك إلزام الزارع بقلعه أو للزارع بإقاؤه حتى يدرك مع الاجرة أو بلا اجرة. ^(٤)

(١) الوسائل / الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعة، ح ٤.

(٢) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٨٧.

(٣) الوسائل / الباب ١٦ من أبواب أحكام المزارعة، ح ١٠.

(٤) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٢٢.

وكيف كان فمقتضى الروايتين هو لزوم تعيين المدة لاقتصارهما في تعريف القبالة بما إذا كانت مع تعيين المدة.

ثم أنه لو لم يتعين نوع الزرع ومدته بطل العقد، لما عرفت من اعتبار التعيين، قال في مباني العروة الوثقى: بطل العقد، لأن الأدلة قاصرة عن شمول ما لا تعيين فيه بحيث يدور امره بين الأقل والأكثر من حيث نوع الزرع ومدته، إذ لا يمكن الحكم بصحة عقد يكون متعلقه فاقداً للتعيين في الواقع، فإن الالتزام بمجهول لا وافع له حتى في علم الله باطل بطبعه ولا تشمله أدلة المزارعة.^(١)

وفيه: إن الاستدلال بما ذكر لا مجال له بعد ما عرفت من دلالة دليل اعتبار تعيين المدة على البطلان فإنه مقدم عليه ولا حاجة إليه، هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة فيما ذكر بإمكان التعيين بنحو آخر كتعيينه بإدراك الثمرة في سنة واحدة أو بمدة حياة الطرفين أو طرف واحد أو بغير ذلك، فالعمدة هو روايات القبالة.

وهكذا لو لم يعين سنة المزارعة بعد معلومية نوع الزرع بطل العقد، فإن الواجب على العامل القيام بالمزارعة في إحدى تينك السنتين مع كون الخيار له في التعيين، والواجب على المالك تسليم أرضه للزراعة في إحدى السنتين مع كون الخيار في التعيين له أيضاً، فلا يجب على أحدهما إطاعة الآخر في ما عيّنه ويحكم بفساده لا محالة.^(٢)

وقد عرفت أن الاخبار تدل على لزوم تعيين نهاية المدة أو تعيين السنة أيضاً، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال بما ذكر.

نعم لو عيّن المزرع ومبدأ الشروع في الزرع ذهب صاحب العروة إلى أنه لا يبعد

(١) مباني العروة / ج ٣، ص ٩٠.

(٢) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٩١.

صحته، اذ بانتهاء الزرع وحصول النتائج يقسم الحاصل بينهما على ما اتفقا عليه بالنسبة، وتلغى الفترة الزائدة قهراً، ولا يبقى حق للمعامل في التصرف في الارض بعد ذلك، لانتهاء أمد المزارعة، ولكنه محل تأمل ونظر بعد ما عرفت من دلالة أخبار القبالة على اعتبار التعيين.

ودعوى أنه لا دليل على اعتبار التعيين تعبداً، والقدر المسلم من الإجماع على تعيينه ما هو غير هذه الصورة كما ترى، لدلالة أخبار القبالة على اعتبار التعيين فلا تغفل.

ومنها: أن تكون الارض قابلة للزرع ولو بالعلاج، لأن مفهوم المزارعة متقوم بقابلية الأرض للمزارعة، ولكن لا يشترط في المزارعة كون الارض ملكاً للمزارع، بل يكفي كونه مسلط عليها بوجه من الوجوه، كأن يكون مالكا لمنفعتها بالاجارة أو الوصية أو اللوقف عليه أو مسلطاً عليها بالتولية، كمتولي الوقف العام أو الخاص أو الوصي أو كان له حق اختصاص بها، كمثل التحجير والسبق ونحو ذلك لو كان مالكا للانتفاع بها، كما إذا أخذها بعنوان المزارعة فزارع غيره أو شارك غيره وذلك واضح، لعدم الدليل على اعتبار الملك، بل يدل على بعض ما ذكر معتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن رجل استاجر ارضا بألف درهم ثم أجر بعضها بمأتي درهم، ثم قال له صاحب الارض الذي أجره: أنا أدخل معك بما استأجرت فننق جميعاً فما كان من فضل بيني وبينك قال: لا بأس بذلك.^(١)

ومنها: تعيين الأرض وهو مبني على ثبوت النهي عن مطلق الفرر، فلو لم يعيها وقال: زارعتك بإحدى هذه القطعات بطل مع اختلافها، للزوم الفرر.

وأورد عليه في مباني العروة بأنه لا وجه للبطلان بعد البناء على صحة المزارعة في

(١) الوسائل / الباب ١٥ من أبواب احكام المزارعة، ح ٢.

الكلبي في المعين أو الكلبي في الذمة أخذاً بإطلاق مثل قوله ﷺ في صحبة الحلبي «و لا بأس بالمزارعة بالثلث والرابع والخمس» من جهة وقوع العقد على العين الخارجية أو الكلبي، فإن مورد البحث يكون من مصاديقه، فإن عنوان احدي هذه القطعات كلبي قابل للانطباق على كل واحد منها.

و دعوى لزوم الفرر مدفوعة بأنه انما يكون فيما إذا كان العوض أمراً معلوماً ومعيناً، بخلاف مثل المقام حيث يكون العوض هي النسبة المعينة من الحاصل من الارض التي يعمل فيها، فإنه لاغرر فيه على الاطلاق و لا يكون إقدام العامل عليه إقداماً غريباً، فإنه سيأخذ الحصة المعيّنة مما اخرج الله تبارك و تعالى من الارض.^(١)

بل مقتضى ما ذكر هو صحة المزارعة لو وقع العقد على العين الخارجية بنحو الفرد المرذد، كأن زارع على إحدى القطعتين المختلفتين في الصفات بنحو الفرد المرذد، إذ لا فرق بينه وبين ما وقع العقد على الكلبي، و ذلك لما عرفت من انّ الجهل بشخص القطعة لا يوجب غرراً بعد كون كل من القطعات تعطي النسبة المجعولة و ان كانت خصوصيات كل قطعة مختلفة، حيث يكون العوض هي النسبة المعينة من الحاصل من الأرض التي يعمل فيها، و لاغرر فيه و لا يكون الإقدام عليه إقداماً غريباً.

و القول بأن الفرد المرذد لاخارجية له كى يكون موضوعاً للاحكام^(٢) ممنوع، بعد كون المراد من الفرد المرذد هو مفهوم ينطبق على التعينات الخارجية لألفرد المرذد الخارجي، حتى لا يكون معقولاً، لأن الهوية الخارجية متعينة و الفرد المرذد كعناوين الكسور التسعة الدالة على الاشاعة، و هذه العناوين ليست لها مصداق في الخارج بحيث يكون

(١) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٩٤.

(٢) المستسك / ج ١٣، ص ٢٩٠.

فيه الإشاعة، إذ الخارج مفروز و متعين وإنما الاشاعة من خواص المفهوم، و هكذا المرذبة من خواص المفهوم لا الخارج، فتردد مفهوم الفرد المرذد لا ينافي تعين مصداقه من جهة الهوية الخارجية.

و ارجاع عنوان إحدى القطعات إلى الكلي القابل للانطباق على كل منها. (١) غير لازم، بعد ما عرفت من معقولية الفرد المرذد أيضاً، فلماوجب لحمله على المفهوم الكلي بل هو مفهوم مرذد يحكي عن الخارجيات المتعينة كما ذهب اليه شيخنا الاراكي رحمته تبعاً لشيخه الأستاذ التابع لسيد الاستاد السيد محمد الفشاركي قدس الله أسرارهم.

هذا ولكن لا يخفى عليك ان مع اطلاق النهي عن الفرر يشكل الفرد المرذد مع اختلاف القطعات في الحاصل و سهولة الحاصل و عدمها، إذ المراد من الفرر هو الجهل على ما قرّر في المكاسب و فهمه الاصحاب، نعم لا مانع منه عند تساوي القطعات. هذا كله مع ممنوعية الفرر في المزارعة أيضاً، و أما إذا قلنا باختصاص الممنوعة بباب البيع فلا إشكال أصلاً سواء كان بنحو الكلي او الفرد المرذد.

ثم لو لم يعين مقدار الارض بحيث كان مرذداً بين الأقل و الأكثر فقد ذهب السيد المحقق الخوئي رحمته إلى بطلانه بدعوى ان المرذد بين الأقل و الأكثر غير قابل للتملك، لعدم التعمين له في الواقع و نفس الامر، فلو قال المالك: زارعتك على مقدار من الارض من غير تحديد لم تصح، فإن المزارعة تشتمل على حقين: حق المالك و حق العامل، فلا بد فيها من التعمين في الواقع بحيث يتعلق التزام كل منهما بأمر له واقع، و الأ فلا يقبل التملك و التملك. (٢)

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٩٤.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٩٦.

ولقائل أن يقول: إن ذلك يتم فيما إذا كان عنوان المرء بين الأقل والأكثر عنواناً كلياً، وأما إذا كان بنحو الفرد المرء بين الأقل والأكثر فلا وجه للاشكال، لأن مفهوم الفرد المرء يحكي عن التعينات الخارجية ولا معنى للقول بأنه لاتعين له في الواقع ونفس الامر، اللهم إلا أن يقال: إن مع اختلاف المقدار يصدق الفرر، نعم لا مانع منه فيما إذا قلنا باختصاص ممنوعية الفرر بباب البيع.

ومنها: تعيين كون البذر على أي منهما وكذا سائر المصارف واللوازم إذا لم يكن هناك انصراف مغن عنه ولو بسبب التعارف، ومقتضى اشتراط التعمين في فرض عدم الانصراف هو البطلان عند عدم التعمين.

ثم أنه حكي عن العلامة أنه قال في القواعد: إن الاطلاق يقتضي كون البذر على العامل ولعل وجهه - كما في المتمسك - أن المزارعة تقتضي لزوم العمل على الفلاح بنحو الواجب المطلق المقتضي وجوب مقدماته، ومنها البذر كالعوامل وآلات الحرث ونحو ذلك، كما أن اطلاق الاجارة على الخياطة يقتضي كون الخيوط على الأجير لاعلى المستأجر. (١)

حاصله: إن عند دوران الأمر في الواجب بين أن يكون مطلقاً أو مشروطاً كان مقتضى القاعدة هو حمله على المطلق، لأنه أخف مؤنة.

وأورد عليه في مباني العروة بأن الظاهر عدم تمامية كون البذر عند الاطلاق على العامل، وذلك لأن الواجب على العامل بمقتضى عقد المزارعة هو العمل خاصة، وأما مقدماته فإثبات كونها عليه أيضاً يحتاج إلى الدليل وهو مفقود، وما نحن فيه أشبه شيء بالبناء حيث لا يجب على العامل العمل بالمواد دون تحصيلها (٢)

(١) المتمسك / ج ١٣، ص ٢٩١.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

و توضيح ذلك - كما أفاده في كتاب الاجارة مسألة ٢٢ من فصل إجارة الارض لزراع الحنطة أو الشعير - أنه لا بدّ من التفصيل بين مقدمة العمل و موضوعه، بيان ذلك: ان العمل المستأجر عليه على ضربين: فتارة لا يحتاج إلى تحققه إلى أيّ موضوع مفروض الوجود خارجاً، و انما هو عمل بعت قائم بشخص الاجير، غاية الامر ان لهذا العمل كسائر الاعمال مقدمات وجودية يتوقف تحققه على تحصيلها، و في مثله لم يكن بُد للأجير نفسه من التصدي لتحصيلها، مقدمة لإيجاد ما يتوقف عليها الذي وجب عليه الخروج من عهده بمقتضى عقد الايجار

إلى ان قال: و تارة اخرى يكون للعمل موضوع في الخارج و قد وقعت الاجارة على ايجاد هيئة من الهيئات في هذا الموضوع، كما في إجارة شخص للبناءة أو الخياطة أو الكتابة أو الصباغة و نحوها من الاعمال القائمة بالموضوع و الحادثة في محل مخصوص، فان إحضار الموضوع و ما هو مفروض للعمل في عهدة المستأجر و خارج عن شؤون الاجير بما هو أجير.

و الضابط ان كل ما كان من قبيل الموضوع لا يجب تحصيله، و ما كان من قبيل المقدمة يجب، كل ذلك بشرط عدم وجود قرينة على التعيين.^(١)

حاصله ان بين المتعلق و متعلق المتعلق و هو الموضوع فرق، فما هو دخيل في تحقق نفس المتعلق فاطلاق العقد يقتضى وجوبه على الاجير و العامل كما حكى عن القواعد، و ما هو دخيل في نفس الموضوع و متعلق المتعلق فليس هو الأعلى المستأجر و المالك. و مما ذكر يظهر ان التمسك بأن اطلاق الواجب يقتضي كون المقدمات على الأجير أو الزارع يصح في نفس المتعلق دون موضوعه و متعلقه، و المقام من قبيل الثاني، لأن البذر و نحوه ممّا يكون دخيلاً في موضوع الزرع.

(١) مستند العروة كتاب الاجارة / ص ٣٩٩ - ٤٠٠.

ولكن لا يخفى عليك ان مقتضى التفصيل المذكور هو الحكم بكون البذر على المالك
 لا الحكم بالبطان عند الاطلاق، نعم لا بأس بالحكم بالبطان فيما إذا لم يعلم أنه من أي
 منهما و المسألة محل تأمل.

والمصنف وان ذهب في المقام إلى البطان عند الاطلاق في المقام، ولكن اختار كون
 المقدمات عليهما في باب المساقاة، وان اورد عليه بأن المشاركة فرع لزوم العقد وصحته
 وهو اول الكلام، اذ لو لم يعين ان المقدمات على أي منهما كان العقد مبهما ولا يشمل أدلة
 النفوذ، اذ لا معنى للإلزام مع إبهام الأمر كما لا يخفى.

ثم ان جعل البذر على المالك بالاطلاق او الاشتراط لا ينافي صحة يعقوب بن
 شعيب الدالة على ان النفقة على العامل ومنها البذر، فإنها محمولة على التعارف في ذلك
 الوقت فلا مانع من جعلها على المالك بالاطلاق أو الاشتراط.

هنا مسائل

المسألة ١: يجوز للمزارع ان يعطي العامل قبل ظهور الحاصل مبلغاً تقديماً بعنوان
 القرض، ولا إشكال فيه لو لم يشترط في مقابله شيئاً والأكان القرض ربوياً كما لا يخفى، و
 يجوز أن يعامل المزارع مع العامل معاملة السلف مع تعيين السلف فيه وبذل تمام الثمن.
المسألة ٢: يجوز للعامل أن يستأجر الغير للزراعة، ومقتضى جواز ذلك هو جواز
 تسليم الارض اليه ليتصرف فيه الاجير، ولا إشكال فيه عند اطلاق المزارعة وعدم
 اشتراط المباشرة، بل إذا شرط المزارع مباشرة العامل في المزارعة فان كان المقصود من
 هذا الشرط هو عدم تسليم الارض إلى الغير ولو كان أجيراً فلا يجوز تسليم الارض اليه
 إلا باذن مالكيها.

وان كان المقصود هو ان لا يزارع مع غيره فلا يمنع ذلك الشرط عن جواز الاستيجار و تسليم الارض اليه، اذ أخذ الاجير لا ينافي اختصاص المزارعة به كما لا يخفى.

المسألة ٣: قال السيد المحقق اليزدي في المسألة ١٣: يجوز للعامل أن يشارك غيره في مزارعته أو يزارعه في حصته من غير فرق بين أن يكون البذر منه أو من المالك، و لا يشترط فيه اذنه، نعم لا يجوز تسليم الارض إلى ذلك الغير إلا باذنه و الأكان ضامناً كما هو كذلك في الاجارة أيضاً.

و أورد عليه في مباني العروة الوثقى بأن المراد من مشاركته مع غيره في مزارعته ان كان نقل ماله من الحصّة إلى غيره - على نحو ما سيبيء منه بعد هذا - فهو في حيز المنع، فإنّه ليس لأحد نقل الزرع قبل ظهوره و تحقّقه، على انه لا دليل على ملكية العامل لشيء قبل ظهور الحاصل، فإنّه انما يملك الحصّة المعينة له منها، فلا شيء له قبل ظهور الزرع، نعم فيما كان البذر له لم يجر هذا الاشكال بخصوصه.

وان كان المراد به هي المزارعة في حصته فهو عين الشق الثاني في كلامه عليه السلام و ليس قسيماً له اذن، فالصحيح انه ليس في المقام إلا قسم واحد و هو مزارعة العامل لغيره في حصته و لا خلاف فيه بل كاد ان يكون اجماعاً، و ذلك لما عرفته هنا من ان عقد المزارعة يجعل لكل من الطرفين حقاً في الزام صاحبه بما عليه، فللعامل الزام المالك بتسليم الارض و للمالك الزام العامل بالعمل، و لذا صح ان يقوم ورثتهما مقامهما عند موتهما من دون حق الاعتراض للطرف الآخر فاذا كان هذا الحق قابلاً للانتقال بالارث كان قابلاً للانتقال بالمعاملة أيضاً^(١).

ثم ان هذا الحق لا يختص بما إذا كان البذر له بل هو ثابت حتى في صورة كون البذر

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٥.

للمالك، بل يجوز للعامل المزراعة في حصته ولو مع اشتراط المباشرة عليه، لعدم المنافاة بين الاشتراط المذكور وكون المزراعة لغيره، فينقل حصته إلى الغير ولكن يبقى هو العامل في الارض في صورة اشتراط المباشرة، و يشتركان في الاتفاق على الزرع كما لا يخفى.

و أما عدم جواز تسليم الارض بدون اذن المالك فهو صحيح لو لم تقتض المزراعة الاذن في ذلك، و الأفع اطلاق المزراعة كما أن المزراعة تقتضي الاذن في أخذ الاجير فكذلك تقتضي الاذن في تسليم الارض اليه، اذ لا يمكن من الانتفاع من الاجير الاً بذلك، بل الامر كذلك عند الاطلاق في جواز المزراعة مع الغير في حصته، فيجوز له أن يزارع غيره في حصته.

ولكن يمكن أن يقال: لاملازمة بين جواز المزراعة مع الغير في حصته و تسليم الارض اليه، لجواز أن يكون الارض بيده.

اللهم إلا أن يقال: - كما في مباني العروة - : أن يد العامل يد أمانة فلا تضمن إذا سلمها إلى أمين مثله، اذ الاستئمان لا يقتضي بوجه مباشرة الامين للسلطنة على المال و وضع اليد عليه، فإن تسليمه إلى أمين مثله يعد من شئون الامانة و من أنحاء المحافظة على المال.

و لا يخفى ما فيه لاختلاف الافراد في الاستئمان، فللمالك أن لا يستأمن بامين الامين كما لا يخفى.

هذا كله مع كون المزراعة مطلقة من حيث المباشرة و التسبيب و أما مع اشتراط المباشرة فلا يجوز تسليم الارض بدون اذن المالك و ان زارع مع الغير في حصته، فتدبر جيداً.

المسألة ٤: إذا تبين بطلان العقد فإن كان قبل الشروع في العمل فلا بحث ولا إشكال. اذ لم يفت شئ من أحد ولم يرد ضرر من أحدهما على الآخر.

وإن كان التبين بعد العمل ببعض المقدمات فقد صرح السيد المحقق اليزدي رحمته في مسألة ١٤ من كتاب المزارعة بأنه لا يستحق شيئاً مثل صورة تبين البطلان قبل الشروع. وأورد عليه في مباني العروة الوثقى بأن الأقوى هو ثبوت اجرة مثل عمله له على المالك إن كان البذر للمالك، لتاعدة احترام عمل المسلم، فإن عمله بعد صدوره عن أمر الغير يتبع أمره باصل العمل لا بقصد التبرع مجانية لا يذهب هدراً سواء استفاد المالك من العمل ام لا.

هذا إذا كان البذر للمالك وأما إذا كان البذر للعامل فلا وجه للضمان، حيث إن المالك لم يلتزم له على نفسه بشيء عدا تسليمه للأرض وتسلطه عليها، بل العامل هو الذي قد التزم للمالك بالحصصة المعينة من ماله الناتج بازاء زرع في أرضه.^(١) وفيه تأمل، لأن المالك بإنشاء عقد المزارعة يطالب العامل بالزرع، ومعنى ذلك هو مطالبة العمل ولو كان البذر للعامل، ومقتضى ذلك هو أن لا يذهب عمله المأمور به هدراً كالفرض السابق.

هذا كله في ما إذا لم يحصل بسبب عمل العامل ببعض المقدمات وصف في الأرض يقابل بالعموض وأما إذا حصل الوصف المذكور في الأرض من جهة حفر النهر لها أو إزالة الموانع عنها فمع تبين البطلان صرح السيد المحقق اليزدي رحمته بأنه كان للعامل قيمة ذلك الوصف، انتهى وهو المحكي عن الشهيد الثاني في المسالك وعن شيخ مشايخنا الحاج الشيخ الحائري قدس الله أسرارهم في مسألة خيار الغبن.

(١) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٣٤٧.

ولكن أورد عليه السيد المحقق الخوئي رحمته الله بأن الأوصاف لا تقابل بالقيمة مطلقاً و لا استقلالية لها في المالية، فليست هي مالاً في قبال مالية الموصوف، وإنما المالية لنفس الموصوف بلحاظ وجود الوصف وعدمه، وعليه فليس الحال في الأوصاف هو الحال في المنافع حيث تعتبر أموالاً في قبال مالية العين تبذل بازائها المال مستقلاً، وإنما هي أمور تؤثر في زيادة قيمة الموصوف وتقصانها من دون أن تقابل هي بشيء منها، ومن هنا فليس الوصف مملوكاً للعامل كي يصح رجوعه على المالك بقيمته، فإنه وعلى ضوء ما بيناه لم يأت إلا بعمل يوجب زيادة قيمة مال المالك و من دون أن يكون له شيء منه.

نعم حيث يكون عمله صادراً عن أمره لا يقصد المجانية فلا يذهب هدراً فيستحق عليه اجرة مثله، ساوت الزيادة الحاصلة في الأرض بسبب العمل أم زادت عليها أم نقصت. (١)

ويمكن أن يقال: أن ما ذكره السيد المحقق الخوئي وغيره من الأعلام مخصوص بما إذا لم يكن المالك متعدداً، كما في صورة بيع الموصوف بوصف كذا، فإن المالك هو البائع وهو واحد والمبيع هو ذات الموصوف، والوصف غير ملحوظ في الثمن، ولذا لا يتقسط الثمن عليه بل هو من مزيادات قيمة ذات الموصوف.

وأما إذا كان المالك متعدداً كما في موارد الفسخ أو التفاسخ أو الاقالة أو الشفعة فالوصف حادث بفعل المشتري قبل فسخ البائع أو التفاسخ أو الاقالة، فهو من آثاره و فعله، وكل إنسان مالك لفعله و آثاره، فلادليل حينئذ لعدم ملاحظة الوصف الذي حدث في ملكه مع ان له قيمة عند العقلاء.

و عليه فالوصف يعتبر مستقلاً عند الفسخ أو التفاسخ أو عند الاقالة في البيع أو عند

الشفعة أو عند رجوع عين المال عن المفلس، و يكون باقيا في ملك المالك القبلي، لأنه أثره، وهذا امر عقلائي، بل لافرق فيه عندهم بين أن يكون حدوثه بفعله أو بفعل الله تعالى، لأن الملاك هو حدوثه في ملكه.

و بالجملة فلا اعتبار للوصف المذكور قبل الفسخ أو التفسخ و الشفعة و الاقالة، ولكن بعد حدوث هذه الامور و تعدد المالك يعد الوصف منفكاً عن الموصوف في اعتبار الملكية و يكون الذات لغير من يكون الوصف له، إذ بالفسخ و نحوه لم يعد إلا ما انتقل عنه، و هو نفس الذات، لأن المفروض ان الزيادة الحكمية حصلت في زمان الانتقال عنه كما لا يخفى.

و دعوى ان تلك الاوصاف لا تعتبر عند العقلاء ملكاً و لا مالا و إن توجب زيادة المالية في العين^(١) مندفعة بأن المشهود هو الخلاف، فإنهم يحكمون بملكية الاوصاف الحادثة في الملك عند عروض الفسخ و نحوه من الامور المذكورة، و لذا حكى شيخنا الاستاذ الاراضي رحمته عن شيخه الاستاذ الحاج الشيخ الحائري رحمته انه قال في ما إذا فسخ البايع المغبون و تغيرت العين بالزيادة الحكمية، كما لو نسج الغزل أو قصر الثوب أو خبز الدقيق فالظاهر هو انتقال الذات معرأة عن الهيئة و الوصف إليه فتبقى الهيئة و الوصف لمحدثها، و وجه ذلك انه كما أن وجود الهيئة في الخارج وجود مندك في وجود المحل فكذلك عرض المالية مندك في مالية المادة، و كما قد يجزء في الذهن وجود الهيئة عن المادة فيقع مستقلا تحت الحكم، كذلك قد يعرضه التفكيك في الاعتبار فحينئذ يصير مالا مستقلا، و من جملة ما يساعد الاعتبار على التفكيك أمثال هذه الموارد، فإن العرف يعتبرون انتقال المادة المنفكة المجزأة عن الهيئة إلى مالكها، و بعد هذا الاعتبار تصير الهيئة قهراً مستقلة

(١) كتاب البيع لسيدنا الامام المجاهد / ج ٤، ص ٣٤٥.

بالاعتبار، و المفروض ان لها المالية كالوجود فتصير مالاً مستقلاً فاذا اعتبرت منفكة تبقى لامحالة على ملك من أحدثها.^(١)

لا يقال: فعلى هذا يلزم من ذلك أن يصح للمالك نقل المادة منفكة عن الهيئة إلى غيره و بقيت الهيئة على ملكه، غاية الامر إن لم يكن ذلك صحيحاً في البيع أمكن القول بالصحة بعنوان الصلح.

لأننا نقول: ان ما ذكرنا فيما إذا حصل التفكيك قهراً، كما إذا فسخ البايع المسجون و صارت العين منتقلة اليه، اذ الهيئة أو الوصف العارضين حال ملكية المشتري بقيتا على ملكه و حصل التفكيك قهراً، و أما بدون التفكيك المذكور فالوصف لم يلاحظ إلا بعنوان المزيد لمالية العين، و الذي نقل في المعاملة بيعاً كان أو صلحاً هو الذات و الثمن في قبالة، و الأوصاف لا تقابل بالأعواض عند العقلاء.

لا يقال: لازم ما ذكر أنه لو أحدث الفاصب على ملك الغير وصفاً أو هيئة كان مالكاً لما أحدثه و هو مما لم يقل به أحد.

لأننا نقول: فرق بين المقام و مورد الفصب، فإن في المقام أحدث المالك في ملكه وصفاً أو هيئة و هو مالك لأثره، و بقي في ملكه عند عود الملكية إلى المالك بنحو من الانحاء من الفسخ أو التماسخ أو الشفعة أو الاقالة، هذا بخلاف الفاصب فإنه لم يحدث الا في ملك الغير من دون رضاية، فالغاصب ظالم و ليس لعرقه حق و لم يعتبر العقلاء لفعله شيئاً بل هو هدر.

لا يقال: ان المقام و هو المزارعة ليس فيه العامل مالكاً للأرض فكيف يكون مستحقاً للوصف العارض على الارض بفعله عند بطلان المزارعة؟

لأننا نقول: العامل وان لم يكن مالكا للعين ولكنه مالك للانتفاع، ولكنه يشكل ذلك بأن المزارعة ان كانت صحيحة فلا يستحق العامل شيئا الا الحصص المسماة في عقد المزارعة، وان كانت فاسدة فليس العامل مالكا للانتفاع كما لا يكون مالكا للعين، اللهم الا ان يكتفى في استحقاق الوصف والهيئة بكون العين مأذونة في يده، إذ لا إشكال في ان الارض تكون في يده باذن مالكيها.

وقائل أن يقول - مضافا إلى منع المأذونية، لأنها متفرعة على تخيل الصحة - ان المقصود من المزارعة هو العمل لا الوصف الحادث بعمله، فلا يستحق العامل عند ظهور بطلان المزارعة الأجرة المثل لعمله، هذا بخلاف عمل المالك في ملكه قبل الفسخ أو التفاسخ ونحوهما، فلا يقاس المقام بتلك الموارد، وعليه فيمكن الاشكال على السيد الفقيه الزدى بأن قياس المقام بموارد الغبن والتفليس والتفاسخ ونحو ذلك قياس مع الفارق وان كان ما ذكر في تلك الموارد أمرا صحيحا في نفسه.

ومما ذكر يظهر الجواب عما يرد في المقام من ان اللازم مما ذكر هو ان يصير الأجراء بالاجارة الفاسدة شركاء مع ملاك المواد في الاوصاف المحدثة بأفعال الأجراء، فان الأوصاف والهيئات العارضة تحدث بأفعالهم، فاذا بان فساد الاجارة ظهر استحقاقهم بالنسبة إلى الأوصاف المذكورة والمفروض أنهم مأذونون في التصرف في المواد.

وذلك لان الملاك لم يرضوا بايجاد أوصاف وهيئات في أموالهم بحيث يصير الأجراء شركائهم، بل رضوا بأن يفعلوا في أموالهم أفعالا في مقابل الوجه المسمى في عقد الاجارة، فاذا ظهر بطلان الاجارة استحقوا بالنسبة إلى افعالهم اجرة المثل، لأنهم عملوا بأوامر الملاك.

نعم لو كانت الاجارة لايجاد وصف أو هيئة في العين وبان فساد الاجارة بعد ايجاد

الوصف صحّ قياس المقام بموارد إحداه الأوصاف أو الهيئات في ملكه فتأمل.

وبالجمله فما ذكره في باب المفلس وغيره صحيح ولا إشكال فيه.

و دعوى صاحب الجواهر انه لا يعقل ملكية استقلالية للوصف بل هو من توابع

المملوك.

مندفعة بإمكان ذلك و وقوعه عند العقلاء و الملكية التبعية فيما إذا لم يكن مالك العين

و مالك الوصف متعددا، و أما مع التعدد فكل مالك يملك ملكه، و لذا صرح المحقق العليّ

في متن الشرائع بانه لو نسج المشتري الغزل أو قصر الثوب أو خبز الدقيق لم يبطل حق

البايع من العين قطعاً، لعدم خروجها بذلك عن الوجود و كان للغرماء مازاد.

فالعين ترد من المفلس إلى مالكيها و مازاد فيها بفعل المشتري المفلس ملك المفلس و

يرد قيمتها إلى سائر الغرماء.

و أما قول صاحب الجواهر انه لو أحقنا الصفة بالعين المتولدة من العين كان للأجير

على الطحن و القصاره حبس الدقيق و الثوب لاستيفاء الاجرة، كما ان للبايع حسب

المبيع لاستيفاء الثمن.^(١)

فهو منظور فيه بعد ما عرفت من اختصاص ما ذكر بما إذا كان مالكا للعين حين

حدوث الهيئة أو الوصف، و عليه فلا يقاس باب الاجارة و المزارعة بتلك الموارد، و قد

عرفت أن الاجير في باب الاجارة لا ينظر إلى أثر فعله، بل نظره إلى نفس الفعل و العمل

و لذا لا يستحق الأجرة نفس الفعل كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا ظهر البطلان قبل الزرع و بعد العمل ببعض المقدمات، و أما إذا كان

تبين البطلان بعد الزرع فالزرع لصاحب البذر، فان كان هو مالك الارض فعليه اجرة

العمل للعامل، وان كان هو العامل فعليه اجرة الارض، وإن كان من ثالث فعليه اجرة العمل واجرة الارض.

ثم إن هذا كله مع الجهل بالبطلان و ظهوره بعد العمل، وأما مع العلم بالبطلان من اول الامر فقد صرح السيد المحقق اليزدي رحمته بأنه ليس للعامل منهما الرجوع على الآخر بعوض أرضه أو عمله، لأنه هو الهاتك لحرمة ماله أو عمله، فكأنه متبرع به وان كان الآخر عالماً بالبطلان.

و أورد عليه في المستمسك بأنه لما كان العمل بقصد الجري على مقتضى المعاملة و المعاوضة لا يكون تبرعاً ولا هو هاتك لحرمة عمله أو ماله. ^(١)

وقال في مباني العروة الوثقى أيضاً: لا أثر للعلم بالفساد والجهل به في استحقاق اجرة المثل، لأنه لا يلزم هتك حرمة المال أو العمل و التبرع به، بل العامل مُقَدِّم على العمل بازاء العوض لامجانا، وان علم أن الشارع لم يعضه، فعلمه بذلك شيء، وكون إقدامه بازاء العوض شيء آخر. ^(٢)

المسألة ٥: الظاهر أن الارض لاموضوعية لها بخصوصها، فلو فرض سفينة بحرية أو فضائية بحيث يمكن ان يزرع فيها صحت المزارعة بالنسبة اليها، لصدق المزارعة عليها أيضاً ولادليل على اعتبار خصوصية نفس الارض، فالمراد من الارض، في تعريفهم للمزارعة -بأنها معاملة على الارض بحصّة من حاصلها- هو المحل الذي يمكن ان يزرع فيه سواء كان ذلك هو الارض أو السفينة أو غيرهما.

المسألة ٦: يعتبر في المزارعة أربعة امور: الارض والبذر والعمل والعوامل، ويصح

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٣٤١.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٣٤٩.

أن يكون من أحدهما أحد هذه الامور و من الآخر البقية، و يجوز ان يكون من كل منهما اثنان منها، بل يجوز أن يكون لأحدهما بعض أحدها و من الآخر البقية، كما يجوز الاشتراك في الكل، و كل ذلك لصدق المزارعة عرفا على كل واحد من هذه الصور، هذا مضافا إلى انه مقتضى الجمع بين الاخبار، و تعيين صورة خاصة يحتاج إلى الدليل و المفروض هو العدم.

نعم ربما يتمسك بصحیحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: و سألته عن المزارعة فقال: النفقة منك و الارض لصاحبها، فما أخرج الله من شيء قسم على الشطر، و كذلك أعطى رسول الله صلى الله عليه و آله خيرا حين أتوه فأعطاهم إياها على أن يعمروها و لهم النصف مما أخرجت. ^(١) على تعيين بعض الصور، بدعوى أن ظاهرها هو اختصاص المزارعة بما إذا كان النفقة - و منها البذر - من العامل، و هي تصلح لتقييد المطلقات الواردة في المزارعة بناء على تقدير وجودها. ^(٢)

و فيه: أن مقتضى الجمع بين هذه الصحیحة و صحیحة سماعة قال: سألته عن مزارعة المسلم المشرك، فيكون من عند المسلم البذر و البقر، و يكون الارض و الماء و الخراج و العمل على العليج ^(٣) قال: لا بأس به ^(٤) هو حمل صحیحة يعقوب بن شعيب على إنها بیان لما تعارف في ذلك الوقت، فلا ينافي صدق المزارعة على غيره أيضاً، و أما حمل صحیحة

(١) الوسائل / الباب ١٠ من ابواب كتاب المزارعة، ح ٢.

(٢) راجع المستمسك / ج ١٣، ص ٣٣٦.

(٣) العليج بالكسر و سكون اللام: الرجل التوي الضخم من كفار المعجم، و بعض العرب يطلق العليج

على الكافر مطلقا.

(٤) الوسائل / باب ١٢ من ابواب كتاب المزارعة، ح ١.

سماعة على معاملة مستقلة غير المزارعة فلاتدل على الجواز فيما نحن فيه فهو بعيد جداً، مع تصريح السائل بكون تلك المعاملة وفعت بعنوان المزارعة و تقرير الامام إياه كما لا يخفى. (١)

و أيضاً تشهد على ذلك صحيحة اخرى عن سماعة قال: سألته عن المزارعة قلت: الرجل يبذر في الارض مائة جريب أو أقل أو أكثر طعاماً أو غيره فبأتيه رجل فيقول: خذ مني نصف ثمن هذا البذر الذي زرعته في الارض و نصف نفقتك علي وأشركني فيه، قال: لا بأس. (٢)

لأن هذه الرواية أيضاً تدل على أن المزارعة لا تختص بما في صحيحة يعقوب بن شعيب، إذ صرح في هذه الصحيحة بجواز كون نصف البذر من مالك الارض بعنوان المزارعة، مع أن مقتضى صحيحة يعقوب بن شعيب أن اللازم هو أن يكون تمام البذر بعهد العامل، و عليه فاللازم هو الجمع بين الاخبار الثلاثة بأن المزارعة أعم من كل واحد من هذه الموارد.

لا يقال: إن صحيحة سماعة واردة في جواز ذلك بعد الزرع.
لأننا نقول: - كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته الله - لا ضير فيه، لأن ذلك إذا جاز بعد الزرع أجاز قبله بطريق اولي.

المساقاة و شروطها و أحكامها

وهي معاملة على اصول ثابتة بحصة معينة من ثمرها، وهذه المعاملة معاملة متعارفة

(١) راجع مباني العروة الوثقى / ج ٣، ص ٣٣٨.

(٢) الوسائل / الباب ١٣ من أبواب احكام المزارعة، ج ١.

عند العلاء و لم يردع الشارع آياها و هو يكفى في مشروعيتهما، هذا مضافا إلى امضانها في الشرع، و مما يدل على امضانها النصوص الواردة في المقام، منها: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعطي الرجل أرضه و فيها ماء أو نخل أو فاكهة و يقول: اسق هذا من الماء و اعمره و لك نصف ما اخرج الله عزوجل منه، قال: لا بأس. (١)

و منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: أن أباه حدثه أن رسول الله صلى الله عليه و آله أعطى خيبر بالنصف أرضها و نخلها. (٢)

ثم إن الاصول الثابتة و إن لم تشمل أصل اليقطين و البطيخ و أمثالها ولكن صرح السيد في العروة بأنه لا يبعد الجواز للمومات و ان لم يكن من المساقاة المصطلحة، بل لا يبعد الجواز في مطلق الزرع كذلك، فإن مقتضى العمومات الصحة بعد كونه من المعاملات العقلائية و لا يكون من الفرعية عندهم، غاية الامر إنها ليست من المساقاة المصطلحة. (٣)

و أورد عليه في الجواهر بأن قوله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و قوله عزوجل «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» لا يثبت بهما شرعية الأفراد المشكوكة من المعاملة المعهودة التي لها أفراد متعارفة، و انما المراد من الأوّل بيان اللزوم، و من الثاني عدم أكل المال بالباطل إذا كان بالتجارة المتعارفة، لا أن المراد شرعية كل عقد و كل تجارة يقع الإتفاق عليها من المتعاقدين.

(١) الوسائل / الباب ٩ من أبواب أحكام المزارعة و المساقاة، ح ٢.

(٢) الوسائل / الباب ٩ من أبواب أحكام المزارعة و المساقاة، ح ١.

(٣) كتاب المساقاة / مسألة ٣.

و يمكن الجواب عنه بأن مدلول الآيتين وإن كان هو اللزوم في الأوّل وأنه خلاف الباطل في الثاني ولكن ذلك لا ينافي الاستدلال بهما على كل معاملة متعارفة يصدق عليها العقد والتجارة عرفاً، ولا حاجة لإثبات أنّ المعاملة المبعوثه عنها كانت من الأفراد المتعارفة في الزمان السابق، لأنّ العقد والتجارة أمران عرفيّان لا شرعيّان، وهما مأخوذان بنحو القضية الحقيقية وليس مأخوذان بنحو القضية الخارجية كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى ما في المستمسك من أنّ كون محل الكلام خلاف المتعارف غير ظاهر، مضافاً إلى إمكان دخول المقام في صحيح يعقوب بن شعيب وإن كان الاصطلاح خاص بغيره. (١)

ولا يخفى عليك أنّ مجرد كونه غير ظاهر لا يفيد، وأمّا وجه دخول المقام في صحيح يعقوب بن شعيب فلعله من جهة اطلاق الفاكحة، فإنّه يشمل مثل الخيار ونحوه من الفواكه.

ومما ذكر يظهر أيضاً صحة المعاملة على الأشجار التي لا ثمر لها بحصة من ورقها أو زهرتها كشجر الحناء أو السدر ونحوهما، كما ذهب إليه السيد الفقيه اليزدي في مسألة ٢ من كتاب المساقاة من العروة.

و دعوى أنّ العمومات المذكورة أي قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وقوله عز وجل ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ لا تشمل المعاملات التي تتضمن تملك المعدوم، فإنّه أمر غير جازم، ولذا لا تعهد فقيها يلتزم بصحة ذلك في غير المضاربة والمزارعة والمساقاة، ومن هنا فلامجال للتمسك بها ولا بدّ في الحكم بالصحة من التمسك بالدليل الخاص. (٢)

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٣٩٩.

(٢) مباني العروة / ص ١١.

مندفعة بأن التملك الفعلي لشيء موجود ولو بوجود ذهني معتبر في البيع وأما في مثل المساقاة والمزارعة والمضاربة فلا دليل على اعتباره، لكفاية تملك الثمرة أو الربح على تقدير الوجود في مقابل عمل العامل، وهذا التملك والتملك عقد و تجارة عرفا، و بعد صدقهما عليه عرفا فلا مانع من شمول الآيتين و لادليل على حصر العقد و التجارة في التملك الفعلي لشيء موجود كما لا يخفى.

ثم إن المساقاة كالمزارعة في الشرائط عدى بعضها، و لا بأس بالإشارة إليها في الجملة في ضمن المسائل الآتية:

هنا مسائل

الاولى: أنه لا إشكال في صحة المساقاة قبل ظهور الثمرة، و أما بعد ظهور الثمرة فقد يقع فيه التردد من جهة الشك في شمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و من جهة أن صحيح ابن شعيب و قصة خير ظاهران في ما قبل الخروج، ولكن يمكن أن يقال: كما في جامع المدارك من أنه لا يبعد الأخذ بترك الاستفصال في خبر يعقوب بن شعيب، حيث لم يستفصل فيه أن المعاملة قبل ظهور الثمرة أو بعدها.^(١)

لا يقال: أن قوله في صحيح ابن شعيب: «و لك نصف ما أخرج الله عز وجل منه» ظاهر في قبل الخروج.

لأننا نقول: المراد هو الخروج الكامل الذي به يكون قابلاً للتقسيم، و عليه فهو صحيح بعد ظهور الثمرة و قبل صيرورته كاملاً، هذا مضافاً إلى منع الشك في شموله قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لما عرفت آنفاً من تمامية الاستدلال به في أمثال المقام.

الثانية: قال السيد الفقيه الزيدى في العروة: مسألة ٤ لا بأس بالمعاملة على أشجار

لا تحتاج إلى السقي، لاستغنائها بماء السماء، أو لمصّ اصولها من رطوبات الارض وان احتاجت إلى أعمال اخرى، ولا يضر عدم صدق المساقاة حينئذ، فان هذه اللفظة لم ترد في خير من الاخبار وانما هي اصطلاح العلماء... وهذا التعبير منهم مبني على الغالب، ولذا قلنا بالصحة إذا كانت المعاملة بعد ظهور الثمر واستغنائها من السقي وان ضويق نقول بصحتها وان لم تكن من المساقاة المصطلحة.

ولا يخفى ما فيه - كما أفاد في مباني العروة - بعد ما عرفت من قوله لأنه في صحيحة يعقوب بن شعيب من: اسق هذا الماء واعمره.

إلّا أنّ ذلك لا ينافي القول بالجواز في المقام، فإنّ المتفاهم العرفي من هذه الكلمة إنها مقدمة لتحصيل المطلوب، فالمعاملة في الحقيقة انما هي لأجل العمران وتهيئة مقدمات حصول الثمر، وليس السقي إلا كمقدمة من تلك المقدمات والافلاخوصية له بذاته، و لذا لا يحكم بالطلاق فيما إذا كانت محتاجة إلى السقي قبل المعاملة ثم ارتفع الاحتياج بعدها لكثرة المطر ونحوها. ^(١)

الثالثة: ان مقتضى اطلاق صحيحة يعقوب بن شعيب جواز المساقاة على فسلان ^(٢) مفروسة وان لم تكن مثمرة الا بعد سنوات، بشرط تعيين مدة تصير مثمرة فيها ولو خمس سنين أو أزيد، إذ لم يفرض في الصحيحة كون الشجر مثمرافي سنة العقد، ومقتضى ترك الاستفصال هو جواز المساقاة في الأشجار ولو لم تكن الأشجار مثمرة في سنة العقد.

الرابعة: المساقاة لازمة من الطرفين لا تبطل إلا بالتقابل أو الفسخ بخيار الشرط أو

(١) مباني العروة / ص ٢٠.

(٢) فسلان جمع الفيلة وهي النخلة الصغيرة.

تخلف بعض الشروط أو بعروض مانع عام موجب للبطلان أو نحو ذلك و يدلّ عليه عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»

الخامسة: ذكر صاحب العروة أنّ من الشرائط تعيين المدة بالأشهر والسنين وكونها بمقدار يبلغ فيه الثمر غالباً، ثم استدرك من ذلك جواز المساقاة في العام الواحد إلى بلوغ الثمر من غير ذكر الأشهر، وعلّله بأنّه معلوم بحسب التخمين و يكفي ذلك في رفع الغرر، مع انه الظاهر من رواية يعقوب بن شعيب المتقدمة.

ولا يخفى عليك ما في كلامه من دعوى ظهور الرواية في المساقاة في العام الواحد، مع انه لا موجب لهذا الظهور، قال في المستمسك يظهر من كلامه اعتبار أمرين:

الأول: انه يجب أن تذكر المدة فيها، فلا تجوز المساقاة دائماً فإنّه يبطل العقد قولاً واحداً، لأنّ عقد المساقاة لازم ولامعنى لوجوب الوفاء به دائماً، كذا في المسالك. ثمّ أجاب عنه في المستمسك بأنّه لا مانع من وجوب الوفاء به دائماً مادام الموضوع، فيدخل تحت اطلاق الصحيحة المذكورة من جهة ترك الاستفصال.

الثاني: انه يجب تعيين المدة بالشهور والسنين، فلا يجوز تقديرها بما يحتمل الزيادة و النقصان مثل قدوم الحاج، وفي المسالك نسبه إلى المشهور و استدل له بقوله: «وقوفاً في ما خالف الاصل و احتمل الغرر و الجهالة على موضع البقين».

ثمّ أجاب عنه في المستمسك بأنه أيضاً يدخل في اطلاق صحيحة يعقوب بن شعيب^(١) و عليه فلولا الإجماع أمكن منع اعتبار تعيين المدة أخذاً باطلاق الصحيحة، فيجوز إنشاء المساقاة من دون تعيين المدة.

اللهمّ إلا أن يقال: ما لا تعيين له في الواقع لامعنى لوجوب الوفاء به، اذ لا يمكن الالتزام أو الالتزام به فإنّه غير قابل له.

ولكن يمكن أن يقال: - كما في جامع المدارك - ان قوله لامعنى لوجوب الوفاء لا يوجب تعيين المدة بالنحو المعروف، بل بنحو آخر كأن يعين بادراك الثمرة في سنة واحدة مع الاختلاف بحسب اختلاف السنين، أو عيّن بمدة حياة الطرفين أو طرف واحد، أو مادامت الاصول باقية ثابتة، بل لو أطلقت المساقاة من دون تعيين مدة تنتهي بخروج الاصول عن الأثمار فلالموضوع حتى يقال لامعنى لوجوب الوفاء دائماً.^(١)

السادسة: انه لو لم يعيّن في عقد المساقاة جملة من الأعمال من جهة أنها على العامل أو على المالك، فقد ذكروا: إن ما يتكرّر منها في كل سنة يكون على العامل وما لا يتكرّر نوعاً وإن عرض له التكرار أحياناً يكون على المالك، ولكنه لا دليل عليه لإمكان أن يكون ما يتكرّر مربوطاً بالموضوع وهو الأرض، فلا وجه لأن يكون على العامل.

قال في العروة الوثقى: انه إن كان هناك انصراف في كون شيء على العامل أو المالك فهو المتبع ولا كلام فيه، وإن لم يكن انصراف لزم ذكر ما يكون دخيلاً في رفع الفرر. وفيه: انه لا دليل لا اعتبار عدم مطلق الفرر في غير البيع وملحقاته، نعم لا يقدم العقلاء على ما فيه الفرر الموجب للخطر والتشاح، وان لم يكن انصراف وكانت المعاملة خطيرة لزم ذكر ما يكون دخيلاً في رفع الخطر كما أفاد السيد عليه السلام. ثم إن مع عدم الانصراف وعدم لزوم الفرر أفتى السيد في العروة بأن ما شك في كونه على العامل أو المالك يكون عليهما، وعلمه بما في الجواهر من أن المال مشترك بينهما فيكون ما يتوقف عليه تحصيله عليهما.

وأورد عليه في المستمسك بأنه لا مأخذ لذلك، اذ لا يجب على الشركاء في أمر فعل ما يقتضي حصوله أو بقاؤه، فإن الشركاء في دار لا يجب عليهم تعميرها، والشركاء في

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٣٠.

شجر أو حيوان لا يجب عليهم تميته، فانما وجب العمل في المقام باعتبار أن العقد اقتضى لاحدهما على الآخر حق العمل، لا أنه اقتضى الاشتراك و الاشتراك اقتضى العمل.

بل مقتضى الاطلاق هو أن ليس على المالك الآ دفع الاصول، كما أن في المزارعة يكون كذلك و دلّ عليه بعض النصوص كصحيح يعقوب بن شعيب^(١).

و لا يخفى ما فيه، اذ ليس المراد من قول صاحب الجواهر من أن المال مشترك إرادة حقيقة الشركة بل هو نظير من بعض الجهات، قال في مباني العروة: مراد صاحب الجواهر أن العقد لتا كان لازما و جب الوفاء به على كل منهما، بحيث لا بدّ لهما من الالتزام به و إنهاءه، فاذا كان متوقفا على شيء نسبته اليهما على حد سواء و جب عليهما تحصيله تحقيقا للوفاء بالعقد و انهاءه.

و من هنا فلا يرد عليه ما في بعض الكلمات من أن الالتزام ليس من آثار الشركة و لذا لا يجب على الشركاء في دار فعل ما يقتضي بقاؤها من تعميم و نحوه، فإنّ ما ذهب اليه في الجواهر ليس من باب الشركة و انما هو من باب لزوم العقد و وجوب الوفاء به، نعم يرد عليه انه فرع اللزوم و وجوب الوفاء بالعقد و هو اول الكلام، فإنّه انما هو في ما التزم به خاصة دون غيره، فلا يشمل ما نحن فيه، فإنّ المالك قد فعل ما التزم به بتسليم الارض و الأشجار للعامل ليعمل فيها، و كذلك العامل فعل ما عليه بالسقي و الرعاية، و أمّا الباقي كتهيئة المقدمات و نحوها فلم يلتزم كل منهما بشيء منهما، و من هنا فلا وجه للالتزام بها و إجبارها عليهما، فالصحيح في المقام هو الحكم بالطلاق مع عدم التعيين، لعدم إمكان الزام كل منهما بها كما التزم به الماتن في نظير المقام من المزارعة^(٢).

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٤٠٥-٤٠٦.

(٢) مباني العروة / ص ٢٥.

و الاولى هو التفصيل بين ما يكون دخيلا في نفس المتعلق فيجب على العامل، لأنّ المزارعة أو المساقاة تقتضي لزوم العمل على الفلاح بنحو الواجب المطلق، وهو يقتضي وجوب مقدماته، و اطلاق العقد يحمل على الواجب المطلق، لأنّه أخف مؤونة من الواجب المشروط.

و بين ما يكون دخيلا في الموضوع فيجب على المالك و يكون الواجب على العامل هو الواجب المشروط، بمعنى أنّ واجبه متوقف على إحضار الموضوع حتى يعمل فيه، و إحضار الموضوع بمهدة المالك، و عليه فالحكم بالبطان مطلقا كما ترى.

و دعوى أنّ كل واحد من المالك أو العامل قد فعل ما التزم به خاصة و لم يلتزما بغيره.

مندفعة بما عرفت من التزام العامل بالمتعلق و المالك بالموضوع، و مقتضى التزامهما بهما هو الالتزام لما يرتبط بهما. نعم لا بأس بالحكم بالبطان فيما إذا لم يعلم انه دخيل في نفس المتعلق أو متعلق المتعلق، فان المبهم لا يكون مشمولاً لأدلة النفاذ، اذ لا معنى للالتزام مع إبهام الامر فتأمل.

السابعة: ان الظاهر من البنوك إنها ليست إلا واسطة في المساقاة و نحوها بين المالك و العامل و لم تكن طرف المعاملة و إن جاز لها أن تقبل بنفسها، فلها أن تعمل بنفسها أو تستنيب المالك عن نفسها فلا تغفل.

حقيقة الشركة في الاموال و أحكامها

و لا يخفى عليك ان الشركة العقدية هي إنشاء مفهوم الشركة توسط المتعاقدين سواء كان المال من أحد الشخصين فيشارك الآخر فيه، أم كان المال من كل من الشخصين

فيشرك كل منهما صاحبه، فيقول أحدهما مثلاً: اشتركتنا ويقول الآخر: قبلت، وهو عقد من العقود العقلائية ولم يردع عنه الشارع بل يدل على إرضائه قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ هذا مضافاً إلى الروايات الخاصة مثل صحيحة علي بن رناب قال ابو عبدالله عليه السلام: لا ينبغي للرجل المسلم أن يشارك الذمي ولا يبيعه ولا يودعه وديعة^(١) فإنه يدل على مشروعية أصل الشركة، كما يدل على مشروعية المضاربة وابداع الودائع، ومثل صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشارك في السلعة قال: ان ربح فله وان وضع فعليه^(٢)

ومثل صحيحة الحلبي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشتري الدابة وليس عنده نقدها فأتى رجل من أصحابه فقال: يا فلان أنقذني ثمن هذه الدابة والربح بني وبينك فنقد عنه فنفتت الدابة قال: ثمنها عليهما، لأنه لو كان ربح فيها لكان بينهما^(٣) ثم لا يخفى عليك أن العلامة عليه السلام اشترط في صحة الشركة مزج المالكين وعدم الامتياز بينهما ونسبه إلى علماء الامامية.

وأورد عليه في المستمسك بأنّ الاستفادة من الخلاف هو الإجماع على الصحة في المختلطين الذين أذن كل واحد من الشريكين لصاحبه في التصرف فيه من باب التقدر المتيقن، لاعلى اشتراط الاختلاط في الصحة والبطلان في غير المختلطين حيث قال: دليلنا انّ ما اعتبرناه مجمع على انعقاد الشركة به...^(٤)

(١) الوسائل / الباب ٢ من أبواب كتاب الشركة، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١ من أبواب كتاب الشركة، ح ١.

(٣) الوسائل / الباب ١ من أبواب كتاب الشركة، ح ٢.

(٤) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٥٥.

و عليه فلم يثبت اجماع القدماء على الاشتراط المذكور، و ظاهر كلمات المتأخرين و إن كان هو التسالم على اعتبار المزج في صحة الشركة ولكنه مع عدم ثبوت اجماع المتقدمين ليس بدليل كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى دعوى ان النصوص صريحة في حصول الشركة بقول مالك العين للآخر: شاركتك و قول الآخر: قبلت من دون حاجة إلى ضم المزج، فإذا قال احد المالكين للعينين: شاركتك و قال الآخر: قبلت حصلت الشركة في عينه أيضاً، فتكون شركة في العينين، و مثله أن يقول احدهما: تشاركنا في مالينا فيقول الآخر: قبلت و دعوى انه لا يحصل الشركة إلا بشرط الامتزاج ترجع إلى نفي سببية الشركة العقدية و هو كما ترى.

وأما في المستمسك من أن الشركة العقدية على قسمين: الأول مجرد عقد شركة بين المالكين في المالين فقط، و هذه لم يقم دليل على اعتبار المزج فيها، و الثاني عقد شركة بين المالكين في ماليهما مع الاذن في التصرف منعهما لهما، و هي التي يعتبر فيها المزج بين المالين على نحو لا يتميز احدهما عن الآخر بناء على الإجماع المتقدم في كلامهم بل هناك قسم ثالث يكون في المال الذي يشرك مالكة فيه كما تضمنته النصوص فإن الشركة فيه عقدية في مال واحد.^(١)

ففيه ما مر من أن الإجماع قام على الصحة في الفرض المذكور لاعلى اشتراط الاختلاط في الصحة و البطلان في غير المختلطين بالنحو المذكور، و صاحب المستمسك صرح بذلك بنفسه، و لعل مقصوده هنا هو المماثلة مع من يدعي الإجماع على ذلك كما يشعر به قوله «بناء على الإجماع المتقدم في كلامهم...»

ثم ان النصوص لا تختص بالقسم الاخير بل صحيحة على بن رثاب تدل على الأعم هذا مضافا إلى ما في مباني العروة الوثقى من عدم تعرّض أكثر القدماء من الاصحاب لهذه المسألة بالمرّة، اذ لم يرد في كلمات كثير منهم ذكر لها، نعم تعرّض لها جملة منهم إلا أن عباراتهم قاصرة عن اثبات الإجماع على اعتبار الامتراج، فقد ذكر القاضي في الجواهر ان صحة الشركة مع الامتراج اجماعي ولاجماع على صحتها مع عدمه. (١)

ومما ذكر يشكل الاعتماد على من اشترط الامتراج وادّعى عليه الإجماع كابن حمزة في الوسيلة على المحكي عنه، لاحتمال ان يكون مقصوده ان مع وجود المزج قام الإجماع على صحته لا قام الإجماع على اشتراط المزج، وعلى فرض ادعاء الإجماع على اشتراط المزج فهو اجماع منقول يعارضه ما حكي عن الشيخ من ان مع المزج مجمع على انعقاده، فلا يثبت اجماع على الاشتراط كما لا يخفى.

وبالجملة فاذا لم يتم دليل على اشتراط المزج فعدم اعتباره في الشركة العقدية أقوى، عملاً بالعمومات و الاطلاقات كقوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم»، و لا وجه - بعد ما عرفت من عدم ثبوت الإجماع - لما ذكره السيد الفقيه اليزدي رحمته من أنه: بل لولا ظهور الإجماع على اعتبار الامتراج امكن منعه مطلقا عملاً بالعمومات (٢) لما عرفت من عدم ظهور الإجماع على اعتبار الامتراج، بل الإجماع على فرض ثبوته قام على صحة الشركة مع الامتراج لا اشتراط الامتراج في الصحة.

ولقد أفاد و أجاد في جامع المدارك حيث قال: ان الشركة حاصلة بقول: اشتركنا، و معناها هو نقل حصة مشاعة من ماله إلى الشريك بحصة مشاعة من ماله، كما لو ملكا

(١) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٥٤.

(٢) كتاب الشركة من العروة الوثقى مسألة ٤.

بالوراثة أو بالاشتراك، فأبى حاجة إلى المزج و جعله شرطاً في صحة الشركة، ولا إشكال في أنه مع الاذن يترتب احكام الشركة حيث انه مع المعاملة يكون الربح بينهما و الخسران عليهما.

إلى أن قال: وكيف كان فهذا النحو من الشركة لا إشكال في صحته، حيث أنه المتعارف بين الناس و لم يردع عنه الشارع، بل يظهر من بعض الاخبار الامضاء كالموثقة المذكورة و صحيحة هشام بن سالم و صحيحة علي بن رئاب.^(١)

ثم إن الشركة العقدية كما تحصل بقول: اشتركنا و قبول الطرف الآخر هكذا تحصل بالفعل، كأعطاء ماله بقصد تحقق الشركة و قبول الطرف ذلك منه، فالاعطاء و القبول شركة معاطاتية و يصير ماليتها مشاعاً بينهما بذلك و لا يحتاج إلى مزج، لما عرفت آنفاً من انه لا دليل على اعتباره.

و مما ذكر يظهر ان كل ما اعطي للبنوك بعنوان الشركة و قبلته البنوك بعنوان الوكالة عن الذين اشتركوا قبلاً صار ذلك موجباً لكون ما اعطي أخيراً مشاعاً بين الشركاء الذين سبقوا و بين الشريك الجديد، كما ان أموال الشركاء السابقين يصير أيضاً مشاعاً بينهم و بين الشريك الجديد.

ثم يقع الكلام في أن مع تحقق الشركة العقدية أو المعاطاتية هل يحتاج جواز التصرف المعاملي في مال الشركة إلى الاذن أو لا يحتاج؟ و الظاهر هو الثاني في ما إذا قامت القرنية على ان المقصود من الشركة العقدية هو المعاملة بماليتها، لوضوح دلالتها حينئذ على الاذن في التصرفات المعاملية، و لا فرق فيه بين أن يكون المال من أحد الشخصين فيشارك الآخر فيه، أم يكون المال من الشخصين فيشارك كل منهما صاحبه، فيقول

(١) راجع جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٠١ - ٤٠٢.

أحدهما مثلاً: اشتركتنا و يقول الآخر: قبلت. و لعلّ اطلاق الاخبار ناظر إلى الصورة المذكورة كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل يشارك في السلعة قال: إن ربح فله و إن وضع فعليه. (١)

و صحيحة الحلبي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشتري الدابة و ليس عنده نقدها، فأتى رجل من أصحابه فقال: يا فلان أنقد عني ثمن هذه الدابة و الربح بيني و بينك فنقد عنه فنفتت الدابة قال: ثمنها عليهما، لأنّه لو كان ربح فيها لكان بينهما. (٢)

و صحيح علي بن رثاب قال ابو عبدالله عليه السلام: لا ينبغي للرجل المسلم أن يشارك الذمي و لا يبيعه و لا يودعه و دبعة. (٣)

ثمّ لو لم تقم قرينة على الاذن في التصرف المعاملي فاللازم بعد حصول الشركة هو ضميعة الاذن في جواز المعاملات، و أمّا حمل عقد الشركة على أنّه يفيد إنشاء الاذن في التصرف فقط في المال الذي اجتمعت الحقوق فيه بنحو الإشاعة - كما يظهر من الحدائق و المسالك - ففيه ما لا يخفى، فإنّه و إن ساعده تعريف عقد الشركة بأنّه عقد ثمرته جواز تصرف الملاك للشيء الواحد على سبيل الشيعاء، ولكنه كما ترى، إذ الشركة عند العقلاء تحصل بانشاء عقد الشركة كما إنها تحصل بحكم الشارع في الميراث مع تعدد الوارث و في الحيابة مع تعدد الحائز. و قد دلّت الأخبار على صحة الشركة العقدية كما عرفت. نعم تفسير الشركة العقدية بأنه عقد ثمرته جواز تصرف الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشيعاء يصح في الموارد التي سبقت الشركة بنحو الاشاعة قهراً بالارث أو الحيابة،

(١) الوسائل / الباب ١ من ابواب كتاب الشركة ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١ من ابواب كتاب الشركة، ح ٢.

(٣) الوسائل / الباب ٢ من ابواب كتاب الشركة، ح ١.

فالقول بمثل: اشتركنا في هذه الصورة لا يفيد الأحكام الشركة من جواز التصرف و نحوه فتدبر جيداً.

تذنيب

هل تحصل الشركة الواقعية بالمزج بين الاموال أم لا؟ تفصيل ذلك أن يقال: إن كان الامتزاج على نحو بصير الممتزجان شيئاً واحداً عقلاً، وأمرأً ثالثاً مغايراً للموجودين السابقين - كما لعله كذلك في بعض التركيبات الكيميائية - فلا إشكال في أنه موجب للشركة الواقعية حقيقة، فإنّ الموجود الجديد متولد ومتكوّن من مالهما فيكون ملكا لهما معاً، ولا موجب لاختصاص أحدهما به كما لا موجب لاختصاص غيرهما به، بل الامر كذلك في ما إذا كانت الوحدة وحدة حقيقية عرفيه وإن لم تكن الوحدة وحدة عقلية، فالمعيار هو صدق الوحدة حقيقة، لا عدم امكان انفصال الاجزاء بعضها من بعض و عدم بقاء الامتياز، فاختلاط المابعات سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين ربما يوجب الوحدة و معه محكوم بالشركة الواقعية.

ثم لو شك في الوحدة العرفية و عدمها فمقتضى القاعدة هو بقاء كل واحد على ملك مالكة و لا وجه للشركة الواقعية، لعدم الدليل عليها، و مما ذكر يظهر حكم الجامدات الناعمة كالذقيق، فإن علم الوحدة فيها فهو والآفلاوجه للشركة الواقعية، اللهم الا أن يدعى بناء العقلاء على الشركة الظاهرية فيها بمعنى ترتب حكم الشركة عليه و ان لم تكن وحدة و كان الامتزاج بنحو يكون الموجود بالفعل عبارة عن موجودات متعددة عرفاً ولكنها غير قابلة للتمييز خارجاً، كما في مزج الدراهم بمثلها، فلا دليل لحصول الشركة اصلاً، لأن كل درهم موجود مستقل عن الآخر و محفوظ في الواقع.

ولعل مزج الحنطة بالحنطة يكون من هذا القبيل، لأن كل حبة باقية على ملك مالكة و لا موجب للشركة بعد عدم صير وتهما وجوداً آخر بحيث يراه العرف موجوداً واحداً في

قبال الموجودين السابقين، ففي فرض عدم اعتبار العرف وحدة يبقى كل من المالكين في ملك مالكة، و حينئذ فلا بد في مقام التمييز من الرجوع إلى الصلح أو القرعة^(١) و إن شك في مورد أنه من القسم الأول أو القسم الثاني فمقتضى الاصل و القاعدة هو الرجوع إلى الصلح القهري أو القرعة، إذ لا موجب للشركة.

ثم إن مقتضى الشركة الواقعية أن الخسارة عليهما، كما أن المنافع بينهما بنسبة قيمة مال كل واحد من الشركاء.

ثم إن جواز المعاملة بالمال المشترك المذكور الذي لم يحصل الشركة فيه بالعقد محتاج إلى الاذن، و بدونه لا يجوز المعاملة به، فإذا ضم هذه الشركة بالاذن جازت المعاملة بالمال المشترك كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك إن الشركة قد تكون واقعية قهرية كما في المال أو الحق الموروث، و قد تكون واقعية اختيارية من غير استناد إلى عقد كما إذا أحى شخصان أرضاً مواتاً بالاشتراك أو حفراً بئراً أو اغترفا ماءً أو اقتلعا شجراً ففي هذه الصور جواز المعاملة و التصرف فيه محتاج أيضاً إلى الاذن كما لا يخفى.

الشركة في الديون و في المنافع

المشهور أنه لا تصح الشركة العقدية إلا في الأموال بل الأعيان، فلا تصح في الديون، فلو كان لكل منهما دين على شخص فأوقعا العقد على كون دين كل منهما بينهما لم يصح، و كذا لا تصح في المنافع بأن يكون لكل منهما دار مثلاً و أوقعا العقد على أن يكون منفعة كل منهما بينهما بالنصف مثلاً.

واستدلّ لذلك بأنّ الامتزاج من شرائط الشركة العقدية و هو متعذر في الديون، و كذا في المنافع، فإنّ كل منهما مستقل في الوجود و منحاز عن الآخر فلا يمكن الامتزاج فيهما.

ولكن عرفت أنه لا دليل على اعتبار الامتزاج في صحة الشركة العقدية، و الإجماع المستدل به في المقام دليل لبيّ و القدر المتيقن منه هو الإجماع على صحة ما فيه الامتزاج و لا يستفاد منه اعتبار الامتزاج.

و عليه فالشركة العقدية متصورة في الديون و المنافع أيضاً، لإمكان تملك كل من المتعاقدين حصة مماله في ذمة مدينه للآخر بازاء تملكه له حصة من ماله في ذمة مدينه. و هكذا في منفعة العين يمكن تملك كل منهما الحصة من منفعة داره لصاحبه بازاء تملك صاحبه الحصة من منفعة داره له، نعم لا بد أن تكون العدة في المنفعة معلومة حتى لا يلزم الفرر و الخطر.

ولكن لقائل أن يقول: إنّ الشركة عقد جائز و مع الجواز لا يلزم الفرر و الخطر، و النهي عن الفرر مختص بباب البيع و ما يلحق به من الإجارة.

ولكن ذهب السيد المحقق الخوئي رحمته الله إلى بطلان الشركة العقدية في الديون من ناحية نهى النبي صلّى الله عليه وآله عن بيع الدين بالدين بدعوى أنّ المنصرف منه هو النهي عن المعاملة بالدين مطلقاً و من غير اختصاص بعنوان البيع، كما يشهد له ما ورد في جملة من النصوص من النهي عن قسمة الدين بأن يجعل تمام ما في ذمة المدين الأول لأحد الورثة في قبال كون تمام ما في ذمة المدين الثاني للوارث الآخر، فإنّها تؤكّد منع الشارع المقدّس عن تعويض الدين بالدين و مبادلته بمثله تحت أي عنوان من العناوين كان. ^(١)

ولا يخفى ما فيه، فإنَّ المنهَى عنه هو بيع الدين بالدين، ودعوى انصرافه إلى مطلق المعاوضة كما ترى، وعليه فلا يجوز التعدي عن قوله ﷺ: لا يباع الدين بالدين إلى مطلق المعاوضة.

وأما النصوص الواردة في قسمة الدين فهي وإن كانت ظاهرة في عدم تحقق القسمة ولكنها مختصة بصورة هلاك بعض الدين، فلا تدلُّ على ممنوعية القسمة عند عدم هلاك بعض الدين فضلا عن سائر المعاملات، وإليك بعض هذه النصوص:

منها: معتبرة محمد بن مسلم قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجلين بينهما مال منه بأيديهما ومنه غائب عنهما فاقسما الذي بأيديهما وأحال كل واحد منهما نصيبه الغائب فاقتضى أحدهما ولم يقتض الآخر قال: ما اقتضى أحدهما فهو بينهما وما يذهب بينهما. (١)

ومنها: موثقة ابن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين بينهما مال، منه دين ومنه عين فاقسما العين والدين فتوى الذي كان لأحدهما من الدين أو بعضه وخرج الذي للآخر أيرد على صاحبه؟ قال عليه السلام نعم ما يذهب بماله، ونحوهما صحيحة سليمان بن خالد وخبر غياث ومرسل أبي حمزة (٢) وعليه فلا دليل للمنع من الشركة في الديون.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لبطلان الشركة في المنافع بناء على أن المراد من الشركة هي الشركة العقدية في نفس المنافع بأن يملك كل منهما الحصة من منفعة داره لصاحبه بإزاء تمليك صاحبه الحصة من منفعة داره، ودعوى اعتبار المزج مندفعة بما عرفت من أنه لا دليل على اعتباره.

(١) الوسائل / الباب ٦ من أبواب أحكام الشركة، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ٦ من أحكام الشركة، ح ٢.

لا يقال: تملك اجرة المنفعة الحاصلة من استيفاء منفعة كل عين الآخر تملك المعدوم، حيث لا يملك كل منهما الاجرة بالفعل و هو باطل، و لا يفيد كون مفاد الشركة هو الاشتراك في الأجر بعد ما يدخل في ملك الآخر بحيث يخرج من ملك المالك إلى ملك الشريك، فإنه لا يخرج عن تملك المعدوم.

لأننا نقول: هذا على تقدير صحته انما يكون فيما إذا فرضت الشركة في الأجرة، وأما إذا فرضت الشركة في نفس المنفعة أعني قابلية الدار للسكنى التي هي موجودة بالفعل، و كان زمان تملك المنفعة محدوداً و معينا فلا وجه لبطلانه، لأنه يرجع إلى تملك كل منهما الحصة من منفعة داره لصاحبه في مدة معينة، بإزاء تملك صاحبه الحصة من منفعة داره له في مدة معينة.

ولم يحرز إجماع على عدم صحة ذلك، لاحتمال أن يكون الإجماع في المقام راجعاً إلى الإجماع المدعى على اعتبار المزج، و قد عرفت عدم ذلك الإجماع و أن الثابت أن مورد المزج مجمع عليه و هو غير اعتبار المزج، فالأقوى في الفرض المزبور هو الصحة.

بل يمكن القول بالصحة ولو مع عدم تحديد المدة، لأن الفرر بمعنى الجهالة ليس منهيّاً إلا في باب البيع و ما يلحق به، و الفرر بمعنى الخطر لا يلزم مع كون الشركة عقداً جازياً، اللهم إلا أن يقال: أن حكم الجواز يتدارك الخطر لأنه يمنع عن كون العقد خطرياً فتأمل.

شركة الأبدان

و مما تقدم يظهر حكم الشركة في الأعمال التي قد تسمى بالشركة في الأبدان، لأنها راجعة إلى الشركة في المنفعة، اذ المراد بها هو أن يوقعا العقد على أن يكون نصف خياطته أو طبابته في الايام المعينة أو مطلقاً لصاحبه، في قبال تملك صاحبه نصف خياطته أو

طباطبه في تلك الايام أو مطلقا، وقد عرفت أنه لا دليل على بطلانها عدى دعوى الإجماع على اعتبار المزج، ولم يثبت الإجماع على المذكور، وانما الثابت أن مورد المزج مجمع عليه.

و ذهب الشيخ الطوسي رحمته في الخلاف إلى البطلان وقال: دليلنا على البطلان اجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً العقود الشرعية تحتاج إلى دلالة شرعية وليس في الشرع ما يدل على صحة هذه الشركة، وأيضاً نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الفرر وهذا غرر بدلالة أن كل واحد منهما لا يدري أيكسب صاحبه شيئاً أم لا يكسب وكم مقدار ما يكسبه؟^(١) و يمكن الجواب عن كله، أما عن الاجماع فبما مر من احتمال أن يكون هذا الإجماع راجعاً إلى الإجماع المدعى على اعتبار المزج، وقد عرفت أن ذلك الإجماع غير ثابت، وانما الثابت هو ان مورد المزج مجمع على صحته و هو غير اعتبار المزج بالاجماع فتأمل.

وأما عن الاخبار فبأنني لم اعثر عليها لافي باب الشركة و لافي غيرها، وأما عن انه ليس في الشرع دلالة شرعية لهذه العقود فبأن العمومات تكفي لإثبات شرعية الشركة و لا حاجة إلى دلالة خاصة بل يكفي بناء العقلاء و عدم الردع عنها، وأما عن النهي عن الفرر فالثابت هو النهي عن بيع الفرر لا مطلق الفرر و الخطر لا يلزم في العقود الجائزة، و الشاهد له هو إقدام العقلاء على مثله كالمضاربة و الجعالة مع عدم العلم بوجود الربح و مقداره و عدم العلم بتحصيل ما يريد الجاعل، هذا مضافاً إلى أن مورد الشركة هي المنفعة و هي موجودة، اذ العمل كمنفعة الدار و الشركة تكون فيها، فلا يرد عليه اشكال الفرر اصلاً، نعم لو كان مورد الشركة هو اجرة العمل يرد عليه - مضافاً إلى الفرر - أن جعل الاجرة لغير العامل بمقد الشركة خلاف مقتضى دليل صحة الاجارة، اللهم إلا أن

يراد من الشركة في الاجرة الشركة بعد ما يدخل في ملك العامل منهما بحيث يخرج من ملك العامل إلى ملك الشريك، فلا يكون مخالفاً لمقتضى الدليل.

شركة الوجوه

وأما شركة الوجوه فهي - كما في العروة - أن يشترك اثنان وجهان لآمال لهما بعقد الشركة على أن يتباع كل منهما في ذمته إلى أجل ويكون ما يتباعه بينهما، فسيبعان و يؤديان الأتمان ويكون ما حصل من الربح بينهما.

وقيل: هي أن يتباع وجيه في الذمة ويفوض بيعه إلى حامل ويشترط أن يكون الربح بينهما.

أوهي - كما عن الشيخ الطوسي - أن يتباع كل من الشريكين لنفسه بشمن في ذمته على أن يكون الربح بينهما. والمحكي عن الشهيد بعد ذكر تفسيرات شركة الوجوه: والكل عندنا باطل خلافا لابن الجنيدي، فإنه جوزها بالمعنى الأول، ولأبي حنيفة مطلقاً.

ثم أنه استدلل الشيخ الطوسي على البطلان بأنه غرر عظيم وهو منهي.

ويمكن أن يقال: لو لا الإجماع أمكن الجواب عن الفرر بما عرفت من أن الفرر بمعنى الجهالة لا دليل له في غير البيع، والفرر بمعنى الخطر لا مصداق له في المقام، فمع وجود بناء العقلاء عليه يكفيه عدم الردع فضلاً عن وجود العمومات.

وأما في مباني العروة من أن مثل هذا العقد داخل في تملك المعدوم وهو غير جائز^(١) ففيه أن التملك هنا تملك الحصاة في المضاربة ونحوها، فكما أن الحصاة غير موجودة في تلك العقود ومع ذلك كانت المضاربة ونحوها صحيحة عند العقلاء و

الشرح امضاها فكذلك في المقام، هذا مضافاً إلى أن المجهول بينهما في الصورة الاولى هو المبيع و هو موجود، بل يمكن أن يقال: ان التمليك في مثل هذه الامور فعلي و المملوك استقبالي و هو في ظرف فرضه موجود فتأمل.

و القول بأن مثل المضاربة ورد فيها الدليل الخاص غير سديد بعد شمول الأدلة العامة. اذ لافرق بين الدليل الخاص و الدليل العام في إثبات الشرعية.

وأما ما في المستمسك من أن المراد من هذه الشركة لو كان الابتاع لهما و الثمن في ذمة المبتاع المباشر فالمعاملة في نفسها باطلة، بناء على المشهور من وجوب دخول كل من العوضين في ملك من خرج منه الآخر، فإن الابتاع إذا كان لهما فقد دخل في ملك كل واحد منهما نصف المبيع، فيجب أن يخرج من كل منهما نصف الثمن، و لازمه كون نصف الثمن في ذمة أحدهما و النصف الآخر في ذمة الآخر، لأن يكون تمام الثمن في ذمة أحدهما المباشر.

فالجواب عنه هو الذي أفاد في المستمسك من أن اللازم في صدق المعاوضة أن يدخل العوض في ملك مالك العوض و لا يلزم العكس كما هو الظاهر، و هو حاصل في المفروض و معه تصح المعاملة و لا موجب للبطلان الا الإجماع.^(١)

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: لا يلزم في صدق المعاوضة ذلك أيضاً، لصدقها و لو دخل العوض في ملك غير مالك العوض، فالعمدة هو الإجماع.

ثم إنه أورد في المستمسك على الإجماع بعدم تحصيل معقد الإجماع، اذ شركة الوجوه قد فسرت بمعان أربعة أظهرها أو أشهرها ما ذكره المصنف رحمه الله، و في القواعد فسرها بأن يبيع الوجيه مال الخامل بزيادة ربح ليكون له بعضه، و خصه بالبطلان، و هذا المعنى ذكره في التذكرة آخر المعاني الاربعة.

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٤٩.

و ذكر قبله أن يشترك وجيه لامال له و خامل ذو مال ليكون العمل من الوجيه و المال من الخامل و المال في يده لا يسلمه إلى الوجيه و الربح بينهما.

و ذكر قبلهما أن يتباع وجيه في الذمة و يفوض بيعه إلى خامل و يكون الربح بينهما عكس المعنى المذكور في القواعد.

و يظهر منهم أن معقد الإجماع مردد بين هذه المعاني، فهو واحد منها مردد بينهما، كما يظهر أيضاً من الاقتصار على واحد منها في كلام بعضهم أن الإجماع لم يكن على البطلان في الجميع.

و حينئذ كيف يعتمد على مثل هذا الإجماع المراد معقده؟ ولا سيما بملاحظة أن المعنى الثالث نوع من المضاربة الصحيحة لا يختلف عنها الأفي خصوصية الوجهة والخمول، و من المعلوم ان هذين القيدين لا يوجبان اختصاصه بالبطلان.

و لم يذكر الاصحاب في شروط صحة المضاربة إنتفاء القيدين المذكورين.

نعم المعنى الذي ذكره في القواعد و عكسه من قبيل الجعالة لكنها لاتصح فيها، لما تقدم من الاشكال في شركة الأبدان من أن عقد الشركة لا يصلح لتشريع المشروع.^(١) و لا يخفى ما فيه، فأن مع العلم بوجود الإجماع و ترديد معقده بين معان أربعة لزم الاحتياط في الأربعة عدى ما يعلم من الخارج أنه لا إشكال فيه كالمعنى الثالث فلا يلزم محذور.

اللهم إلا أن يكون مقصوده أن عبارة المجمعين متناقضة ظاهر بعضها أن معقد الإجماع مردد بين هذه المعاني، و ظاهر بعضها أن الإجماع ليس مردداً في جميع هذه المعاني. ولكن لقائل أن يقول: بعد معلومية أصل الإجماع لا يضره مناقضة العبائر بعضها مع

البعض في مورده، فإن بعد معلومية أصل الإجماع لزم الاحتياط في أطراف المحتمل، و لا تفيد عبارة القوم بعد تعارضها شيئاً في تعيين مورد الإجماع، ولعلّ المتيقن من أطراف المحتمل هي الصورة الاولى، لإمكان جعل البقية من المضاربة أو الجمالة.

و دعوى أنه لا تصح جعل غير الصورة الاولى من قبيل المضاربة أو الجمالة، لأنّ جعل الربح منتقلاً إلى العامل من أول الامر من دون فرض انتقاله أولاً إلى المالك ثم إلى العامل خلاف مقتضى المعاوضة وأدلتها.

مندفعة - مضافاً إلى أنهما من مصاديق المضاربة والجمالة - بما مرّ من صدق المعاوضة و لو لم ينتقل إلى المالك، سواء كان ذلك في طرف الثمن أو في طرف الثمن، إذ يكفي في صدق المعاوضة عدم كون الانتقال مجاناً.

ثم إن الصور المحتملة ليست بأربعة بل هي خمسة، لأنّ الشيخ قال في الخلاف: صورتها أن يكون رجلان وجهان في السوق و ليس لهما مال فيعقدان الشركة على أن يتصرف كل واحد منهما بجاهه في ذمته و يكون ما يرتفع بينهما^(١) و هي الصورة الخامسة، و حيث إنها وقعت في كلام الشيخ و أسند الخلاف إلى الشافعي و أبي حنيفة و أستدل بلفظ دليلنا... الخ تكون هذه الصورة من الموارد المتيقنة من الإجماع، كما ان الصورة الاولى التي ذكرها صاحب العروة أيضاً تكون أيضاً من الموارد المتيقنة للإجماع، لإسناد هذه الصورة في المسالك و التذكرة إلى الأشهر، و أمّا بقية الموارد فلا شاهد لكونها من موارد الإجماع مع كونها من موارد المضاربة أو الجمالة، شركة و عليه فلا وجه للتشكيك في معقد الإجماع بل اللازم هو الاجتناب عن الشركة في الصورتين المذكورتين، بل هما قريبتان من حيث المعنى و لعلّهما واحدة، و بالجملة فلا وجه لرفع اليد عن الإجماع مع كونه متصلًا إلى زمان المعصوم عليه السلام.

شركة المفاوضة

وأما شركة المفاوضة و هي أن يشترك اثنان أو أزيد على أن يكون كل ما يحصل لأحدهما من ربح تجارة أو زراعة أو كسب آخر أو إرث أو وصية أو نحو ذلك مشتركا بينهما وكذا كل غرامة ترد على أحدهما تكون عليهما، فقد ادعى في الجواهر الإجماع بقسميه على فساده^(١) وفي محكي مفتاح الكرامة اجماعا كما في السرائر والايضاح و شرح الارشاد لولد المصنف والمهذب البارع والتنقيح و جامع المقاصد وغيرها.

قال الشيخ - بعد تخصيص الخلاف بالعامّة - : دليلنا أنه لا دليل على صحة ذلك و انعقاد الشركة حكم شرعي يحتاج إلى دلالة شرعية... إلى أن قال: وأيضاً روي عن النبي ﷺ انه نهى عن الفرر وهذا الفرر (غرر خ) لأنه يدخل في العقد على أن يشاركه في جميع ما يكسبه و ما يضمنه بعد من غصب و ضمان و كفالة، و قد يلزمه غرامة فيحتاج أن يشاركه فيها على حسب ما دخل عليه في العقد و هذا غرر عظيم.^(٢)

و لا يخفى عليك أن العمدة هو الإجماع على البطلان. و أما ما ذكره في الخلاف فهو منظور فيه، إذ الفرر بمعنى الجهالة لا دليل على النهي عنه في غير البيع و ما يلحق به، و الفرر بمعنى الخطر حيث يكون احتمال له في كل طرف فهو كالعدم، و لعل ضمان الجريرة مثله، و هي أن يقول من لا وارث له: عاقدتك على أن تنصرتني و تمنع عني و تعقل عني و ترثني و يقول الآخر: قبلت^(٣) مع انه غرري و خطري، إذ الخطر المذكور مستدارك باحتمال الارث، أو يكون ذلك من الطرفين فيما إذا كانا معا لا وارث لهما، فلو كان بناء من العقلاء

(١) الجواهر / ج ٢٦، ص ٢٩٨.

(٢) الخلاف / ج ١، ص ٦٤٤.

(٣) الجواهر / ج ٣٩، ص ٢٥٥.

على المفاوضة لا يمنع عنه الفرر، كما إن التباء يكفي في شرعية ذلك مع عدم الردع عنه. نعم يرد عليه أولاً: بأنها تمليك ما قد يملكه في المستقبل وهو معدوم ويكون باطلاً^(١) اللهم إلا أن يقال: إن التمليك في المضاربة يكون كذلك و مع ذلك كان صحيحاً عند العقلاء، وهو يكفي في إمكان الثبوت هذا مضافاً إلى أن التمليك في مثل هذه الأمور فعلي و المملوك يكون استقباليا و موجوداً في ظرف فرضه، و التمليك متعلق بالشيء الموجود على تقدير الوجود و كم له من نظير فتدبر.

و ثانياً: أن الربح يكون لصاحبه بدليله، فانتقال بعضه إلى غير صاحبه خلاف ذلك الدليل، و كذلك الغرامة تكون على صاحبها بدليل فثبوتها لغيره خلاف ذلك الدليل. و من ذلك يظهر الاشكال في ما بعض الحواشي^(٢) من انه يمكن تصحيح ذلك بالاشتراط في ضمن عقد آخر، إذ بناء على ما ذكرنا يكون مخالفاً لمقتضى الكتاب فلا يصح.^(٣)

اللهم إلا أن يقال: إذا كان الشرط المذكور بعد دخول الربح في ملك المشروط له لاقبله، نظير اشتراط أن يدخل الربح في ملك العامل بعد أن يدخل في ملك المالك لاقبله فلا يلزم المخالفة مع مقتضى الأدلة.^(٤)

ولكن يرد عليه حينئذ انه تمليك المعدوم، اللهم إلا أن يقال: إن المملوك موجود في ظرف فرض وجوده فتدبر.

(١) راجع الباني العروة / ج ٣، ص ٢٤٦.

(٢) للمحقق الثانيين رحمهما حيث قال في تعليقه على العروة ذيل مسألة ١ شركة المفاوضة: ويمكن

تصحيح ذلك كله بالاشتراط في ضمن عقد لازم آخر.

(٣) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٥٢.

(٤) راجع المستمسك / ج ١٣، ص ٢٥٢.

فانتضح من جميع ذلك: أن العمدة هو الإجماع المتصل إلى زمان المعصوم عليه السلام فإنه يكشف عن تقرير المعصوم عليه السلام لما ذهبوا اليه و لو كان مستندهم غير صحيح و كان الإجماع مدركياً كما قرّرناه في الاصول.

و هنا مسائل:

المسألة الأولى:

ثم اعلم ان بناءً على عدم صحة الشركة في الديون أمكن المصالحة بينهما بعد عدم دليل على ممنوعية مطلق المعاوضة في معاملة الدين بالدين، و أما مع ممنوعية مطلق المعاوضة أمكن مصالحة نصف الدين بعين دينار في قبال مصالحة الآخر على نصف دينه بذلك الدينار، و هكذا بناءً على عدم صحة الشركة في المنافع أمكن المصالحة على نصف منفعة داره بنصف منفعة دار الآخر، أو المصالحة على نصف منفعة داره بدينار مثلاً في قبال مصالحة الآخر نصف منفعة داره بذلك الدينار، و أيضاً بناءً على عدم صحة شركة الأعمال أمكن المصالحة بينهما بنصف منفعة معينة أو منافعه إلى مدة كذا في مقابل نصف منفعة أو منافع الاخر أو المصالحة على نصف منفعته بعوض معين في قبال مصالحة الاخر على نصف منفعته بذلك العوض.

و أيضاً مع بطلان شركة الوجوه فإن ارادا ذلك على الوجه الصحيح و كل كل منهما الآخر في الشراء فاشترى لهما في ذمتها.

و أما مع بطلان شركة المفاوضة فإن ارادا ذلك أمكن المصالحة بينهما على أخذ نصف الارباح المحتملة بازاء إعطاء شيء معلوم، أو المصالحة على إعطاء نصف الغرامة بازاء أخذ شيء معلوم، و هكذا أمكن تصحيح ذلك بالاشتراط في ضمن عقد لازم آخر غير الشركة كمصالحة شيء بشيء، و اشتراط المفاوضة فيها كما ذهب اليه المحقق الثاني في تعليقه على شركة العروة.

و أورد عليه بأن الشرط المذكور مخالف لمقتضى الكتاب

واجب عنه بأنه مخالف للإطلاق، و يؤيده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه ربحاً وكان من المال دين و عليهما دين فقال احدهما لصاحبه: أعطني رأس المال و لك الربح و عليك التوى فقال: لا بأس إذا اشترطا، فإذا كان شرطا يخالف كتاب الله عز وجل فهو ردّ إلى كتاب الله عز وجل.^(١)

و من المعلوم أنّ شرط كون تمام الربح و التوى على الشريك شرط يخالف مع مقتضى الشركة، و مع ذلك صرح بصحته و لم يجعله مخالفاً للكتاب فتدبر جيداً.

و ذهب في المستمسك - بعد الاشكال في الشرط المذكور بانه مخالف للكتاب - إلى إمكان تصحيحه بما إذا كان الشرط اشتراط شيء من الربح فيه بعد أن يدخل الربح في ملك المشروط له بعد أن يدخل في ملك المشروط عليه لاقبل ان يدخل، نظير اشتراط شيء من الربح للعامل في المضاربة، فإن المراد به اشتراط أن يدخل الربح في ملك العامل بعد أن يدخل في ملك المالك لاقبله ليكون خلاف الأدلة الأولية.^(٢)

و اشكل عليه بانه تمليك ما قد يملكه في المستقبل و هو باطل جزماً. ولكن يمكن الجواب عنه بما مرّ من أنّ المضاربة تكون كذلك، فصحة المضاربة دليل على إمكان ذلك ثبوتاً، و مع الامكان الثبوتى يشمله اطلاق أدلة نفوذ الشروط فتدبر جيداً.

المسألة الثانية:

الظاهر من عبارة السيد الفقيه اليزدي عليه السلام في المقام ان الشركة بحسب الكيفية إما تكون بنحو الإشاعة وإما بنحو الكلي في المعين، و اليه ذهب في الجواهر حيث قال:

(١) التهذيب / ج ٢، ص ٦٥.

(٢) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٥٢.

لا إشكال في صدق الشركة مع الكلبي في المعين و لا اشاعة، اللهم إلا أن يراد منها عدم التعيين.^(١)

و أورد عليه بأن الفرض خارج عن موضوع الشركة، فانها انما تتحقق في ما إذا كان المال الواحد مملوكاً لشخصين أو أكثر على نحو الاشاعة، بأن يكون لكل منهما حصة في كل جزء من ذلك المال، لا ما إذا كان مال كل منهما مستقلاً عن مال الآخر و إن كانا بحسب الوجود واحداً.

و اجيب عنه بأن العبرة في تحقق الشركة إنما هي بوحدة الوجود في الخارج بنظر العرف و هي متحققة في ما نحن فيه، حيث لا يكون وجود الكلبي منحاذاً في الخارج عن وجود الفرد الخارجي، بل الكلبي موجود بوجود الفرد. و من هنا فالوجود الواحد في الخارج بالفعل مضاف إلى مالكين ولكن بنحو من الاضافة، فإنه بلحاظ الأفراد مملوك بتمامه للمالك، و بلحاظ الكلبي الذي هو الثاني موجود بوجود الأفراد مضاف و مملوك للمشتري. و الحاصل ان الوجود الواحد لما كان مضافاً إلى شخصين تحققت الشركة بينهما فيه و ان اختلفت نحو الاضافة اليهما.^(٢)

و يمكن أن يقال: ان اعتبار الملكية في الكلبي سواء كان مطلقاً أو في المعين ليس بملاحظة وجوده الخارجي بل بملاحظة وجوده الذهني، كما أن عروض الأحكام يكون كذلك، و لذا نقول: ان ظرف الاحكام هو الذهن لا الخارج، و عليه فمملوك المشتري مغاير مع مملوك البايع، لأن مملوك المشتري ذهني و مملوك البايع خارجي و الكلبي في المعين قبل تعيينه ليس هو الكلبي الطبيعي المنطبق على الفرد الخارجي بل يتعين بتعيين

(١) الجواهر / ج ٢٦، ص ٢٨٦.

(٢) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٣٨.

المالك البايع، نعم هو قابل للانطباق ولا ينطبق إلا بتعيين مالك الصبرة، هذا بخلاف ما لو كان مملوك المشتري هو الفرد المراد فإن المملوك حينئذ يكون مملوكاً خارجياً ويصح ما ذكر.

ولكن تحديد دائرة الانطباق يدل على أن الخارج مورد لحق مالك الكلي في المعين كما أنه ملك لمالك الصبرة، ولعله يكفي في الاشتراك، فإن الخارج مجمع ملكية المالك، وحق مالك الكلي في المعين، وعليه يجري أحكام الشركة عليه، بمعنى أن مالك الكلي في المعين شريك مع مالك العين في منافع العين وخسرانها، فلو ربح في بيع العين كلها كان مالك الكلي في المعين شريكاً في الربح بمقدار سهمه من الكلي في المعين لو أجاز المعاملة، وإن خسر بعد الاجازة كان مالك الكلي في العين شريكاً أيضاً في الخسران.

وقد صرح السيد الفقيه الزيدي باشتراك الفقراء في الربح عند اجازة الحاكم، مع أن ملكيتهم للزكاة تكون عند السيد بنحو الكلي في المعين قال في مسألة ٣٣ من زكاة الغلات: إذا تجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل ادائها يكون الربح للفقراء بالنسبة وإن خسر يكون خسرانها عليه، انتهى. بناء على أن المقصود أن الربح للفقراء بالنسبة مع اجازة ولي امر الزكاة، وأما بدون الاجازة ففيه إشكال وإن وردت به رواية مرسله كما صرح به السيد المحقق البروجردي رحمته الله.

وأما وجه كون الخسران على التاجر لاعلى مستحق الزكاة فلأن ولي الامر لم يجز المعاملة حين ما إذا رأى أن المعاملة ذات خسران، لأنها حينئذ ليست بمصلحة الفقراء، نعم لو أجاز بعد وضوح كون المعاملة بمصلحة الفقراء ثم عرض الخسران فالخسران يكون على مستحق الزكاة أيضاً بالنسبة.

والعاصل أن السيد الفقيه الزيدي مع ذهابه إلى أن الزكاة متعلقة بالعين لاعلى وجه

الاشاعة بل على وجه الكلبي في المعين كما اشار اليه في مسألة ٣٦ من زكاة الغلات صرح بشركة الفقراء في الربح عند الاتجار بالمال الزكوي لو أجاز ولي أمر الزكاة. ومما ذكر يظهر أن الشركة في الخسران يمكن تصورها أيضاً فيما إذا أجاز مالك الكلبي في المعين في التجارة فاتجر مالك العين بجميع المال، فإن مالك الكلبي و مالك العين يشتركان حينئذ في الربح والخسران ولكن يتفرع ذلك على بيع تمام العين.

المسألة الثالثة:

ذهب بعض الأعلام إلى عدم جواز الشركة أو إبقائها مع من يعتقد بوجود الخمس ولكن لم يؤده بناء على تعلق الخمس بالأموال بنحو الاشاعة وكون الشركة على نحو الاشاعة والوجه فيه واضح، لأن الشركة مع من لم يؤد الخمس يوجب التصرف في عين المال المشترك بينهم وبين أرباب الخمس من دون إذنهم وهو لا يجوز. ومما ذكر يظهر الاشكال في المشاركة مع البنوك فان المشاركين فيها ممن اعتقد بالخمس ولكن لم يؤده، فالتصرف بصير محرماً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشركة في خصوص المضاربة أو تكون الشركة في جميع المعاملات المشروعة. ويمكن التخلص من ذلك بوجوه:

منها: أن يجيز الحاكم الاسلامي المعاملات الواردة على أعيان سهام أرباب الخمس عند ما يرى المصلحة في ذلك، ولو كانت المصلحة هي ازدياد سهامهم وإحتمال أداء بعض من لم يؤد الخمس بعد التوبة، إذ الاجازة حينئذ تكون بنفع أرباب الخمس، وأما مع عدم الاجازة و وقوع المعاملات على الأعيان فالتصرف فيها محرّم، بل إفراز السهام محتاج إلى إذن الامام، والأرباح المتعلقة بسهام أرباب الخمس مع عدم الاجازة وعدم العلم بمالكها تكون مجهولة المالك ويحتاج في تفكيكها إلى إذن الحاكم أيضاً.

ومنها: أن يوقعوا المعاملات في ذمهم لا بأعيان الأموال المجتمعة، كما لعله كذلك في عمليات البنوك، إذ الأعيان تصير سببا للاعتبار في الآحاد والأفراد أو الجهات فيتعاملون بالاعتبار، وعليه فلا يلزم من الشركة التصرف في الاعيان إلا عند إفراز السهام وتحويل أعيان أموالهم، فإنّ اللازم حينئذ إذن الحاكم بعنوان أنه وليّ الخمس.

وبالجمله أنّ الشركة ترجع إلى اجتماع عدة للمعاملات بالمباشرة أو بالتوكيل، فكل معاملة تقع عن هذه الشركة تقع بذمهم على نسبة سهامهم، والربح والخسارة عائدة لكل ذي سهم بمقدار سهمه، ولا يتوهم انه ينتهي إلى شركة الوجوه وهي ممنوعة بالاجماع، لأنّ في المقام وإن عامل كل واحد من الافراد بذمته ولكن يكون ربح كل واحد وخسارته لنفسه ولا شركة في الربح، بخلاف شركة الوجوه فإنّها على ما فسره الشيخ الطوسي هي أن يتبايع كل من الشريكين لنفسه بضمن في ذمته على ان يكون الربح بينهما ولو اختلفا في النفع والفرق واضح، وهكذا الامر في تفسير المشهور فراجع.

هذا كله بناء على تعلق الخمس بنحو الاشاعة، وأما إذا قلنا بأنّ الخمس متعلق بنحو الحق لظهور قوله تعالى: غنتم في كون جميع المال مما يغنمه المخاطبون، إذ لو كان تعلق الخمس بنحو الاشاعة فلا وجه لنسبة الغنيمة إلى جميع المال، بل اللازم هو نسبتها إلى اربعة أسهم منه.

فالتصرف في عين المال المشترك وإن كان حراماً من جهة كونه متعلقاً لحق أرباب الخمس ولكن لو عصى و تصرف لا يلزم منه اشتراك ارباب الخمس أيضاً في المال المشترك، وأما إذا قلنا بأنّ الخمس متعلق بنحو الكلي في المعين فلا يجوز التصرف في تمام العين، فإنّه ينافي الكلي في المعين الذي يكون ملكاً لأرباب الخمس، فإن أجاز الحاكم الشرعي ذلك فلا إشكال في صيرورة أرباب الخمس من الشركاء حينئذ، وإن لم يجز

الحاكم المعاملات بقي مقدار حقهم على حاله وكانت المعاملة بمقداره باطلة، وإعطائه للغير وأخذ مال في مقابله تصرف غير مجاز بل إفراز السهام يحتاج إلى إذن الحاكم. ولكن تعلق الخمس بنحو الكلي في المعين لا يساعد نسبة جميع الغنيمة إلى المخاطبين في قوله تعالى: غنمتم، إذ مقدار الكلي لأرباب الخمس، وبقية الكلام في محله. ثم إن الاستدلال باخبار تحليل الخمس للدلالة على جواز الشركة مع من لم يؤدّ الخمس مشكل، و اليك بعض هذه الاخبار:

منها: صحيحة الحارث بن المغيرة النضري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له إن لنا أموالاً من غلاتٍ و تجاراتٍ و نحو ذلك و قد علمنا أن لك فيها حقاً قال فليم أحللتنا إذا لسمعنا إلا لتطيب ولادتهم؟ و كل من و الى آبائي فهو في حل مما في أيديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب. (١)

ومنها: صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: هلك الناس في بطونهم و فروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا إلا و إن شئنا من ذلك و آباؤهم في حل. (٢) وجه الاشكال امور:

منها: أن أخبار التحليل معارضة مع ما دل على وجوب الخمس و الترجيح مع الثاني، لإعراض الاصحاب عن الأول.

منها: أن أخبار التحليل محمولة على الحكم السلطاني الموقت.

ومنها: ان الاخبار المذكورة في مقابل العامة الذين لا يعتقدون بالخمس، فشمولها بالنسبة إلى المعتقدين الذين لم يؤدوا الخمس غير واضح.

(١) التهذيب / ج ١، ص ٣٩١.

(٢) التهذيب / ج ١، ص ٣٩١.

اللَّهَمَّ إلا أن يستفاد من الاطلاق في صحيحة الحارث النضري و قوله عليه السلام في خبر يونس بن يعقوب: ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم، و قوله عليه السلام: الا لتطيب ولادتهم، أنّ الاتمة عليه السلام لم يريدوا وقوع الشيعة في عدم الطهارة و الكلفة و التضييقات الواردة من ناحية خمس الآخرين، و عليه فمن أعطى الخمس بنفسه فهو في حلّ بالنسبة إلى الشركة مع من لم يؤدّ الخمس و لو كان شيعياً كما أفتى به السيد المحقّق الخوئي و من تبعه في حاشية التوضيح فتدبر.

المسألة الرابعة:

يتساوى الشريكان في الربح و الخسران مع تساوي المالكين كما هو مقتضى اصالة تبعية الربح لأصل المال، و المفروض أنّ نسبة الربح أو الخسران إلى المالكين المتساويين على حدّ واحد.

و مع زيادة أحد المالكين على الآخر فبنسبة الزيادة ربحاً و خسراناً سواء كان العمل من أحدهما أو منهما مع التساوي فيه أو الاختلاف أو من مستبرع أو أجير، هذا مع الاطلاق.

و الوجه في ذلك هو ما عرفت في صورة التساوي، لأنّ الربح تابع لأصل المال فإذا كانت النسبة في اصل المال مختلفة فالربح و الخسران يتبعانه و لادخل في ذلك للعمل مطلقاً.

و لو شرطاً في عقد الشركة زيادة لأحدهما فإن كان للعامل منهما أو لمن عمله أزيد فلا إشكال و لا خلاف على الظاهر عندهم في صحته.

و لعلّ وجه ذلك هو رجوعه إلى اشتراط عقد المضاربة في ضمن عقد الشركة و هو لا محذور فيه.

واستشكل فيه بعدم قصد القراض أولاً، وبعدم اعتبار ما يعتبر في صحة القراض من كونه نقداً ثانياً.^(١)

ويمكن الجواب عنه أولاً بأن عدم قصد عنوان القراض بالحمل الاولي لا ينافي قصده في ضمن المجموع ولو بنحو الحمل الشائع الصناعي، فإن جعل الزيادة في مقابل العمل أو العمل الزائد المتعلق برأس المال مما يصدق عليه المضاربة.

لا يقال: لادليل على إفادة الشرط للمضاربة، لأن لها سبب خاص وهو عقدها. لأننا نقول: يمكن ارادة جعل الزيادة في مقابل العمل أو زيادته من الشرط و عليه فهو مضاربة فتأمل.

ولو شرط الزيادة للطرف من دون قصد تقابلها للعمل أو زيادته فلا إشكال، لأنه شرط زيادة محضة.

وثانياً بما مرّ من أنه لادليل على اعتبار النقدين في القراض فراجع. هذا مضافاً إلى ما في المباني من أن اعتبار النقدي المضاربة إنما كان للاجماع وهو مفقود في المقام، بل الإجماع قائم على عدم اعتبار النقد في المقام، واعتبار كون رأس المال من النقدين إنما يعتبر في المضاربة المستقلة دون ما كان في ضمن عقد الشركة.^(٢) ولو سلم عدم صحة المضاربة لاعتبار النقدين فيها أمكن الجمالة فيه.

وأما لو شرطاً في عقد الشركة زيادة لغير العامل منهما أو لغير من عمله أزيد ففي صحة الشرط والعقد وبطلانها وفي صحة العقد وبطلان الشرط فيكون كصورة

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٥٩.

(٢) المباني / ج ٣، ص ٢٥٧.

الاطلاق أقوال:

أولها: هو ما ذهب اليه العلامة في محكي جملة من كتبه و السيزواري في محكي الكفاية و صاحب الجواهر و السيد الفقيه اليزدي قدس الله أرواحهم. و استدلل لذلك بعموم المؤمنون عند شروطهم، و أورد عليه بأنه مخالف لمقتضى العقد، و اجيب عنه بأنه مخالف لمقتضى اطلاق العقد، و اجيب عنه بأنه مخالف للسنه، لأن عقد الشركة أجنبي عن الربح بالمرّة، فان مقتضاء الاشتراك في المالين بنسبتهما إلى المجموع فقط، فلو اشترطا خلاف ذلك بأن يكون لأحدهما ثلثا المجموع و للآخر الثلث مع تساويهما في المالين حكم ببطلان الشركة، لمخالفة الشرط المذكور مع مقتضى عقد الشركة.

و أمّا الربح فعقد الشركة أجنبي عنه تماما و تساويهما فيه بالنسبة انما ثبت بدليل خارجي، و هو ما دلّ على تبعية النماء لاصل المال في الملكية لا بعقد الشركة، و من هنا فان كانت هناك مخالفة في الشرط فهي مخالفته للسنه لا لمقتضى العقد كى يقال انه ليس مخالفا له و انما هو مخالف لإطلاقه. (١)

و لقائل أن يقول: انّ ما ورد في السنه أيضاً يقتضى ذلك باطلاقه، فيمكن اشتراط خلاف إطلاقه، و نظير ذلك قوله ﷺ: الناس مسلطون على أموالهم، فهذا الخبر يدلّ على تسلط المالك على ماله، و مع ذلك يصح الشروط مع إنها تمنع عن سلطنته، و لم أجد أحداً يقول ببطلان الشروط لأنها مخالفة مع السنه، نعم لو كانت السنه دالة على شيء مطلقا سواء شرط او لم يشترط فالشرط مخالف له فتدبر جيّدا.

هذا مضافاً إلى أن ما دلّ على التبعية خصّص بمثل المضاربة. لأنّ منافع المال تابع لأصل المال و مع ذلك يجعل بعضها للعامل في المضاربة و لم يقل أحد بأنّ هذا مخالف للسنة.

اللهمّ إلا ان يقال: ان ذلك هناك بدليل خاص و يمكن ان يتمسك في المقام أيضاً بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه و كان من المال دين و عليهما دين فقال احدهما لصاحبه: أعطني رأس المال و لك الربح و عليك النوى فقال: لا بأس اذا اشترطا فاذا كان شرطاً يخالف كتاب الله عزوجل فهو ردّ الى كتاب الله عزوجل^(١) اذ من المعلوم ان الربح و الخسران تابع لرأس المال بحسب السنة و مع ذلك صرّح في الرواية المذكورة بصحة اشتراط خلافه في عقد الشركة.

و حمل قوله: اذا اشترطا على التراضي الواقع في عقد آخر لازم بعيد. بل الظاهر هو وقوع الاشتراط في نفس عقد الشركة، فهذا نظير أن يسئل إذا باع الانسان هل له الفسخ؟ فيجاب: لا بأس إذا اشترطا، فهل يحمل على الاشتراط في عقد آخر؟^(٢) لا يقال: ان قوله: فربحا فيه و كان المال دين و عليهما دين فقال احدهما... يدل على ان تلك المقالة بعد وقوع الشركة و المعاملة لا حال الشركة، لأننا نقول: نعم ولكن الامام عليه السلام قيد تأثير تلك المقالة بما إذا اشترطا حين العقد كما لا يخفى.

هذا كله إذا كان الشرط هي ملكية أحدهما الزيادة ابتداء و بنفس العقد بحيث ينتقل ذلك المقدار من الربح اليه بالشرط.

و أمّا إذا كان الشرط هو تملك الشريك ذلك المقدار بعد تملكه هو له، بحيث يكون

(١) الوسائل / الباب ٤ من أبواب أحكام الصلح، ح ١.

(٢) راجع جامع المدارك / ج ٣، ص ٣٩٦.

انتقاله منه إليه لا من المشتري مباشرة فلامانع من صحته، لعدم مخالفته للسنة، نظرا لعدم منافاته لقانون تبعية الربح لأصل المال في الملكية، فإن كلا منهما يملك من الربح بنسبة ماله إلى المجموع ثم ينتقل ما اشترط من الزيادة من المشروط عليه إلى المشروط له.

نعم أورد عليه بأنه مخالف للكتاب والسنة أيضاً حيث يتضمن تملك المعدوم بالفعل وهو غير جائز، فإنه ليس للانسان أن يملك غيره ما لا يملكه بالفعل وبذلك يكون اشتراطه من اشتراط امر غير جائز فيحكم بفساده لامحالة، لأن أدلته ليست بمشترعة. (١)

ويمكن الجواب عنه بما مرّ مراراً من أن الاشكال إن كان ثبوتها فيكفيه المضاربة و نحوها، فإن التملك فيها يكون تملك ما قد يملكه في المستقبل وهو معدوم بالفعل، فاذا صحّت تلك المضاربة علم أنه لا إشكال في امكان التملك المذكور، فيشمله العمومات مثل قوله ﷺ: المؤمنون عند شروطهم، هذا مضافاً إلى أن تملك أمر استقبالي شائع عند العقلاء، وهو في الحقيقة يرجع إلى تملك بالفعل بالنسبة إلى أمر استقبالي على تقدير وجوده، ومن المعلوم انه ليس بتملك المعدوم.

ثم إن المحكي عن جامع المقاصد انه استشكل في صحة الشركة المشروطة فيها الزيادة من دون مقابلة الزيادة مع العمل أو زيادته بأن العقد المذكور أكل مال بالباطل، لأن الزيادة ليس في مقابلها عوض، لأن الفرض إنها ليست في مقابل عمل ولا وقع اشتراطها في عقد معاوضة لتضم إلى أحد العوضين ولاقتضى تملكها عقد هبة، والأسباب العشرة للملك معدودة وليس هذا أحدها.

وأورد عليه في المستمسك بأن اكل مال الغير باذنه أو بتملكه ليس من الأكل بالباطل ضرورة، كما انه لا تنحصر صحة التملك بالمعاوضة والهبة، إذ لا دليل على ذلك

بل هو خلاف عموم صحة الشروط المقتضية للملك المجاني، هذا مضافاً إلى أن بطلان الشرط لا يقتضي بطلان العقد، وعدم التراضي بالعقد الاعلى تقدير الشرط، ممنوع، فإن الرضا بالعقد والشرط كان على نحو تعدد المطلوب.^(١)

ومما ذكرنا من صحة العقد والشرط يظهر انه لا وجه للقولين الآخرين، أي بطلان العقد والشرط وبطلان الشرط وصحة العقد.

ثم انه لو شرط تمام الربح لأحدهما ذهب السيد الفقيه اليزدي في العروة إلى بطلان العقد معللاً بأنه خلاف مقتضاه، بخلاف ما لو شرط كون تمام الخسارة على أحدهما حيث ذهب فيه إلى أن الظاهر هو الصحة معللاً بأنه غير مناف للعقد.

وأورد عليه أولاً كما في المستمسك بأنه لم يتضح وجه الفرق بين تمام الربح وبعضه في كون شرط الأول مخالف لمقتضى العقد دون الثاني^(٢) وذلك لأن الشرط المذكور مخالف لاطلاق العقد، كما ان شرط بعض النفع أيضاً كذلك و دعوى ان مفهوم الشركة أجنبي عن الربح والخسران فلا ينافي شرط تمام الربح أو تمام الخسارة مع عقد الشركة، بل ينافي الكتاب والسنة، فإن كون خسارة مال أحد و تلفه على غيره من غير ما يوجب الضمان من تلف أو إتلاف يحتاج إلى الدليل وهو مفقود.^(٣)

مندفعة بما مر من أن الشرط المذكور ينافي أيضاً إطلاق الكتاب والسنة ومع له لا وجه للبطلان، ومما ذكر يظهر وجه صحة اشتراط كون تمام الخسارة على أحدهما أيضاً. اللهم إلا ان يقال: إن شرط تمام الربح للآخر أو تمام الخسران على طرف آخر ينافي

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٦٢.

(٢) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٦٣.

السنة بل ينافي عقد الشركة، إذ لخاصية حينئذ لعقد الشركة، نعم لو شرط تحليك سهمه من الربح أو تحمل خسارة الآخر من ماله فلا إشكال، لعدم منافاته مع السنة أو عقد الشركة.

ولكن يمكن أن يقال: إن المنافاة لا تكون إلا مع الاطلاق وقد عرفت انه لا مانع منه، و أما عدم الخاصية ففيه منع، لإمكان أن يكون هنا غرض عقلائي لذلك، مثل أن يشتغل العامل بشغل التجارة أو يكون رأس المال مورد التصرف و التبديل حتى لا يتعلق به الزكاة، هذا مضافا إلى ما مر من صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه وكان من المال دين و عليهما دين فقال أحدهما لصاحبه: أعطني رأس المال و لك الربح و عليك التوى فقال: لا بأس إذا اشترطا فإذا كان شرطا يخالف كتاب الله عز وجل فهو رد إلى كتاب الله عز وجل^(١) فإن فيه جمع بين تمام الربح و تمام الخسارة، و يدل عليه أيضا صحيحة رفاعة قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن رجل شارك رجلا في جارية و قال: إن ربحنا فيها فلك نصف الربح، و إن كانت وضيمة فليس عليك شيء فقال: لأرى بهذا بأساً^(٢) فظهور قوله: لأرى بهذا بأساً في أن عقد الشركة المذكورة لا بأس بها.

و دعوى أن إرادة ذلك ينافي مع قوله عليه السلام: إذا طابت نفس صاحب الجارية، فإنه يكون لغواً، لأن المفروض أنه هو الذي طلب من الآخر ذلك، بل المشار اليه بأداة الاشارة انما هو نتيجة الشرط أعني احتساب تمام الوضيمة على نفسه و عدم تحميل صاحبه شيئاً،

(١) الوسائل / الباب ٤ من ابواب احكام الصلح، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١ من ابواب أحكام الشركة، ح ٨.

و من هنا تكون الرواية دالة على فساد الشرط، إذ لولاها لكان مجبوراً على ذلك سواء طابت نفسه به أم لا.^(١)

مندفعة بأن ما ذكر بعيد جداً، والمراد من الشرط المذكور هو اشتراط الرضاية عند حدوث الشرط والاحتراز عن صورة الاكراه ونحوه فلا تغفل.

فتحصل أن شرط زيادة النفع أو تمامها أو شرط قلة الخسارة أو تمامها يجوز من الشركاء بعضهم لبعض، وعليه فما يرى من تضمين الخسارة من البنوك أو تضمين النفع لإشكال فيه، سواء كانت البنوك من الشركاء أو كانت وكلاء عنهم، بل يجوز تضمين النفع أو الخسارة بواسطة ثالث شخصياً كان أو حقوقياً كالمؤسسات التأمينية كما لا يخفى. ثم إنه ربما يقال: إن العمل بالشرط المذكور غير لازم، لأنه في عقد جائز.

واجب عنه أولاً بأنه مشترك الورود، إذ لازمه عدم وجوب الوفاء به في صورة العمل أو زيادته.

و ثانياً بأن غاية الأمر جواز فسخ العقد فيسقط وجوب الوفاء بالشرط، والمفروض في صورة عدم الفسخ، فما لم يفسخ يجب الوفاء به، وليس معنى الفسخ حل العقد من الأول بل من حينه فيجب الوفاء بمقتضاه مع الشرط إلى ذلك الحين.^(٢)

و ثالثاً بما في المستمسك من أن عقد الشركة تارة يراد به عقد التشريك في الملك و أخرى عقد التشريك في العمل والإذن في التصرف لهما، وهو بهذا المعنى كان من العقود الجائزة، و حينئذ فالشرط المذكور إن كان شرطاً في الشركة بالمعنى الأول فهو شرط في عقد لازم، ولا ينافي لزومه بطلان الشركة بالقسمة كما لا ينافي لزوم البيع بطلانه بالاقالة.

(١) المباني / ج ٣، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢) راجع العروة كتاب الشركة مسألة ٥.

وإن كان شرطاً في الشركة بالمعنى الثاني كان شرطاً في عقد جائز لالازم، لكن عرفت سابقاً الإشكال في كون الشركة بهذا المعنى من العقود. لأنّ الاذن في التصرف منهما كالاذن من أحدهما من قبيل الايقاع الذي لا يصح فيه الشرط، نعم يصح الشرط في الاذن على معنى كونه عوض الاذن، فيكون الشرط مقوماً للعقد لاشترطاً في العقد بأن يقول الشريك لشريكه: انت ماذون في العمل وحدك في المال المشترك على أن يكون لي ثلاثة أرباع الربح، فيقبل الشريك ذلك لما يترتب على ذلك من الأغراض العقلانية، ولكن الشرط بهذا المعنى ليس بالمعنى المصطلح في معنى الشرط في العقد بأن يكون إنشاء في ضمن إنشاء بل يكون قيداً مقوماً للعقد ولا مجال للتمسك فيه بقوله **بأن** المؤمنون عند شروطهم بل يتمسك فيه بمثال أوفوا بالعقود. (١)

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الاذن في المقام ناش عن الشركة العقدية وهي في قوة الوكالة و يكون من العقود وليست بايقاع فتأمل.

المسألة الخامسة:

قال السيد المحقق اليزدي: عقد الشركة من العقود الجائزة فيجوز لكل من الشريكين فسخه، لا بمعنى أن يكون الفسخ موجبا للانقراض من الأوّل أو من حينه بحيث تبطل الشركة، إذ هي باقية ما لم تحصل القسمة، بل بمعنى جواز رجوع كل منهما عن الاذن في التصرف الذي بمنزلة عزل الوكيل عن الوكالة أو بمعنى مطالبة القسمة، وإذا رجع أحدهما عن إذنه دون الآخر في ما لو كان كل منهما مأذونا لم يجز التصرف للآخر ويبقى الجواز بالنسبة إلى الأوّل.... (٢)

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) العروة الوثقى / مسألة ٨ من كتاب عقد الشركة.

واستدل لجواز عقد الشركة بالاجماع كما عن الغنية و التذكرة و بالسيرة القطعية العقلانية و المتشرعية المتصلة بعهد المعصوم عليه السلام و كيف كان فقد قال في الجواهر: و لكل من الشركاء الرجوع في الاذن الذي هو كالتوكيل و المطالبة بالقسمة، لأنها غير لازمة على وجه يجب الاستدامة عليها، إذ «الناس مسلطون على اموالهم» بأنواع التسلط الذي منه افرازه عن غيره.

إلى أن قال: صراحة كلامهم في ان ذلك كله من احكام الاذن التي هي ليست من العقود نحو الاذن في دخول الدار و أكل الطعام، بل لو جعلت عقدا فليست الآ وكالة لاشركة، نعم بناء على ما ذكرنا من العقدية يراد بجوازها عدم وجوب الاستدامة عليها و ابطال كونها شركة بالقسمة كما هو واضح.

هذا ولكن ينبغي ان يعلم انه بناء على ثبوت عقد الشركة للاذن في التصرف يتجه انفساخه بقول احدهما: فسخت الشركة، لأنه عقد جائز فيرتفع العقد حينئذ من اصله بذلك، بخلاف ما لو قال أحدهما للآخر: اعزلتك، فانها لا تنفسخ بذلك و إن انعزل المعزول بذلك، إلا أن العازل يبقى على الاذن له في التصرف، لاشتغال الشركة على ما هو كالوكالتين و وقوع العزل عن أحدهما لا يقتضي العزل من الآخر.

و لعله إلى ذلك أشار في التذكرة بالفرق بين قول أحدهما: فسخت العقد و قوله: اعزلتك، فما وقع عن بعضهم من التأمل زاعماً عدم الفرق بينهما في غير محلّه، و ذلك لوضوح الفرق باعتبار اقتضاء الفسخ رفع العقد من أصله، بخلاف العزل و نحوه الذي هو كالمانع من اقتضاء العقد اثره، و كذا لو وقع المنع عن التصرف لم يحتج إلى عقد جديد للشركة بخلاف ما لو فسخه، فتأمل جيدا و الله العالم. ^(١)

ولا يخفى عليك ان الشركة إما تكون غير عقدية كما إذا اختلطت الاموال أو ورثوا شيئاً، فجواز التصرف حينئذ محتاج إلى الاذن، فإن أذن كل واحد من الشركاء لكل واحد منهم بإنشاء الاذن من دون عقد فيجوز التصرف لكل واحد منهم، ويجوز الرجوع عن هذا الإذن لكل واحد منهم، وإذا رجع أحدهم عن إذنه لا يجوز لغيره التصرف، وإذا رجع كل واحد منهم لا يجوز التصرف لكل واحد من الشركاء كما لا يخفى. وأما أصل الشركة الحاصلة بالاختلاط أو الارث فهي باقية على حالها حتى تفرز بالقسمة.

وإما تكون الشركة عقدية كما إذا حصلت بقولهم: اشتركنا في أموالنا وقبلنا فهذه الشركة شركة تملكية و الفسخ فيها بمعنى رفع هذه الشركة من حين الفسخ، ولا يصح تفسيره بجواز الرجوع عن الاذن في التجارة، بل معناه هو فسخ الشركة الاشاعية الحاصلة في أموالهم بمثل: اشتركنا وقبلنا، فإن كانت أموالهم غير مزوجة صارت بالفسخ مفروزة كما كانت قبل الشركة. و ان كانت أموالهم مزوجة في الخارج فبالفسخ ترتفع الشركة العقدية و تبقى الشركة المزجية و لا ترتفع المزجية إلا بالقسمة.

نعم لو اريد من إنشاء الشركة العقدية إفادة خصوص الإذن في التجارة بعد وجود الشركة العالية بسبب من الأسباب القهرية أو الاختيارية كان معنى الفسخ حينئذ هو الرجوع عن الاذن، ولكن تبطل الشركة العقدية المفيدة للاذن بمثل: فسخنا أو بقول احدهم: فسخنا بخلاف ما إذا قال احدهم: عزلت كما حكى عن العلامة رحمته، لما عرفت من أن عزل طرف لا يستلزم رفع اليد عن عقد الشركة المفيدة للاذن، لأنه في قوة الوكالتين. وأما ما في المستمسك من أن الاذن إيقاع وليس بعقد حتى يتصور فيه الفسخ.

ففيه أنه خلاف المفروض من حصول الإذن من قولهم: اشتركنا وقبلنا، فإنه عقد وإن

كان مساويا مع الاذن المجرد الذي يكون من الايقاعات في إفادة جواز التصرف. و عليه فلاوجه لبقاء الاذن مع رجوع أحدهم، لأن الرجوع المذكور فسخ للشركة العقدية المفيدة لمجرد الاذن كما اوضح ذلك في الجواهر بناء على ثبوت عقد الشركة من الاذن في التصرف بالعبارة المذكورة.

و مما ذكرنا يظهر ما في اطلاق كلام السيد الفقيه الزيدي حيث ذهب إلى بقاء الاذن لمن رجع عن إذنه لغيره، مع انك عرفت عدم بقاءه إن كان الرجوع فسخا للشركة العقدية المفيدة للجواز فتدبر جيدا.

المسألة السادسة:

انه لو ذكر في عقد الشركة أجلاً ذهب السيد الفقيه الزيدي رحمته الله إلى انه لايلزم، فيجوز لكل منهما الرجوع قبل انقضائه، إلا أن يكون مشروطا في ضمن عقد لازم فيكون لازما، قال في المستمسك: الظاهر انه لاإشكال في الحكم المذكور عندهم، وعلوه بأن الشركة من العقود الجائزة فلا تلزم بالشرط، و الاشكال فيه ظاهر، إذ لم يثبت أن الشركة التجارية من العقود فضلا عن أن تكون جائزة، و لو سلم فلا مانع من صحة شرط اللزوم و عدم الفسخ إلى أجله في العقود الجائزة كما تقدم من المصنف في أوائل المضاربة، اللهم إلا أن يكون جوازها اقتضائيا فيكون الشرط مخالفا للكتاب، لكن بناء على هذا لا يصح و إن كان في عقد لازم.

إلى أن قال: فالتحقيق أن الوجه فيه أن الشركة التجارية ليست الأيقاع الاذن من الشركاء، و الاذن لا يقبل اللزوم ضرورة، فيجوز للأذن العدول عن إذنه ما لم يكن سبب ملزم.^(١)

ولا يخفى ما فيه، فإنَّ التعبير بالايقاع في الشركة التجارية - مع إنها تقوم بالطرفين - ليس في محله، فلاوجه لعدّها من الايقاعات، ولعلّ سبب هذا التوهم هو أنّ الشركة المذكورة تفيد فائدة الاذن ولكنه كما ترى.

قال في مباني العروة - في وجه عدم لزوم عقد الشركة بذكر الأجل - إنّ الشركة من العقود الاذنية ولاملزم للشريك للبقاء على اذنه، بل له رفع اليد عنه متى شاء كما هو الحال في الوكالة، وتعيين الأجل في العقد الاذني يرجع إلى تعيين الأجل للاذن، ولا ريب في عدم لزومه فيجوز الرجوع قبل انقضائه الا ان يكون مشروطا في عقد لازم فيكون لازما، لكونه حينئذ من توابع العقد وثنونه فيلزم بلزومه، ومعه فلا اثر لرجوع المالك عن اذنه. (١)

ولا يذهب عليك أيضاً أنّ ارجاع شرط الأجل إلى تعيين الأجل للاذن خلاف الظاهر، لأنّ المستفاد من الشرط المذكور هو شرط عدم إعمال الرجوع مع أنّ العقد من العقود الاذنية، فحينئذٍ ان قلنا بأنّ الشركة التجارية الدالّة على الاذن من العقود فمقتضى القاعدة هو ان الشرط المذكور في ضمنها أو في ضمن عقد خارجي يوجب عدم جواز إعمال الرجوع.

ودعوى انه شرط مخالف للكتاب والسنة، لكون الجواز في العقود الاذنية اقتضائي. مندفعة بأنّه لا دليل على كون الجواز اقتضائيا، ولو شك فيه فالاصل هو العدم، هذا مضافا إلى أنّه لو كان كذلك لزم ان لا يجوز شرط خلافه في عقد خارج لازم آخر أيضاً فتدبر جيّدا.

المسألة السابعة:

إذا اشترط في ضمن العقد كون العمل من أحدهما أو منهما مع استقلال كل منهما أو مع انضمامهما فهو المتبع ولا يجوز التعدي.

وإن لم يشترط ذلك في ضمن الشركة التمليلية العقدية لم يجز لواحد منهما التصرف إلا بأذن الآخر، ومع الأذن بعد العقد أو الاشتراط فيه فإن كان مقيداً بنوع خاص من التجارة لم يجز التعدي عنه، وكذا مع تعيين كيفية خاصة، لاختصاص الأذن بالنوع الخاص أو الكيفية الخاصة.

وإن كان الأذن مطلقاً فاللازم هو الاختصار على المتعارف من حيث النوع أو الكيفية وذلك للانصراف إليه عند عدم التعيين.

وإن تعدى عما عيّن له أو عن المتعارف فقد ذهب السيد الفقيه اليزدي رحمته في المسألة السادسة إلى أنه ضمن الخسارة والتلف ولكن يبقى الأذن بعد التعدي أيضاً، إذ لا ينافي الضمان بقاءه.

وأورد عليه في مباني العروة بأن مع التلف لا ينبغي الأشكال في ضمانه، فإنّه وبتصرفه تصرفاً غير مأذون فيه يكون متعدياً وملتقاً لمال الغير، فيضمنه لامحالة ومعه لا مجال لبقاء الأذن على حاله، لارتفاعه بارتفاع موضوعه، أعني تلف المال.

وأما مع الخسارة فلا وجه لضمانه لها بالمرّة، فإن العقد الصادر على خلاف ما عيّن له أو المتعارف لمّا لم يكن عقداً مأذوناً فيه كان عقداً فضولياً لامحالة، ومعه فيتخير المالك الشريك بين إجازته وقبض الثمن المسمّى خاصة، وبين ردّه والمطالبة بماله على تقدير كونه موجوداً، وبدله على تقدير تلفه، وعلى كلا التقديرين فلا يضمن الشريك البائع الخسارة.

نعم ضمان العامل للخسارة في فرض التعدي حكم ثابت في المضاربة على خلاف القاعدة، للنصوص الخاصة حيث دلت على صحة المعاملة عند مخالفة العامل المضارب لصاحب المال فيما اشترط عليه، مع كون الربح على تقديره وبينهما والخسارة عليه خاصة، إلا أن التعدي عنها إلى كل مورد يتصرف فيه أحد في مال غيره بغير إذنه يحتاج إلى الدليل وهو مفقود.^(١)

وفيه أولاً أنه لا وجه لنفي الضمان للخسارة بالمرّة، لأنّ الخسارات الناشئة من المقدمات كالحمل والنقل وما أخذه الدلائل بعهدة الشريك المتمدي لو لم يجز الشريك الآخر المعاملات الفضولية و طالب عين ماله إن كان موجوداً أو بدله إن كان تالفاً، فلامجال لقوله: و على كلا التقديرين فلا يضمن الشريك البايع الخسارة، هذا مضافاً إلى أنّ النقص في العين المشتركة يوجب الضمان مع التعدي.

و ثانياً أنّ قدرة شراء المال لو نقصت بالتعدي أمكن القول بضمان الشريك البايع المتمدي بمقدار النقصية المذكورة، لأنّه ضرر.

و ثالثاً أنّ ارتفاع الاذن بالتلف من ناحية ارتفاع الشيء بارتفاع موضوعه صحيح فيما إذا تلف جميع مال الشركة، و أمّا مع تلف بعضه فموضوع الاذن بالنسبة إلى غير التالف باق.

و رابعاً أنّ ارتفاع الاذن بالتلف فيما إذا كان الاذن والشركة متقيدين بشخص المال، و أمّا إذا كانا غير متقيدين بذلك بحيث إذا بدّل شخص المال بشيء آخر بقي الاذن والشركة في البديل و هكذا، فلا وجه لدعوى ارتفاع الاذن بالتلف من ناحية ارتفاع الشيء بارتفاع موضوعه فلا تغفل.

المسألة الثامنة:

انه لو ادعى أحدهما على الآخر الخيانة أو التفريط في الحفظ فأنكر الآخر لزم عليه الحلف مع عدم اقامة المدعي البينة وذلك واضح، فإن مقتضى قواعد الدعوى هو ان المدعي يلزم بالبينة ومع عدم اقامته إياها فليس على المنكر اليمين، هذا كما أفاده في مباني العروة. (١)

ولكن استدل في المستمسك على ذلك بأنه أمين وليس على الامين إلا اليمين، ولعل هذه القاعدة موردها هو ما إذا ادعى الامين شيئاً فقله مقبول ولو باليمين، والمفروض في المقام انه منكر وليس بمدع وان لزم عليه الحلف، نعم لو كان مورد هذه القاعدة أعم كانت هذه القاعدة مع قاعدة البينة على المدعي واليمين على من أنكر متوافقين.

المسألة التاسعة:

إذا ادعى العامل التلف قبل قوله مع اليمين، لأنه أمين كما هو المشهور، وهذا تخصيص لعموم البينة على المدعي واليمين على من أنكر.

و ادعي عليه الإجماع المنقول والمحصل بل المحكي عن أبي علي وأبي الصلاح انه لا يمين عليه إلا مع التهمة، للمرسل: لا يمين عليه إذا كان ثقة غير مرتاب، بل عن الصدوق والشيخ في النهاية وابن حمزة انه لا يمين عليه مطلقاً، وذهب في الجواهر إلى لزوم اليمين مطلقاً، لقاعدة انحصار ثبوت الدعوى بالبينة واليمين. (٢)

وكيف كان فالظاهر من العبائر أنه لا ضمان على الامين سواء قلنا بلزوم اليمين أم لم نقل، وسواء كان متهما أم لم يكن.

(١) ج ٣، ص ٢٦٨.

(٢) الجواهر / ج ٢٧، ص ١٤٧ - ١٤٨.

ولكن قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: إن مقتضى النصوص الواردة في دعوى الامين التلف هو التفصيل بين كونه متهما وعدمه، ففي الاولى يلزم بالبدل ما لم يتم البينة على عدمه في حين يقبل قوله في الثاني مع يمينه ما لم يتم المدعي البينة. (١)

ويمكن أن يقال: ان النصوص المشار اليها مختصة بباب الاجارة ولا تشمل سائر الموارد منها الشركة، واما قوله رحمته الله في صحيحة أبي بصير «و على نحو من العامل إن كان مأمونا فليس عليه شيء وان كان غير مأمون فهو ضامن» (٢) فهو مسبوق بالسؤال عن رجل استأجر جمالاً فيكسر الذي يحمل أو يهريقه، فشموله لغير مورد الاجارة محل تأمل.

هذا مضافاً إلى أن الأصحاب لم يفتوا بضمان الامين ولو كان متهماً، ويؤيد ذلك بعض المرسلات:

منها: ما عن المقنع عن الصادق رحمته الله عن المودع إذا كان غير ثقة هل يقبل قوله؟ قال: نعم ولا يمين عليه.

ومنها: ما روي عن أبي جعفر رحمته الله: لم يخنك الأمين ولكن ائتمنت الخائن، بناء على أن المراد من هذا وشبهه الحكم شرعاً بعدم خيانة كل أمين لك، وانه متى ائتمنت كان غير خائن لك شرعاً.

ومنها: ما روي عن الصادق رحمته الله: ليس لك أن تأتمن من خانك ولا تتهم من ائتمنت، وغير ذلك من الاخبار الدالة على قبول قول الأمين، ومن المعلوم أن مع قبول قوله لاضمان والآ فهو مناف لقبول قوله كما لا يخفى.

(١) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٦٩.

(٢) الوسائل / الباب ٢٩ من أبواب احكام الاجارة، ح ١١.

المسألة العاشرة:

تبطل الشركة بالموت، لانتقال المال إلى الوارث فلا يجوز التصرف بغير اذنه، وكذا الحال فيما لو كان عقد الشركة مع ولي شريكه فإن موته يمنعه من جواز التصرف في المال المشترك ما لم يأذن الولي الجديد في ذلك، فإن إذن الولي الأول يسقط بانتهاء دور ولايته.

وهكذا تبطل الشركة بعروض الفليس، فإن مع حجر الحاكم صارت الاموال تحت سلطان الحاكم الشرعي، فلا يجوز التصرف فيها بغير اذنه.

ولا يخفى عليك أن المراد من عدم جواز التصرف بدون اذن الوارث أو الولي ونحوهما كالوصي هو عدم جواز التصرف المعاملي، إذ بدون إذنهم يكون المعاملات فضولياً. نعم يمكن دعوى حلية التبدلات مع إحراز رضاية الوارث أو الاولياء، لأن التصرف في الأعيان مع إحراز الرضاية جاز، ولكن يبقى المعاملات فضولياً حتى يستأذن منهم و يأذنوا، لعدم كفاية الرضاية في صحة المعاملات كما لا يخفى.

ثم إن السيد الفقيه اليزدي رحمته الله ألحق الجنون والإغماء والسفه بالموت في بطلان الشركة، ولكن أورد عليه في المستمسك بأن ذلك غير ظاهر لو لا ظهور الإجماع، وكما أن الاذن لا يبطل بالنوم لا يبطل عرفاً بالإغماء والجنون والسفه، وإذا شك فالاستصحاب كاف في ترتيب الاحكام^(١).

وأجاب عنه في مباني العروة بأن حكم المجنون حكم الحيوانات من حيث فقدانه للأهلية، وحيث إن جواز التصرف متوقف على الإذن بقاءً وهو منتف في المقام - نظراً لانعدام أهليته - فلما حيصص عن الالتزام ببطلان الشركة وعدم جواز تصرف الآخر في

المال المشترك... إلى أن قال في الإغماء: انه ملحق بالمجنون، فإنه لا يقاس بالنائم علي ما ه المتسالم عليه بينهم، فإن الإذن السابق لأثر له واللاحق ساقط الاعتبار لانتفاء اهلية المجيز... إلى أن قال في السفه: يظهر وجهه مما تقدم، فإن جواز الاذن متوقف على صلاحية الآذن وأهليته للقيام بذلك التصرف مباشرة، وحيث انه مفقود في المقام فلا اعتبار باذنه.

و بعبارة اخرى: ان العقود الجائزة متقومة بالاذن حدوثاً وبقاءً، فتنتفي بمجرد انتفائه، وحيث ان المحجور عليه (بالسفه) ليس له التصرف في ماله فليس له حق الاذن في ذلك فعلاً بقاءً أيضاً، و معه فلا يجوز للمأذون سابقاً التصرف فيه، لانتفاء الاذن الفعلي و عدم تأثير الاذن السابق. (١)

ولقد أفاد وأجاد في المجنون والسفه، لوضوح فقدان أهليتهما بمجرد عر وض الجنون و السفاهة، وأما الإغماء فما ذكره في المستمسك فيه قوي، لأن الأهلية فيه كالنائم باقية ولو في حال الإغماء، كبقاء أهلية النائم في حال النوم، بخلاف المجنون و السفيه، و مع الشك باستصحاب بقاء الأهلية في المعنى عليه.

المسألة الحادية عشرة:

إذا بطلت الشركة المفيدة للإذن بعروض أحد الأمور المذكورة على بعض الشركاء لا تبطل الشركة الخارجية الحاصلة بالمزج أو الارث أو غيرهما فانها باقية على حالها. نعم ما قرّراه في ضمن عقد الشركة من زيادة أحدهما في النماء بالنسبة إلى ماله أو نقصان الخسارة فهو باطل، لأنّه من توابع الاذن السابق و المفروض هو انتفاء الاذن السابق بعروض فقدان الامور المذكوره.

المسألة الثانية عشرة:

إذا تبين بطلان الشركة المفيدة للإذن في التصرف من ناحية فقدان شروط العاقد من العقل والبلوغ وعدم المحجورية من ناحية الفلس وعدم السفاهة فالمعاملات الواقعة في تلك الحال محكومة بالبطلان، سواء كانت واقعة قبل تبين البطلان أو بعده لفقدان شرائط الصحة، اذ لا عبرة بإذن المجنون أو الصغير أو المحجور عليه، فالعقد من هولاء الاشخاص كالدعم بفقدان الإذن فيه.

وأما إذا تبين البطلان من ناحية فقدان شرائط عقد الشركة أمكن القول بصحة المعاملات الواقعة، فإن صحة تلك المعاملات لا تتوقف على صحة عقد الشركة بل متوقفة على تحقق الاذن، والمفروض أن الإذن موجود فيما إذا لم يكن الإذن متقيداً بصحة عقد الشركة، بل مقتضى ما ذكر صحة المعاملات ولو بعد تبين البطلان، لأن المعيار في الصحة هو صدورهما مع إذن المالك، والمفروض أن الإذن موجود قبل تبين البطلان وبعده، بناء على انه لا منافاة بين العلم بالفساد وبقاء الاذن، لأن الفساد المعلوم هو فساد عقد الشركة لافساد المعاملات، ويجتمع الاذن بالمعاملة مع العلم بفساد عقد الشركة.

المسألة الثالثة عشرة:

هل يستحق العامل اجرة في الشركة او لا يستحق؟ الظاهر هو الأول مع عدم قيام قرينة على أن العمل على سبيل المجان والتبرع إذا اتى بالعمل مع اذن الآخر وامره به، فإن العمل محترم و صدر عن أمره لاعلى سبيل المجان والتبرع.

ودعوى ان بناء العقلاء على المجان والتبرع في الشركة مندفة بعدم ثبوت ذلك بل لعل الامر على الخلاف.

ثم لو جعل الزيادة في الربح للعامل لم يكن ذلك بنفسه قرينة على أن العمل مجان و

تبرع، نعم لو قامت قرينة على ذلك فهو، وكيف كان فإن ذكر المسمى للاجرة فهو مورد الاستحقاق والافاجرة المثل.

هذا كله بالنسبة إلى الشركة الصحيحة، وأما الشركة الباطلة فالعامل يستحق اجرة المثل إذا كان سبب البطلان فقدان شروط الشركة لاشروط العاقد، فإن العمل مسبوق بالأذن في صورة فقدان شروط الشركة، والمفروض انه لم يأت بالعمل على سبيل المجان، سواء علم بفقدان الشرائط أو لم يعلم، اذ مع العلم بنقصان الشرائط لم يقصد المجانية أيضاً. وحيث ان الأذن مع بطلان الشركة موجود فالعامل يستحق اجرة المثل ولو كانت زائدة على المقدار الذي جعل للعامل في عقد الشركة زائداً على سهمه من الربح، فإن المجمول المذكور لا يكون قرينة على ارادة المجان، نعم حيث كان العقد فاسداً لم يستحق الزيادة المجعولة، بخلاف اجرة المثل فان مع عدم قصد المجان يستحقها ولو كانت زائدة على الزيادة المجعولة.

وأما ما في مباني العروة من أن في فرض اشتراط الزيادة فهو انما يستحق اجرة المثل فيما إذا لم تزد الزيادة التي كانت له على تقدير الصحة والآ فلا يستحق الزائد عنها، لإقدامه على عدم استحقاقه والتبرع بهذا المقدار، فهو في الحقيقة انما يستحق أقل الامرين من الزيادة و اجرة المثل.^(١)

فهو منظور فيه لما عرفت من أن الجمل المذكور لا يلزم التبرع بالنسبة إلى العمل، هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا ذلك فهو متقيد بتوهم الصحة ومع البطلان فهو مستحق لاجرة المثل، ولذا أفتى الاصحاب باستحقاق اجرة المثل عند ظهور بطلان الاجارة في سائر المقامات ولم يلتزم أحد بأقل الامرين من المسمى و اجرة المثل فتدبر جيداً.

المسألة الرابعة عشرة:

إذا اشترى احد الشريكين متاعا و ادعى أنه اشتراه لنفسه و ادعى الآخر انه اشتراه بالشركة قال السيد الفقيه اليزدي رحمته: فمع عدم البينة القول قول المشتري مع اليمين، لأنه أسرف بنيته.

و وجهه في المستمسك بقوله: يشير هذا التعليل إلى القاعدة المشهورة في كلام الأصحاب من قبول قول من لا يعرف المقول إلا من قبله و يظهر إنها من القواعد المعول عليها عند العقلاء، و لولاها يلزم تعطيل أحكام القول، اذ لا طريق إلى اثبات موضوعها، و يقتضيها قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به المدعى عليها الاجماع في كلام الاصحاب. (١)

و ربما يقال: ان وجه تقديم قول المشتري هو كونه منكراً و الشريك الآخر مدعياً لأن قول المشتري موافق للاصل و هو ظاهر العقد و اطلاقه، بخلاف قول الشريك فإنه تقييد زائد و يحتاج إلى مؤونة زائدة.

و لعل اليه يؤول ما في مباني العروة حيث قال في وجه تقديم قول العاقد المشتري ذيل قول السيد الفقيه اليزدي: القول قوله مع اليمين لأنه أعرف بنيته، بل لظهور اطلاق البيع و العقد و بطبعه الاولي في كونه للعاقد نفسه، و كونه للغير تقييد يحتاج إلى مؤونة زائدة، و من هنا فعلى مدعيه الابنات و إلا فالأصل عدمه. (٢)

؛ لكنه محل تأمل، لأن العقد السببي لو استتمعه الشريك و غيره لأمكن الاستدلال بظاهر اطلاقه على أن يكون العقد لنفسه، و أمّا إذا فرض انه لم يستتمعه أحد و إنما ادعى

(١) المستمسك / ج ١٣، ص ٢٧٥.

(٢) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٧٤.

العاقده بنفسه أنه أوقعه كذا فلامجال للاستدلال بظاهر اطلاقه. فإنه فرع استماعه و المفروض عدمه، فالأولى هو الاستدلال بما استدل به السيد الفقيه اليزدي من ان الفاعل أعرف بنيته و هو الذي عليه بناء العقلاء. و حكمة اعتبار قوله هو الانسداد. إذ لو لم يعتبر قوله لزم تعطيل أحكام القول، اذ لا طريق إلى اثبات موضوعها كما أفاد في المستمسك.

المسألة الخامسة عشرة:

إذا اشترى أحدهما متاعاً و ادعى أنه اشترى بالشركة و قال الآخر انه اشتراه لنفسه قال السيد الفقيه اليزدي رحمته: فمع عدم البينة القول قوله مع اليمين، لأنه أعرف و لأنه أمين. و لا إشكال في الاستدلال الأول و هو قوله: لأنه اعرف، ولكن أورد عليه في المستمسك من جهة استدلاله الثاني حيث قال: لا يظهر دليل على كلية سماع قول الأمين إلا في حال الإخبار عن وقوع الفعل المؤتمن عليه، كما إذا أخبرت الجارية بفسل الثوب الذي كلفت بغسله، ثم قال: فكان الأولى للمصنف رحمه الله أن يقول: لأنه أمين على أداء الفعل الذي أخبر عن وقوعه ^(١) و عليه أن يعلل بأنه أخبر عن وقوع الفعل المؤتمن عليه، ولكن لا يخفى عليك أن المقام من موارد سماع قول الأمين، لأنه إخبار عما وكل فيه بحمل الشايع الصناعي، فإنه أخبر عن فعل نفسه، و في كون الفعل لنفسه لا وجه للتعليل بأنه أمين، بخلاف المقام فإنه إخبار عما وكل فيه من الفعل المؤتمن عليه و التعليل بأنه أمين مناسب له أيضاً، و لذا أضاف السيد الفقيه اليزدي رحمته هنا قوله: و لأنه أمين بخلاف المسألة المتقدمة.

قال في مباني العروة في وجه المسألة: بل للمسيرة العقلانية و المتشرعية القطعية على قبول قول الوكيل فيما هو وكيل فيه و دخوله تحت قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»

التي ارسلت في كلماتهم ارسال المسلمات. نعم لو ادعى الشريك كذبه في ذلك كان له إحلافه على ما تقتضيه قواعد الدعوى.^(١)

ولا يخفى ما في الإضراب بعد إفادة عبارة السيد ذلك أيضاً بقوله: ولأنه أمين، إذ المراد منه أن المشتري أمين وادعى وقوع الفعل المؤتمن عليه، فقوله مقبول عند العقلاء، اللهم إلا أن يكون النظر من الإضراب أنه لا يلزم الحلف إلا عند ادعاء الشريك كذبه في ذلك، والآلبناء ثابت على قبول قول الأمين فيما وكل فيه من دون حاجة إلى الحلف فتدبر جيداً.

الحوالة وأحكامها وشروطها

تعريف الحوالة

الحوالة عقد مشروع بالنص وإجماع الامة بل عليها بناء العقلاء. قال السيد الفقيه اليزدي في العروة: وهي عندهم تحويل المال من ذمة إلى ذمة، والأولى أن يقال: إنها إحالة المديون دابته إلى غيره، أو إحالة المديون دينه من ذمته إلى ذمة غيره، وعلى هذا فلا ينتقض فيه طرده بالضمان، فإنه وإن كان تحويلاً من الضامن للدين من ذمة المضمون عنه إلى ذمته إلا أنه ليس فيه الإحالة المذكورة، خصوصاً إذا لم يكن بسؤال من المضمون عنه.

ولقد أفاد وأجاد شيخنا، إذ الفرق بين الضمان والحوالة واضح، فإنّ المعاملة في الأول - أي الضمان - بين الدائن والاجنبي، فإذا لم تكن المعاملة بين الدائن والمدين فلا إحالة من ناحية المدين أيضاً، نعم يستلزم المعاملة المذكورة نقل ما في ذمة المدين

(١) مباني العروة / ج ٣، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

إلى ذمة الأجنبي، و المعاملة في الثاني بين الدائن و المدين بالإحالة، و يستلزم الاحالة نقل ما في ذمة المدين إلى ذمة غيره لو كان بريئاً، أو يستلزم قبول ذمة الغير مكان ذمة المدين لو كان مشغولاً ذمته به، و عليه فالاحالة ليست الا في الثاني و هو الحوالة. و كيف كان فالمحكي عن الشرائع في تعريف الحوالة: إنها عقد شرع لتحويل المال من ذمته إلى ذمة مشغولة بمثله.

التحويل أعم من الحوالة

و أورد عليه أولاً بما عرفت من أن التحويل أعم من الحوالة. و ثانياً بأن اللازم من التعريف المذكور هو خروج الحوالة على البريء بناء على صحتها، فاللازم هو إلغاء قيد شغل الذمة. ثم إن ظاهر قول السيد الفقيه اليزدي: و هي عندهم... أن التعريف المذكور تعريف المشهور، مع انه ليس كذلك بل هو كما أفاد في المستمسك تعريف العلامة فتدبر.

شروط الحوالة

و هي إما البلوغ و العقل و الاختيار، و الظاهر من عبارة السيد الفقيه اليزدي هو اعتبارها في المحيل و المحال و المحال عليه.

و أورد عليه السيد المحقق الخوئي رحمته الله بأن هذه الشروط انما تعتبر فيمن يكون طرفاً للعقد خاصة و لا تعتبر في الاجنبي عنه، و عقد الحوالة قائم بين المحيل و المحال اي الدائن و المدين فقط و أما المحال عليه في فرض إشتغال ذمته أجنبي عنها بالمرّة، فلا وجه لاعتبار هذه الشروط فيه، فإنه لا مانع من الحوالة على الصغير و المجنون و من لم يرض بها أي المكره - إذ لمن يملك المال في ذمهم أن يملكه لغيره و ينقله اليه كيف ما يشاء ببيع. أو صلح أو حوالة أو غيرها، و من دون أن يكون لمن عليه الحق أي اعتراض في ذلك، فإنه لا يعتبر رضاه به جزءاً باعتبار كونه أجنبياً عن المعاملة، و على تقدير احتمال اعتباره - و إن كان بعيداً جداً - فهو أمر خارجي لا محالة و ليس من الرضا المعاملي في شيء كي يعتبر في صاحبه الشروط المذكورة.

نعم لو كانت الحوالة على البريء وجب توفر الشروط المذكورة في المحال عليه أيضاً لكونها غير ملزمة بالنسبة إليه، إذ المفروض أن المحيل لا يستحق عليه شيئاً، ومن هنا فلا بد في صحتها من رضى المحال عليه وقبوله لانتقال الدين من ذمة المحيل إلى ذمته.^(١) ولا يخفى عليك أن التفصيل المذكور صحيح في ما إذا لم تكن قرينة على اشتراط الأداء إلى نفس المدين وإلا فلا تصح الحوالة بدون الرضا في من اشتغل ذمته أيضاً فلا تغفل.

ويعتبر أيضاً الرشد وهو واضح بالنسبة إلى المحيل إذا أراد الإحالة على مشغول الذمة به، إذ ليس للسفيه التصرف في أمواله الموجودة بالفعل ومنها دينه الثابت في ذمة المحال عليه، ويعتبر أيضاً عدم المحجورية بالفلس بالنسبة إلى المحيل في ما إذا كان المحال عليه مشغول الذمة به، لأن المحجور عليه بالفلس ليس له التصرف في أمواله الموجودة ومنها دينه الثابت في ذمة المحال عليه، وأما إذا أراد المحيل السفيه أو المفلس الإحالة على البريء فلا دليل على اعتبار الرشد وعدم المحجورية به، الفلس لأن التصرف ليس بإشغال ذمتها بل هو إشغال ذمة الغير وإسقاط ما ثبت في ذمتها فلا يشمل دليل المنع، إذ المنوع هو التصرف في أموالهما وإشغال ذمتها بشيء، و المفروض في المقام هو إشغال ذمة الغير وإسقاط ما ثبت في ذمتها.

فتحصل أن اعتبار الرشد وعدم المحجورية بالفلس في المحيل مختص بما إذا كانت الحوالة على مشغول الذمة، وأما إذا كانت الحوالة على البريء فلا دليل على اعتبارهما، نعم يعتبر حينئذ في المحيل كما عرفت البلوغ والعقل والاختيار، إذ لا اثر لعقد الصغير والمجنون والمكروه.

(١) مباني العروة / ص ٢٤٦ - ٢٤٣.

هذا كله في اعتبار الرشد وعدم المحجورية بالفلس بالنسبة إلى المحيل، ويعتبر الرشد وعدم الحجر من جهة الفلاس في المحال بلا إشكال. لأن قبول الحوالة تصرف ويتوقف صحته على رضا ويعتبر فيه توفر الشروط بأجمعها، إذ لا أثر لرضى الصغير والمجنون و المكروه وغير الرشيد و المفلس بالنسبة إلى ماله الموجود بالفعل كما أفاد السيد المحقق الخوني رحمته الله تبعاً للسيد الفقيه اليزدي رحمته الله.^(١)

اللهم إلا أن يقال: في المفلس المحيل إذا قلنا بصحة الحوالة على البريء أمكن القول بصحتها من المفلس على غير البريء - أي مشغول الذمة - إذ ليس من لوازم التحويل التصرف في ماله، بل من الجائز صحة الحوالة وكون ماله الذي في ذمة المحال تحت سلطان الضمائم، إذ هو بمنزلة الاقتراض كما ذكر، فكما يجوز اقتراض المفلس من البريء يجوز اقتراضه من المديون، وكما يجوز للمفلس التحويل على البريء يجوز له التحويل على غير البريء، ويكون المال في ذمة المحيل للمحال عليه بعد دفعه الحوالة^(٢) ولكنه خروج عن محل البحث، لأن البحث فيما إذا أراد بالحوالة تبديل ذمته للغير بذمة الغير للمحيل وهو تصرف مالي في ماله الذي على الغير.

وأما اعتبار عدم السفه وعدم الفلاس بالنسبة إلى المحال عليه ففيه تفصيل، فإن كان المحال عليه مشغول الذمة به فلا يعتبر فيه عدم الحجر لامن جهة السفه و لامن جهة الفلاس، إذا التصرف في الحوالة ليس من ناحية السفه أو المفلس بل التصرف من ناحية المحيل، ولا اعتبار لرضاية المحال عليه فيه، اللهم إلا أن يشترط عند تعلق ذمته بمال بأن يؤدي دينه إلى نفس المحيل.

(١) راجع المباني / ص ٢٤٤.

(٢) المستند / ج ١١، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

وان كان المحال عليه بريئاً وكان نفوذ الحوالة منوطاً برضايته اعتبر فيه عدم الحجر من ناحية السفه، لأنه تصرف مالي دون عدم الحجر من ناحية الفلس، لأنَّ اشتغال ذمته بشيء لا يشمل أدلة حجر المفلس، لاختصاصه بالتصرف في أمواله الفعلية ولو كانت ذمته، وعليه فرضايته بذلك لا يستلزم التصرف في الاموال التي تكون حقاً للفرماء، خصوصاً أنَّ الدائن الجديد لا يشارك الفرماء السابقين في أمواله، لاختصاص أمواله بالفرماء حين الحجر دون غيرهم.

قال في العروة: يشترط في الحوالة مضافاً إلى الشروط العامة المذكورة أمور: الأول الايجاب والقبول على ما هو المشهور بينهم حيث عدّوها من العقود اللازمة، فالايجاب من المحيل والقبول من المحال، وأما المحال عليه فليس من أركان العقد وإن اعتبرنا رضاه مطلقاً، أو إذا كان بريئاً، فإنَّ مجرد اشتراط الرضا منه لا يدلُّ على كونه طرفاً وركناً للمعاملة.^(١)

و يحتمل أن يقال: يعتبر قبوله أيضاً فيكون العقد مركباً من الايجاب والقبولين، وعلى ما ذكره يشترط فيها ما يشترط في العقود اللازمة من الموالاة بين الايجاب والقبول ونحوها، فلا تصح مع غيبة المحال أو المحال عليه أو كليهما بأن وقع الحوالة بالكتابة. ولكن الذي يقوى عندي كونها من الإيقاع، غاية الامر اعتبار الرضا من المحال أو منه ومن المحال عليه، ومجرد هذا لا يصيرُه عقداً، وذلك لأنها نوع من وفاء الدين وإن كانت توجب انتقال الدين من ذمته إلى ذمة المحال عليه، فهذا النقل والانتقال نوع من الوفاء وهو لا يكون عقداً وإن احتاج إلى الرضا من الآخر، كما في الوفاء بغير الجنس فإنه يعتبر فيه رضى الدائنين ومع ذلك إيقاع.

(١) كإجازة الأب والجد في نكاح الباكرة الرشيدة مع أنها لهما من أطراف عقد النكاح.

و من ذلك يظهر أنّ الضمان أيضاً من الإيقاع، فإنه نوع من الوفاء.

و على هذا فلا يعتبر فيهما شيء مما يعتبر في العقود اللازمة و يتحققان بالكتابة و نحوها، بل يمكن دعوى أنّ الوكالة أيضاً كذلك، كما ان الجمالة كذلك، و ان كان يعتبر فيها الرضا من الطرف الآخر، ألا ترى انه لا فرق بين أن يقول: «أنت مأذون في بيع داري» او قال: «أنت وكيل» مع أن الأول من الإيقاع قطعاً، انتهى.

و في كلامه مواقع للنظر: منها: ما أفاده في المستمسك من أنّ الفرق بين الإيقاع و العقد أنّ الأول يكفي في حصوله إعمال سلطنة سلطان واحد، و الثاني يتوقف حصوله على إعمال سلطنة سلطانين و لا يكفي في حصوله إعمال سلطنة واحدة... إلى أن قال: فكل تصرف لا يتحقق إلا بإعمال سلطنة شخصين فهو عقد، و كل تصرف يتحقق بإعمال سلطنة شخص واحد فهو إيقاع... إلى أن قال: و على هذا يمنع أن تكون الحوالة إيقاعاً، لأنها تصرف في مال المحال الذي هو تحت سلطانه و في ذمة المحال عليه التي هي تحت سلطانه، فيجب أن تكون بقبولهما معا و لا تكون بإيقاع المحيل فقط لتكون إيقاعاً. ^(١)

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره في المستمسك من بيان الفرق بين الإيقاع و العقد في الأحكام صحيح في الجملة، لأنّ الإيقاع لا يتوقف على رضی الغير كالطلاق و العتاق بخلاف العقود فإنها موقوفة على رضی الطرفين، و الحوالة تكون كذلك بالنسبة إلى المحال، نعم لا تتوقف الحوالة على رضی المحال عليه فيما إذا كانت ذمته مشغولة، لأنّ التصرف في ذمته ليس تصرفاً في ما تحت سلطان المحال عليه بل هو تصرف المحيل في ماله و تحت سلطنته، فالأولى هو بيان الفرق الجوهرية.

و منها: ما أفاده في مباني العروة من أنّ مبناء - أي السيد الفقيه اليزدي رحمته الله - فاسد، فإن

النقل من ذمة إلى أخرى ليس وفاءً للدين على الإطلاق، وإنما هو تبديل لمكان الدين و
ظرفه لأكثر، إذ المحيل ينتقل ما في ذمته للمحال إلى ذمة المحال عليه.^(١)

ومنها: أن الوفاء بغير الجنس معاوضة أيضاً وليس بوفاء مجرد حتى يكون إيقاعاً.
قال في مباني العروة: عدّ الوفاء بغير الجنس من الإيقاع فاسد قطعاً، لرجوعه إلى تبديل
المال الثابت في ذمته بالمال الجديد والمعاوضة بين المالين وهو من العقود جزماً.^(٢)
ومنها: أن الضمان تبديل المال الثابت في ذمة المضمون عنه بالمال الجديد في ذمة
الضامن، ومن المعلوم أنّ المعاوضة بين المالين من العقود جزماً.

ومنها: أن الوكالة - كما أفاد في مباني العروة - غير الإذن، لأنّ الثاني ترخيص محض
ممن بيده الأمر في متعلقه من الأمور التكوينية، كالأكل، أو الاعتبارية كالبيع، بخلاف
الوكالة فإنها سلطنة اعتبارية يمنحها الموكل إلى غيره ولا بدّ من قبوله، كما ولا بدّ من
تعلقها بالأمور الاعتبارية، إذ لا معنى للتوكيل في الأمور التكوينية كالأكل والركوب و
ما شاكلهما، نعم يستثنى من ذلك القبض حيث يصح فيه التوكيل، فيكون قبض الوكيل
قبضاً للموكل.^(٣)

ومنها: أنّ الفرق بين أن يقول: أنت مأذون في بيع داري وقوله: أنت وكيلني واضح،
فإنّ الأوّل ترخيص محض والثاني إعطاء سلطنة اعتبارية.

وأيضاً يرتفع الوكالة بفسخ الوكيل، فإنها عقد جايز ويصح للوكيل فسخه، بخلاف

(١) مباني العروة / ص ٢٤٧.

(٢) مباني العروة / ص ٢٤٧.

(٣) مباني العروة / ص ٢٤٩.

الآذن، لأنه لا يرتفع من قبل المأذون، لعدم توفقه على قبول المأذون كما أفاد في مباني العروة. (١)

ومنها: نفوذ تصرف الوكيل حتى مع ظهور عزله عن الوكالة حين صدوره منه ما لم يبلغه الخبر، على ما دلّ عليه النصّ الصحيح، بخلاف تصرف المأذون بغير سلطنة اعتبارية كما أفاد في مباني العروة. (٢)

ومنها: ما أفاده أيضاً في مباني العروة من أن الوكالة قد تكون لازمة بالعرض بحيث لا يكون للموكل رفع اليد عن توكيله، كما إذا أخذت شرطاً في ضمن عقد لازم، حيث تكون لازمة بتبع العقد باعتبار أنه إنما يكون لازماً بجميع شئونه وتوابعه ومنها الوكالة، بخلاف الإذن حيث لا يمكن فرضه لازماً وغير قابل للرفع حتى ولو أخذ في ضمن عقد لازم، فإنه أمر تكويني يرتفع برفعه من قبل الآذن وجداناً، غاية الأمر ثبوت الخيار للمأذون في العقد الذي أخذ شرطاً في ضمنه لتخلف الشرط. (٣)

وظاهره هو عدم ارتفاع الوكالة بالعزل في ما إذا كانت مشروطة في ضمن عقد لازم وإن عصى بالعزل، دون الإذن فإنه يرتفع بالرجوع والعصيان، ولا بأس بذلك في غير النكاح، فإن الوكالة بلا عزل تنافي اختصاص الزوج بحق الطلاق فتدبر.

ومنها: أن الظاهر من عبارة السيد عليه السلام أن الحوالة لو كان عقداً لم يتحقق بالكتابة، لعدم حصول الموالاتة بين الإيجاب والقبول، وحيث أنهم ذهبوا إلى تحققها بها ظهر إنها ليست بعقد عندهم بل هي إيقاع.

(١) مباني العروة / ص ٢٥١.

(٢) مباني العروة / ص ٢٥١.

(٣) مباني العروة / ص ٢٥٠ - ٢٥١.

و فيه أنّ تحقق الحوالة مع الكتابة كما أفاد في مباني العروة لازم أعم، إذ يمكن أن يقال: أنّه لا دليل على اعتبار الموالاتة في الحوالة حتى بناء على كونها عقداً، وعليه فتصح الحوالة بالكتابة سواء كانت عقداً أو ايقاعاً.

فتحصّل أن الحوالة هي نقل ما في ذمة المحيل للمحال إلى ذمة المحال عليه بمعاوضتها مع ما في ذمة المحال عليه في ما إذا كانت ذمة المحال عليه مشغولة للمحيل، أو بإشغال ذمة المحال عليه مع رضاه في ما إذا لم تكن ذمته مشغولة به له، ومن المعلوم أنّ نقل ما في ذمته للمحال إلى ذمة أخرى عقد يحتاج إلى إيجاب المحيل وقبول المحال، ولا مجال لإهمال سلطنة المحيل بلاقبول المحال عليه، ودعوى كون ذلك من باب الايقاع والوفاء كما ترى. ثمّ أنّه يقع الكلام في أنّ الحوالة هل تحتاج إلى قبول المحال عليه في ما إذا اشترط رضايته في نفوذ الحوالة أم لا؟

احتمل السيد الفقيه اليزدي رحمته الله الأوّل: مستدلاً باشتراط رضاية المحال عليه.

و فيه: أنّ اشتراط رضايته لا يستلزم كونه من أطراف العقد ولا أقل من الشك، فمقتضى جريان حديث الرفع لرفع الجزئية أو الشرطية في أمثال المقام هو إمكان القول بعدم كونه معتبراً بعنوان طرف من أطراف العقد عند الشرع، ولكن ذلك متفرّع على عدم دخالة المحال عليه في تحقق العقد عند العقلاء فتدبر جيّداً.

القائي: التنجيز بناء على ظاهر المشهور، فلا تصح مع التعليق على شرط أو وصف، ولكن الاقوى عدم اعتباره كما مال إليه بعض متأخري المتأخرين.

قال في المستمسك: العدة في اعتباره الإجماع المدعى على اعتباره في كلية العقود، وإلا فلم يذكر هذا الشرط هنا في جملة من الكتب كالشرائع والقواعد وغيرها ولم يتعرض له في ما وقفت عليه من شروحيهما. ^(١)

وفيه: إن الإجماع دليل لبي، ففي كل مورد تم الإجماع على اعتباره فهو، والآ فلاموجب للالتزام باعتباره. قال في مباني العروة: لم يتم الإجماع على اعتبار التنجيز في الحوالة كما يشهد له عدم تعرض جملة ممن ذكروه شرطاً في باقي العقود له إلى اعتباره فيها، فلاموجب لاعتباره و يكفينا في ذلك الشك في تحقق الإجماع.^(١)

الثالث: أن يكون المال المحال به ثابتاً في ذمة المحيل، سواء كان مستقراً أو متزلاً، فلتصح في غير الثابت سواء وجد سببه، كمال الجعالة قبل العمل و مال السبق و الرماية قبل حصول السبق، أو لم يوجد سببه أيضاً كالحوالة بما يستقرضه، هذا هو المشهور بل عليه دعوى الإجماع، لكن قال السيد الفقيه اليزدي رحمته الله: لا يبعد كفاية حصول السبب كما ذكرنا في الضمان، بل لا يبعد الصحة مع عدم حصول السبب، كما إذا قال: أقرضني كذا و خذ عوضه من زيد فرضي و رضي زيد أيضاً، لصدق الحوالة و شمول العمومات، فتفرغ ذمة المحيل و تشتغل ذمة المحال بعد العمل و بعد الاقتراض. و أورد عليه بأن الإحالة الفعلية لا يتحقق بدون إشتغال ذمة المحيل، لتوقفها على وجود شيء في ذمة المحيل حتى يمكن انتقاله من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه و المعدوم لا يقبل الانتقال إلى وعاء آخر.

و دعوى صدق الحوالة الفعلية مع عدم ثبوت شيء في الذمة، ممنوعة، كما أن الضمان الفعلي بلامضمون عنه و لامضمون له أمر غير معقول، إذ المعدوم لا يعقل الانتقال إلى ذمة الضامن.

و يمكن أن يقال: إن الضمان الاستقبالي بمعنى تعهد شخص بالفعل لآخر بأمر استقبالي معقول، كما إذا انشأ بالفعل انتقال المال من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن في

ظرفه و بعد ثبوته، فلا يكون حينئذ من انتقال المعدوم من ذمة إلى ذمة اخرى، نعم ليس من الضمان الاصطلاحي الفعلي، وهكذا يمكن تصور الحوالة الاستقبالية على نحو الواجب المعلق، سواء حصل السبب أم لم يحصل، و بعد إمكان ذلك و تعارفه يشمله العمومات و إن لم تكن حوالة اصطلاحية، و دعوى عدم التعارف ممنوعة.

و أما قيل من أن العمومات لاتشمل الحوالة الاستقبالية، نظراً إلى ظهورها في ترتب الأثر على العقد بالفعل و من حين الانشاء، فلاتشمل العقود المقتضية لترتب الأثر عليها بعد مرور فترة من وقوعها إلا ما خرج بالدليل كالوصية.

ففيه أن الأثر تابع للعقد، فإن كان أثره فعلياً ترتب الأثر عليه، و الألفي ظرف حصوله، ألا ترى أن اجارة عين بعد مضي سنة تصح مع أن استحقاق تحويل العين أو أخذ الاجرة في مقابل منفعة العين لا يترتب إلا بعد حلول السنة، هذا مضافاً إلى ترتب أثر اللزوم عليه من حين العقد، فإن مثل الاجارة المذكورة عقد لازم، فاذا أنشأ الاجارة و حصل الايجاب و القبول كانت لازمة و لا يجوز فسخها، و هكذا في الحوالة العرفية فتدبر جيداً.

الرابع: أن يكون المال المحال به معلوماً جنساً و قدراً للمحيل و المحال، فلاتصح الحوالة بالمجهول على المشهور، للفرق، ولكن قال السيد في العروة: و يمكن أن يقال بصحته إذا كان آنلاً إلى العلم، كما إذا كان ثابتاً في دفتره على حد ما مر في الضمان من صحته مع الجهل بالدين.

بل لا يبعد الجواز مع عدم أوله إلى العلم بعد إمكان الأخذ بالقدر المتيقن، بل و كذا لو قال: كلما شهدت به البيّنة و ثبت خذه من فلان.

نعم لو كان مبهماً - كما إذا قال: أحد الدينين اللذين لك عليّ خذه من فلان - بطل. و كذا لو قال: خذ شيئاً من دينك من فلان هذا.

ولو أحال الدينين على نحو الواجب التخيري أمكن الحكم بصحته، لعدم الإبهام فيه حينئذ، انتهى كلام السيد الفقيه اليزدي رحمته.

أما الصحة مع الجهل فهو لعدم دليل على اعتبار نفي الفرر مطلقاً في جميع المعاملات بل الثابت هو اعتباره في البيع والاجارة.

وأما بطلان الإبهام فلأنّ المبهم لا واقع له في الخارج ولو في علم الله تبارك وتعالى، وما هو كذلك لا يقبل النقل من ذمته إلى ذمة غيره، لأنّ اللازم في الثابت في الذمة هو التعيين، والمفروض هو العدم، نعم يمكن المناقشة في المثال الذي ذكره للمبهم، إذ عنوان أحد الدينين مردّد عنواناً و متعين خارجاً كما قرّر في محله.

وأما صحة الحوالة بنحو الواجب التخيري فإن كان المقصود منه هو حوالة المتعين الخارجي كأن يقول: أحلتك في هذا أو ذاك إلى ذمة فلان فهي في محلها، لما عرفت من عدم الاشكال من ناحية التريديد في المفهوم ونحوه مع التعيين الخارجي، ومن المعلوم أنّ المراد من الواجب التخيري هو كل واحد من المتعينات كالخصال الثلاث في الكفارة مثلاً، لا أمر مردد بينها، ولذلك ذهب في المستمسك تبعاً لمتن العروة إلى الصحة أخذاً بعمومات صحة العقود وقد الإبهام المانع عقلاً من الصحة^(١) والوجوب التخيري نحو وجوب خاص مع تعيين ما يتعلق به الوجوب.

ولكن فصل في مباني العروة بين ما إذا تساوى الدينان كما وكيفاً كما لو كان المحيل مديناً لزيد بعشرة دنانير عن ثمن مبيع اشتراه منه، وبعشرة أخرى عن دين استقرضه منه، فأحاله على عمرو بعشرة دنانير خاصة، فإنها محكومة بالصحة جزماً، حيث لا خصوصية في الدين من حيث سببه وأنّه بسبب القرض أو الشراء، فتكون الحوالة

متعلقة بالجامع قهراً. و بعبارة اخرى: انّ الحوالة في هذا الفرض متعلقة بالمعيّن دون المرّد. فإنّها إحالة للمحال على المحال عليه بنصف ماله عليه (المحيل).
 و أمّا إذا اختلف الدينان فالفرض عين فرض الدين مبهماً و مجهولاً و ليس هو شيئاً آخر في قبالة، فإنّه مبهم و مرّد و لا واقع له حتى في علم الله عزوجل و معه، فلاوجه للحكم بصحتهما. (١)

و لا يخفى عليك أنّ عدم التساوي المذكور لا يستلزم الإبهام حتى يلحق هذا الفرض بالمبهم، اذ غايته هي الجهالة، و قد مرّ جواز إحالة المجهول، حوالة هذا أو ذاك مع الاشارة إلى الخارجيات المتعينة لا يرجع إلى حوالة المبهم كما لا يخفى، لأنّ التردد في ناحية المفهوم لا يسري إلى الخارج و المفروض أنّ الخارج متعين، و عنوان أحدهما مشير إلى أحد المتعنين في الخارج كما قرّر في محله.

و أيضاً لاوجه لارجاع صورة التساوي إلى الجامع مع إمكان أن يكون الحوالة فيها إلى الخارج، بل الظاهر هو ذلك و الإرجاع إلى الجامع تكلف لاحاجة اليه فلا تغفل.
 الخامس: تساوي المالين، أي المجال به و المحال عليه جنساً و نوعاً و وصفاً على ما ذكره جماعة خلافاً للآخرين.

قال السيد الفقيه اليزدي رحمته الله: و هذا العنوان و إن كان عاما إلا أنّ مرادهم بقرنية التعليل بقولهم: تفصيّا من التسلط على المحال عليه بما لم تشتغل ذمته به، إذ لا يجب عليه أن يدفع إلا مثل ما عليه في ما كانت الحوالة على مشغول الذمة بغير ما هو مشغول الذمة به، كأن يحيل من له عليه دراهم على من له عليه دنانير بأن يدفع بدل الدنانير دراهم، فلا يشمل ما إذا أحال من له عليه الدراهم على البريء بأن يدفع الدنانير (لأنّه ليس

بمشغول الذمة) أو على مشغول الذمة بالدنانير، بأن يدفع الدراهم (مع قطع النظر عن إشتغال ذمته بالدنانير فيكون الحوالة بالجنس) ولعلّه لأنّه وفاء بغير الجنس برضا الدائن^(١) فمحل الخلاف ما إذا أحال على من عليه جنس بغير ذلك الجنس.

و الوجه في عدم الصحة ما اشير اليه من أنه لا يجب عليه أن يدفع الأمثل ما عليه، و أيضاً الحكم على خلاف القاعدة، و لا إطلاق في خصوص الباب و لا سيرة كاشفة و العمومات منصرفة إلى العقود المتعارفة.

و وجه الصحة أنّ غاية ما يكون أنه مثل الوفاء بغير الجنس و لا بأس به، و هذا هو الأقوى.

و تفصيل الكلام أنّ صور المسألة ثلاثة:

أحدها: ما إذا أحال المحيل من له عليه الدراهم على البريء، بأن يدفع الدنانير، فهذه الصورة لا إشكال فيها مع رضاية المحال و المحال عليه بها كما هو المفروض و محكمة بالصحة، فإنّها ترجع إلى مبادلة بين الدائن المحال و المدين المحيل أو لأبديل ما في ذمته للمحال بالجنس الجديد، ثم إحالته به على المحال عليه البريء، مع رضايته بها، فيكون الحوالة بالجنس الذي له عليه، و لا محذور في هذه الصورة من جهة أخرى، إذ لا منافاة لها مع سلطنة المحال أو المحال عليه بعد فرض رضايتهما بذلك.

نعم لو أحال في هذه الصورة بغير الجنس أمكن ان يقال - كما في المستمسك - أنه أحال بما ليس ثابتا في ذمة المحيل، لأنّ ما هو الثابت في ذمة المحيل هو الدراهم لا الدنانير، فالإحالة على الدنانير إحالة بما ليس ثابتا في ذمته، و لعل عدم تعرضهم لهذه المسألة

(١) و الظاهر ان الضمير في قوله: لعله راجع إلى محلّ الخلاف، و هو ما إذا كانت الحوالة على مشغول

الذمة بغير ما هو مشغول الذمة به.

لوضوح حكمها وهو بطلان الحوالة لفقد الشرط المذكور، اللهم إلا أن يكتفى بثبوت ما عليه وتبديله بما رضى المحال عليه أن يدفعه، إذ الشرط المذكور أعني الثبوت في الذمة في مقابل ما لم يثبت أصلاً، أما الثابت ولو كان بغير جنس فلا يشمل الشرط المذكور.

ثانيها: ما إذا أحال المحيل من له عليه الدراهم على مشغول الذمة بالدنانير بأن يدفع الدراهم، وهذه الصورة صحيحة أيضاً مع رضى المحيل والمحال عليه بتبديل ما للمحيل على المحال عليه بالجنس الجديد الذي للمحال على المحيل أولاً، ثم إحالة المحال بذلك عليه فتكون الحوالة بالجنس الذي له عليه لامحالة^(١).

وأما إذا أحاله من دون تبديل أولاً فالإحالة هي إحالة بما ليس ثابتاً في الذمة، وقد عرفت إشكال المستمسك في الصورة المتقدمة من جهة عدم ثبوت شيء في الذمة.

ولكن لقائل أن يقول: أنه ليس إحالة بما ليس ثابتاً في الذمة لا في هذه الصورة ولا في الصورة المتقدمة، لأن المفروض هو ثبوت شيء في ذمة المحيل، وهو يكفي لصدق الثبوت في الذمة، هذا مضافاً إلى ما مرّ في اعتبار هذا الشرط فراجع.

وبالجمله لا كلام في صورتين المذكورتين، لأن الحوالة بعد المعاملة المذكورة تكون بين المتساويين جنساً ونوعاً ووصفاً لابين المختلفين في الامور المذكورة، وانما الكلام في الصورة الثالثة.

ثالثها: ما إذا أحال على مشغول الذمة بغير ما هو مشغول الذمة به، كأن يحيل من له عليه دراهم على من له عليه دنانير بأن يدفع بدل الدنانير دراهم.

وقد وقع الخلاف في هذه الصورة وذهب جماعة من المتقدمين إلى البطلان، واستدل له بأنه لا يجب عليه أن يدفع لإمتل ما عليه، هذا مضافاً إلى أن الحكم على خلاف

(١) كما في مباني العروة / ص ٢٦٠.

القاعدة و هي اصالة عدم الانتقال من ذمة إلى ذمة، و لا اطلاق في خصوص الباب و لاسيرة كاشفة عن صحته، و أما العمومات فهي منصرفة إلى العقود المتعارفة.

و ذهب جماعة من المتأخرين إلى صحته بدعوى أنه لا مجال للإشكال المذكور مع التراضي لأن التسليط يكون حينئذ بسلطنة المحال عليه، و لا ينافي ذلك عدم وجوب الدفع عليه الأبمثل ما عليه، فإنه ما لم يرض بدفع الغير، و أما مع الرضاية فلا يلزم سلطنة الغير عليه، و أما الانصراف فلا وجه له، لما عرفت مراراً من أن الموضوعات مأخوذة بنحو القضية الحقيقية و التعارف في زمان الصدور كالمورد، فلا يوجب قصور الاطلاق و لا تخصيص العمومات.

قال في المستمسك: إن الحوالة المذكورة هي انتقال الدين إلى ذمة المحال عليه مع رضايته، و أما كون المدفوع بدلا عمّا للمحيل في ذمة المحال عليه فأمر خارج عن التحويل قد أنشئ في ضمنه (بدلالة الاقتضاء مع الالتفات بعدم صحة كونه وفاء مع مغايرته مع ما اشتغل ذمته به) فالمحيل قصد إنشاء نقل الدين في ذمته إلى ذمة المحال عليه كما قصد إنشاء كون المدفوع من المال عوضاً عمّاله في ذمته، فالقبول من المحال عليه قبول للأمرين معاً، و هذه البديلية الانشائية ظاهرة في محل الكلام من اختلاف الجنس، و أما مع اتحادهما فيمكن أن يقصد إنشاء البديلية و يمكن أن لا يقصد ذلك بل تكون البديلية قهرية بنحو التهاتر، و صحة الجميع موافقة لمقتضى القواعد العامة من دون معارض و لا مقيد. (١)

و لا يخفى عليك ان دلالة الاقتضاء موقوفة على الالتفات و على عدم صحة الوفاء بغير الجنس، و إلا فمع عدم الالتفات فلا يصدر الانشاء، لكونه أمراً قسدياً، و أيضاً مع

صحة الوفاء بغير الجنس لا يحتاج إلى إنشاء البدلية. نعم يمكن أن يقال: أنه لا دليل على صحة الوفاء بغير الجنس، ولكن لا يبعد دعوى صحته عند العقلاء في أداء الديون كما أن التعويض عند العقلاء أمر معقول في الأعيان، ولعله لذلك ذهب السيد المحقق إلى جعل محلّ الخلاف من باب الوفاء بغير الجنس فتدبر جيداً.

ومع إمكان ذلك فالحوالة بغير الجنس لا إشكال فيه وتكون مشمولة لمصومات الأدلة مثل قوله عز وجل «إلا أن يكون تجارة عن تراض منكم» وإن كانت أدلة الحوالة الاصطلاحية قاصرة عن شمولها، وبذلك ينقدح صحة الصورة الثالثة أيضاً.

هنا مسائل

المسألة الأولى:

أفاد في العروة أنه لا فرق في المال المحال به بين أن يكون عيناً في الذمة أو منفعة أو عملاً لا يعتبر فيه المباشرة ولو مثل الصلاة والصوم والحج والزيارة والقراءة، سواء كانت على البريء أو على مشغول الذمة بمنهاتها، وأيضاً لا فرق بين أن يكون مثلياً كالطعام أو قيمياً كالعبد والثوب، والقول بعدم الصحة في القيمي للجهالة ضعيف، والجهالة مرتفعة بالوصف الراجع، انتهى.

وذلك لعدم تقييد المحال به في النصوص بكونه عيناً في الذمة، بل عبر عنه بالمال وهو بإطلاقه تشمل المقام. هذا مضافاً إلى إمكان دعوى قيام بناء العقلاء عليه، فيمكن القول بالصحة، والجهالة لا تنقدح في الحوالة كما عرفت، نعم لو كان إيهام فلا يجوز إلا إذا ارتفع بالتوصيف، ومما ذكر يظهر صحة الحوالة في الحقوق أيضاً إذالم تكن متقيدة بالمباشرة فلا تنفل.

المسألة الثانية:

إذا تحققت الحوالة برئت ذمة المحيل وإن لم يبرءه المحتال، إذ لازم نقل الدين عن ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه هو فراغ ذمة المحيل، وعليه فلا حاجة إلى إبراء المحال بعد تحقق النقل و الانتقال بل هو لغو كما لا يخفى.

نعم تدلّ على اعتبار إبراء المحال معتبرة زرارة عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يحيل الرجل بمال كان له على رجل آخر، فيقول له الذي أحال: برئت مما لي عليك فقال: إذا أبرأه فليس له أن يرجع عليه، وإن لم يبرأه فله أن يرجع على الذي أحاله.^(١)

ولكنها معارضة بما دلّ على عدم الاعتبار، مثل صحيحة أبي أيوب أنه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحيل الرجل بالمال أيرجع عليه؟ قال: لا يرجع عليه أبداً إلا أن يكون قد أفلس قبل ذلك^(٢). إذ تدلّ هذه الرواية على انحصار حق الرجوع على المحيل بفرض الإفلاس، سيما مع تأكيد ذلك بقوله عليه السلام «أبداً» ومثلها صحيحة منصور بن حازم.^(٣)

و حينئذ كما أفاد في مباني العروة تستعارض الصحيحتان مع معتبرة زرارة الدالة صريحاً على جواز الرجوع قبل الإبراء، وعندئذ يكون التقدم معهما، لرجحانهما عليها بموافقتهما للكتاب العزيز، حيث إن مقتضى عمومات الوفاء بالعقود الحكم باللزوم وعدم جواز رجوع المحال على المحيل ثانياً^(٤) وعليه فيحمل المعتبرة على محامل، منها: أن

(١) الوسائل / الباب ١١ من أبواب أحكام الضمان، ح ٢.

(٢) الوسائل / الباب ١١ من أبواب الضمان، ح ١.

(٣) الوسائل / الباب ١١ من أبواب الضمان، ح ٣.

(٤) مباني العروة / ص ٢٦٦.

المراد من الإبراء هو إنشاء قبول الحوالة لاعتبار البراءة بعد القبول، وهو ما ذهب إليه الامامية في الحوالة فتدبر جيداً.

المسألة الثالثة:

لا يجب على المحال قبول الحوالة وإن كانت على مليّ وذلك واضح، لأن ما في ذمة المحيل يكون للمحال، ونقله وتبديله بما في ذمة المحال عليه معاملة ولا نفوذ لها إلا بالتراضي.

المسألة الرابعة:

الحوالة لازمة، فلا يجوز فسخها بالنسبة إلى كل من المحيل والمحال ويدل عليه مضافاً إلى أصالة اللزوم وعمومات صحة العقد - صحيحة أبي ايوب أنه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعحيل الرجل بالمال أيرجع عليه؟ قال: لا يرجع عليه أبداً إلا أن يكون قد أفلس قبل ذلك. ^(١) ومثلها صحيحة منصور بن حازم ^(٢) حيث دلنا على عدم جواز رجوع المحال على المحيل بعد تمامية الحوالة.

نعم يستثنى من ذلك ظهور الإفلاس قبل ذلك، كما تدل عليه صحيحة أبي ايوب وصحيحة منصور بن حازم، وحيث أن الروايتين مطلقتان من جهة الحجر وعدمه فالعبرة بنفس الإفلاس ولا يعتبر فيه كونه محجوراً بحجر الحاكم.

والمراد من الإفلاس أو الإعسار - كما أفاد في العروة - هو أن لا يكون له ما يوفي دينه زائداً على مستثنيات الدين، وعليه فالإفلاس أخص من الفقر بمعنى عدم وجدان مؤونة السنة، لإمكان أن لا يكون مفلساً ومع ذلك يكون فقيراً، فلا يجوز حينئذ الرجوع وإن

(١) الوسائل / الباب ١١ من أبواب أحكام الضمان، ح ١.

(٢) الوسائل / الباب ١١ من أبواب أحكام الضمان، ح ٣.

كان فقيراً، لأن الرجوع مختص بالمفلس وهو الذي لا يتمكّن من أداء الديون. ثم إنّ المناط: الإعسار والإيسار حال الحوالة وتاميتها، والتعبير بقيل ذلك في الصحيحتين مبني على الغالب، لندرة المقارنة بينهما حدوثاً.^(١)

ثم إنّ قوله ﷺ في الصحيحتين: لا يرجع عليه أبداً إلا أن يكون قد أفلس قبل ذلك مطلق، ومقتضاه هو عدم فورية الخيار، وهذا الإطلاق يقدم على إطلاقات وعمومات اللزوم، ولا وجه للرجوع إليها مع إطلاق دليل المخصص كما لا يخفى: نعم مع عدم إطلاق المخصص يدور الأمر بين الأخذ بالعمومات واستصحاب حكم المخصص. والاول متعين إن كان الزمان بالنسبة إلى أفرادها مفزداً، وإلّا فمع كون الزمان ظرفاً - كما هو الظاهر - فيؤخذ باستصحاب حكم المخصص، وبقيّة الكلام في محله.

ثم إنّه لو تمكّن بعد إعساره حال الحوالة فقد ذهب السيد في العروة إلى سقوط الخيار للانصراف، على إشكال.

وأورد عليه في مباني العروة بأنّ الاشكال قويّ جداً ووجه ظاهر، فان الانصراف إنما يوجب رفع اليد عن الحكم في غير المنصرف اليه في ما إذا كان الكلام مجملاً أو له ظهور عرفي في المنصرف اليه، وإلا بأن كان الكلام مطلقاً وغير ظاهر في المنصرف اليه فالتمسك بالانصراف لا يعدو الاستحسان العقلي المحض.

وحيث أنّ الاطلاق في المقام ثابت فإن مقتضى قوله ﷺ (الا إذا كان قد أفلس قبل ذلك) كون إفلاس المحال عليه حين الحوالة موجبا لتخيير المحال، سواء تمكّن بعد ذلك أم لا، فالتمسك بالانصراف للحكم بعدم ثبوت الخيار عند التمكن من الأداء بوجه بعد

الإفلاس حين العقد من التمسك بالاستحسان لا الإنصراف^(١) و عليه فمع بقاء خياره يجوز له أن يرجع إلى المحيل أو إلى المحال عليه.

المسألة الخامسة:

إذا كان له عند وكيله أو أمنيته مال معين خارجي فأحال دأئنه عليه ليدفع اليه بما عنده فقبل المحال وجب على الوكيل أو الامين الدفع اليه لوجوب تسليم المال إلى المحتال كما يجب عليه تسليمه إلى نفس المحيل، نعم يجوز للمحال أن لا يقبل الرجوع إلى غير المدين و يطلب المال من شخص المدين.

ثم إن هذا ليس بحوالة اصطلاحية لعدم انتقال الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه، بل المحيل يبقى بنفسه مشغول الذمة للمحال إلى حين وصول حقه منه مباشرة أو تسبباً من وكيله أو أمنيته.

و عليه فلو لم يدفع الوكيل أو الامين فللمحال الرجوع إلى المحيل لبقاء شغل ذمته به كما لا يخفى.

المسألة السادسة:

في حوالات البلاد، قد يريد شخص أن يحصل على مبلغ في بلدة اخرى غير البلدة التي يكون فيها فيدفع المبلغ نقداً إلى البنك في البلدة التي يكون فيها لأن يتسلمه منه في البلدة الأخرى.

فالبنيك المذكور صار مديناً بتسلم المبلغ المذكور وهو إما يحيل دأئنه على فرعه في البلدة الأخرى فهو يرجع إلى وفاء دينه في تلك البلدة فليس بإحالة اصطلاحية. وإما يحيل على بنك آخر في بلد آخر فهو حوالة، لأن البنك محيل، والمحال هو الذي دفع المبلغ

إلى البنك، والمحال عليه هو البنك الآخر، فإن كان البنك الآخر مديناً للبنك المحوّل كانت حوالة على مدين وإلّا فهي حوالة على البريء.

و يشكل في جميع الصور بأنّ اشتراط أداء المبلغ المذكور في بلد آخر مع فرض كون المبلغ المدفوع إلى البنك قرصاً يوجب الربا، لأنّ ذلك زيادة حكمية.

و يمكن الجواب عنه بأنّ ذلك جائز بنص الاخبار؛ منها: صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: يدفع إلى الرجل الدراهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض أخرى سوداً بوزنها واشترط ذلك عليه قال: لا بأس.^(١)

و منها: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: يسلف الرجل الورق على أن ينقدها إياه بأرض أخرى ويشترط عليه ذلك قال: لا بأس^(٢) يسلف الرجل الورق أي يقرضه إياها.

و منها: صحيحة أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يبعث بمال إلى ارض فقال للذي يريد أن يبعث به: أقرضنيه وأنا أوفيك إذا قدمت الارض قال: لا بأس^(٣) و رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان مثله.

و منها: صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يسلف الرجل الورق على أن ينقدها إياه بأرض أخرى ويشترط ذلك قال: لا بأس^(٤) و غير ذلك من الاخبار.

و العجب من السيد الفقيه الزيدي رحمته الله أنّه بعد ما صرح بقوله: لا يبعد الجواز كما هو

(١) الوسائل / الباب ١٤ من أبواب الصرف، ح ٥.

(٢) الوسائل / الباب ١٤ من أبواب الصرف، ح ١.

(٣) الوسائل / الباب ١٤ من أبواب الصرف، ح ٢.

(٤) الوسائل / الباب ١٤ من أبواب الصرف، ح ٦.

مذهب جماعة، لقيام الاخبار الخاصة، وإن كان مقتضى عموم ما دلّ على أن كل قرض يجزّ نفعاً هو المنع، ذهب إلى الاحتياط وقال: لكن لا يترك الاحتياط من جهة ضعف هذه الأخبار وإن كانت أخص من العمومات.^(١)

وذلك لأنّ الأخبار صحاح و دلالتها تامة و لا موجب لتضعيف الأخبار الخاصة، فيجوز اشتراط أداء القرض في بلد آخر.

ثم يقع الكلام في أنه هل يجوز أن يقرض المبلغ الكامل للبنك ليتسلم منه المبلغ بنقيصة في بلد آخر أو لا يجوز؟ الظاهر هو الجواز، لأنّ النفع عائد للمقرض لا للمقرض، كما يجوز للبنك أن يطالب الاجرة لقاء قبوله بالدفع في مكان آخر، أو يجوز أن يبيع المبلغ بأقل للبنك ليتسلم منه في بلد آخر، لأنّ المبلغ من المعدودات.

قال الشيخ حسين الحلبي رحمته الله: ويجوز أن يبيع المبلغ الذي دفعه إلى البنك بمبلغ أقل يأخذه في البلدة الأخرى و لا مانع منه، لأنّ مورد البيع ليس من المكمل أو الموزون ليتحقق الربا في هذه المعاملة البيعية، و يجوز أن يكون ذلك التحويل منزلاً على القرض، كأن يقرض البنك المبلغ المدفوع في النجف مثلاً كاملاً ليتسلم وفاء عنه المبلغ بنقيصة معينة، و هذا أيضاً لا إشكال فيه، لعدم تحقق الربوية في ذلك، لأنّ الربا هو الزيادة التي يأخذها الدائن من المديون لا الزيادة التي يأخذها المديون من الدائن، و في هذه الصورة كان الشخص الآخر هو المدين و المكلف بإيصال المبلغ إلى بغداد مثلاً، أمّا الذي دفع الزيادة فهو الدائن و قد استوفاه المدين، فلا يكون هذا القرض ربوياً، و قد قلنا فيما تقدم: إن الفقهاء اشتراطوا في تحقق القرض أن يكون ذلك القرض قد جرّ نفعاً إلى

المقرض، والقرض المذكور في صورتنا قد جرّ نفعاً للمقرض له وهو المديون ولاشبهة فيه. (١)

وقد يأخذ من البنك مبلغاً كالمائة دينار في بلد و يحوئه على تسلّم المبلغ مع زيادة في بلد آخر فيدفع البنك المبلغ ليتسلّم منه المبلغ مع زيادة في بلد آخر.

وهل يجوز للبنك ان يأخذ زيادة اولا بجوز؟ قال الشيخ حسين الحلّي رحمته الله: فان نزلنا هذه المعاملة على البيع فلا مانع فيها حيث يبيع المائة الموجودة بمائة وزيادة أو يبيع المائة بمائة مع اشتراط دفع الزيادة المذكورة، والسبب في عدم المنع هو أن الدينار ليس من المكيل ولا الموزون فلا ربوية في هذا البيع.

وأما لو نزلنا هذا التحويل على القرض جاءت شبهة الربا، لأنّ الزيادة خرجت في الصورة من المدين وهو الشخص المستلم إلى الدائن وهو البنك، لأنّ المفروض أنّ البنك قد أقرضه المبلغ فكان دافع الفرق هو القابض للمبلغ وهو مدين، فكان هذا القرض ممّا جرّ نفعاً إلى الدائن ولذلك فهي معاملة ربوية. (٢)

عملية محرر الشيكات

ولا يخفى عليك ان سحب الشيكات على أقسام:

القسم الأول: هو أن يكون لمحرر الشيك مال في ذمة البنك ويحيل محاله على البنك فيكون السحب من الحساب الجاري حوالة من المحرر للشيك على البنك المدين. ففي هذا القرض يكون الشيك الذي يدفعه المدين إلى الدائن حوالة منه إلى دائنه على

(١) البحوث الفقهية / ص ٨٤

(٢) البحوث الفقهية / ص ٨٤ - ٨٥

البنك الذي يملك المدين في ذمته قيمة ودائعه المتحركة، وتصح هذه الحوالة و تحصل بها براءة ذمة المحيل في مقابل دائته، كما تحصل براءة ذمة البنك في قبال المحيل بمقدار قيمة الشيك، ففي هذه الصورة لا يجوز للبنك أخذ اجرة على وفاء دينه إلا إذا شرط أن لا ينقل الدين عن طريق الحوالة الآبأذنه، ففي هذه الصورة يجوز للبنك أخذ الاجرة في مقابل قبول الحوالة واسقاط شرطه، ولكنه خلاف المفروض، فإن إعطاء الشيكات للعميل لأن يسحبها معناه اجازة الحوالة كما لا يخفى.

القسم الثاني: ان يكون السحب على أساس أنه اقترض جديد من البنك الذي يكون لمحرر الشيك مال عنده، فينشأ بسببه دينان متقابلان، ولكن المعتبر في صحة القرض هو القبض، و حيث لم يتحقق القبض فلا يقع القرض، فمع عدم وقوع القرض لا تبرأ ذمة محرر الشيك في قبال دائته بمجرد تحرير الشيك إلا إذا وكله في القبض من البنك وإعطائه لنفسه فيصح القرض حينئذ و تبرأ ذمته بالنسبة إلى دائته.

و أما البنك فإن كان ما أذاه بمقدار ما أخذه من الساحب فقد برأت ذمته و الآف بمقدار ما أخذ و بقي الباقي كما لا يخفى.

القسم الثالث: أن لا يكون لمحرر الشيك رصيد في البنك و يحرر الشيك لدائته و يحيله إلى البنك، فالشيك حوالة من المدين لدائته على البنك و المحوّل عليه ليس مديناً للمحيل، فهذه الحوالة تكون حوالة على البريء، فإن قبل البنك هذه الحوالة اشتغلت ذمته للمحال بقدر ما أحاله عليه و تبرأ ذمة المحيل المدين، و يصبح المحيل مديناً للبنك المحوّل عليه بقيمة الحوالة، ففي هذه الصورة يجوز للبنك أن لا يقبل الحوالة إلا باخذ اجرة و ليس ذلك من الفائدة التي يتقاضاها الدائن من المدين في قبال ما أعطاه، لأن الأجر هنا يتقاضاه البنك في مقابل قبوله للحوالة و بأن يصبح مديناً لدائن المحيل فلا إشكال في أخذ الاجرة

من المحيل لذلك وإن صار المحوّل عليه بعد قبول الحوالة دائنًا للمحيل، لأنّ ذلك بالأمر منه.

قال الشهيد الصدر^(١)؛ وهكذا يتضح أنه يصح استعمال الشيكات على البنك كأداة وفاء على أساس الحوالة سواء كان لمحرر الشيك رصيد دائن في حسابه الجاري أو كان حسابه الجاري على المكشوف، وهناك قيود مدينة يجزيها البنك دون تفويض من العميل، كالعمولات المختلفة و اجرة البريد و الرسم الدوري لكشوف الحسابات البيانية. وكل هذا صحيح، لأنّ العميل تشتغل ذمته باجرة المثل للبنك لقاء الخدمات المصرفية بما فيها كشوف الحسابات البيانية و اجرة البريد التي يتكّفها البنك بأمر صريح أو ضمني موجب للضمان من العميل، و بموجب المقاصة القهرية بين الدينين يقوم البنك بخصم (اي كسر) قيمة هذه الاجور من الرصيد الدائن لعميله.^(١)

ولا يخفى عليك ان بناء البنوك في قبول حوالات الشيك على المجان، و عليه فلاموجب للضمان فتدبر جيداً.

القسم الرابع: هو أن يسحب الشيك لاستيفاء قيمة الشيك من دينه على البنك لنفسه، و تحرير الشيك حينئذ بمنزلة إعطاء السند في مقابل ما استوفاه من البنك. ولا يجوز للبنك في هذه الصورة أن يأخذ شيئاً بعنوان الاجرة في مقابل عمله، لأنّ ذلك أداء ما اقترضه بعنوان الحساب الجاري من عملائه.

هنا فروع

الفرع الأول: انه يجوز شراء الدائن بضاعة بما يملكه من دين في ذمة مدينه كالبنك

إذا لم تكن البضاعة المشتراة مؤجلة والآبطل الشراء، كما أفاد الشهيد الصدر^(١)، لأنه يكون من بيع الدين بالدين وهو باطل.^(١)

وفيه تأمل، لانصراف النهي عن بيع الدين بالدين إلى ما يكون ديناً قبل المعاملة لا ما يصير ديناً بالمعاملة.

الفرع الثاني: أنه لا يجوز التعامل بالشيك كموضوع ينصب عليه العقد مباشرة إذا كان السحب بالشيك من دون رصيد دائن للساحب، فإن نفس الشيك لأمالية له ولا يوجد للساحب شيء حقيقي يملكه في ذمة البنك حتى يمكن له أن يشتري به بضاعة، والشيك المذكور وإن كان معتبراً عند البنك ويعطيه قيمته بعنوان القرض ولكن الساحب لا يملكه قبل القبض فللمعنى للتعامل به كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر أن إعطاء الاعتبارات ما لم يأخذها عملاء البنوك لا يكفي في تصحيح المعاملات ثم إن الظاهر أن الشيكات التضمينية من الأوراق النقدية ولو احتاجت إلى توشيح من المشتري، لأن الامضاء لسد احتمال فساد الشيك، وعليه فيجوز التعامل بها كموضوع ينصب عليه العقد مباشرة كسائر الأوراق النقدية.

الفرع الثالث: أنه إذا كان المسحوب عليه الشيك فرع البنك في البصرة مثلاً، والمطالب بتحصيل قيمة ذلك الشيك هو فرع نفس البنك في الموصل مثلاً، فهل بإمكان الفرع في الموصل أن يتقاضى اجرة على تحصيل قيمة الشيك؟

والجواب كما أفاد الشهيد الصدر^(١) أن الفروع تمثل وكلاء متعددين لجهة واحدة وهي أصحاب البنك، فكل فرع هو وكيل للجهة العامة التي تملك البنك، وكل رصيد دائن في فرع من فروع البنك هو في الحقيقة دين على تلك الجهة العامة.

فصاحب الشيك على فرع البنك في البصرة هو دائن لتلك الجهة بحكم إيداعه مبلغاً معيناً من النقود لدى فرع البصرة وفتح حساباً جارياً عنده، فإذا سحب شيكاً على فرع البصرة لصالح دائنه فقد حوّل في الحقيقة دائنه على الجهة العامة التي تمثلها الفروع جميعاً وهو من الحوالة على مدين.

ولكن تلك الجهة العامة غير ملزمة بدفع الدين إلى المستفيد الا في نفس المكان الذي وقع فيه عقد القرض بين الساحب وبينها أي البصرة، لأن المفروض أن الحساب الجاري للساحب مفتوح مع فرع البصرة فلا يلزم على الجهة التي تمثلها كل فروع البنك أن تسدد الدين المحوّل عليها إلا في نفس مكان الفرع الذي وقع فيه القرض، أي الايداع وفتح الحساب الجاري.

وعلى هذا الاساس يصبح بإمكان البنك إذا طوّل فرع في الموصل بخصم (كسر) قيمة الشيك المسحوب من عميله على فرعه في البصرة، أن يطالب بعمولة و اجرة لقاء تسديد الدين في غير المكان الذي وقع فيه عقد القرض (الايداع) بينه وبين العميل الساحب للشيك^(١)

و دعوى استقلال كل فرع بالنسبة إلى الجهة العامة كاستقلال الجهات بعضها مع البعض مندفعة بأنها تنافي وكالة كل فرع عن الجهة العامة، فإن مقتضى الوكالة أن عقد القرض يكون بين الساحب وبين الجهة العامة، نعم لا ملزم على الجهة أن تسدد الدين في أي مورد يريد الساحب، بل اللازم هو تسديد الدين في المكان الذي وقع فيه القرض الا إذا اشترطا عند القرض تسديد الدين في أي محل يريده الساحب فتدبر جيداً.

الشيكات المصرفية من البنك

قال الشهيد الصدر رحمته كما قد يسحب العميل صاحب الحساب الجاري عند البنك شيكا عليه. كذلك قد يسحب البنك نفسه شيكا على مراسله في بلد آخر لمصلحة عميله، فيتقدم العميل إلى البنك المسحوب عليه الشيك لصرف قيمته و تخصم قيمة الشيك من حساب البنك الساحب لدى البنك المسحوب عليه.

و العميل المستفيد من الشيك المصرفي

إما أن يكون له رصيد دائن بالعمله الداخليه

و إما أن يكون الشيك المصرفي تسهيلا مصرفيا له دون غطاء...

ففي الحالة الاولى يمكن تكيف الشيك المصرفي فقهيًا بأحد الواجهه التاليه:

فهو إما تفويض من البنك المدين الساحب الشيك لعميله الدائن المستفيد من الشيك، بأن يتسلم قيمة الشيك من البنك المراسل كوفاء لما يملكه في ذمة البنك الساحب و يعتبر من الوفاء بغير الخبس، لأنه وفاء بعمله اخرى و هو جائز برضا الدائن

و إما حوالة من البنك الساحب لدائنه المستفيد على البنك المراسل، و تكون هذه الحوالة مسبوقة ضمناً بعقد بيع يحول فيه المستفيد و البنك دينهما من العملة الأهلية إلى العملة الأجنبية لكي يتاح للبنك أن يحيل للمستفيد على البنك المراسل المدين له.

و إما أن الشيك يقوم على أساس بيع الدين، بمعنى أن البنك يبيع في حدود قيمة الشيك العملة الاجنبية التي يملكها في ذمة البنك المراسل بما يساوي قيمتها من العملة الداخليه التي يملكها المستفيد في ذمته.

و في الحالة الثانيه يعتبر الشيك أمراً من البنك الساحب للبنك المسحوب عليه باقراض العميل المستفيد قيمة الشيك مع ضمان البنك الساحب للقرض، أو أمراً له بدفع

قرض للمستفيد من رصيده الدائن لدى البنك المسحوب عليه، أو قائماً على أساس عقد بيع يبيع بموجبه البنك الساحب في حدود قيمة الشيك ما يملكه في ذمة البنك المسحوب عليه من عملة أجنبية بسعر في ذمة المستفيد مقدّر بالعملة الداخلية، وكل ذلك جائز شرعاً وأخذ العمولة جائز شرعاً، لإمكان تخريجه في كلتا الحالتين بشكل من الأشكال.^(١)

و لا يذهب عليك أن اللازم في البيع المذكور أن لا يكون الثمن مؤجلاً وإلا يشملته النهي عن بيع الدين بالدين، اللهم إلا أن يقال: إن النهي المذكور منصرف عما يصير ديناً بالعقد فتأمل.

ثم إن أخذ العمولة لوجه له في الفرض الثالث من الحالة الاولى والثانية فإن بعد بيع الدين أى العملة الخارجية بما يساوي مع العملة الداخلية كانت العملة الخارجية ملكاً للعميل ويأخذها بنفسه، فلا عمل للبنك بعد البيع المذكور حتى يتقاضى العمولة عليه. نعم لو شرط في عقد البيع أن يعطي المشتري ما أنفقه البائع من الخدمات ونحوها لزم عليه ذلك، لأنه شرط سائغ.

وأيضاً أخذ العمولة في الفرض الثاني من الحالة الثانية مع ان البنك هو المقرض و ليس وسيطاً للاقراض لا يخلو عن إشكال، لأنه يرجع إلى أخذ زيادة في مقابل القرض و دعوى انه في مقابل القرض بمعناه المصدرى أي الإقراض بعيدة عن الاذهان. اللهم الا ان يكون الاجرة في مقابل الخدمات التي أتى بها البنك في أمره للبنك الخارجي بإعطاء قرض من رصيده عنده للمستفيد فتدبر جيداً.

عملية المستفيد من الشيكات

ولا يخفى أن المستفيد من الشيك ما لك لقيمة الشيك في ذمة البنك المسحوب عليه بموجب إحالة محرر الشيك المدين له على ذلك البنك، فلو رجع المستفيد المذكور بنفسه إلى البنك المسحوب عليه فلا كلام.

وأما إذا اختار أن يرجع إلى بنك آخر ووضعه في الحساب لتحصيل قيمة الشيك بدلاً عن الذهاب إلى البنك المسحوب عليه المدين ابتداءً فهو على وجوه:

منها أن يطلب من البنك تحصيل قيمة الشيك، بمعنى أنه يطلب منه الاتصال بالبنك المسحوب عليه الشيك و تكليف البنك المسحوب عليه الشيك بأن يحوّل على البنك المكلف بتحصيل قيمة الشيك الدين الذي يملكه المستفيد في ذمته.

وعليه فهنا حوالتان: إحداهما الحوالة التي يمثلها الشيك هي حوالة صاحب الشيك على البنك المسحوب عليه. والآخرى حوالة البنك المسحوب عليه دائنه، أي المستفيد على البنك المحصل.

وبجوز كما أفاد الشهيد الصدر رحمته حينئذ للبنك المحصل أن يأخذ عمولة بازاء قبوله بالاتصال بالبنك المسحوب عليه و تكليفه بالتحويل عليه^(١) وهكذا له أن يأخذ اجرة سائر الخدمات لو لم يلاحظها في عمولة قبوله بالاتصال.

ومنها أن يبيع المستفيد الدين الذي يملكه بموجب الشيك في ذمة البنك الآخر من البنك المحصل، والبنك المحصل يشتري منه هذا الدين بقيمته نقداً و يصبح هو بدوره دائناً للبنك المسحوب عليه الشيك بمقدار قيمته، وفي هذا الفرض كما أفاد الشهيد الصدر رحمته ليس للبنك المحصل أن يأخذ من المستفيد بالشيك اجرة على تحصيل قيمة

الشيك من البنك المحسوب عليه ذلك الشيك، لأنه بعد أن يشتري الدين من المستفيد يصبح هو المالك للدين فيحصله لنفسه لا للمستفيد، فلامعنى لمطالبته من المستفيد باجرة على ذلك، ولكن صحة هذا البيع مشروطة ببيع الدين بالمساوي لقيام الدليل على عدم جواز بيع الدين بأقل منه.

نعم لو شرط البنك المشتري على المستفيد أن يحصل له الدين من البنك المحسوب عليه بنفسه أمكن للبنك المشتري أن يرفع يده عن المطالبة بالشرط المذكور بازاء مال معين. (١)

ولا يخفى عليك ان الدليل في بيع الدين من غير من عليه الدين لا يدل على فساد البيع بالأقل، بل يدل على عدم جواز أخذ الزائد ممن عليه الدين بعد حلول الاجل ثم ان الظاهر ان اللازم أن يكون بيع الدين بالأقل أو المساوي النقدي لا المؤجل والآ لشمه قوله ﷺ: لا يباع الدين بالدين بفتأمل.

ومنها: أن يوكل المستفيد البنك في تحصيل قيمة الشيك المحسوب على بنك آخر وقبضها، ولا إشكال في ذلك ويجوز أن لا يقبل البنك ذلك الآ باجرة. ولا يصبح البنك المكلف بالتحصيل حينئذ مدينا للمستفيد ولا دائنا للبنك المحسوب عليه، بل هو وسيط بينهما لتسلم المبلغ نقداً من المدين، وبعد ذلك فاذا كان المستفيد قد تسلّم مبلغاً يساوي قيمة الشيك من البنك المحصل قبل أن يحصل هذا البنك على قيمة الشيك قال الشهيد الصدر ﷺ: يمكن أن يعتبر هذا المبلغ إقراضاً من البنك المحصل للمستفيد ويستوفي البنك المحصل دينه هذا من قيمة الشيك التي يحصل عليها من البنك المحسوب عليه. ولا يعتبر أخذ البنك المحصل للاجرة فائدة على ذلك القرض، لكي يصبح ربويًا، و

انما هي اجرة على تحصيل الدين لصاحب الشيك كما عرفت^(١) والحاصل ان أخذ البنك المحصل للاجرة على تحصيل الدين لصاحب الشيك أمر غير أخذ الفائدة على ذلك القرض.

ومنها: أن يقترض المستفيد من البنك غير البنك المسحوب عليه ذلك الشيك ما يساوي قيمة الشيك المذكور

و يصبح المستفيد بذلك مدينا بهذه القيمة للبنك الذي اتصل به ثم يحوله حوالة على البنك المسحوب عليه، فهذه الصورة مركبة من إقراض وحوالة

وفي هذه الصورة هل يجوز للبنك المذكور أخذ اجرة في قبال تنازله عن المطالبة بالوفاء النقدي وقبوله بالتحويل او لا يجوز؟ قال الشهيد الصدر^(٢): وأخذ البنك للعمولة في هذا الفرض جائز، لأنه بإقراضه لصاحب الشيك أصبح دائناً له و صاحب الشيك يريد أن يحيله على البنك المسحوب عليه، وهو^(٢) بوصفه دائناً غير ملزم بقبول هذه الحوالة، بل له أن يطالب صاحب الشيك بالوفاء نقداً، فيمكن والحالة هذه أن يجعل صاحب الشيك له عمولة ومبلغاً خاصاً لقاء تنازله عن المطالبة وقبوله بالتحويل، و ليس هذا من قبيل ما يأخذه الدائن بإزاء إبقاء الدين وتأجيله ليكون ربا، فأننا نفرض أن الدائن في المقام لا يطالب بمال بازاء بقاء الدين في ذمة المدين وإنما يطالب لكي يقبل بانتقال هذا الدين من ذمة إلى ذمة اخرى بالحوالة.^(٣)

هذه وجوه اربعة بالنسبة إلى الشيكات الموضوعية في الحساب الحاكية عن الذمم، و

(١) البنك اللاروي / ٢١٧-٢١٨

(٢) اى البنك المترض

(٣) البنك اللاروي / ٢١٨.

أما الشيكات التضمينية التي كانت بنفسها مالا فوضعها في الحساب لتبديلها بالأوراق النقدية لا يكون من باب الحوالة، إذ لا اشتغال بها في الذمة كما لا اشتغال بها في الأوراق. نعم يمكن ان يوكل المستفيد البنك في تبديلها بالأوراق النقدية وله عمولة في مقابل التبديل المذكور، و يمكن ان يبيعها بالأوراق النقدية بالأقل و لا مانع منه، لأن المعاملة بين المعدودات الخارجية و لا تكون مشمولة للنهي عن بيع الدين بالدين.

و يمكن ان يقترض من البنك و يعطيه الشيك التضميني من دون زيادة و لكن للبنك أن يأخذ عمولة في مقابل تبديل الشيك المذكور بالأوراق النقدية و أخذها من جهة تسديد دينه

هذا بالنسبة إلى الشيكات التضمينية التي لم يبدلها بالأوراق النقدية الأ بعض البنوك، و أما الشيكات التضمينية التي يبدلها كل بنك فهي كأوراق النقدية من دون فرق و لا يحتاج إلى تبديل و لا إلى تحصيل و لا يتصور فيها الوجوه المذكورة في غيرها من الشيكات كما لا يخفى.

عملية التحويل بأمر العميل

و لا يذهب عليك انه إذا اتفق أن شخصاً في بلد أصبح مدينا لشخص في بلد آخر أمكن له إرسال شيك اليه بالبريد حتى يستفيد منه دينه.

و أمكن له بدلاً عن ذلك أن يستعمل طريقة الحوالة المصرفية - وهي كما في البنك اللاربوي - عبارة عن أمر كتابي يصدره العميل المدين إلى البنك لدفع مبلغ من النقود إلى شخص آخر في جهة اخرى فيتولى البنك الأمور الاتصال بفرعه أو مراسله في الجهة المحددة لتنفيذ أمر عميله.

و يتصل الفرع أو البنك المحمول اليه حينئذ بالمستفيد طالباً منه الحضور إلى البنك لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد اذا كان هذا الحساب موجوداً وإرسال اشعار بذلك إلى المستفيد
ويمكن تكييف هذا التحويل من الناحية الفقهية على عدة أوجه:

أولها: أن يطلب العميل من البنك أن يوفي الدين الذي عليه بتسديد الدين الذي على العميل عن طريق دفع قيمته إلى المحوّل اليه الدائن للمحوّل لكي تبرا بهذا الدفع ذمة البنك تجاه المحوّل و ذمة المحوّل تجاه المحوّل اليه.

و ثانيها: أن يطلب العميل من البنك تسديد الدين الثابت للمحوّل إليه على المحوّل عن طريق الاتصال بفرعه أو مراسله و أمره بدفع قيمة ذلك الدين، فحينئذ يصير الأمر ضمناً للبنك قيمة الدين الذي سدّده عنه و تحصل المقاصة بين دائنية البنك للأمر بالتحويل نتيجة لتسديد دينه و دائنية الأمر للبنك المتمثلة في رصيده الدائن.

و ثالثها: وهو الشايع و هو عبارة عن أن الأمر بالتحويل مدين و المستفيد من الحوالة دائن فذلك يحيل هذا على البنك المأمور بالتحويل، فيصبح البنك بموجب هذه الحوالة مديناً للمستفيد، و هو بدوره قد يحيل المستفيد على بنك آخر مراسل له في البلد الذي يقيم فيه المستفيد، فتتم بذلك حوالة ثانية يصبح بموجبها البنك المراسل مديناً للمستفيد، و قد يكون الأوّل فرع بمثله في بلد إقامة المستفيد فيتصل به و يأمره بالدفع و لا يكون هذا حوالة ثانية، لأن الفرع ممثّل للبنك المدين و ليس له ذمة اخرى ليحال عليها الدين من جديد.

و رابعها: انّ البنك الذي مدين للأمر بالتحويل يحيل الأمر بالتحويل على مراسله في بلد إقامة المستفيد فيصبح البنك المراسل هو المدين للأمر بالتحويل، فيقوم الأمر

بالتحويل بدوره بإحالة دائته المقيم في بلد البنك المرسل على ذلك البنك، ويكلف البنك الذي يتعامل معه بتبليغه ذلك. هذا في ما إذا لم يكن البنك المرسل فرعاً وإلا فلا معنى لأن تحويل البنك المأمور بالتحويل دائته عليه، لأنه يرجع إلى إحالة الدائن إلى نفسه فتدبر جيداً.

ثم أنه يحوز أن يأخذ البنك عمولة و اجرة في مقابل عملية التحويل في الوجه الأول، لأنّ البنك و ان كان مديناً للآمر بالتحويل و المدين ملزم بتسديد دينه دون عوض و لكنه غير ملزم بالدفع في أيّ مكان يقترحه الدائن، فاذا أراد الدائن منه أن يسدّد دينه في مكان معين غير المكان الطبيعي للوفاء كان من حق البنك أن يتقاضى اجرة على ذلك. و أيضاً يحوز أخذ الاجرة في الوجه الثاني في قبال خدمة يؤدّيها البنك لعميله، و قيمة هذه الخدمة تتعيّن بالمسمّى أو اجرة المثل، و ليست هذه الاجرة زيادة في القرض حتى يكون قرضاً ربوياً، بل هو في مقابل تسديد دينه في بلد آخر باعطاء القرض له فتدبر جيداً.

و أمّا إذا كانت عملية التحويل تقوم على أساس الحوالة و هو الوجه الثالث فقد جاز للبنك أخذ العمولة و الاجرة في قبال دفع المال في بلد آخر، لعدم كونه ملزماً بقبول الدفع في مكان آخر، و لافرق في ذلك بين كون رصيد للآمر بالتحويل عند البنك و عدمه و يكون البنك بريئاً و الحوالة حوالة على البريء.

و أمّا إذا تقدم الأمر بالتحويل بالمبلغ فعلاً إلى البنك فقد قال الشهيد الصدر رحمته: فهذا يعني أن عقد القرض سوف ينشأ فعلاً و يصبح البنك بموجبه مديناً و الأمر بالتحويل دائناً لكي يتاح له توجيه الامر إلى البنك.

و في هذه الحالة يمكن للبنك أن يشترط في عقد القرض على الأمر بالتحويل أن لا

بحيل الأمر دائنه عليه الأباذنه أو إلا إذا دفع اليه عمولة معينة و هو شرط سائق، لآته لمصلحة المدين على الدائن لا العكس.

و أما على الوجه الرابع فيجوز للبنك أن ياخذ الاجرة و إن كان مديناً، لأن المدين غير ملزم بهذا النوع من الوفاء بل يمكنه تسديد الدين بدفعه نقداً، فإذا أراد الدائن منه هذا النوع الخاص من الوفاء أمكنه الامتناع ما لم تدفع اليه اجرة خاصة. (١)

و ممّا ذكر يظهر حكم الحوالات المصرفية الصادرة، لإمكان تكليفه فقهيّاً بأحد الأوجه الأربعة التي تقدمت لتكليف الحوالات الداخلية مع أخذ عامل واحد للفرق بين الحوالة الداخلية و هذا التحويل الخارجى بعين الاعتبار، و هو - كما أفادا الشهيد الصدر رحمته: أن القيمة التي يملكها الأمر بالتحويل في الحوالات الداخلية على ذمة البنك و قيمة الدين الذي يريد تسديده لدائنه عن طريق هذا التحويل كلتاها بالعملة الداخلية، و أمّا هنا فالعميل الطالب للتحويل المصرفي الخارجى له رصيد دائن في البنك يمثل على الأغلب ديناً له على البنك بالعملة الداخلية، و أمّا الدين الذي يريد العميل تسديده للمصدر الاجنبى فهو بالعملة الاجنبية.

و على هذا الاساس إذا فسرنا التحويل بأنه محاولة لتسديد البنك الدين الذي لعميله عليه عن طريق وفاء دين العميل فهو من الوفاء بغير الجنس، و يجوز شرعاً مع رضا الدائن، و إذا فسرنا التحويل بأنه حوالة من العميل لدائنه على البنك فهي هنا حوالة على بريء، لأن البنك غير مدين بعملة أجنبية للعميل بينما هي هناك في الحوالات الداخلية تكون حوالة على مدين.

نعم إذا سبقها عقد بيع و شراء اشترى العميل الطالب للتحويل بموجبه عملة أجنبية

في ذمة البنك بما يعادل قيمتها من العملة الداخلية التي يملكها العميل في ذمة البنك و يتمثل فيها رصيده الدائن كان البنك مديناً حينئذ للعميل و يكون تحويل المصدر الاجنبي عليه من الحوالة على مدين

و هكذا لو باع البنك ما يملكه من عملة أجنبية في ذمة البنك المراسل في الخارج لقاء ما يعادل قيمتها من العملة الأهلية التي يملكها العميل في ذمته كان العميل بذلك دائناً للبنك المراسل، فجاز له إحالة دائنه إلى البنك المراسل، فيكون التحويل المصرفي الخارجى مزدوجاً من بيع الدين و حوالة الدين و هو جائز في ما إذا كان الثمن في بيع الدين نقداً.

و يجوز أخذ العمولة في الموارد التي جاز ذلك في الحوالات الداخلية. و ما ذكر ينقدح حكم الحوالات المصرفية الواردة، فإن هذه الحوالات المصرفية ترد إلى الفرع أو المراسل المحوّل عليه، و البنك المذكور يدفع قيمة التحويل نقداً إلى المستفيد أو يقبضها في حسابه الجاري أو يحوّلها لحسابه في بنك آخر حسب طلب المستفيد، و كل ذلك جائز مادام بالإمكان تخريب الحوالة المصرفية على أساس الحوالة الفقهية التي يصبح المصدر بموجبها دائناً للبنك المراسل الذي ترده الحوالة بمجرد قبوله (أي المصدر) لها، فيكون بإمكانه أن يتخذ تجاه دينه الذي يملكه على البنك المراسل أى قرار بحلولة.

و أما إذا كانت الحوالة المصرفية مجرد أمر بالدفع فلا يصبح المصدر بذلك مالكا لقيمة التحويل في ذمة البنك المراسل الذي ترده الحوالة ما لم يتسلم المبلغ أو يقبضه شخص آخر أو جهة أخرى و حتى البنك نفسه نيابة عنه، فلا يمكن للمصدر بدون تسلّم للمبلغ أن يأمر بقبضه في الحساب الجاري أو تحويله إلى حسابه في بنك آخر. (١)

تعزير الشيكات بتوقيع البنك

ربما يحاول صاحبوا الشيكات مع البنك على أن يقبل أن يعزّزها بتوقيعه و تحمّل مسؤوليتها أمام من سوف يستلمها كوفاء لدينه تسهلا لتداولها، وهذا القبول يرجع إلى استعداد البنك لقبول حوالة صاحب الشيك عليه، قال الشهيد الصدر^(١): هو إما أن يتجه إلى مستفيد معين وإما أن لا يتجه إلى مستفيد معين، كما إذا وقّع البنك الشيك قبل ان يحزّره صاحبه لأيّ شخص، فان اتجه إلى مستفيد معين كان معناه التعهد بدين صاحب الشيك باه ذلك استنفيد اشغغ، ويكون نظرة قبول الخبيالة البنك و ينتج نفس الأثر^(٢) عاً. و أما إذا لم يتوجه إلى مستفيد معين فهو تعهد غير محدّد، ولهذا لا يعتبر ملزماً للبنك بتحمل المسؤولية.

وربما يقبل البنك للشيك بالمعنى الذي لا يُحمّل البنك أيّ مسؤولية، وانما يعني تأكيد البنك على وجود رصيد دائن للساحب و استعداده لخصمه قيمة الشيك إذا قدّم اليه من ذلك الرصيد، وهذا جائز سواء اتجه إلى مستفيد معين أولاً، و هو لا يعدو مجرد الإخبار انضميني عن مركز العميل في البنك.

و يمكن للبنك أن يتقاضى عمولة على قبول الشيك كما يتقاضى عمولة على قبول الكمبيالات^(١).

و الظاهر من قبول المسؤولية بقرنية تنظيره بقبول المسؤولية في الكمبيالة هو استعداده لقبول الحوالة او الوفاء لو لم يف صاحب الشيك. بل يجوز للبنك أن ياخذ في قبال التأيد و التأكيد اجرة العمولة لآته عمل محترم كما لا يخفى.

(١) البنك اللاروي / ١٢٣

مسأله خلق الإئتمان

يجوز للبنك خلق الإئتمان بدرجة أكبر من كمية الودائع، ولعل مصلحة خلق الإئتمان هو الازدهار في التسهيلات و الخدمات البنكية، وكيف كان فقد أفاد السيد الشهيد الصدر رحمته في بيانه أنه كما إذا نفترض أن كمية الودائع الموجودة لدى البنك مثلاً ١٠٠٠ دينار، فتتقدم إليه حوالتان من شخصين ليس لهما أي رصيد لديه، كل منهما يحوّل دائته على البنك بـ ١٠٠٠ دينار، والبنك يعرف أنه إذا قبل الحوالتين معا فسوف لن يتعرض لخطر المطالبة بـ ٢٠٠٠ دينار، لأنّ الدائتين سوف لن يسحبا ديتنهما في وقت واحد، وعلى هذا الاساس يتقبل البنك كلتا الحوالتين فيصبح بذلك دائناً لكل من المحوّلين بـ ١٠٠٠ دينار.

وفي هذه الحالة نشأت دائنية البنك بـ ٢٠٠٠ دينار للمحوّلين من قبوله بحوالتيهما لامن عقد القرض، و الحوالة صحيحة شرعاً، فيعتبر البنك دائناً بـ ٢٠٠٠ دينار للمحوّلين و مديناً في نفس الوقت بـ ٢٠٠٠ دينار لدائتي المحوّلين.

و هو أمر جائز إذا وجد السبب الشرعي، و المفروض أنّ الحوالة سبب شرعي (و لا تشترط بالقبض) و لا يصحّ ذلك بالإقراض إذا لم يتوفر فيه قبض المقرض المبلغ، كما يتقدم اليه شخصان يطلب كل واحد منهما قرضاً قدره ١٠٠٠ دينار و هو يوافق لإنه يعلم أنهما سوف يودعان ما يقترضانه لديه مرة أخرى، و سوف لن يسحبا و دائتهما معاً في وقت واحد، فهو يرى أنه بإمكانه أن يلتزم لكلّ واحد منهما بقرض قدره ١٠٠٠ دينار و بذلك يعتبر نفسه دائناً بـ ٢٠٠٠ دينار بينما ليس لديه في خزائن و دائته إلا ١٠٠٠ دينار.

و ذلك لأن مع عدم القبض لم يتحقق السبب الشرعي، فلا مبرر للدائنية، فإنّ مجرد

التزام البنك بـ ٢٠٠٠ دينار لكل من الشخصين و تقييد المبلغ في الرصيد المدين لحسابه الجاري في سجلاته الخاصة لا يخلق ديناً و دائناً و مديناً، نعم لو قبض الذي يطلب القرض هذا المبلغ ثم يودعه في حسابه الجاري في البنك يكون القرض صحيحاً، لأنه قرض مقبوض، و مع صحة القرض يخلق الدين و الدائنية و المدينة.

و هكذا يصح القرض إذا تقدّم شخص طالباً قرضاً قدره ١٠٠٠ دينار فيقرضه البنك المبلغ المطلوب و يتسلفه^(١) المقرض و يدفعه إلى دائنه و فاء لدينه فيتسلمه الدائن و يودعه بدوره في البنك، فيتقدم شخص آخر طالباً اقترض ١٠٠٠ دينار من البنك فيقرضه و يدفع إليه المبلغ و بذلك يصبح البنك دائناً بـ ٢٠٠٠ دينار بينما لم يكن لديه في خزانه و دائنه إلا ١٠٠٠ دينار.

ثم لا يخفى عليك أنا لا نريد بالقبض فصله نهائياً عن البنك المقرض، بل بإمكان العميل الذي يطلب قرضاً قدره ألف دينار مثلاً أن يقبض هذا المبلغ ثم يودعه في حسابه الجاري في البنك و يكون القرض في هذه الحالة صحيحاً لأنه قرض مقبوض.^(٢) لا يقال: إن تفسير القبض بإمكان أن يقبض لا يخلو عن إشكال، لأن القبض ظاهر في

فعلية الأخذ و إمكان القبض لا يوجب صدق القبض بالفعل

لأننا نقول: لعل المراد من هذا التفسير بيان أن القبض أي الأخذ بمعنى الاستيلاء، و هو معنى واحد يختلف باختلاف الموارد كما أفاد شيخنا الاعظم رحمه الله حيث قال: و قد ظهر مما ذكرنا أن لفظ القبض الظاهر بصيغته في فعل المشتري يراد به الاستيلاء على المبيع سواء في المنقول و غيره، لأن القبض لغة الأخذ مطلقاً أو باليد أو بجميع الكف على

(١) أي يأخذه.

(٢) راجع البنك اللاروي / ١٠٢ - ١٠٥

اختلاف التعبيرات، فإن أريد الأخذ حساً باليد فهو لا يتأتى في جميع المبيعات، مع أن أحكامه جارية في الكل، فاللازم أن يراد به في كلام أهل اللغة وفي لسان الشرع الحاكم عليه بأحكام كثيرة في البيع والرهن والصدقة وتشخيص ما في الذمة: أخذ كل شيء بحسبه وهو ما ذكرنا من الاستيلاء والسلطنة.

وأما ما ذكره بعضهم من اعتبار النقل والتحويل فيه، بل ادعى في الفنية الإجماع على أنه القبض في المنقول الذي لا يكتفى فيه بالتخلية فهو لا يخلو عن تأمل، وإن شهد من عرفت بكونه موافقاً للمعرف في مثل الحيوان، لأن مجرد إعطاء المقود للمشتري أو مع ركوبه عليه قبض عرفاً على الظاهر... إلى أن قال: وكيف كان فالأولى في المسألة ما عرفت من أن القبض له معنى واحد يختلف باختلاف الموارد، وإن كون القبض هو الكيل أو الوزن خصوصاً في باب الصدقة وتشخيص ما في الذمة مشكل جداً، لأن التعبد الشرعي على تقدير تسليمه مختص بالبيع إلا أن يكون إجماع على اتحاد معنى القبض في البيع وغيره.^(١)

وعليه يتحقق الاستيلاء بتقييد المبلغ في الرصيد المدين لحسابه الجاري في سجلاته الخاصة بحيث يمكن له الأخذ من حسابه وإيداعه فيه، ولكن يشكل ذلك من جهة أن صدق استيلاء الفرد الأول على ما في خزائنه البنك يمنع عن صدقه بالنسبة إلى الفرد الثاني، إذ لا يجتمع الاستيلاء المستقلان في الشيء الواحد الخارجي.

اللهم إلا أن يقال: إن بقاء ما في خزائنه البنك بعد استيلاء الفرد الأول يكون قرصاً للبنك، فيجوز للبنك أن يفعل بالثاني ما فعله بالأول، وعليه فالقرض كالحوالة في خلق الائتمان فلا تغفل.

تحصيل الكمبيالات

قال الشهيد الصدر^(١): يقوم البنك أيضاً بخدمة أخرى من خدمات التحصيل وهي استحصال قيمة الكمبيالة لحساب عميله، إذ يقوم عادة قبل حلول موعد استحقاق الكمبيالة ببضعة أيام لإرسال إخطار للمدين يوضح فيه رقم الكمبيالة و تاريخ استحقاقها و قيمتها، و بعد الحصول على قيمتها من الدين يقيد بها في الرصيد الدائن للمستفيد من الكمبيالة بعد خصم المصاريف

وهذه الخدمة جائزة شرعاً إذا افتضرت على تحصيل نفس قمية الكمبيالة ولم تمتد إلى تحصيل فوائدها الربوية

و أخذ العمولة جائزة شرعاً أيضاً سواء تم التحصيل عن طريق تسلّم المبلغ نقداً او عن طريق ترحيل قيمة الكمبيالة من الرصيد الدائن لمحرّر الكمبيالة في البنك إلى الرصيد الدائن للمستفيد.

و معنى هذا الترحيل هو حوالة محرّر الكمبيالة دائنه على البنك.^(١)

و هنا مسائل

المسألة الاولى

لو أحال محرّر الكمبيالة دائنه على البنك معلقاً على حلول أجل الاستحقاق فالظاهر انه لا بأس به، لما مرّ من عدم الاشكال في التعليق في باب الحوالة خلافاً لما يظهر من المشهور و وفقاً للسيد الفقيه اليزدي^(٢)، لعدم ثبوت الإجماع على اعتبار التنجيز في الحوالة قال الشهيد الصدر^(٣): و من هذا القبيل: الكمبيالة التي تقدم إلى البنك وهي تحمل

(١) البنك اللاربوي / ١٢٠.

توقيع العميل و موضع أعلاه صراحة بتقديمها إلى البنك عند الاستحقاق لمصرف قيمتها من حسابه الجاري لدى البنك، فإنّ هذا يعني أنّ محرّر الكمبيالة أي المدين قد أحال دائته على البنك غير أنّها حوالة معلقة على حلول أجل الاستحقاق ولا بأس بذلك شرعاً.

و يتم تحصيل البنك لهذه الكمبيالة المحوّلة عليه بخصم قيمتها من حساب محرّرها و قيدها في حساب المستفيد أو دفعها إليه نقداً إذا طلب المستفيد ذلك.

و في هذه الصورة فالبنك يصبح بتحويل محرّر الكمبيالة عليه مديناً للمستفيد بقيمة الكمبيالة بدون حاجة إلى قبوله، لأنّ المحرّر له رصيد دائن في البنك و التحويل من الدائن على مدينه ينفذ دون حاجة إلى قبول المدين، و إذا أصبح البنك مديناً فلا مبرر لأخذه عمولة على وفاء دينه، هذا بخلاف أن يتقدم المستفيد إلى البنك بكمبيالة غير محوّلة ابتداءً على البنك و يطلب منه تحصيلها، فإنّه يجوز للبنك حينئذ أخذ عمولة لقاء اتصاله بالمدين و مطالبته بالوفاء الذي سوف يتم إمّا بتسليم المبلغ نقداً أو بترحيل الحساب... إلى أن قال: و هكذا يتضح أنّ تحصيل الكمبيالة يمكن للبنك أن يأخذ عليه عمولة إذا لم تكن محوّلة على البنك.

و أمّا الكمبيالة التي يحولها محرّرها على رصيده الدائن في البنك فلا يمكن لذلك البنك أن يأخذ عمولة على تحصيل قيمتها للمستفيد إلا في حالة اشتراط البنك على عملائه الدائنين منذ البدء أن لا يحولوا عليه بدون إذنه، فيمكنه حينئذ أن يتقاضى عمولة لقاء إسقاط هذا الشرط.^(١)

المسألة الثانية

أنّ التحقيق كما أفاد الشهيد الصدر^(٢) أنّ استحقاق البنك للعمولة بمجرد المطالبة أو

(١) راجع البنك اللاروي / ١٢٠ - ١٢١.

توقف الاستحقاق على تحصيل المبلغ فعلاً ليس مبنياً على كون المقام من باب الجمالة أو من باب الاجارة بل على تشخيص ما انيط به الجعل أو الاجرة.

و تحقيق ذلك: ان تحصيل الدين إما ان يفرض كونه مقدوراً للبنك و لو عن طريق الإلحاح في المطالبة أو الرجوع إلى القضاء و نحو ذلك.

و إما ان يفرض كون البنك عاجزاً عن التحصيل إذا لم تنفع المطالبة الابتدائية في تحصيله، فإن فرض تمكن البنك من التحصيل فكما يمكن لدائن أن يجعل له جعلاً على تقدير التحصيل، كذلك يمكنه أن يستأجره على تحصيل الدين بالفعل.

و تتفق حينئذ الجمالة و الاجارة معاً في عدم استحقاق البنك للعمولة بمجرد المطالبة إذا لم يترتب عليها التحصيل و كان متوقفاً على مواصلة العمل من البنك، لأنّ الجعل و الأجر وقعا في مقابل التحصيل لا مجرد المطالبة.

و إذا لم يفرض كون البنك قادراً على تحصيل الدين بالفعل وإنما يفرض قدرته على المطالبة به فحسب، فكما يمكن للدائن أن يستأجر البنك على مجرد المطالبة كذلك يمكنه أن يضع له جعلاً على مجرد المطالبة و تتفق حينئذ الجمالة و الاجارة معاً في استحقاق البنك للعمولة بمجرد المطالبة، لأنّ الجعل و الأجر وقعا في مقابل المطالبة لا التحصيل الفعلي للدين.

فانضح أن الجعل في الجمالة يمكن تصويره بنحو لا يكون مستحقاً إلا بالتحصيل، كما أن الاجرة في الاجارة يمكن تصويرها بنحو لا يكفي في استحقاقها مجرد المطالبة.^(١)

المسألة الثالثة

أن صحة الاجارة متوقفة على كون الفعل المستأجر عليه مقدوراً للأجير و إلا كانت

الإجارة باطلّة و ذلك لكون صحة الاجارة فرع كون الموجر مالكاً للمنفعة ليتمكن له تملكها للمستاجر بعقد اجارة.

و عليه - كما أفاد الشهيد الصدر رحمته في البنك اللاروي - فلا يصح للدائن أن يستأجر شخصاً لتحصيل دينه من المدين و تسليمه له إلا إذا كان التحصيل و التسليم مقدوراً للأجير، بأن فرض استعداد المدين للدفع عند المطالبة، و أمّا إذا لم يكن المدين مستعداً للدفع عند المطالبة و لم يكن الأجير قادراً على إخباره على الدفع فلا يكون تحصيل الدين من المدين و تسليمه إلى الدائن مقدوراً للأجير فتبطل الاجارة الواقعة عليه. هذا بخلاف الجعالة حيث أنّها لا تتكفل تملك الجاعل منفعة الفاعل، فلا يأتي هنا ما ذكرناه في الاجارة... و على هذا الاساس فلا دليل على اشتراط قدرة المجهول له على العمل في الجعالة إلا كونها غير عقلانية و سفهائية مع فرض عجز المجهول له عن العمل، و هذا المحذور انما هو في فرض العلم بالعجز، و اتمام احتمال القدرة فتكون الجعالة عقلانية و لا مانع من نفوذها.

و بناء على ذلك يمكن للدائن في المقام أن يجعل للبنك جعلاً على تحصيل الدين بالفعل و تسليمه إليه أو إلى من يحب و لو مع الشك في قدرة البنك على التحصيل. ^(١)

المسألة الرابعة

إذا شك في قدرة الأجير على العمل كما إذا شككنا في استعداد المدين للدفع إذا طوّل، و هذا يوجب الشك في قدرة الأجير على تحصيل الدين و تسليمه إلى الدائن... فهل تبطل الإجارة الواقعة على عمل يشك في قدرة الأجير عليه مطلقاً، أو تتبع صحةً و بطلاناً واقع الامر؟ فإن كانت القدرة موجودة عند الأجير صحّت الاجارة،

لأنّ الاجير يكون مالكا في الواقع للفعل فينفذ تمليك له، وإن لم تكن القدرة ثابتة للأجير في الواقع يطلت الاجارة، لأنّ الاجير قد ملك ما ليس من منافعه المملوكة له، و الظاهر - كما أفاد في البنك اللاربوي - هو الثاني.

و دعوى أنّ قدرة الأجير على الفعل معتبرة في صحة الاجارة بملاكين:

أحدهما بلحاظ دخلها في مالكية الأجير للمنفعة التي يملكها للمستأجر في عقد الاجارة، إذ لو ر تكن قادراً على اى باطة مثلاً فلا يكون مالكا أذّه ائنفعة فلا يصح منه جليتها.

و الآخر بلحاظ أنّ الاجارة يشترط فيها القدرة على التسليم حتى إذا وقعت على منافع الأموال فعجز الأجير عن العمل المستأجر عليه يوجب الإخلال بشرط القدرة على التسليم لما ملكه بالعقد، و على هذا الأساس فوجود القدرة واقعا مع الشك فيها ظاهراً إنما ينفع في نفي الملاك الأول للبطلان، لأنّ القدرة الواقعية تكفي لصيرورة الأجير مالكا في الواقع للمنفعة و صحة الإجازة تتوقف على كون الموجر مالكا للمنفعة لا على كونه عالماً بأنه مالك لها و إنّ الملاك الثاني للبطلان فلا يزول بفرض القدرة الواقعية مع الشك فيها، لأنّ مدرك اشتراط القدرة على التسليم هو الغرر، و الغرر لا ينتفي إلا مع العلم بالقدرة على التسليم.

و الحاصل أنّ القدرة الواقعية تكفي في مالكية الأجير للمنفعة، بخلاف القدرة على

التسليم، فإنّ القدرة الواقعية لا ترفع الغرر الموجود بسبب الشك في القدرة.

مندفعة بما أفاده الشهيد الصدر^(١) من أنّ القدرة على التسليم على فرض القول باشتراطها في صحة الاجارة و بطلان الاجارة بدونها فليس المدرك في ذلك النهي عن الغرر، لقصوره عن إثبات المطلوب سنداً و دلالة كما هو محقق في محلّه، بل بالإجماع، و القدر المتيقن منه فرض انتفاء القدرة واقعا.^(١)

و الوجه في قصور النهي عن الفرر بحسب الدلالة أنّ الفرر هو الخطر لامجرّد الجهل و لاخطر في المقام بوجه، لاستلام المنفعة على تقدير حصولها و استرداد الاجرة على تقدير الاخر، فلامخاطرة غايته هو الجهل و لا دليل على قدحه في مثل المقام كما لا يخفى.

و دعوى أنّ هذا من التعليق و هو موجب للبطلان في الاجارة. مندفعة أيضا بما أفاد الشهيد الصدر^(١) من أنّا نمنع ذلك أمّا أولاً فلا يمكن فرض تعليق المنفعة بعوض منجز و فعلي من قبل الأجير، لأنّ شكّه في كونه مالكا للمنفعة الفلانية لأجل شكه في القدرة عليها لا يمنع عن صدور إنشاء يملك تلك المنفعة بعوض منه على منجز، نظير من يشك في أنّ عيناً من الأعيان ملكه و يبيعها مع هذا بيماً منجزاً، فالتعليق في المقام انما هو تعليق للحكم بصحة الاجارة للمنشأ المجهول من قبل الأجير و المستأجر في عقد الاجارة.

و ثانياً لو سلّم سريان التعليق الى نفس المنشأ المجهول منهما فليس هذا من التعليق الباطل، لأنه من التعليق على تمامية أركان صحة العقد و ليس من التعليق على أمر خارجي من قبيل رجوع الحجاج أو نزول المطر الذي هو المتيقن من الاجماع على مبطلية التعليق.^(١)

و الوجه في كون التعليق على تمامية أركان صحة العقد هو دخالة القدرة على التسليم في تحقق الملكية أو تعذر التسليم مانع عن صدق عنوان التملك المتعلق بالمنفعة المأخوذة في مفهوم الاجارة.

ثمّ أنّه لا يذهب عليك أنّ السيد المحقّق الخوئي^(٢) استشكل في اجارة المشكوك

فيه القدرة حيث قال: فإن وقعت الإجارة مطلقة من غير تقييد بالقدرة على الاستيفاء خارجاً فلا ينبغي الشك في فسادها حينئذ، إذ ما لم تثبت القدرة على التسليم لم ينتزع عنوان الملكية بالإضافة إلى المنفعة الواقعة في حيز الإجارة، فطبعاً يكون مورد الإجارة مردداً بين المال وما لا مالية له المستلزم لوقوع الاجرة حينئذ بلا عوض، وما هذا شأنه محكوم بالفساد، لعدم إحراز المبادلة والمعاوضة المعتبرة في مفهوم الاجارة. و أما تخصيص الصحة بفرض القدرة بمعنى أن الإجارة وإن انشئت مطلقة إلا أن صحتها مراعى بإمكان الاستيفاء، فإن تمكن من استيفاء المنفعة خارجاً صحّت وإلا فلا، فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أن الدليل على الصحة قاصر إثباتاً، نظراً إلى أن أدلة النفوذ والامضاء تتبع كيفية الانشاء سعة وضيقة بمناط تبعية العقود للقصد، والمفروض في المقام تعلق الانشاء بالاجارة على صفة الاطلاق ومن غير تقييد بالقدرة، فما قصده المتعاملان غير قابل للإمضاء والنفوذ، وما هو قابل غير مقصود، فلانماص من الالتزام حينئذ بالفساد. (١)

تعزير الكمبيالات

غير خفي أن المدين المحرّر لكمبيالة قد يحاول أن يعرّز تلك الورقة التجارية عن طريق الحصول على قبول البنك و توقيعها على تلك الورقة وهذا القبول - كما أفاد الشهيد الصدر رحمته - على قسمين:

الأول: القبول الذي يتحمل فيه البنك مسؤولية أمام المستفيد من الورقة التجارية. والثاني: القبول الذي لا يتحمل فيه أي مسؤولية للوفاء أمام المستفيد، وإنما يعني تأكيد البنك على وجود رصيد دائن لمحرّر الورقة التجارية لديه صالح لأن تخصص

منه قيمة تلك الورقة.

أما الأوّل فهو جائز شرعاً لا على أساس عقد ضمان الدين بمعناه الفقهي المعروف من نقل الدين من ذمة الى ذمة ولا بمعنى ضمّ ذمة إلى ذمة.

بل على أساس انه تعهد بوفاء المدين بدينه بمعنى أنّ المدين مسؤول ومشغول الذمة بذات المبلغ، و الضامن مسؤول عن أداء ذلك المبلغ، أي أنه مسؤول عن خروج المدين عن عهدة مسؤوليته و تفرّغ ذمته.

و عليه فليس للدائن أن يرجع ابتداءً إلى الضامن و يطالبه بالمبلغ، لأنّه ليس مسؤولاً مباشرة عن المبلغ، بل هو مسؤول و متعهد بأداء المدين للدين و خروجه عن عهدة ذلك المبلغ.

و مثل هذا التعهد من الضامن إنما ينتهي إلى استحقاق الدائن للمطالبة من ذلك الضامن في ما إذا امتنع المدين عن الوفاء. فإنّ معنى هذا الامتناع أنّ ما تعهد به الضامن - وهو أداء المدين للدين - لم يتحقق، و لمّا كان الأداء بنفسه ذا قيمة مالية، و المفروض أنّه تلف على الدائن بامتناع المدين عنه قصوراً أو تفصيلاً فيصبح مضموناً على من كان متعهداً به و تشتغل ذمة الضامن حينئذ بقيمة الأداء التي هي قيمة الدين.

و هذا المعنى للضمان صحيح شرعاً بحكم الارتكاز العقلائي أولاً و ولتمسك بعموم ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾ ثانياً بناء على عقدية هذا النحو من التعهد و الضمان، أي كون إيجاده المعاملي متقوماً بالتزامين من الطرفين (كما هو الظاهر).

و أمّا الروايات التي دلّت على أنّ عقد الضمان ينتج نقل الدين من ذمة إلى ذمة فلا يمكن الاستدلال بها في المقام على إبطال الضمان الذي تصورناه، لعدم كونه منتجاً لنقل الدين من ذمة إلى ذمة، و الوجه في عدم إمكان الاستدلال بتلك الروايات على ذلك أنّ تلك الروايات إنما تنظر إلى عقد يتكفل ضمان نفس الدين لاضمان الأداء، فلا يمكن إبطال

هذا المعنى من الضمان بلحاظ تلك الروايات.

فاذا ظهرت مشروعية ذلك الضمان فإن تخلف المدين عن الوفاء أمكن أن يرجع المستفيد من الكمبيالة إلى البنك المتعهد لقبض قيمتها، وأما إذا كان المدين مستعداً للوفاء فلا يجوز لدائنه أن يرجع على البنك المتعهد رأساً ويلزمه بأداء الدين.

وأما الثاني أي قبول البنك للكمبيالة بالمعنى الذي لا يتحمل فيه البنك مسؤولية الوفاء أمام المستفيد منها، وإنما يقصد به أن يؤكد البنك وجود رصيد لمحزّر الكمبيالة يسمح بخصم قيمتها منه واستعداده لدفع قيمة الكمبيالة من ذلك الرصيد فهو جائز أيضاً وليس فيه أي إزام إضافي للبنك.

ثم لا يخفى عليك انه لما كان قبول البنك يكسب ذمة محزّر الكمبيالة اعتباراً ويعزّز الثقة بها فيما كان البنك أن يأخذ جعالة و عمولة على هذا القبول بوصفه عملاً مفيداً لمحزّر الكمبيالة على أي حال، سواء ترتب عليه بعد ذلك وفاء البنك أولاً.^(١)

الكمبيالات الصورية

قال الشيخ حسين الحلبي رحمته الله: الكمبيالات الصورية حيث لا يكون لأحد الطرفين قرض بذمة الآخر بل قد تعارف أن يكتب أحد الطرفين إلى الآخر ورقة - كمبيالة - تفيد بأن احد الطرفين مدين إلى الآخر بمبلغ مائة دينار وأن المدين مستعد للدفع في الموعد المحدد ولذا اطلقوا عليها (كمبيالة المجاملة). ولذلك كانت المداينة صورية بينهما وبعد تمامية هذه المداينة الصورية يأخذ الدائن ورقة الكمبيالة ليدفعها إلى البنك فيستقطع البنك مبلغاً معيناً و يدفع البنك ما تبقى إليه، وعند حلول الموعد يتولّى البنك

(١) راجع البنك اللاربيوي / ١٢١ - ١٢٢ و ٢٣٠ - ٢٣٤

مطالبة المدين بالمبلغ المذكور كاملاً... إلى ان قال: وفي مقام تصحيح هذا النوع من
الكيميالات يمكن تصوير تنزيلها عند الشخص الثالث على نحوين:

تارة تكون على نحو البيع والشراء

و اخرى تكون على نحو القرض

أما لو كان التنزيل فيها على نحو البيع فالمتصور هنا صورتان:

الصورة الاولى: أن يكون توقيع -الكيميالة- من قبل المدين الصوري والاعتراف
منه بأنه مدين إلى الآخر بالمبلغ لينزلها عند الشخص الثالث راجعاً إلى المدين بهذه
العملية قد وكل الدائن -المجبر- بأن يوقع المعاوضة مع الشخص الثالث على مبلغ قدره
ثمانية وتسعين ديناراً من ذلك الشخص في قبال مائة دينار مؤجلة لثلاثة أشهر في ذمة
المدين، ويدفع الكيميالة إلى الشخص الثالث ليقبض المائة دينار من المدين عند
الاستحقاق، ويستلم الدائن المبلغ المذكور ليدفعه إلى المدين، وبذلك تنتهي المعاملة
البيعية ويكون المدين الصوري مشغول الذمة إلى ذلك الشخص الثالث بالمائة دينار و
لا يكون في البين شيء من الربا.

وفي هذه الصورة لو أراد الدائن أن يستفيد هو بالمبلغ وإن كان ملكاً للمدين فعليه أن
يجري معاملة جديدة مع المدين فيشتري المبلغ المذكور وهو ثمانية وتسعون ديناراً
نقدية بمائة دينار مؤجلة لثلاثة اشهر مثلاً، وبذلك تتم هذه المعاملة ويكون المدين
الصوري، مديناً للبنك أو الشخص الثالث بمائة دينار، والدائن مديناً للمدين بمائة دينار
ولاربوية في البين.

الصورة الثانية: هي أن يجري الدائن الصوري في الكيميالة معاملة لنفسه مع
الشخص الثالث فيشتري هذا الشخص الثالث من الدائن مبلغاً قدره مائة دينار مؤجلة

لثلاثة أشهر ثمانية وتسعين نقدية، وحيث تكمل هذه المعاملة البيعية بين الطرفين يحول الدائن الشخص الثالث باستلام المائة دينار عند الاستحقاق من المدين، ولا يمكن للمدين التخلف عن هذه الحوالة، لأنَّ المفروض قبوله لها، لتوقيعه - الكميالة - و الاعتراف بأنه مدين إلى الآخر بهذا المبلغ وهو مائة دينار.

وهذا المبلغ لو أراد الدائن أن يتصرف فيه فهو ملكه و يكون مشغول الذمة بمائة دينار إلى المدين حيث يدفع عنه إلى الشخص الثالث ما حوّل عليه.

وأما لو أراد المدين أن يتصرف بالمبلغ كان عليه أن يجري معاملة بيعية جديدة مع الدائن، فيشتري منه ثمانية وتسعين ديناراً نقدية بمائة دينار مؤجلة.^(١)

والاولى هو ان يقال مكان قوله: «فيشتري هذا الشخص الثالث من الدائن مبلغاً» فيبيع هذا الشخص الثالث من الدائن مبلغاً قدره ثمانية وتسعون نقدية بمائة دينار مؤجلة لثلاثة أشهر.

وكيف كان فلا يخفى عليك ان مجرد التوقيع لا يدل على الرضاية بالحوالة، فإنه فرع الالتفات إليها، والمعتبر في الحوالة على البري هو الرضاية، نعم لو التفت المدين السوري بأنَّ الدائن أراد الحوالة رضي بها كما هو الغالب، ولكنه كالوعد ولا دليل على إزامه بذلك إلا أن يبقى على رضايته بعد تحقق الحوالة فتدبر جيداً.

ثم ان قوله: «و يكون مشغول الذمة بمائة دينار إلى المدين حيث يدفع عنه إلى الشخص الثالث ما حوّل عليه» لا يساعد مع ما مرَّ منه في مبحث خلق الائتمان من أنَّ صحة الحوالة وأثرها لا تتوقف على القبض، بل الدائنية نشأت من قبول الحوالة بخلاف القرض، فإنَّ الدائنية تتوقف فيه على القبض، و عليه فمع قبول الحوالة يصير المدين

الصوري مديناً واقعاً بالنسبة إلى الشخص الثالث، وحيث أن إشتغال الذمة ليس تبرعياً يصير الدائن الصوري مديناً واقعاً بالنسبة إلى المدين الصوري بنفس الحوالة، لاستيفاء المحيل مال المحال عليه بإشغال ذمته لافراغ ذمة نفسه. نعم يمكن منع جواز مطالبة المحال عليه من المحيل قبل الأداء، ولكن الأداء ليس لمصلحة المحيل بل هو لمصلحة المحال عليه. وإن شئت المزيد فراجع مسألة ١٠ من مسائل الحوالة المذكورة في كتاب العروة.

والصورة الثالثة: وهي - كما أفادها سيدنا الامام المجاهد عليه السلام في تحرير الوسيلة - ما إذا أجرى الدائن الصوري المعاملة مع الشخص الثالث من جانب المدين الصوري بتوكيله كما مر في الصورة الاولى مع ضمان الدائن الصوري للشخص الثالث بأن ينقل ذمة المدين الصوري إلى ذمته في فرض عدم الأداء، وهذا أيضاً له وجه صحة وإن لا يخلو من إشكال. ^(١)

هذا كله فيما إذا لم تكن هذه الصور وسيلة لتداول الربا والأفمحل إشكال، لما قرّر في محله من الإشكال في الحيل الربوية.

ثم انه لو استقرض الدائن الصوري لنفسه من الشخص الثالث مبلغاً قدره ثمانية و تسعون ديناراً نقداً بمائة دينار مؤجلة، وبعد اكتمال المعاملة القرضية حوّل الشخص الثالث على المدين الصوري ليقبض منه هذا المبلغ عند الاستحقاق فلا إشكال في حرمة ذلك، لان دفع الدائن الصوري الزيادة إلى الشخص الثالث ولو بطريق الحوالة ربا محرّم. وهكذا يحرم أن يستقرض للمدين الصوري من الشخص الثالث بالنحو المذكور، لآته أيضاً ربا محرّم بل يتحقق الربا من جهتين إذا استقرض بعد ذلك من المدين الصوري

الثمانية والتسعين ديناراً على أن يدفع له بعد ثلاثة أشهر مائة دينار.

تبصرة في الفرق بين البرات والكمبيالة

ولا يخفى عليك ان البرات مكتوب من الدائن الحقيقي لإحالة أداء دينه المعين على شخص حقيقي أو حقوقي في تاريخ معين، وهو في الحقيقة حوالة، وعليه فالبرات يتقوم بثلاث نفرات وهم المحيل والمحال عليه والمحال له، هذا بخلاف الكمبيالة فانها تتقوم بالدائن والمدين، فانها حاكية عن دين من يصدر الكمبيالة لمن يستفيد منها. ويتفرع على ذلك أن البرات يتوقف على اشتغال ذمة المحال عليه أو وجود الاعتبار عنده، وإلا لما تحققت الحوالة والبرات، ولا يلزم ذلك في الكمبيالة لتقومها بالدائن والمدين لا غيرهما.

واللازم في الحوالة والبرات بعد ما عرفت من تقومها بثلاث نفرات هو ذكر المحال له بعنوانه، هذا بخلاف الكمبيالة، لعدم تقومها بذكر العنوان وإمكان أن تكون صادرة بعنوان الحامل.

ثم إن الحوالة أو البرات بنفسها معاملة لازمة دون الكمبيالة فانها بنفسها ليست الآسنداً للدين.

وعليه فما اشترطه المحيل أو المحال في الحوالة أو البرات فهو لازم الوفاء، بخلاف ما اشترط عند إعطاء الكمبيالة.

وهل يجوز لمن له البرات أو المحال له أو المستفيد من الكمبيالة أخذ الخسارة ممن كتب على ظهر الكمبيالة أو البرات تضمين ذلك؟ ولا إشكال فيه عند شرط ذلك مع كون الكتابة المذكورة بمنزلة التضمين بالنسبة إلى أصل الدين عند عدم أداء الدين كما لا يخفى.

معاملة أوراق المشاركة

ولا يخفى عليك أن أوراق المشاركة تكون حاكية عن جزء من رأس مال الشركة المساهمة والشركة المساهمة إما هي شركة في النقود للتجارة بحيث لا يكون لهم غيرها بل استأجروا المكان والهاتف وغير ذلك، فلا إشكال في هذه الصورة في بيع السهام بناء على جواز بيع النقود، إذ الأوراق المالية حاكية عنها.

وإما الشركة شركة في مجموع النقود والأعيان واللوازم كالشركات التوليدية، ولا إشكال في ذلك أيضاً إن حوسب المجموع من حيث المجموع، وعين كل سهم بنسبة قيمة المجموع ولو لم يكن خصوصيات الأحاد معلومة، لأن تعيين قيمة المجموع مع تعيين نسبة السهم بالنسبة إليها يكفي في رفع الفرر. لأن الملحوظ في البيع هو مالية المجموع

ويؤيد ما ذكره صحيحة محمد بن الحسن الصفار أنه كتب إلى أبي محمد عليه السلام في رجل اشترى من رجل أرضاً بحدودها الأربعة وفيها زرع ونخل وغيرها من الشجر ولم يذكر النخل ولا الزرع ولا الشجر في كتابه، وذكر أنه قد اشتراها بجميع حقوقها الداخلة فيها والخارجة منها أيدخل النخل والأشجار في حقوق الأرض أم لا؟ فوقع عليه السلام: إذا ابتاع الأرض بحدودها وما أغلق عليه بابها فله جميع ما فيها إن شاء الله تعالى ^(١) وجه التعبير بالتأيد أن الصحيحة مربوطة ببيع المجموع لا بالسهم المشاع ولكن المسألة واضحة قال المحقق في المختصر النافع: ويجوز ابتياع جزء مشاع بالنسبة من معلوم وإن اختلفت اجزأه.

قال في جامع المدارك: من غير فرق بين أن يكون الجملة التي ينسب الجزء إليها متساوية الأجزاء من حيث الذات والوصف أو مختلفة الأجزاء كمنصف العبدین مع

اختلافهما وصفاً وقيمة، ولا مجال للاشكال في الصورة الثانية بأنه لا بد في نسبة الجزء إلى الكل من وجود مركب حقيقي أو اعتباري باعتبار العقلاء، وفيها لا تركيب إلا صرف فرض غير معتبر عند العقلاء.

فإنه لا مانع من اعتبار الباع والمشتري في مقام المعاملة وإن لم يكن عند العقلاء في غير صورة المعاملة اعتبار تركيب.^(١)

ثم لا يذهب عليك - كما أفاد السيد المحقق الخوئي رحمته - أنه إذا كانت معاملات الشركة المساهمة ربوية فلا يجوز شراؤها بفرض الدخول في تلك المعاملات فإنه غير جائز وإن كان بنحو الشركة^(٢)

معاملة السندات

ولا يخفى أن السند صكّ يمثل جزءاً من قروض الحكومة أو الهيئات الرسمية أو غير الرسمية فيما إذا لم يكن جزءاً من رأس المال، بل هو من الأوراق المالية التي تصدر بقيمة اسمية محدودة وتغير أسعارها بعد ذلك كسائر السلع، ويقبل الناس على شرائها بفرض الاستثمار والربح من الفرق بين قيمة الشراء وقيمة البيع، والبنك نفسه يمارس شراء وبيع الأوراق المالية نظراً لما تدرّ عليه من أرباح مجزية إلى جانب سيولتها النسبية وهو ما يسمّى بعمليات المحفظة الخاصة و يأتي الحديث عنه عند التكلم عن استثمار البنك وأما هنا فنقتصر في الحديث على الجانب الذي يمثل الخدمة المصرفية بهذا الشأن، وهو توسط البنك في بيع وشراء الأوراق المالية تنفيذاً لأوامر عملائه في البيع

(١) جامع المدارك ٣/١٠٥-١٠٦

(٢) منهاج الصالحين ١/٤١١

و الشراء فإنَّ العملاء الذين يرغبون في التعامل في الاوراق المالية يسلمون أوامر البيع و الشراء إلى البنك، و بعد أن يتأكد البنك من سلامة الأوامر و صحة التوقعات و وجود أرصدة دائنه أو اعتمادات مدينه في حساباتهم تسمح بتنفيذ تلك الأوامر. يبدأ بالاتصال بالبورصة للوقوف على سير الأسعار و إنجاز الشراء أو البيع إذا كان السعر بالنحو المرغوب فيه للعميل عن طريق سمسرة الأوراق المالية أو ممثل خاص للبنك و هذا الدور الذي يقوم به البنك في التوسط في بيع و شراء الأوراق المالية يرتبط بنفس بيع و شراء تلك الأوراق. فإذا كان بيع و شراء تلك الأوراق جائزاً شرعاً أمكن التوسط لإنجاز عمليات البيع و الشراء و أخذ عمولة على ذلك، لأنها اجرة على عمل سائغ، و أمّا إذا لم يكن بيع و شراء تلك الأوراق مسموحاً به شرعاً فيعتبر التوسط في ذلك توسطاً في أمر غير جائز و لا يجوز أخذ العمولة عليه

و أمّا الحكم على نفس عملية بيع و شراء الأوراق المالية و تقييمها من الناحية الشرعية فهذا ما سوف يأتي في استثمارات البنك إن شاء الله تعالى، لأنَّ البنك كما قد يتوسط في إنجاز هذه العمليات لعملائه يمارس نفسه هذه العمليات لحسابه كما اشرنا اليه سابقاً و يدخل ذلك في الاستثمار. (١)

و جعل الشهيد الصدر رحمته القسم الثالث من وظائف البنك الاستثمار و قال: يقصد بالاستثمار توظيف البنك لجزء من أمواله الخاصة أو الاموال المودعة لديه في شراء الأوراق ائالية و التي تكون غالباً عطف شكل سندات توخياً للربح و حفاظاً عطف درجة من السبولة التي تتمتع سا تلك الأوراق ائالية، لإمكان أو يلبها الى بيع اض نقود ص أكن الاحيان. و اتجار البنك بالسندات يعتبر من الناحية الفقهية كاتجار أي شخص آخر بشراء و

بيع تلك السندات... إلى أن قال.

وأما من وجهة النظر الفقهية فيمكن تكيف تعاطى السندات على أساسين:

الأول: أن نفسر العملية على أساس عقد القرض. فالجهة التي تصدر السند بسمية نرفضها ١٠٠٠ دينار و تبيع السند ب ٩٥٠ دينار مؤجلة إلى سنة هي في الواقع تمارس عملية اقتراض، أي انها تقترض ٩٥٠ دينار من الشخص الذي يستقدم لشراء السند و تدفع اليه دينه في نهاية المدة المقررة، و تعتبر الزيادة المدفوعة و هي ٥٠ ديناراً في المثال الذي فرضناه فائدة ربوية على القرض.

الثاني: أن نفسر العملية على أساس عقد البيع و الشراء بأجل...

فالجهة التي تصدر السند في المثال السابق تبيع ١٠٠٠ دينار مؤجلة الدفع إلى سنة ب ٩٥٠ دينار حاضرة، و لا بأس بأن يختلف الثمن عن الثمن في عقد البيع و يزيد عليه و لو كانا من جنس واحد ما لم يكن هذا الجنس الواحد مكيلاً أو موزوناً.

و الواقع أن تفسير العملية على أساس بيع ليس الأ مجرد تغطية لفظية للعملية التي لا يمكن إخفاء طبيعتها بوصفها قرصاً مهما اتخذت من تعبير. لأن العنصر الاساسي في القرض هو أن يملك شخص مالاً من شخص آخر و تصبح ذمته مثقلة بمثله له، و هذا هو تماماً ما يقع في عمليات شراء السندات و تعليق الجهة المصدرة للسندات ٩٥٠ دينار حاضرة و تصبح ذمته مثقلة بالمبلغ مع زيادة.

فالعلمية إذن عملية إقراض من البنك و لا تختلف من الناحية الفقهية عن إقراض البنك لأي عميل من عملائه الذين يتقدمون اليه بطلب قروض. و الزيادة التي يحصل عليها البنك نتيجة للفرق بين القيمة الاسمية للسند و القيمة المدفوعة فعلاً من قبل البنك هي ربا.

و على هذا فإنّ البنك اللاروي لا يتعاطى هذه العملية الربوية إلا بالنسبة إلى سندات تصدرها الحكومة أو جهة من الجهات التي يسمح البنك اللاروي لنفسه أن يأخذ الفائدة منها وفقاً للنقطة الرابعة من المعالم الرئيسية لسياسة البنك اللاروي التي تقدمت في الفصل الأوّل.^(١)

وقال في الفصل المذكور: ورابعاً: البحث عن متنفس للبنك اللاروي يستطيع عن طريقه أن يمارس عمله الفريد النبيل في الاقتراض بلا فائدة في عالم يسوده نظام الربا و القروض بفوائد من أقصاه إلى أقصاه، و تقوم الفكرة في هذا التنفس على تمييز البنك اللاروي في تعامله بين الجهات التي صنعت ذلك الوضع الشاذ الربوي في العالم وغيرها، فبينما يحجم البنك اللاروي عن إقراض الأشخاص و الهيئات بفائدة تعففاً عن الربا يسمح لنفسه أن يودع بفائدة في بنوك أشخاص لا يؤمنون بالاسلام أو بنوك حكومات لا تطبق الاسلام، فالبنك كمقرض لا يأخذ فائدة من المقرض ولكنه كمودع في تلك البنوك يمكنه أن يأخذ الفائدة، و المبرر الواقعي لذلك هو أنّ الوضع الفعلي لهذه البنوك هو المسؤول عن الحرج الذي يلقيه البنك المؤمن في ممارسة نظامه اللاروي.^(٢)

و فيه أولاً: أنّ وحدة نتيجة البيع مع القرض لا توجب وحدة حكمهما مع اختلاف حقيقتهما و تعلق القصد بهما، هذا مضافاً إلى أنّ السندات يمكن أن تكون سند الشركة في أموال الجهة المصدرة للسند.

و ثانياً: ان الحرج و ان كان موجباً لجواز المعاملات الربوية و لكن لا يؤثر في النقل و الانتقال، نعم لو أراد من الايداع عند الكفار بفائدة هو الايداع عند أشخاص من الكفار

(١) البنك اللاروي / ١٦١ - ١٦٣

(٢) البنك اللاروي / ١٣.

الحربيين أو الدول الحربية فلا إشكال في جواز أخذ الرباعنهم ولو لم يكن حرج مادام لم يستلزم مخدورا آخر و حصل النقل و الانتقال، و أما إذا كان المقصود هو الإيداع عند غير الحربيين فلا يجوز مع التمكن من أخذ طريق آخر لا ينجر إلى أخذ الربا و ان انحصر الامر في ذلك، فاللازم هو الاكتفاء بالإيداع من دون شرط ولو مع العلم بأنهم يعطون الزيادة بأن تكون الزيادة داعية و ليست بمشروطة حتى تكون ربا فتدبر جيدا.

خطابات الضمان

تعريف ذلك - كما أفاد الشهيد الصدر رحمته - أن خطاب الضمان هو طلب تمهد من البنك بقبول دفع مبلغ معين لدى الطلب إلى المستفيد في ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل المستفيد و تصنف خطابات الضمان إلى قسمين:

ابتدائية و نهائية:

فالاتدائية هي تعهدات موجهة إلى المستفيد من هيئة حكومية أو غيرها لضمان دفع مبلغ من النقود من قيمة العملية التي يتنافس طالب خطاب الضمان للحصول عليها، و يستحق الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ الترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه و النهائية هي تعهدات للجهة الحكومية أو غير الضمان دفع مبلغ من النقود يعادل نسبة أكبر من قيمة العملية التي استقرت على عهدة العميل، و يصبح الدفع واجبا عند تخلف العميل عن الوفاء بالتزاماته المنصوص عليها في العقد النهائي للعملية بين العميل و الجهة التي صدر خطاب الضمان لصالحها و تقوم الفكرة الأساسية في خطابات الضمان على حاجة الجهة الحكومية التي تحاول

إجراء المناقصة على مشروع أو المزايدة على تصريف أشياء معينة إلى ضمان جدية عرض كل شخص من المشتركين في المناقصة أو المزايدة أولاً، ثم ضمان عدم التورط في مضاعفات أو خسائر عند الاتفاق مع أحدهم ورسو العملية عليه إذا تخلف عن الوفاء بالتزاماته...

ولأجل ذلك تتجه الجهات التي تقوم بالمناقصة أو المزايدة إلى مطالبة المشترك - أياً مشترك - أولاً، ومطالبة من ترسو عليه العملية و يبرم معه العقد ثانياً بتقديم تأمينات نقدية تبلغ نسبة معينة من قيمة العملية على أن تصبح هذه التأمينات من حق الجهة التي قدّمت لصالحها في حال عدم اتخاذ الشخص الإجراءات اللازمة لرسو العملية عليه أو تنفيذ العقد، ولكن بدلاً عن تكليف الشخص بتقديم هذه التأمينات و تجميد مبلغ نقدي من المال لذلك يتقدم الشخص إلى البنك طالباً خطاب الضمان، فيكون هذا الخطاب بمثابة تأمين نقدي، وإذا تخلف الشخص عن الوفاء بالتزاماته اضطر البنك إلى دفع القيمة المحددة في خطاب الضمان، ويرجع في استيفائها على الشخص الذي صدر خطاب الضمان إجابة لطلبه.

و سوف نتحدث الآن عن الحكم الشرعي لخطابات الضمان النهائية ثم نعقب ذلك بالحديث عن حكم الخطابات الابتدائية.

حكم خطابات الضمان النهائية:

في حالة صدور خطاب ضمان نهائي يكون هناك عقد قائم بين الجهة المستفيدة من خطاب الضمان والشخص الذي طلب إصدار الخطاب من البنك وهذا العقد ينصّ على شرط على الشخص المقاول لصالح الجهة التي تعاقد معها

و هذا الشرط هو أن تمتلك هذه الجهة نسبة معينة من قيمة العملية في حالة تخلف الشخص المقاول عن الوفاء بالتزاماته، و يعتبر هذا الشرط سائغاً و ملازماً مادام واقعاً في عقد صحيح كعقد الايجار مثلاً، و يصبح للجهة المتفقة مع المقاول الحق في أن تملك نسبة معينة من قيمة العملية في حالة تخلف المقاول.

و هذا الحق قابل للتوفيق و التعهد من قبل طرف آخر، فكما يمكن أن يتعهد طرف آخر للدائن بوفاء المدين لدينه كذلك يمكن أن يتعهد لصاحب الحق بوفاء المشروط عليه بشرطه، و على هذا الاساس يعتبر خطاب الضمان من البنك تعهداً لوفاء المقاول بالشرط و ينتج عن هذا التعهد نفس ما ينتج عن تعهد طرف ثالث بوفاء المدين للدائن.

فكما يرجع الدائن على هذا الثالث إذا امتنع المدين عن وفاء دينه كذلك يرجع صاحب الحق بموجب الشرط إلى البنك المتعهد إذا امتنع المشروط عليه من الوفاء بالشرط، و لما كان تعهد البنك و ضمانه للشرط بطلب من الشخص المقاول فيكون الشخص المقاول ضامناً لما يخسره البنك نتيجة لتعهدده، فيحق للبنك أن يطالبه بقيمة ما دفعه إلى الجهة التي وجه خطاب الضمان لفائدتها، و يصح للبنك أن ياخذ عمولة على خطاب الضمان هذا، لأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزّز قيمة التزامات الشخص المقاول، و بذلك يكون عملاً محترماً يمكن فرض جعالة عليه أو عمولة من قبل ذلك الشخص انتهى^(١).

و لا يخفى ان الضمان كما تصور بالنسبة إلى الجهة فكذلك يتصور بالنسبة إلى المقاول في ما تعهد له الجهة، و كان عليه أن يشير اليه

حكم خطابات الضمان الابتدائية

أما خطاب الضمان الابتدائي فيجوز للبنك اصداره والوفاء بموجبه ولكنه غير ملزم له لأن طالب الضمان الابتدائي لم يرتبط بعد بعقد مع الجهة التي تجري المناقصة أو المزايدة ليتمكن إلزامه بشرط في ذلك العقد لكي يتاح للبنك أن يضمن وفائه بشرطه. فإذا فرضنا ان الشخص التزم للجهة التي فتحت المناقصة مثلاً بأن يدفع كذا مقدراً إذا لم يتخذ الاجراءات اللازمة حين ترسو العملية عليه فهو وعد ابتدائي غير ملزم و بالتالي لا يكون تعهد البنك ملزمه أيضاً.^(١)

ولا يذهب عليك ان ما اختاره من عدم الالتزام في الصورة المذكورة هو المشهور بين الاصحاب، لاختصاص الشرط بالالتزام في ضمن الالتزام، ولكن لقائل أن يقول بالالتزام في هذه الصورة أيضاً بناء على عدم اختصاص الشرط بذلك، لتقومه بكون الالتزام في مقابل الالتزام، و في المقام يكون كذلك، لان ثبت اسم من طلب الشركة في المناقصة التزم من ناحية الجهة في مقابل التزم من أراد الشركة بأداء مبلغ لو انصرف، و سيأتي بقية الكلام.

توضيح في المراد من التخلف في الضمان النهائي

قال في البنك اللاروي: ان في الموارد المذكورة التي يصدر فيها البنك خطاب الضمان لعمله يكون العميل قد ارتبط في عقد بجهة معينة، و اشترط عليه ضمن ذلك العقد أن يدفع كذا مقدراً في حالة التخلف

و هذا الشرط صحيح في نفسه إذا لم يكن التخلف يعني بطلان اصل العقد

نعم لو كان العقد عقد إجارة وكان مورد الاجارة المنفعة الخارجية لا المنفعة الذمية و انكشف عقيب العقد أن الاجير عاجز عن ممارسة العمل المطلوب، فمعنى هذا بطلان نفس الاجارة، لانكشاف عدم كون تلك المنفعة من منافع الأجير فيبطل بالتبع الشرط المفروض في عقد الاجارة أيضاً، فلا بد احتياطاً لمثل هذه الحالة من فرض الشرط بنحو آخر لكي يكون ملزماً.

توضيح في نفس الشرط

ثم ان هذا الشرط أي شرط الضمان يتصور صياغته بأحد انحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون بنحو شرط النتيجة بحيث تشترط الجهة الخاصة على المقاول أن تكون مالكة لكذا مقداراً في ذمته إذا تخلف عن تعهداته.

الثاني: أن يكون بنحو شرط الفعل، و الفعل المشترط هو ان تملك الجهة الخاصة كذا مقداراً.

الثالث: ان يكون بنحو شرط الفعل، و الفعل المشترط هو ان يملك المقاول تلك الجهة كذا مقداراً.

والفرق بين هذا النحو و سابقه مع أن الشرط في كل منهما شرط الفعل هو أن الشرط في هذا النحو فعل خاص و هو تمليك المقاول مالا للجهة الخاصة و أما في النحو السابق فالمشترط و إن كان هو عملية التمليك أيضاً ولكن المراد بها جامع التمليك القابل للانطباق على تمليك نفس المقاول و على تمليك غيره.

و الثمرة بين هذين النحويين تظهر في إمكان تبرع شخص آخر بالقيام بالشرط على القاعدة بدون حاجة إلى أمر أو توكيل من المقاول... إلى أن قال: و بايجاده يحصل الوفاء

و لا يعود المقاول مطالباً بشيء و يكون من قبيل تمكّن الغير من وفاء دين المدين .
 و لا يتوهم أن الشرط على المقاول يجب أن يكون خصوص الحصّة الصادرة منه
 لأوسع من ذلك، إذ لا معنى لأن يشترط على شخص إلاّ فعله، لأنّ هذا التوهم يندفع بأنّ
 الاشتراط يقضي كون متعلقه مقدوراً للمشروط عليه بحيث يمكن أن يدخل في عهده
 و مسؤوليته، و من المعلوم ان الجامع بين فعله و فعل غيره مقدور له، ولهذا يقال في باب
 الاحكام التكليفية: انه يعقل تعلق الامر بالجامع بين فعل المكلف و فعل غيره بنحو
 صرف الوجود.

إذا اتضحت هذه الانحاء الثلاثة للشرط فنقول: ان النحو الأوّل (أي شرط النتيجة)
 غير صحيح في المقام، لأنّ النتيجة المشترطة في المقام و هي اشتغال ذمّة المقاول بكذا
 درهماً ابتداءً (أي من دون معاملة و إن كان الشرط في ضمن عقد لازم) ليس في نفسه
 من المضامين المعاملية المشروعة، و أدلة نفوذ الشرط ليست مشرّعة لأصل المضمون، و
 انما هي متكلفة لبيان صلاحية الشرط لأن تنشأ به المضامين المشروعة في نفسها... و أمّا
 النحو ان الآخرا من الشرط فهما معقولان إلى ان قال.

و كما ان وقوع العين المغصوبة في عهدة الغاصب يعني كونه مسؤولاً عن نفس العين،
 أي تسليم العين إلى المالك مادامت موجودة، و إذا تلفت العين تتحول العهدة إلى إشتغال
 الذمّة بقيمتها على تفصيل و تحقيق لا يسعه المقام، كذلك العهدة الجعلية في محلّ الكلام
 (أي تعهد البنك الضامن بأداء الدين و أداء الشرط) فانها تعني كون البنك مسؤولاً عن
 تسليم ما وقع في العهدة الجعلية و هو أداء الدين أو الشرط بوصفه فعلاً له مالية (الانفس
 الدين).

و كما إذا تلفت العين المغصوبة تتحول العهدة القهرية إلى إشتغال الذمّة بقيمة العين.

كذلك إذا تلف أداء الدين أو أداء الشرط على الدائن و المشترط بسبب امتناع المدين و المشروط عليه عن الاداء الذي يعتبر نحو تلف للفعل على مستحقه عرفاً تحولت العهدة الجعلية إلى إشتغال الذمة بقيمة ذلك الفعل، أي بقيمة أداء الدين أو أداء الشرط، لان اشتغال الذمة بقيمة المال عند تلفه من اللوازم العقلانية لمعنى دخول ذلك المال في العهدة، فأني مال دخل في العهدة سواء كان عيناً أو فعلاً له مالية، و سواء كانت العهدة قهرية كعهدة الغاصب أو جعلية بسبب اشتغال ذمة صاحب العهدة بقيمته عند تلفه، فبعد فرض إمضاء العهدة الجعلية عقلياً و شرعاً يترتب عليها لازماً من إشتغال الذمة بالقيمة على تقدير التلف.

ثم يتصور وجه آخر للضمان و هو أن يقال: إن العهدة الجعلية التي جعلناها معنى ثالثاً للضمان هي عبارة عن تحمّل تدارك الشيء بقيمته إذا تلف، فهذا التحمل بنفسه هو معنى التعهد بذلك الشيء الممضى في الارتكاز العقلائي، فيكون اشتغال الذمة بالقيمة عند التلف هو مدلول هذا التعهد ابتداءً. ففي المقام تعود خطابات الضمان إلى تعهدات من قبل البنك بالشروط المأخوذة على المقاولين، و تعهد البنك بالشرط بوصفه فعلاً له مالية يعني اشتغال ذمته بقيمة هذا الفعل اذا تلف بامتناع المقاول عن أداء الشرط.

و الفرق بين تفسير المعنى العقلائي للعهدة الجعلية بهذا الوجه و تفسيره بالوجه المتقدم: أن صاحب الشرط ليس له بناء على هذا الوجه مطالبة البنك بإقناع المقاول بالأداء، و إنما له على تقدير امتناع المقاول ان يغرّم البنك قيمة ما تعهد به.^(١)

و لا يخفى عليك مواقع النظر منها ما ذكره بالنسبة إلى النحو الأول أي شرط النتيجة فإن شرط الملكية بنحو شرط النتيجة للجهة أو غيرها لم يجعل له سبب خاص و لم يمنع

عنه دليل شرعي، ولو شك في كونه مخالفاً للكتاب والسنة أولاً أمكن الأخذ بأصالة عدم كونه مخالفاً للكتاب والسنة، فإذا ثبت مشروعية شرط الملكية بنحو شرط النتيجة يشمله أدلة نفوذ الشروط، وبالجملة حيث لم يجعل للملكية سبب خاص حتى يقال بدونه لا يتحقق الملكيه، وأدلة الشروط لا تثبت المشروعية بل اللازم هو ثبوت المشروعية من خارجها، فهي متحققة بمثل الشرط ويشمله عموم أدلة نفوذ الشروط كما لا يخفى.

ومنها: أن جواز التبرع لا يختص بصورة ثانية بل يجوز ذلك حتى فيما إذا اشترط تمليك المقاول، لعدم خصوصية كما لا يخفى.

ومنها: أن تفسير التعهد لا يختص بالوجهين، لإمكان تفسيره بالتعهد بما اشتغل به المشروط عليه طوياً، بمعنى أنه التزم ~~بذلك~~ بالتزم بذلك المشروط عليه عند عدم أدائه.

ومنها: أنه لا يلزم التكلف في تفسير التعهد بالضمان بالنسبة إلى نفس الفعل وهو الأداء بدعوى اعتبار المالية لنفس الأداء بوصفه فعلاً، مع أن الأداء بما هو أداء لا قيمة له، إذ القيمة للمؤدى، بل الذي عليه الارتكاز هو الضمان عند عدم أداء المضمون عنه وهو الضمان الطولي وهو امر عقلائي ويشمله عمومات الأدلة وعليه بناء العقلاء.

ومنها: ما عرفت من أن عدم الملزمة في الضمان الابتدائي محل تأمل في ما إذا كان مقابلاً مع التزام آخر، إذ الشرط يصدق عند وقوعه قبال امر آخر ككتابة اسمه في زمرة الذين طلبوا المشاركة في المناقصة أو الزيادة، ومع صدقه يشمله عموم أدلة نفوذ الشروط ويحكم باشتغال الذمة، فلا إشكال حينئذ، لتعلق الضمان به بعد اشتغال الذمة به.

لا يقال: إن في بعض كتب اللغة كالقاموس: إن الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع و

نحوه. ومقتضاه هو انحصار الشرط في الالتزام في ضمن الالتزام فلا يشمل الالتزام المقابل للالتزام الآخر.

لأننا نقول: لا يستفاد منه أزيد من بيان أن البيع ونحوه مصداق من الالتزام والالتزام، إذ البيع إزام والتزام و شرط بمعناه اللغوي، وليس المراد منه هو إفساد أن الشرط هو خصوص الالتزام والالتزام الواقع في البيع ونحوه، هذا مضافاً إلى صدق الشرط على الالتزام في مقابل الالتزام عرفاً، ويشهد له قوله ﷺ في دعاء الندبة: و شرطت عليهم الزهد في هذه الدنيا الدنية و علمت منهم الوفاء... و من المعلوم ان هذا الشرط لم يقع في ضمن التزام اخر، و لعلّه يكفي مع عدم ظهور مناف له في اللغة فتأمل.

الاعتمادات المستندية

الاعتماد السندي - كما أفاد الشهيد الصدر رحمته - يعتبر من أهم وسائل الدفع وأكثرها انتشاراً في عمليات التجارة الخارجية، وهو يعني تعهداً من قبل البنك للمستفيد وهو البائع، بناء على طلب فاتح الاعتماد وهو المشتري و يقرّر البنك في هذا التعهد أنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال يدفع له مقابل مستندات محددة تبين شحن سلعة معينة خلال مدة معينة.

أقسام الاعتماد

و يقسم الاعتماد إلى اعتماد استيراد و اعتماد تصدير، فاعتماد الاستيراد هو الذي يفتحته المستورد لصالح المصدر بالخارج لشراء سلعة أجنبية.

و اعتماد التصدير هو الذي يفتحته المشتري الاجنبي في الخارج لصالح المصدر

بالداخل لشراء ما يبيعه هذا المصدر من بضائع محلية. ولا يختلف أحدهما عن الآخر. فان الاعتماد دائماً هو تمهد مصرفي للبائع بالثمن يتقدم بطلبه من البنك المشتري. و تقسيمه إلى اعتماد استيراد و تصدير قائم على أساس اعتباري.

و دور البنك في الاعتماد المستندي هو في الواقع دور التعهد بوفاء دين المشتري الذي يستحقه عليه البائع لقاء البضاعة التي صدرها اليه.

و هذا التعهد يكسب المشتري قوة و يعزّز اعتباره وثقة البائع به.

و يقوم البنك على أساس هذا التعهد بتسلّم مستندات البضاعة من المصدر و دفع قيمة البضاعة له بمجرد تسلّم تلك المستندات إذا كانت شروط الدفع التي سبق أن تمّ الاتفاق عليها بين المصدر و المستورد بالاطلاع.

و أمّا إذا كان الاعتماد بالقبول فإنّ البنك غير مسؤول عن دفع القيمة بمجرد وصول

المستندات اليه و انما تبدأ مسؤوليته في ذلك حين قبول المستورد لتلك المستندات.

و قيام البنك بهذا الدور و فتح الاعتمادات المستندية و التعهد للبائعين بتسديد الثمن

المستحق لهم على المشتريين لدى وصول المستندات اليه أو قبول المستورد لها عمل جائز شرعاً.

كما أنّ تسديده فعلاً للثمن عن المشتري جائز أيضاً سواء سدّده من رصيد المشتري

الموجود لديه أو سدّده من ماله الخاص.

و في هذه الحالة يصبح المشتري مديناً للبنك بقيمة البضاعة التي سدّدها.

و أمّا الفوائد التي يحصل عليها البنك من فتح الاعتماد المستندي و قيامه بهذه العملية

فهى على قسمين:

أحدهما ما يعتبر أجراً على نفس ما قام به البنك من تعهد بدين المشتري و اتصال

بالمصدر ومطالبته بمستندات الشحن وإيصالها إلى المشتري.... ونحو ذلك من الخدمات العملية، وهذا الاجر جائز شرعاً.

و القسم الآخر ما يعتبر فائدة على المبلغ غير المغطى من قيمة البضاعة التي دفعها البنك إلى المصدر على أساس أن هذا المبلغ غير المغطى يعتبر قرصاً من البنك، فيتقاضى عليه فائدة يحددها الزمن الذي يتخلل بين دفع ذلك المبلغ و تسديد المشتري للبنك قيمة البضاعة. وهذه فائدة ربويه محرمة شرعاً و يجب استبدالها بالسياسة العامة التي وضعنا ها للبنك اللاربوي في القروض.

و هناك فوائد يحتملها بنك البلد المصدر على بنك البلد المستورد و يحتملها الأخير على المستورد نفسه، و هي فوائد على المبالغ المستحقة طيلة الفترة التي تسبق تحصيلها في الخارج من قبل البنك المراسل، و يمكن تخريج هذه الفوائد و تفسيرها فقهاً على أساس الشرط في عقد البيع، بمعنى أن المصدر في عقده مع المستورد يشترط عليه دفع مبلغ معين من المال عن كل يوم يسبق تحصيل الثمن، فيصبح المستورد و البنك الممثل له ملزماً بدفع المشترط، و ليس ذلك من الزيادة الربوية المحرمة، لأن الإلزام بدفع ذلك المبلغ إنما هو بحكم عقد البيع لا بحكم عقد القرض، و ما هو المحرّم جعل شيء في مقابل تأجيل القرض حدوناً أو بقاء، لا الإلزام بدفع شيء بحكم الشرط في ضمن عقد البيع.^(١)

و لا يخفى ما فيه، فان الشرط المذكور شرط الزيادة إن كان في مقابل الإمهال و هو محرّم سواء كان في عقد القرض أو غيره من العقود، نعم لو لم يرتبط بالإمهال اصلاً فلا إشكال.

ثم انه يمكن أن يقال: - كما في بحوث فقهية - أن ما نحن فيه ليس من قبيل الإقراض،

بل هو أداء لدين التاجر من مال البنك نفسه وإن كان مضموناً على التاجر^(١) ولعل وجه ذلك أن الأداء المذكور في حكم الإلتلاف، وحيث كان بأمر التاجر يكون مضموناً عليه. ولكن ذلك لا يصحح أخذ الزيادة.

نعم يمكن تخريج الفائدة المذكورة على المبلغ غير المغطى على أساس البيع، بمعنى أن البنك يبيع كذا مقداراً من العملة الأجنبية في ذمته بكذا مقداراً من العملة الداخلية، وحينئذ يضيف إلى ما يساوي العملة الأجنبية من العملة الداخلية مقدار الفائدة.

ولما كان الثمن والمثمن مختلفين في النوعية والجنس فمظهر البيع أقرب إلى القبول مما إذا كان من جنس واحد...^(٢)

ولا يخفى أن البيع في الجنس الواحد أيضاً يكون صحيحاً، هذا مضافاً إلى إمكان ذلك بنحو الجمالة كأن يقول: إذا أدى عني ديني أدفع له أصل المال مع الزيادة المقررة^(٣) ولكن كل هذه التخريجات مورد الاشكال من جهة انها من الحيل الربوية التي يصر اليها في غير حال الضرورة.

ثم نقل الشهيد الصدر^(٤) عن بعض انه قال: إن دفع البنك لدين التاجر المستورد إذا كان بملاك القرض فلا يجوز أخذ الفائدة ولا العمولة.

وأورد عليه بانه غير تام إذا كان المقصود بذلك حرمة أخذ كل منهما في نفسه، لأن معنى الالتزام بحرمة كل من الفائدة والعمولة في نفسها - على فرض قرضية المعاملة - انه كما أن أخذ الفائدة يوجب ربوية القرض كذلك أخذ العمولة. مع ان الامر ليس كذلك، بل

(١) البحوث الفقهية / ص ١٠٣.

(٢) البنك اللاروي / ٢٤٥.

(٣) كما في بحوث فقهيه / ص ١٠٦.

يجوز للبنك أن يأخذ العمولة، و مجرد أخذها لا يوجب ربويّة القرض، لو ضوح أن البنك إذا كان يقرض التاجر المستورد قيمة البضاعة ثم يسدّد دينه على هذا الاساس فمن حقه أن يأخذ عمولة على استخدام مبلغ القرض الذي أقرضه للتاجر المستورد في وفاء دينه المستحق عليه للمصدر. لأنّ البنك إذ يقرض التاجر من المال لا يجب عليه أن يمثل أوامر مدينه في كيفية التصرف في ذلك المبلغ و لأن يحقق رغبتة في طريقة إنفاقه...

فاذا كلّفه التاجر المستورد المدين بأن يسدّد من هذا المبلغ بشكل من الأشكال دينه المستحق عليه للمصدر في الخارج كان للبنك المقرض أن يأخذ اجرة على ذلك، و المدين لا يرى من مصلحته الامتناع عن تقديم هذا الأجر، لأنّه لو أخذ مبلغ القرض نقداً من هذا البنك و ذهب إلى بنك آخر و طلب منه التحويل فان البنك الاخر سوف يطالبه بالأجر أيضاً، وهكذا نجد ان أخذ العمولة لا يصير القرض ربوياً^(١) و لا يخفى ان القرض و إن تحقّق بنفس التسديد فلا يجوز أخذ العمولة للتسديد، لأنّه عين القرض و ليس عملاً ورائه، نعم لو تحقّق القرض قبل التسديد فالعمولة للتسديد لا إشكال فيه.

خطابات الاعتماد الشخصية

قال الشهيد الصدر^(٢): خطابات الاعتماد الشخصية هي خطابات يفوض فيها البنك عميله الذي أصدر الخطاب لصالحه بالسحب على حسابه لدى مراسليه الذين يحدّدهم على ظهر تلك الخطابات، و تطالب البنوك في الغالب بكامل قيمة خطابات الاعتماد الشخصية من العملاء عند استصدارها و تقاضى عمولة خاصة على الخطاب. و هذا الخطاب يعتبر من الناحية الفقهية بالنسبة إلى المستفيد الدائن الذي كان له

رصيداً في ذلك البنك أو أوجد له رصيماً كذلك عند طلب الحصول على خطاب الاعتماد لتغطية الطلب. إن هذا الخطاب بالنسبة إليه يعتبر إما توكيلاً لذلك المستفيد الدائن في استيفاء دينه من حساب البنك لدى البنوك المراسلة في الخارج، ويعتبر هذا الاستيفاء من الاستيفاء بغير الجنس، وهو جائز شرعاً مع رضا الدائن.

وإما تفويضاً له (أي المستفيد) بنقل دينه على البنك متى شاء من العملة الداخلية إلى العملة الأجنبية التي تمثل نفس القيمة... وبقبول التحويل بتلك العملة الأجنبية على أي بنك من البنوك التي يحددها خطاب الاعتماد.

وإما يبيع البنك منه بالفعل مقدراً محدداً من العملة الأجنبية بما يساوي قيمته فعلاً من العملة الداخلية و يفوض العميل المستفيد من خطاب الاعتماد بقبول الحوالة بذلك المقدار على أي بنك من البنوك المحددة في نفس الخطاب.

ويمكن للبنك أن يتقاضى عمولة على إصدار خطابات الاعتماد الشخصية بأحد الأوجه الآتية:

أولاً: إذا كان البنك مديناً للعميل الطالب للحصول على الخطاب (أي إن الخطاب كان مغطى) فهو يأخذ العمولة إتجاه قبوله بالوفاء في مكان آخر.

و ثانياً: إذا كان خطاب الاعتماد غير مغطى وكان البنك مستجهاً إلى إقراض قيمة الخطاب لطالب الحصول عليه كتسهيلات مصرفية، فهو قرض يتم في الخارج، لأن القرض يتم بالقبض و يصبح المستفيد بقبض المبلغ في الخارج مديناً للبنك.

ويمكن للبنك إلزام المدين في عقد القرض بأن يقوم بالوفاء في نفس المكان الذي تسلم فيه المبلغ المقرض.

ونظراً إلى أن المستفيد لا يلائمه ذلك بل هو يريد الوفاء في بلده لا في بلد تسلم

القرض. فيجوز للبنك أن يطالب المستفيد بمال لقاء عدم إزمه بالوفاء في نفس مكان قبض المبلغ المقرض.

و من ناحية اخرى فإنَّ المستفيد يعتمزم تسديد الدين بغير جنسه، لأنَّه سوف يقبض عملة أجنبية و يسدّد دينه للبنك بعد ذلك بعملة داخلية، و يمكن للبنك أن لايقرّ هذا النوع من الوفاء إلا لقاء مبلغ معين من المال.^(١١)

قال الشهيد الصدر رحمته في الملحق ١٢: و بما ذكرناه يظهر أن أخذ البنك للعمولة لا يتوقف جوازه على أن يصبح البنك لدينا كما ذكر ذلك بعض الاعلام، إذ أفاد أن المراجع للبنك إذا كان يدفع اليه المبلغ نقداً ثم يتسلم منه خطاب الاعتماد فهو يصبح دائناً للبنك بقيمة المبلغ الذي دفعه إليه و يكون البنك مديناً له، فيجوز للبنك و الحالة هذه أن ياخذ العمولة، لأنها نفع يحصل عليه المدين لا الدائن، و الحرام هو أن يحصل الدائن على نفع من ناحية القرض.

و التحقيق ان أخذ العمولة جائز كما عرفت في الاطروحة ولو فرض أن البنك هو الدائن، لأنَّ المحرّم أخذه على الدائن هو الشيء في مقابل المال المقرض، و لا يحرم على الدائن أن ياخذ شيئاً في مقابل عمل من أعماله أو في مقابل تنازل عن حق خاص غير حق المطالبة، و في المقام إذا فرضنا أن البنك أصدر خطاب الاعتماد لعميله و فوّضه بتسلم مبلغ كذا من وكيله في الخارج دون أن يتسلم منه شيئاً، فهذا معناه الاذن بالاقتراض من وكيله في الخارج ضمن حدود القيمة المسجلة في خطاب الاعتماد.

و من حق البنك في حالة اقتراض عميله المزوّد بالخطاب من وكيله في الخارج أن يلزمه بالوفاء في نفس مكان القرض أي في الخارج.

و نظراً إلى أن العميل لا يلائمه الوفاء إلا في بلده لا في الخارج فيدفع مبلغاً من المال للبنك الدائن الذي زوّده بالخطاب لا في مقابل المبلغ المقترض ليكون فائدة ربوية، بل في مقابل عدم مطالبته البنك الدائن بالوفاء في خصوص المكان الذي وقع فيه القرض.^(١)

و مما ذكر يظهر حكم البطاقات الائتمانية بأنواعها في السفر والحضر في أقسام المعاملات والخدمات السائفة من الناحية الشرعية، فإنه يجوز للجهة المصدرة مطالبة العمولة لقاء قيامها بتزويد العميل بالبطاقة، إذ لا يجب عليها القيام بها مجاناً، فإن توافقوا على مقدار فهو وإلا استحقت الجهة المصدرة لأجرة المثل حيث كان التزويد المذكور بأمر العميل و طلبه.

ثم إن ما أخذته الجهة المصدرة لقاء خدماتها ليست فائدة على الدين، بل هي اجرة لما قدّمته من الخدمة له كما لا يخفى.

الخدمات البنكية بالنسبة الى الأوراق المالية

قال الشهيد الصدر^(٢): والحفاظ على الاوراق المالية أمر جائز ويمكن للبنك أن يتقاضى اجرة عليه، وأما القيام بخدمة تلك الاوراق فيعني التأمين على المستندات و صرف المستهلك منها واستبدال الأوراق المجدة إصدارها، وكل ذلك جائز ويمكن للبنك أخذ جمالة على هذه الخدمات.

و من الخدمات تحصيل كيوناتها نيابة عن العملاء، و جواز هذه الخدمة و أخذ الجمالة أو الاجرة عليها مرتبط بمشروعية الربح، فإن كان الربح ربحاً تجارياً كربح الاسهم جاز ذلك، وإن كان ربحاً ربوياً كفوائد القروض التي تمثلها السندات فلا يجوز.

وكما يقوم البنك بتحصيل قيمة كوبونات الأوراق المالية نيابة عن عملائه كذلك يقوم بدفع قيمة الكوبونات نيابة عن الشركات، فإن بعض الشركات قد تعهد إلى البنك بعملية صرف أرباحها للمساهمين، و تقوم بدفع قيمة الكوبونات التي تقرّر توزيعها نقداً إلى البنك، او تفوضه بخصم قيمة الكوبونات من حسابها الدائن لديه.

وقام البنك بدفع قيمة الكوبونات نيابة عن الشركة جازب شرعاً إذا كان الربح مشروعا كقيامه بتحصيل قيمة الكوبون نيابة عن العميل المودع لأوراقه المالية لدى البنك، و يجوز للبنك أن ياخذ عمولة على قيامه بتوزيع الأرباح نيابة عن الشركة. و ذلك لأن البنك إما يكون مديناً للشركة برصيد دائن في حسابها الجاري لديه فتحيل الشركة أصحاب الاسهم عليه ليسدّد إليهم أرباحهم.

و إما أن الشركة تدفع اليه بالفعل قيمة الكوبونات و تكلفه بتوزيعها. و إما أن تطلب منه إقراضها و توزيع الأرباح مع تقيدها في رصيدها المدين من الحساب الجاري.

فإن كان البنك مديناً للشركة برصيد دائن فلا يجوز له أن ياخذ عمولة على مجرد دفع الأرباح إلى المساهمين الا إذا كان قد اشترط البنك منذ البدء على دائنيه أن لا يحوّل عليه إلا باذنه فيأخذ عمولة لقاء إسقاط هذا الشرط.

و يجوز له أن ياخذ العمولة لقاء القيام بإخبارهم و طلب الحضور منهم، لأنّه بوصفه مديناً للشركة مكلف بالدفع و غير مكلف بالإخبار و طلب الحضور.

و إن كان البنك يقوم بالنيابة عن الشركة في توزيع الأرباح على أساس أن الشركة تدفع اليه فعلاً قيمة تلك الأرباح لكي ينوب عنها في التوزيع، فيبامكانه أن ياخذ عمولة على تسلّم المبلغ و دفعه إلى المساهمين إذا كان المفروض دفع نفس المبلغ الذي يتسلّمه من الشركة.

وأما إذا كان المفروض أن يدفع قيمته لانفسه كما هي العادة فالمبلغ يعتبر قرضاً من الشركة للبنك، وبإمكان البنك أن لا يوافق على أن يصبح مديناً لإلقاء عمولة. وإن كان البنك مطالباً من الشركة بإفراضها قيمة الأرباح ثمّ توزيعها فيمكنه أن يأخذ عمولة أيضاً، لأنّه بعد أن يخصص مبلغاً معيناً للشركة كقرض يقوم بتوزيعه على المساهمين.

و واضح أن الدائن غير ملزم بأنّ ينفذ تعليمات مدينه في كيفية صرف المبلغ الذي اقترضه منه، فاذا كلفه المدين بذلك استحق عمولة لقاء تنفيذ أوامره في طريقة الصرف. (١)

عملية الإكتتاب

قال الشهيد الصدر رحمته: قد يقوم البنك بدور الوسيط في عمليات اكتتاب الأسهم لبعض الشركات، فإنّ الشركة المصدّرة للأسهم قد تتفق مع البنك على أن يتولى نيابة عنها إصدار أسهمها و يقوم الاتفاق بين الشركة و البنك على أساس احد الطريقتين التاليتين:

الاولى: إصدار الأوراق بدون ضمان، وفي هذه الحالة لا يكون البنك مسؤولاً عن تغطية الإصدار كاملاً وإنما يتقاضى عمولة فقط لقاء ما استطاع تصريفه من أسهم.

الثانية: إصدار الأوراق بضمان، وفي هذه الحالة يكون البنك ملزماً بأن يشتري لحسابه الخاص الأوراق التي لم يتم الاكتتاب فيها.

و كل هذا جائز شرعاً إذا كان تركيب الشركة صحيحاً من الناحية الشرعية، و

يكون البنك في الحالة الاولى مجرد وكيل في تصريف الأسهم، ويكون بإمكانه أخذ اجرة أو جعالة لقاء عمله الذي وكلته الشركة فيه.

وفي الحالة الثانية يمكن أن يفترض كون البنك أجيراً من الشركة على ممارسة عمليات الاكتتاب مع شرط في عقد الایجار يفرض على البنك أن يشتري ما يتبقى من أسهم عند غلق الاكتتاب، وهو شرط جائز و نافذ وإن لم يكن لدى الطرفين في البداية فكرة محددة عن عدد ما يتبقى من الاسهم دون تصريف: (١)

الودائع الحقيقية و تخزينها

وهي عبارة عن ايداع اشياء معينة عند البنك ليحتفظ من تاطر الى اقامة و الكرياق و الضياع. و يقوم البنك لهذا الغرض بإعداد خزائن خاصة و يجوز له أن يوجر الخزائن أو يأخذ الاجرة في مقابل عمل التحصين و التحفيظ.

قال الشهيد الصدر رحمته: يقوم البنك في بعض الحالات بتخزين البضائع داخل و خارج المنطقة الكمرية، و قد تخصص بعض البنوك مخازن كبيرة لهذه العملية التي يمارسها البنك في حالة وصول البضاعة قبل أن يتسلم المستوردون المستندات الخاصة بتلك البضاعة، لأنّ آخرهم عن تسلّمها أو امتناعهم عن ذلك، فإنّ البنك يقوم في هذه الحالة بتخزين البضاعة حرصاً على مصلحة مراسليه و انتظاراً لتعليماتهم لما يتخذ بشأن البضاعة من إجراء.

وكذلك يقوم البنك بعملية التخزين بالنسبة إلى البضائع التي تعهد بدفع قيمتها عند تسلّم مستندات الشحن الخاصة بها إذا وصلت تلك البضائع، و لكن البنك يقوم بتخزين

البضاعة في هذه الحالة على حساب المستورد لا المراسل الذي انقطعت صلته بالموضوع بتسليم المستندات وتسلم القيمة.

وتخزين البنك البضاعة لصالح المراسل في الحالة الاولى جائز شرعاً. وله أن يأخذ عليه عمولة إذا كان البنك يمارس على أساس طلب صريح أو ضمني من المراسل، كما أن تخزين البنك البضاعة لصالح المستورد في الحالة الثانية جائز، ويمكن للبنك أخذ عمولة عليه من المستورد إذا كان التخزين يطلب منه أو كان قد شرط عليه ولو بصورة ضمنية عند فتح الاعتماد أن يتولى البنك تخزين البضاعة عند وصولها ويرجع عليه بالاجرة.^(١)

و يجوز للبنك ان يشترط مع المستوردين الوكالة في بيع البضائع عند عدم إقدامهم على تحويلها وأخذ مطالباتهم منها.

فلو تخلف صاحب البضائع عن تسلمها بعد إنذاره من قبل البنك جاز للبنك بيعها واستيفاء ما دفعه من البايع إلى المصدر، لأنه وكيل عن صاحب البضائع، وهكذا يجوز أيضاً شراء هذه البضائع عن البنك عند جواز البيع للبنك كما لا يخفى.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: أن البنك قد يقوم ببيع البضاعة عند تخلف أصحابها عن تسلمها بعد إعلان البنك وإنذاره، ويقوم بذلك لاستيفاء حقه من ثمنها، فهل يجوز للبنك القيام ببيعها؟ وهل يجوز لآخر شراؤها؟ الظاهر الجواز، وذلك لأن البنك في هذه الحالة يكون وكيلًا من قبل أصحابها بمقتضى الشرط الضمني الموجود في أمثال هذه الموارد، فإذا جاز بيعها جاز شراؤها أيضاً.^(٢)

(١) البنك اللاروي / ١٣٤ - ١٣٥

(٢) منهاج الصالحين / ١ / ٤١٠

التطوير المصرفي لتأدية الديون

استطاعت البنوك أن تسهّل أمر تأدية الديون و الطلبات التي تكون بين أفراد من دولتين اللتين لكل منهما عملتها الخاصة بأن تحلّ محلّ تجار الصرف و سماسرته و تسلّط على عمليات الصرف.

قال الشهيد الصدر^(١): إنّ تأدية الديون و الطلبات على أساس التطوير المصرفي لها أصبح بالامكان أن تتمّ دون نقل أي نقد من مكان إلى مكان، و ذلك عن طريق الاوراق التجارية التي يصدرها البنك.

فالمستورد العراقي إذا أصبح مديناً بالف روبية لمصدر هندي لقاء بضاعة معينة يمكنه أن يسدّد دينه عن طريق ورقة تجارية كالشك مثلاً بأنّ يستحصل من بنك في العراق شيكاً مسحوباً على بنك في الهند بقيمة الدين بالروبيات، كما يمكنه ان يجد شخصاً عراقياً آخر دائناً لمستورد هندي بالف روبية، وقد حصل على شيك مسحوب من المستورد الهندي على بنك في الهند بقيمة الدين، فيشتري المدين العراقي من الدائن العراقي هذا الشيك و يرسله إلى دائنه الهندي تسديداً لدينه.

و في كلتا الحالتين لا يوجد نقل مادي للنقد من مكان إلى مكان، و التسديد في الحالة الاولى يمكن تفسيره على أساس حوالتين:

إحدهما حوالة المستورد العراقي دائنه الهندي على بنك عراقي مدين للمستورد، فيصبح الهندي مالكا قيمة البضاعة في ذمة ذلك البنك.

والاخرى حوالة البنك العراقي دائنه الهندي على بنك هندي له حساب جار لديه، و كلتا الحوالتين صحيحة.

و أمّا التسديد في الحالة الثانية فيتكون من شراء و حوالة، فالمستورد العراقي يشتري

من المصدر العراقي الدين الذي يملكه في ذمة المستورد الهندي، وبذلك يصبح مالاً لقيمة الدين في ذمة المستورد الهندي، و بعد ذلك يحوّل المستورد العراقي دائته أي المصدر الهندي على المستورد الهندي فيتقاضى منه قيمة دينه، و كل من الشراء و الحوالة صحيح و جائز شرعاً.^(١)

و لا يخفى عليك أنّ اللازم في شراء الدين هو ان لا يكون بالأقل و إلا فليس له أن ياخذ إلا بمقدار ما أعطاه و قد اعترف الشهيد الصدر بذلك.

بيع و شراء العملات الاجنبية

و مما تهتمّ البنوك بيع و شراء العملات الاجنبية ليتحصل قدر كاف منها لرفع حاجة عملائها، و لأجل تحصيل الربح في ما إذا كانت أسعار الشراء أقل من أسعار البيع، هذا مضافاً إلى أن مع تساوى القيمة بين أسعار البيع مع أسعار الشراء يتوفر للبنك فرصة الشراء بدون خصم على أقل تقدير.

ولهذا كما أفاد الشهيد الصدر^(٢) تقوم البنك بشراء و بيع العملات الاجنبية التي يحملها السياح الأجانب أو السياح العائدون من الخارج، و إذا اريد شراء العملة الاجنبية بالعملة المحلية حوّلت قيمة الكمية المطلوب شراؤها إلى العملة المحلية بالسعر الرسمي السائد في ذلك التاريخ، و عمليات البيع و الشراء هذه جائزة شرعاً، سواء كانت حاضرة او لأجل، فإن البنوك كما تمارس البيع و الشراء العاضر كذلك تمارس العقود الآجلة.

اذ قد تقوم بالتعاقد مع جهة أخرى على شراء و بيع النقد الاجنبي لأجل، و هذا

يتفق حين يستورد عميل البنك بضاعة أجنبية بسعر مؤجل إلى شهر و محدد بعملة البلد المصدر، و يخشى أن تختلف أسعار الصرف لغير صالحه، فبينما يساوي ذلك المقدار المحدد من عملة البلد المصدر الآن ألف دينار، قد يساوي في موعد التسليم أكثر من ألف دينار، و في مثل هذه الحالة يعمد العميل إلى البنك الذي يتعامل معه طالباً منه التعاقد نيابة عنه مع البنك المركزي على شراء أجل لعملة البلد المصدر بالكمية التي وقع الاتفاق عليها بين المصدر و المستورد لقاء ألف دينار لكي يضمن المستورد بذلك عدم اضطرابه إلى دفع ما يزيد على ألف دينار مهما اختلفت أسعار الصرف بعد ذلك.

و هذا جائز أيضاً من الناحية الشرعية ما لم يكن الثمن الذي اشترى به البنك العملة الأجنبية الآجلة مؤجلاً أيضاً في نفس عقد الشراء
و أما إذا كان كذلك فيصبح من بيع الدين بالدين و هو باطل شرعاً، و إذا اريد تأجيل الثمن فيمكن الاتفاق على ذلك خارج نطاق عقد الشراء.^(١)
و يمكن أن يقال: ان قوله ﷺ لا يباع الدين بالدين منصرف إلى ما كان ديناً قبل البيع و الشراء لا ما بصير كذلك بالبيع و الشراء، و المقام من الثاني فتأمل.

جوائز البنك

قد يقوم البنك بعملية القرعة بغرض الترغيب على وضع أموالهم لديه، و يدفع لمن أصابته القرعة مبلغاً من المال بعنوان الجائزة، فان كان ذلك في مقابل القرض كالحساب الجاري مع اشتراط العميل عليه ذلك كان رياً محرماً. هذا بخلاف ما إذا لم يشترط عليه

العميل فإنه جائز شرعاً، وان لم يكن في مقابل القرض، كما إذا كان في مقابل حساب الذخيرة لرأس المال والشركة والمضاربة ونحوهما من المعاملات الشرعية فلا إشكال و إن اشترط العميل عليه ذلك، لأنه ليس في مقابل القرض فلا تغفل، هذه عمدة المسائل المربوطة بالبنك والله هو الهادي.

والله الحمد أولاً وآخراً

السيد محسن الخرازي

ربيع الثاني من سنة ١٤٢٤ هـ

الفهرس

- تتمة المسألة الثانية والعشرين (في الربا) ٥
- المقام الثاني في الربا القرضي ٥
- ويقع الكلام في أمور: ٥
- الامر الاول: في الترغيب نحو القرض ٥
- الامر الثاني: في عدم جواز اشتراط النفع ٧
- الامر الثالث: في تبرع المقرض بزيادة العين او الصفة ١١
- الامر الرابع: في صحة اصل القرض و عدمها ١٤
- الامر الخامس: في اشتراط ما لم يكن منفعة محضة ٢٠
- الامر السادس: في الشرط للمقرض ٢٨
- الامر السابع: في كون احد الطرفين زيادة كمية و الآخر زيادة وصفية ٣٠
- الامر الثامن: في اخذ النفع و الزيادة في القرض بدون الشرط ٣١
- الامر التاسع: في استحباب اداء القرض بالزيادة ٣٥
- الامر العاشر: في عدم الفرق في الحرمة بين ان يشترط النفع في عقد القرض و بين ان يشترط في عقد آخر ٣٧
- الامر الحادي عشر: في حرمة اشتراط القرض في ضمن البيع المحاباتي و عدمها ٣٨
- الامر الثاني عشر: في عدم جواز اخذ شئ بعنوان المضاربة و صرفه في غير التجارة ٤١

- ٤٢ ٣ الامر الثالث عشر: في حرمة تأخير الدين الحال بزيادة
- ٤٥ ٣ الامر الرابع عشر: في بيع شي بثمان حال و بازيد منه مؤجلا
- ٤٧ ٣ الامر الخامس عشر: في اداء الدين و المخططة
- ٥٣ ٣ الامر السادس عشر: في اخذ شي في القرض بعنوان اجرة الكتابة
- ٥٦ ٣ الامر السابع عشر: في تعميم حرمة الرها بالنسبة الى الاشخاص المحقوقة
- ٦٢ ٣ الامر الثامن عشر: في حرمة الاستغلال بما ادى قرضا
- ٦٣ ٣ الامر التاسع عشر: في بيع الدين بالاقبل من الشخص الثالث
- الامر العشرون: في عدم الفرق بين القرض الاستهلاكى و بين القرض التوليدي
- ٦٤

● خاتمة: في أحكام البنوك و أقسامها ٦٦

٣ و الكلام في ذلك يقع في مقامات: ٦٦

٣ المقام الأول: في أنواع البنوك ٦٦

٣ المقام الثاني: في عدم الفرق بين أنواع البنوك في ترتب الاحكام ٦٨

٣ المقام الثالث: في أحكام المعاملات البنكية ٧٦

● النوع الأول: الحساب الجارى ٧٦

٣ فروع: الأول: في عدم جواز سحب الشيك عند عدم شي في الحساب

الجارى ٧٨

٣ الثانى: في حكم ما اذا سمع البنك ان يسحب صاحب الشيك ازيد مما لهم في

حسابهم ٧٨

٣ الثالث: في جواز ترخيص البنك لصاحب الحساب في الشراء بذمة البنك و عدمه ٧٩

٣ الرابع: في عدم جواز تأخير البنك في دفع مبالغ الشيكات ٧٩

- ٧٩..... نحوه
- ٨٠ ٥ الخامس: في حكم فقدان الشيكات اعتبارها بسبب مضي زمان طويل و
- ٨١ ٥ السادس: في كون الشيكات أسنادا للديون
- ٨١ ٥ السابع: في ضمان البنك و عدمه في الشيك المسروق
- ٨١ ٥ الثامن: في عدم جواز سحب الشيكات في الموارد التي منع منها البنك
- ٨٢ ٥ التاسع: في جواز الايداع في البنك مع العلم بأنه يصرف في الحرام و عدم جوازه
- ٨٣ ٥ العاشر: في حكم الامهال عند عدم تمكن صاحب الحساب من أداء المبلغ
- ٨٦ ٥ الحادى عشر: في حكم وصول مبلغ عن طريق الخطاء في الحساب الجارى
- ٨٧ ٥ الثانى عشر: في حكم افتتاح الحساب المشترك بين عدة اشخاص
- ٨٧ ٥ الثالث عشر: في حكم افتتاح الحساب الجارى لاموال الصغار او المجهنين
- ٨٩ ٥ الرابع عشر: في حكم جوائز البنك
- ٨٩ ٥ الخامس عشر: في حكم ضمان البنك بالنسبة الى الامانات المودعة عنده
- ٨٩ ٥ السادس عشر: في حكم مضي عشر سنوات من تأريخ اصدار الشيكات
- ٩٠ ٥ السابع عشر: في حكم مطل المديون في أداء دينه
- ٩١ ٥ الثامن عشر: في ان السحب من الحساب الجارى استيفاء لاقتراض
- ٩٢ ● النوع الثانى: حساب القرض الحسن
- ٩٤ ٥ مسائل:
- ٩٤ ٥ المسألة الأولى: في حكم اشتراط المقرض في ضمن عقد القرض ان يصرفه في جهة خاصة
- ٩٥ ٥ المسألة الثانية: في حكم اقراض بنك حكومى للدولة او بالمعكس
- ٩٥ ٥ المسألة الثالثة: في حكم اقراض البنك شخصا بعنوان خاص

- المسألة الرابعة: في حكم اشتراط البنك في ضمن عقد القرض اعطاء اجرة الخدمات ٩٦
- المسألة الخامسة: في حكم اشتراط البنك في ضمن عقد القرض ان نظر البنك هو فصل الخطاب ٩٨
- المسألة السادسة: في حكم اشتراط البنك الفرامة ٩٨
- المسألة السابعة: في حكم اشتراط البنك حلول الاجل في عقد القرض لو اخر المقترض بعض الاقساط ٩٩
- المسألة الثامنة: في عدم الفرق في حرمة اشتراط المنفعة بين التصريح او كون العقد مبنيا عليه ١٠٠
- المسألة التاسعة: في حكم اشتراط القرض في عقد القرض بالمثل او الازيد ١٠٠
- المسألة العاشرة: في حكم اشتراط البنك على المصنع في ضمن عقد القرض انه ان مات احد الشركاء قام مقامه شخص آخر ١٠٢
- المسألة الحادية عشرة: في اشتراط تحمل دفع كل ما يتعلق بالمال المقترض في الشرع او العرف ١٠٣
- المسألة الثانية عشرة: في حكم الامهال في اداء القرض و الديون بشرط الزيادة ١٠٣
- المسألة الثالثة عشرة: في حكم النقل و الانتقال بالنسبة الى المميزات خصصها البنك لبعض اصحاب الحساب الجاري ١٠٣
- المسألة الرابعة عشرة: في صحة اصل القرض في القروض الربوية ١٠٤
- المسألة الخامسة عشرة: في حكم الاوراق القرضية ١٠٥
- المسألة السادسة عشرة: في حكم ضمانه الضامن عند الاقتراض ١٠٦

- ١٠٩..... ❶ فروع:
- ١٠٩..... ❷ الأول: في حكم عدم معلومية مقدار الدين و الجنس في الضمان
- ١١٠..... ❸ الثاني: في حكم الضمان العرفي
- ١١٠..... ❹ الثالث: في حكم اشتراط كيفية الرجوع في عقد الضمان
- ١١٠..... ❺ الرابع: في عدم بطلان تمهد الضمان بموت المدين
- ١١١..... ❻ الخامس: في عدم جواز نقض عهد الضمان
- ١١١..... ❼ السادس: في حكم اشتراط الزيادة في مقابل تأخير المضمون عنه
- ١١١..... ❽ السابع: في حكم موت الضامن
- ١١٣..... ❾ الثامن: في حكم موت المدين المضمون عنه بالضمان العرفي
- ١١٤..... ❿ التاسع: في حكم انواع الضمانات العرفية
- ١١٥..... ⓫ العاشر: في حكم جواز جعل شئ في قبال عملية الضمان
- ١١٧..... ❶٠ النوع الثالث: حساب الذخيرة.....
- ١١٩..... ❶١ النوع الرابع: حساب الادخار للعمليات التجارية و غيرها.....
- ١١٩..... ❶٢ مسائل:
- ١١٩..... ❶٣ الاولى: في جواز افتتاح حساب الادخار لكل من تتوفر فيه الاهلية
- ١٢٥..... ❶٤ الثانية: في سلطنة الوالد على مال الولد
- ١٢٥..... ❶٥ الثالثة: في ان الحد وان علا يشارك الاب في السلطنة المذكورة
- ١٢٧..... ❶٦ الرابعة: في عدم ولاية الامهات
- ١٢٧..... ❶٧ الخامسة: في محجورية الصغار قبل البلوغ و حصول الرشد
- ❶٨ السادسة: في اشتراط البنك على المدخرين اعلام البنك عند فقدان وثيقة الحساب
- ١٢٨.....

- ١٢٨ عند كذا وكذا. ٥ السابعة: في مصالحة البنك مع المدخرين رأس المال للتجارة على اعطاء شئ
- ١٣١ ٥ الثامنة: في حكم ادخار تدريجي ٥ التاسعة: في جواز اخذ رأس المال في اي وقت كان
- ١٣٢ ٥ العاشرة: في انواع الادخار
- ١٣٣ ٥ الحادية عشرة: في عدم اشتراط مدة معينة في حساب الادخار
- ١٣٤ ٥ الثانية عشرة: في جواز دفع البنك اموال المهجورين بعد دفع الحجر و صدور الحكم من المحاكم الشرعية
- ١٣٤ ٥ الثالثة عشرة: في كيفية رد رأس المال بعد موت صاحبه الى الوراثة
- ١٣٥ ● حقيقة المضاربة
- ١٣٦ ● أهم شروطها و أحكامها
- ١٣٦ ٥ و تتعرض هنا لعدة مسائل:
- ١٣٦ ٥ المسألة الأولى: في جواز تضمين المنسارة في المضاربة والشركة والمعاينة
- ١٤١ ٥ المسألة الثانية: في شرطية كون رأس المال في المضاربة عيناً
- ١٤٦ ٥ المسألة الثالثة: في شرطية كون رأس المال من الذهب او الفضة المسكوكين و عدمها
- ١٥٠ ٥ المسألة الرابعة: في جواز عقد المضاربة
- ١٥٦ ٥ المسألة الخامسة: في ان العامل يملك حصته من الربح بمجرد ظهوره
- ١٦٢ ٥ تنبيه: في ان المضاربة تارة تقوم على اساس صفقة تجارية خاصة واخرى على اساس انشاء مشروع كامل
- ١٦٣ ٥ المسألة السادسة: في اشتراط ان يكون الاسترباح في المضاربة بالتجارة

المسألة السابعة: في لزوم كون الربح في المضاربة مشاعاً بين العامل و

١٧٠

المالك

المسألة الثامنة: في اشتراط البنك على المودعين ان يتأولوا عما يزيد من حصتهم

الواقعية عن الحصاة التي تقر لهم بموجب كون الاسثمار في اوقات مختلفة ١٧٣

المسألة التاسعة: في صورة فساد المضاربة فالربح للمالك

المسألة العاشرة: فيما اذا اخذ شخص مقدراً بعنوان المضاربة ولم يضارب

به ١٧٧

المسألة الحادية عشرة: في بطلان المضاربة بالموت او الجنون ١٧٩

المسألة الثانية عشرة: في وجوب ما تعهد به العامل للمالك ١٨٠

المسألة الثالثة عشرة: في توكيل العامل البنك في ملاحظة مال المضاربة ١٨٠

المسألة الرابعة عشرة: في جواز فسخ المضاربة الا اذا شرط عدمه في ضمن عقد

لازم ١٨١

المسألة الخامسة عشرة: في انه لا فرق في المضاربة بين ان تكون فردية او

اشتركية ١٨٢

تبصرة: في وساطة البنك بين المالك و العامل ١٨٣

● حقيقة الجعالة و شروطها و أحكامها ١٨٧

أ) الآيات: ١٨٨

ب) الروايات: ١٨٩

و هنا مسائل: ١٩٢

المسألة ١: في عدم اشتراط ان يكون المجمعول له فرداً خاصاً ١٩٢

المسألة ٢: في جواز ان يكون العمل مجهولاً في الجعالة ١٩٢

- ١٩٤ ٣: في اشتراط ان يكون العوض معلوما
- ١٩٧ ٤: في عدم اعتبار الجعل ممن له العمل
- ١٩٨ ٥: في اعتبار اهلية الاستنجار في الجاعل
- ١٩٩ ٦: في جواز الجماله على كل عمل محلل مقصود للعقلاء
- ٢٠١ ٧: في عدم تعيين المدة في الجماله بل هي تابعة لجعل الجاعل
- المألة ٨: في انه ليس على الجاعل غير ما جعله على نفسه في انشاء
 الجمالة ٢٠١
- ٢٠٢ ٩: في عدم استحقاق العامل للجعل الا بعد العمل
- ٢٠٢ ١٠: في ان الجماله من العقود المجانزة
- ٢٠٧ ١١: في جواز انشاء عقد الجماله للعامل مع اخر
- ٢٠٨ ١٢: في جواز استنابة العامل غيره بنحو الوكالة او الاجارة
- ٢١٠ ١٣: لايحوز اخذ الزيادة من الجاعل لو احر في اداء الجعل
- ٢١٠ ١٤: في فرض جماله للمودع زائدا على النسبة المقررة من الربح
- ٢١٢ ● حقيقة الاجارة
- ٢١٤ هنا مسائل
- ٢١٤ ١: المسألة الأولى: الاجارة بشرط التملك
- ٢١٥ ٢: المسألة الثانية: في اشتراط عدم الفرر
- ٢١٨ ٣: المسألة الثالثة: في اجارة الكل
- ٢٢٦ ٤: المسألة الرابعة: في جواز اجارة المستأجر للغير
- ٢٢٨ ● السلف في المعاملات البنكية
- ٢٢٨ حقيقة السلف

- ٢٢٨ شروطه
- ٢٣٠ المسألة الأولى: في عدم جواز بيع السلم قبل حلوله
- ٢٣١ المسألة الثانية: في جواز البيع بعد حلول الاجل ولو مع عدم القبض
- ٢٣٥ المسألة الثالثة: في جواز اعطاء التسهيلات بالشراء بنحو انسلف
- ٢٣٦ المسألة الرابعة: في اشتراط كون وجود السلم وقت حلول الاجل عاما
- ٢٣٦ المسألة الخامسة: في اشتراط كون مورد السلم مولدا بسبب البايع
- ٢٣٧ المسألة السادسة: في اشتراط تعيين الاجل
- ٢٣٧ المسألة السابعة: في اشتراط معلومية مورد السلم جنسا ووصفا ومقدارا
- ٢٣٨ المسألة الثامنة: في وجوب قبض رأس المال قبل التفرق
- ٢٣٩ المسألة التاسعة: في حكم قبض بعض ثمن المسلم فيه
- ٢٣٩ المسألة العاشرة: في اشتراط كون المسلم فيه ديناً
- المزارعة وشروطها وأحكامها ٢٤١
- ٢٤٤ ويشترط فيها امور: منها ان يكون الثماء مشتركاً بينهما
- ٢٤٤ ومنها ان يكون الثماء المشترك مشاعاً بينهما
- ٢٤٤ ومنها ان يكون الحصص المشاعة متعينة
- ٢٤٥ ومنها تعيين المدة بالاشهر والسنين
- ٢٤٨ ومنها تعيين الارض
- ٢٥١ ومنها تعيين البذر على أى منها وكذا سائر اللوازم
- ٢٥٣ هنا مسائل ..
- المسألة ١: يجوز للمزارع ان يعطي العامل قبل ظهور المحاصل مبلغاً مقدماً بعنوان القرض ٢٥٣
- المسألة ٢: يجوز للعامل أن يستأجر الغير للمزارعة، ومقتضى جواز ذلك هو

- جواز تسليم الارض اليه ٢٥٣
- المسألة ٣: قال السيد المحقق اليزدي في المسألة ١٣: يجوز للعامل أن يشارك غيره في مزارعته أو يزرعه في حصته ٢٥٤
- المسألة ٤: في حكم تبين بطلان العقد ٢٥٦
- المسألة ٥: الظاهر أن الارض لاموضوعية لها بخصوصها، فلو فرض سفينة بحرية أو فضائية يمكن الزرع فيها صحت المزارعة بالنسبة اليها ٢٦٢
- المسألة ٦: يعتبر في المزارعة أربعة أمور: الارض والبذر والعمل والعوامل ٢٦٢
- المساقاة وشروطها وأحكامها ٢٦٤
- هنا مسائل: الاولى: في حكم المساقاة بعد ظهور الثمرة ٢٦٧
- الثانية: في حكم المساقاة في الاشجار التي لا تحتاج الى السق ٢٦٧
- الثالثة: في جواز المساقاة على فسلان مفروسة ٢٦٨
- الرابعة: في لزوم المساقاة من الطرفين ٢٦٨
- الخامسة: في ذكر المدة و تعيينها ٢٦٩
- السادسة: في حكم صورة عدم تعيين جملة من الأعمال من جهة أنها على العامل أو على المالك ٢٧٠
- السابعة: ان الظاهر من البنوك انها ليست إلا واسطة في المساقاة ونحوها بين المالك و العامل ٢٧٢
- حقيقة الشركة في الاموال و أحكامها ٢٧٢
- تذويب في ان الشركة الواقعية هل تحصل بالمرج بين الاموال ام لا ٢٧٨
- الشركة في الديون و في المنافع ٢٧٩
- شركة الأبدان ٢٨٢

- ٢٨٤ شركة الوجوه
- ٢٨٨ شركة المفاوضة
- ٢٩٠ وهنا مسائل:
- ٢٩٠ المسألة الأولى: في حكم المصالحة في الدين
- ٢٩١ المسألة الثانية: في ان الشركة اما بنحو الاشاعة واما بنحو الكل في المعين
- ٢٩٤ المسألة الثالثة: في حكم الشركة مع من يعتقد بهوجب الخمس ولكن لم يؤده
- ٢٩٧ المسألة الرابعة: في حكم اشتراط زيادة احد الشريكين في الربح
- ٣٠٥ المسألة الخامسة: في كون الشركة من العقود المجانزة
- ٣٠٨ المسألة السادسة: في حكم ذكر الاجل في عقد الشركة
- المسألة السابعة: في اشتراط كون العمل من احدها او منها مع الاستقلال او مع الانضمام
- ٣١٠ المسألة الثامنة: في حكم ادعاء احد الشريكين على الاخر الخيانة او التفريط
- ٣١٢ المسألة التاسعة: في دعوى العامل التلف
- ٣١٤ المسألة العاشرة: في بطلان الشركة بالموت
- المسألة الحادية عشرة: في الفرق بين الشركة المفيدة للاذن و الشركة الحاصلة بالمزج في البطلان و عدمه بعروض احد الامور المذكورة على بعض الشركاء
- ٣١٥ المسألة الثانية عشرة: في بطلان الشركة المفيدة للاذن من ناحية فقدان شروط العاقد
- ٣١٦ المسألة الثالثة عشرة: في استحقاق العامل للاجرة في الشركة و عدمه

٣١٨. المسألة الرابعة عشرة: في حكم اختلاف الشريكين في اشتراء شيء كما اذا ادعى انه اشتراه لنفسه و ادعى الاخر انه اشتراه بالشركة
- ٣١٩ المسألة الخامسة عشرة: في عكس المسألة السابقة
- ٣٢٠ ● الحوالة و أحكامها و شروطها
- ٣٢٠ ٣ تعريف الحوالة
- ٣٢١ ٤ التحويل أعم من الحوالة
- ٣٢١ ٥ شروط الحوالة و هي البلوغ و العقل و الاختيار و الرشد و غيرها
- ٣٢٤ ٦ يشترط في الحوالة مضافا الى الشروط العامة المذكورة امور اخرى
- ٣٢٤ ٧ الاول: الايجاب و القبول
- ٣٢٨ ٨ الثاني: التنجيز
- ٣٢٩ ٩ الثالث: هو ثبوت المحال به في ذمة المحيل
- ٣٣٠ ١٠ الرابع: كون المال المحال به معلوما
- ٣٣٣ ١١ تفصيل الكلام:
- ٣٣٣ ١٢ احدها: هو ما اذا احوال المحيل من له عليه الدراهم على البريء
- ٣٣٤ ١٣ ثانيا: ما إذا احوال المحيل من له عليه الدراهم على مشغول الذمة بالدنانير
- ٣٣٦ ١٤ هنا مسائل
- ٣٣٦ ١٥ المسألة الاولى: في عدم الفرق في المال المحال به بين ان يكون عينا في الذمة او منفعة او عملا
- ٣٣٧ ١٦ المسألة الثانية: في براءة ذمة المحيل عند تحقق الحوالة
- ٣٣٨ ١٧ المسألة الثالثة: في عدم وجوب قبول الحوالة على المحال
- ٣٣٨ ١٨ المسألة الرابعة: في لزوم الحوالة

- ٣٤٠... ٥ المسألة الخامسة: في وجوب الدفع على الوكيل أو الأمين بمجرد الاحالة
- ٣٤٠..... ٥ المسألة السادسة: في حوالات البلاد
- ٣٤٣..... ● عملية محرر الشيكات
- ٣٤٣ ٥ القسم الأول: هو أن يكون محرر الشيك مال في ذمة البنك و يحيل محاله على البنك
- ٣٤٤..... ٥ القسم الثاني: ان يكون السحب على أساس أنه اقتراض جديد من البنك
- ٥ القسم الثالث: أن لا يكون محرر الشيك رصيد في البنك و يحزر الشيك لدائنه و يحيله
- ٣٤٤.....
- ٥ القسم الرابع: هو أن يسحب الشيك لاستيفاء قيمة الشيك من دينه على البنك
- ٣٤٥.....
- ٥ هنا فروع.....
- ٣٤٥..... ٥ الفرع الأول: في جواز شراء الدائن بضاعة بما يملكه من دين في ذمة مدينه كالبنك
- ٣٤٥.....
- ٥ الفرع الثاني: أنه لا يجوز التعامل بالشيك كموضوع ينصب عليه العقد مباشرة إذا كان السحب بالشيك من دون رصيد دائن للساحب
- ٣٤٦.....
- ٥ الفرع الثالث: فيما إذا كان المسحوب عليه الشيك فرع البنك في البصرة مثلاً.....
- ٣٤٦.....
- ٥ الشيكات المصرفية من البنك
- ٣٤٨.....
- ٥ عملية المستفيد من الشيكات
- ٣٥٠.....
- ٥ عملية التحويل بأمر العميل
- ٣٥٣.....
- ٥ تعزيز الشيكات بتوقيع البنك
- ٣٥٨.....
- ٥ مسأله خلق الإنترنت
- ٣٥٩.....

● تحصيل الكمبيالات ٣٦٢

٣٦٢ ٥ وهنا مسائل

٣٦٢ ٥ المسألة الاولى: في التعليق في باب الحوالة

٣٦٣ ٥ المسألة الثانية: في كيفية استحقاق البنك للجعل

٣٦٤ ٥ المسألة الثالثة: في توقف صحة الاجارة على مقدورية العمل

٣٦٥ ٥ المسألة الرابعة: في كفاية القدرة واقما و عدمها

٣٦٨ ٥ تعزيز الكمبيالات

٣٧٠ ٥ الكمبيالات الصورية

٣٧١ ٥ الصورة الاولى: أن يكون توقيع -الكمبيالة- من قبل المدين الصوري

٥ الصورة الثانية: هي أن يجري الدائن الصوري في الكمبيالة معاملة لنفسه مع

الشخص الثالث

٥ و الصورة الثالثة: وهي -كما أفادها سيدنا الامام المجاهد^{عليه السلام} في تحرير الوسيلة -

ما اذا اجرى الدائن الصوري المعاملة مع الشخص الثالث من جانب المدين الصوري

٣٧٣ بتوكيله

٣٧٤ ٥ تبصرة في الفرق بين انبرات و الكمبيالة

● معاملة أوراق المشاركة

● معاملة السندات

● خطابات الضمان

٣٨١ ٥ حكم خطابات الضمان النهائية

٣٨٢ ٥ حكم خطابات الضمان الابتدائية

٣٨٣ ٥ توضيح في المراد من التخلف في الضمان النهائي

٣٨٤	□ توضيح في نفس الشرط ...
٣٨٨	● الاعتمادات المستندية
٣٨٨	● اقسام الاعتماد
٣٩٢	□ خطابات الاعتماد الشخصية
٣٩٥	□ الخدمات البنكية بالنسبة الى الأوراق المالية
٣٩٧	● عملية الإكتاب
٣٩٨	● الودائع الحقيقية و تخزينها
٤٠٠	● التطوير المصرفي لتأدية الديون
٤٠١	● بيع و شراء العملات الاجنبية ...
٤٠٢	● جوائز البنك

البحوث الهامة

في المكاسب المحرمات

تأليف

أية الله السيد محمد باقر
المرادي

المجلد السادس

الْحَجَوَاتُ الْهَامَّةُ

فِي الْمَكَايِبِ الْحَرَمَةِ

تَأَلَّفَ

رَبِّهِ اللهُ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الرَّزِّي

الْمَجْلَدُ السَّادِسُ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

- | | | |
|---------|-------|-----------------------------|
| العنوان | | البحوث الهامة ج ٦ |
| الموضوع | | فقه |
| تأليف | | آية الله السيد محسن الخزازي |
| باهتمام | | السيد علي رضا الجعفري |
| نشر | | مؤسسه در راه حق |
| الطبعة | | الأولى |
| المطبعة | | ولي عصر (عج) |
| العدد | | ١٠٠٠ |



المسألة الثالثة والعشرون «في الرشوة»

والكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأول: في موضوع الرشوة وحقيقتها

قال في القاموس: «الرشوة - مثلثة - الجُعْل، والجمع: رُشا ورِشا. ورشاه: أعطاه إياها. وارتشى: أخذها. واسترشى: طلبها... وترشاه: لا يئنه. والرِشاء - ككساء -: الحبل»^(١).

وقال في تاج العروس: «قال ابن الأثير: الرشوة: الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وأصله من الرشا الذي يتوصل به إلى الماء، فالراشسي: الذي يعينه على الباطل، والمرتشي: الآخذ، والرائش: من يسعى بينهما يستزيد لهذا أو يستقص لهذا.

فأما ما يعطى توصلًا إلى أخذ حقٍّ أو دفع ظلم فغير داخل فيه. وروي عن جماعة من أئمة التابعين قالوا: لا بأس أن يصانع الرجل عن نفسه وماله إذا خاف الظلم»^(٢).

وقال في مجمع البحرين: «والرشوة قلٌّ ما تستعمل لإفيمًا يتوصل به إلى إبطال حقٍّ

(١) القاموس المحيط / مادة «رش».

(٢) تاج العروس / مادة «رش».

أو تمشية باطل»^(١).

وقال في المصباح المنير: «الرشوة - بالكسر - ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد»^(٢).

ولا إشكال في لزوم رفع اليد عن اطلاق كلام صاحب القاموس؛ لأنه تفسير بالأعم كما هو شأن اللغوي أحياناً، وبالإشتمل لإطلاقه الجعل في مثل قول القائل: «من ردّ عبدي فله ألف» مع أنه لا يقول به أحد، وهو كما ترى؛ ولذا أخرج في النهاية ما يتوصل به إلى أخذ حقّ أو دفع ظلم عن معنى الرشوة.

فالمتيقّن من معنى الرشوة - كما في جامع المدارك - هو ما كان في قبال الحكم بالباطل كما يقتضيه ما في مجمع البحرين؛ فإنّ قوله: «والرشوة قلّ ما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل» يدلّ على انصرافها عمّا إذا كانت لإحقاق الحقّ.

وقال المحقّق الإيرواني رحمته أيضاً: «وينبغي القطع بأنّ مطلق الجعل على عمل ليس رشوة وإن أوهمته عبارة القاموس والنهائية؛ وإلا لدخل فيه أجرة الأجراء والأكرة والمكاري، ولئن سلّم عموم اللفظ فالمحرّم هو قسم خاصّ منه، والمتيقّن من المتّصف بالتحريم هو المال المدفوع بإزاء الحكم بالباطل. بل منصرف لفظ الرشوة أيضاً عرفاً هو هذا لا غير، ويشهد له عبارة المجمع، فما عداها تبقى تحت أصالة الحلّ بل وعمومات صحّة المعاملات كـ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «تَجَسَّرْ عَنْ تَرَاضٍ» - إلى أن قال: - وعلى كلّ حال فدفع المال لأجل أن لا يقبل القاضي الرشوة من المبطل ثمّ يحكم هو على طبق

(١) مجمع البحرين / مادة «رش».

(٢) المصباح المنير / مادة «رش».

الواقع بمقتضى طبعه ليس من الرشوة»^(١).

ثم إنه ربما يستدل في المقام بروايات خاصة:

منها: ما رواه في التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن أحمد بن إبراهيم، عن عبد الرحمان، عن يوسف بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه فسألهم الرشوة»^(٢).

بدعوى: أن ظاهر الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه، فيكون ظاهراً في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحق، أو للنظر في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أجرة.

ولكن أورد عليه أولاً: بأنه يمكن حمله على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقاً كان أو باطلاً، كما فسره في المصباح المنير.

وثانياً: بأنه يمكن أن يكون المراد سؤال الجعل والأجرة، فأطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة؛ وإلا فالأجرة غير الرشوة.

وثالثاً: كما في جامع المدارك -: بأن استعمال اللفظ في معنى معلوم لا يوجب كونه حقيقة فيه؛ حتى يستكشف المعنى عند عدم القرينة على المشهور، خلافاً للسيد المرتضى عليه السلام^(٣).

ورابعاً: بأن الرواية ضعيفة السند.

(١) التعليقة على المكاسب / ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) وسائل الشريعة / ج ٧ ص ٢٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٥.

(٣) جامع المدارك / ج ٥، ص ٤١.

ومنها: ما روي عن الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «من أكل السحت: الرشوة في الحكم». قيل: يا ابن رسول الله، وإن حكم بالحق؟ قال: «وإن حكم بالحق - قال: - فأما الحكم بالباطل فهو كفر...» الحديث ^(١).

ولكنه ضعيف بالإرسال وإن كانت دلالة على شمول الرشوة للحكم بالحق واضحة. ثم إن جعل الحكم بالباطل من مصاديق الكفر لا ينافي كونه من مصاديق الرشوة أيضاً.

ومنها: الروايات المتعددة الدالة على أن الرشا في الحكم كفر بالله العظيم، فإن مدلولها مشعر بكونها أعم ^(٢) أو أنها مطلقة ^(٣).

ولا يخفى عليك أن الروايات في مقام بيان آثار الرشوة، كالكفر بالله العظيم، لا في مقام بيان تفسير معنى الرشوة وتفصيل الموضوع، وعليه فلا تكون تلك الروايات دالة على تعميم معناها. هذا مضافاً إلى كون بعضها في مقام عدّ موارد السحت لا تفصيل معنى السحت.

فالإنصاف أن الرشوة بحسب العرف واللغة لا تشمل الجعل على الحكم بالحق وإن قلنا بأنها لا تختص بالجعل على الحكم بالباطل، بل تشمل الجعل على الحكم الموافق مطلقاً سواء كان حقاً أو باطلاً، كما يظهر من المصباح المنير وذهب إليه الميرزا الشيرازي رحمته الله ^(٤).

(١) مستدرک الوسائل / ج ١٧، ص ٣٥٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ١.

(٢) ابتناء الفضيلة / ص ٨٢.

(٣) كتاب القضاء (للسيد الكلبايكاني) / ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٤) التعليقة على المكاسب / ص ٧٣.

ومما ذكر يظهر ما في بعض الكلمات من تعميم معنى الرشوة، كالمحكي عن جامع المقاصد: من أنّ الجعل من المتحاكين للحاكم رشوة، والمحكي عن حاشية الإرشاد: من أنّ الرشوة هي ما يبذله أحد المتحاكين؛ لما عرفت من عدم دليل على التعميم. هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون مرادهم من هذه العبائر الإشارة الإجمالية، فلا يستفاد منها التعميم.

والمحكي عن السيّد الخوني رحمته من أنّ «المتحصّل من كلمات الفقهاء - رضوان الله عليهم - ومن أهل العرف واللغة مع ضمّ بعضها إلى بعض: أنّ الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حقّ أو تمشية باطل أو للتملّق أو الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة أو في عمل لا يقابل بالأجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطّاً لغرضهم ومورداً لنظرهم، بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم، كإحقاق الحقّ وإبطال الباطل، وترك الظلم والإيذاء أو دفعهما، وتسليم الأوقاف إلى غيره؛ كأن يرشو الرجل على أن يتحوّله عن منزله فيسكنه غيره، أو يتحوّله عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره، إلى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف أخذ الأجرة عليها»^(١).

ولا يخفى عليك أنّ عدم جواز أخذ الأجرة على شيء أو عدم الاعتیاد على أخذ الأجرة لا يستلزم صدق الرشوة عليه وإن كان الأخذ المذكور غير جائز من جهة أخرى. هذا مضافاً إلى أنّ الاتضمام المذكور لا يفيد إلا الاختصاص بغير الحكم بالحقّ، كما أنّ انضمام كلمات العلماء إلى العرف واللغة لا يفيد، مع أنّ المعترف هو العرف واللغة، وأيضاً تعميم معنى الرشوة بالنسبة إلى غير الحكم لا يساعده معناها اللغوي.

وذهب في الجواهر إلى أنّ «الرشا حرام سواء حكم لبأذله أو عليه بحقّ أو باطل؛ إذ لا

(١) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

مدخلية لتأثيره في الحاكم وعدمه: لإطلاق النصّ ومعاهد الإجماعات. فما عساه يقال أو قيل: بعدم البأس به إذالم يؤثّر في الحاكم، واضح الفساد، كوضوح احتمال حليّته لو بذله المحقّق على الحكم بحقّه فحكم له لذلك أيضاً. نعم، لو توقّف تحصيل الحقّ على بذله لقضاة الجور جاز للراشي وحرّم على المرتشي، كما صرّح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً؛ لقصور أدلّة الحرمة عن تناول الفرض»^(١).

ولكن عرفت أنّ النصوص غير تامّة دلالةً أو سنداً، ومعاهد الإجماعات مع احتمال أو معلومية استنادها إلى المدارك المذكورة لا تكشف عن شيء.

فاتّضح: أنّه لا دليل على تعميم الرشوة بالنسبة إلى الحكم بالحقّ.

بل ربّما يستدلّ على عدم التعميم: بصحيفة عمّار بن مروان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سحت، وأكل مال اليتيم سحت، والسحت أنواع كثيرة، منها: ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، ومنها: أجور القضاة وأجور الفواجر وئمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البيّنة، فأما الرشا - يا عمّار - في الأحكام فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله صلى الله عليه وآله»^(٢).

بدعوى: أنّ جعل الرشا في الحكم مقابلاً لأجور القضاة خصوصاً بكلمة «أما» يشهد على خروج الأجرة على تولّي القضاء للحكم بالحقّ عن معنى الرشوة، واختصاصها بما يقابل الحكم بالحقّ ولو بمثل ما أفاده في المصباح المنير من الحكم الموافق للراشي مطلقاً؛ سواء كان حقّاً أو باطلاً، من دون اختصاصه بخصوص الباطل.

وأورد عليه: بأنّ «القضاة» المذكورة في الرواية منصرفة إلى قضاة الجور الذين

(١) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ١٤٥.

(٢) معاني الأخبار / ص ٢١١، باب معنى النفل والسحت.

يأخذون الأجرة من خلفاء الجور، فلا تشمل الجعل للفقهاء العدول على الحكم بالحق، فتأمل؛ إذ لا دليل على الانصراف إلا غلبة وجود قضاة العامة، ومن المعلوم أن غلبة الوجود لا توجب الانصراف. ومما ذكر يظهر ما في كلام الميرزا الشيرازي رحمته حيث قال: «لعلّ الظاهر منها ذلك؛ من حيث انسباق الذهن منها إلى الأجور المتعارفة المعهودة» (١).

نعم، الأجرة على القضاء ليست برشوة، وعليه فلا تكون الرواية دالة على عدم التعميم كما لا دلالة لها على التعميم؛ لأنّ المحمول مترتب على الرشا في الحكم، وصدق الرشا في الحكم فيما إذا كان الحكم بالحق غير ثابت، إلا أن يقال بإطلاق الموضوع، كما يظهر من السيّد الكلبي كاني، فتدبر.

فلا تدلّ الرواية على شمول الرشوة للحكم بالحق، ويؤيده: المحمول المذكور وهو الكفر بالله العظيم، فإنه لا يترتب على الحكم بالحق وبما أنزل الله؛ لأنّ الحكم بغير ما أنزل الله يكون كفراً، لا الحكم بما أنزل الله تعالى، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٢).

اللهمّ إلا أن يقال: إن الكفر بالله العظيم هو الرشا لا نفس الحكم. فتحصل: أن الرشوة في اللغة لا تشمل ما يعطى للحكم بالحق، بل هي ما يبذل بإزاء الحكم بالباطل، أو الحكم الموافق للراشي مطلقاً؛ سواء كان باطلاً أو حقاً. وهو الظاهر من الشيخ الأعظم رحمته، خلافاً للمحقق الثاني وصريح الحلّي وغيرهما من الأعلام.

(١) تعليقة الميرزا الشيرازي، على المكاسب، ص ٧٣.

(٢) سورة المائدة / الآية ٤٤.

ولكن لقائل أن يقول: إن أصل الرشوة هو الرشاء - ككساء - وهو الحبل الذي يتوصّل به إلى الماء، فاستعملت لفظة الرشوة بهذه المناسبة فيما يتوصّل به إلى الحكم، ويكون معناها هو الوصلة إلى الحكم، ولا اختصاص لها بالوصلة إلى الحكم بالباطل، بل تشمل ما يعطى للحاكم للحكم بالحقّ.

ولعلّ هذا هو المقصود من عبارة القاموس؛ لوضوح أنّ مطلق الجعل كالأجرة والإجارة ليس مقصوده.

وأما تخصيصها بغير الحقّ - كما في النهاية ومجمع البحرين - فلعله متّخذ من الفتاوى، كما أشار إليه في النهاية بقوله: «وروي عن جماعة من أئمة التابعين جواز إعطاء الرشوة عند خوف الظلم» مع أنّ اللازم في المعنى اللغوي هو أن يلاحظ موارد الاستعمال مع قطع النظر عن الفتاوى، هذا مضافاً إلى أنّ فتوى التابعين وغيرهم عند خوف الظلم لعله من باب أنّ الضرورات تبيح المحذورات لا من باب عدم شمول الرشوة، فهو تخصيص حكمي لا موضوعي، فلا وجه لإخراج ما يعطى توصلاً إلى أخذ حقّ أو دفع ظلم عن الرشوة موضوعاً كما يظهر من النهاية، وكيف كان فقد يؤيد التعميم: انسباق المعنى العامّ من اللفظ عرفاً.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله: «والظاهر أنّ لفظها مأخوذ من الرشاء؛ بمعنى الحبل الذي يتوصّل به إلى الماء... وبالجملة، فاستعمل بالمناسبة في هذا المعنى الذي هو مغاير للأجرة والجعل عند العرف، لا أنّ له وضعاً مستقلاً لهذا المعنى - إلى أن قال: - الرشوة بحسب المعنى العرفي: ما يعبر عنه في الفارسية تارة بـ «خر كريم نعل كردن»، وأخرى بـ «دم كسي دیدن»، وثالثة بـ «دم سبیل چرب كردن»، ومن المعلوم مغايرة هذا مع الإجارة

والجمالة، فلو آجر نفسه للقضاء والحكم فلا يشملها عنوان الرشوة...» إلخ^(١). وظاهره عدم اختصاص الرشوة بالحكم بالباطل.

وكيف كان، فمقتضى إطلاق قول السيد المحقق الخوئي^(٢): أن معنى الرشوة أعم من أن يكون للحكم بالباطل. نعم، يمكن القول بالجواز عند الاضطرار والضرورة كما يدل عليه بعض الأخبار، كموتقة حكم بن حكيم الصيرفي^(٣).

ثم إنَّ الظاهر أنه لا فرق في الحاكم بين أن يحكم بين المترافعين اللذين اختلفا في حكم المسألة، وبين أن يحكم بينهما في الإجراءات من دون اختلافهما في الحكم، كما إذا امتنع أحدهما عن أداء حق الآخر، فإنَّ الحكم حينئذٍ يكون في مقام الإجراء لا في الشبهة الحكمية؛ لصدق الرشوة بالنسبة إلى كليهما.

ويشهد له: خبر الأصمغ عن أمير المؤمنين^(٤) قال: «أَيُّمَا وَالٍ احْتَجِبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ؛ احْتَجِبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ، وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولاً، وَإِنْ أَخَذَ الرِّشْوَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ»^(٥)؛ فإنَّ الوالي كثيراً ما يحكم في الإجراءات، فالرواية أطلقت الرشوة على ما أخذه لكي يحكم للباذل، مع أنَّ حكمه ليس إلَّا في الإجراءات.

ثم إنَّ الاستفادة من العرف واللغة هو اشتراط صدق الرشوة؛ بأن يكون إعطاء الرشوة لأجل أن يحكم له الحاكم، وعليه فلو علم أنَّ الحاكم حكم له طبق الموازين الشرعية ولا تأثير لما أعطاه في الحكم لما صدقت الرشوة على ما أعطاه؛ لأنَّها في الحقيقة تكون تشويقاً لما بنى عليه الحاكم في أحكامه للحكم طبق الموازين الشرعية، ومع عدم صدق

(١) المكاسب المعرّمة / ص ٤٥ - ٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام / ج ٧، ص ٢٣٥.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ١٠.

الرشوة على ما يعطيه لا يحرم من هذه الجهة، كما لا يخفى.

المقام الثاني: في حرمة الرشوة

قال في الجواهر: «... حرام وسحت إجماعاً بقسميه ونصوصاً مستفيضة أو متواترة، بل في بعضها أنه الكفر بالله العظيم، وفي رواية أخرى: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي»^(١).

وقال شيخنا الأعظم ﷺ: «حرام، وفي المسالك وفي جامع المقاصد أن على تحريمها إجماع المسلمين، ويدل عليه الكتاب والسنة»^(٢).

وكيف كان فالحرمة من الواضحات، ويدل عليها من الآيات: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْخُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾^(٣).

وقوله: «تدلو» أي تدفعا، وهو معطوف على قوله: «لا تأكلوا»، وعليه فمحلّه الجزم، واحتمال كون محلّه النصب على الظرفية وذلك بإضمار «أن» - كقول الشاعر: «لا تنة عن خلتي وتأتي مثله» أي: لا تجمع بينهما - خلاف الظاهر؛ لاحتياجه إلى الإضمار. وكيف كان فتقريبه: أنه تعالى نهى عن الإدلاء بالمال إلى الحكام لابطال الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من أموال الناس بالإثم والعدوان، وهذا هو معنى الرشوة بالحمل الشائع الصناعي...

(١) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ١٤٤.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٣٠.

(٣) سورة البقرة / الآية ١٨٨.

وأورد عليه المحقق الإيرواني: بأنه «يحتمل قريباً أن يكون المراد منه: إدلاء المال المتنازع فيه إليهم الحاصل ذلك برفع الخصومات إليهم، فيأكلوا مقداراً من ذلك المال، ويحكموا لغير مستحقه في مقدار آخر»^(١).

وأجاب عنه في مصباح الفقاهة: بأنه «لا ظهور في الآية المباركة في كون المدفوع إلى الحكّام مال الغير، بل هي أعمّ من ذلك، أو ظاهرة في كون المدفوع مال المعطي»^(٢). ولعلّ الوجه في ظهور كون المدفوع هو مال المعطي: رجوع الضمير في قوله تعالى ﴿بِهَا﴾ إلى ﴿أموالكم﴾ وأما ما في جوامع الجامع من أنّ المعنى: ولا تلقوا أمرها والحكومة فيها إلى الحكّام لتأكلوا - بالتحاكم - فريقاً من أموال الناس، ففيه: أنه خلاف الظاهر؛ لأنّ الإدلاء في الآية بنفس أموالكم لا بالحكومة في الأموال المتنازع فيها، والتقدير خلاف الأصل، ولعلّ ما ذهب إليه الإيرواني يرجع إلى ما في جوامع الجامع، لوصفه إدلاء المال المتنازع فيه إلى الحكّام بقوله: «الحاصل ذلك برفع الخصومات إليهم»^(٣).

وكيف كان، ينقدح ممّا ذكر وجه ضعف القول باختصاص نزول الآية بخصوص أموال اليتامى والوديعه، وقد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الأموال للقساة والحكّام لأكل الباقي بالإثم والعدوان.

وعليه، فهي أجنبية عن الرشوة؛ لما عرفت من أنّ الآية الكريمة أعمّ، ولا وجه لدعوى الاختصاص بها، ولا ينافية تفسير الآية بأحد الأمور المذكورة؛ فإنّها من باب ذكر المصاديق، ولذلك قال في مصباح الفقاهة: «إنّ هذه التفاسير من قبيل بيان المصاديق،

(١) التعليقة على المكاسب / ص ٢٥.

(٢) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٦٤.

(٣) التعليقة على المكاسب / ص ٢٥.

والقرآن لا يختص بطائفة ولا بمصدق، بل يجري كمجرى الشمس والقمر، كما دلت عليه جملة من الروايات»^(١).

ولو سلم أن المدفوع مال الغير - في الآية الكريمة - أمكن القول بصدق الرشوة عليه أيضاً؛ لأنها: ما يتوصل به إلى الحكم، وهو يصدق سواء كان من مال نفسه أو مال الغير، فلا تغفل.

فتحصل مما ذكر: أن الآية الكريمة تدلّ على عدم جواز إعطاء المال للحكام ليحكموا له بأموال الناس حتى يتمكن من التصرف فيها، ولكن الآية مختصة بالحكم الباطل.

وربما يقال: إنه إذا كان إعطاء المال لغرض الحكم بالباطل ممنوعاً بالآية كان إعطاء المال عوضاً عن الحكم محرماً بالفحوى^(٢)

وفيه: أن المعامضة بين الحكم والجعل لا تكون رشوة كما عرفت في البحث عن معنى الرشوة، بل تدخل في عنوان الأجرة والإجارة، وذلك العنوان موضوع الحكم كما سيأتي.

ويدلّ عليها من السنة روايات:

منها: ما رواه في الكافي، عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرشا في الحكم هو الكفر بالله»^(٣).

(١) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٦٤.

(٢) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٤٨.

(٣) وسائل الشيعة / ج ٢٧، ص ٢٢٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٣.

ومنها: ما رواه في عقاب الأعمال، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد، عن موسى بن عمر، عن ابن سنان، عن أبي الجارود، عن سعد الإسكاف، عن الأصبح، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أَيُّمَا وَالٍ اِحْتَجَبَ مِنْ حَوَائِجِ النَّاسِ؛ اِحْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ، وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا، وَإِنْ أَخَذَ الرِّشْوَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ»^(١).
ومنها: صحيحة عمار بن مروان: «... فَأَمَّا الرِّشَاءُ - يَا عَمَّارُ - فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^(٢).

ومنها: ما رواه في الفقيه، قال: قال عليه السلام: «فَأَمَّا الرِّشَاءُ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ»^(٣).

ومنها: معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السَّحْتُ: ثَمَنُ الْمَيْتَةِ، وَثَمَنُ الْكَلْبِ، وَثَمَنُ الْخَمْرِ، وَمَهْرُ الْبَغِيَّةِ، وَالرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ، وَأَجْرُ الْكَاهِنِ»^(٤).

ومنها: خبر سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «وَأَمَّا الرِّشَاءُ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ»^(٥).

ومنها: ما رواه في الفقيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعلِّي عليه السلام قال: «يَا عَلِيُّ، مِنَ السَّحْتِ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ... وَالرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ، وَأَجْرُ الْكَاهِنِ»^(٦).

ومنها: خبر يوسف بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَظَرَ إِلَى

(١) المصدر السابق / ج ١٧، ص ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ١٠.

(٢) المصدر السابق / ص ٩٥، ح ١٢.

(٣) المصدر السابق / ص ٩٤، ح ٨.

(٤) المصدر السابق / ص ٩٣، ح ٥.

(٥) المصدر السابق / ص ٩٢، ح ٢.

(٦) المصدر السابق / ص ٩٤، ح ٩.

فرج امرأة لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقّفه فسألهم الرشوة»^(١).

ومنها: ما في نهج البلاغة، عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهد طويل كتبه إلى مالك الأشتر حين ولّاه على مصر وأعمالها، يقول فيه: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور». ثم ذكر صفات القاضي، ثم قال: «وأكثر تعاهد قضائه، وافسح له في البذل ما يزيح عنه وتقلّ معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطعم فيه غيره»^(٢).

ومنها: ما رواه في التهذيب، عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن إسماعيل بن أبي سَمّاك، عن محمّد بن أبي حمزة، عن حكم بن حكيم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وسأله حفص الأعور فقال: إنّ السلطان يشترون منّا القرب والأدوات، فيوكلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا، فرشوه حتّى لا يظلمنا؟ فقال: «لا بأس ما تصلح به مالك». ثم سكت ساعة، ثم قال: «أرايت إذا أنت رشوته يأخذ أقلّ من الشرط؟»، قال: نعم، قال: «فسدت رشوتك»^(٣).

وفي خلاصة العلامة في ترجمة إسماعيل بن أبي سَمّاك: «قال النجاشي: إنّ ثقة واقفيّ، فلا أعتد حينئذٍ على روايته»^(٤) وحكم بن حكيم الصيرفي ثقة، وعدم الاعتماد على إسماعيل من جهة كونه واقفيّاً مع التصريح بكونه ثقة لا يضرّ، والظاهر منه هو جواز

(١) المصدر السابق / ج ٢٧، ص ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٥.

(٢) المصدر السابق / ح ٩.

(٣) تهذيب الأحكام / ج ٧، ص ٢٣٥، الباب ٢١ (باب الزيادات)، ح ٤٥.

(٤) القسم الثاني / ص ٣١٥-٣١٦.

إعطاء الرشوة عند اقتضاء مصلحة المال».

فتحصّل: أنّ مقتضى الأدلّة هو حرمة الرشوة من دون فرق بين أن تكون الرشوة للوصلة إلى خصوص الحكم بالباطل أو لخصوص الحكم بالحقّ أو للأعم؛ وذلك لإطلاق الأدلّة بعد ما عرفت من عدم اختصاص الموضوع بغير الحكم بالحقّ، كما ذهب إليه في الجواهر^(١).

نعم، لو توقّف تحصيل الحقّ على بذله لقضاة حكّام الجور جاز للراشي وحرّم على المرثي، كما في الجواهر حيث قال: «صرّح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً؛ لقصور أدلّة الحرمة عن تناول الفرض الذي تدلّ عليه أصول الشرع وقواعده المستفادة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ ضرورة أنّ للإنسان التوصل إلى حقّه بذلك ونحوه ممّا هو محرّم عليه في الاختيار، بل ذلك كالإكراه على الرشا الذي لا بأس به على الراشي معه عقلاً ونقلاً»^(٢).

المقام الثالث: في حرمة أخذ الجعل والأجرة على القضاء وتصديّ أمر المرافعة ويدلّ عليها:

صحيحة عثمان بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «... والسحت أنواع كثيرة: منها: ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة، ومنها: أجور القضاة وأجور الفواجر، وثنم الخمر

(١) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ١٤٥.

(٢) المصدر السابق.

والنبيذ المسكر، والربا بعد البيئنة...» الحديث^(١).

وقد استدل الشيخ الأعظم رحمته بإطلاقها على حرمة ذلك بناءً على أن الأجر في العرف يشمل الجعل، وإن كان بينهما فرق عند المتشعبة.

وأورد عليه المحقق الإيرواني رحمته بأن: «منصرفها هو قضاة العامة المنصوبون من قبل سلاطين الجور؛ ومعلوم أن حرمة أجورهم لعدم لياقتهم للقضاة بفقدان الإيمان والعلم والعدالة»^(٢).

هذا مضافاً إلى احتمال رجوع الضمير في قوله: «منها أجور القضاة» إلى «ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة»، فيختص بقضاة الجور.

ولكن الإنصاف أنه لا وجه لدعوى الانصراف مع عموم عنوان القضاة وعدم قيام قرينة على اختصاصها بقضاة العامة؛ إذ مجرد الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف، وإرجاع الضمير المذكور إلى «ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة» خلاف ظاهر العطف ومقام عد أنواع السحت. هذا مضافاً إلى أن عطف «أجور الفواجر وثن الخمر والنبيذ المسكر والربا بعد البيئنة» على «أجور القضاة» لا يساعد رجوع الضمير في «منها» إلى «ما أصيب»، فلا تغفل.

ثم إن ظاهر الأجرة هو أخذ الجعل والأجرة على تصدي أمر المرافعة والقضاء، وهو خارج عن حقيقة الرشوة؛ فإنها في مقابل الحكم للباذل، كما أنه غير مرتبط بجواز الارتزاق من بيت المال من دون جعله مقابلاً للتصدي أو القضاء.

وصحيحة عبدالله بن سنان قال: سئل أبو عبدالله رحمته عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٢.

(٢) تعليقة المكاسب / ص ٢٦؛ وملحقات العروة / ج ٣، ص ٢٦.

السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: «ذلك السحت»^(١).

بدعوى: ظهور قوله «على القضاء» في أن المراد هو جعل الأجر على الحكم من دون فرق بين كونه من بيت المال أو غيره. واستدل المحقق الكركي رحمته - على المحكي - بهذه الرواية على حرمة أخذ الأجرة^(٢).

وأما حمل «السلطان» على سلطان الجور، و«القاضي» على القاضي المنسوب من قبل الجائر الذي لا يكون أهلاً للقضاء - كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته - ففيه: أنه لا دليل على تقييد السلطان بالجائر، كما أنه لا شاهد على كون القاضي هو المنسوب من قبل الجائر.

بل المراد من الرواية - بقرينة قوله: «على القضاء» - هو بيان حرمة جعل الرزق مقابلاً للقضاء من ناحية السلطان سواء كان من بيت المال أو غيره، وعليه فلو كان القاضي أهلاً للقضاء وجعل له في قبالة قضائه وتصديده جعلاً من بيت المال؛ كان ذلك محرماً وإن كان السلطان سلطان عدل. ولذلك قال في جامع المدارك: «ما دلّ عليه الصحيحة هو حرمة أخذ الرزق كأجرة الأجير، وهذا غير إعطاء الرزق لا بعنوان المقابلة للعمل وإن كان بلحاظه»^(٣).

ومما ذكر يظهر ما في ملحقات العروة، حيث حمّله على الارتزاق من بيت المال وقال: «ودعوى: أن الظاهر من قوله: «على القضاء» كونه عوضاً عنه لا ارتزاقاً،

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٧، ص ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ١.

(٢) جامع المقاصد / ج ٤، ص ٢٢٦.

(٣) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤٣.

كما ترى»^(١). لما عرفت من التكلف في حمل الرواية على كون المراد من القضاة قضاة الجور، وأن حرمة الارتزاق من جهة عدم أهلية القاضي للقضاء. ولعل وجه استبعاد كون المراد من قوله: «على القضاء» هو مقابلة القضاء للفظ: «الرزق» الظاهر في الارتزاق، ولكنّه لا ينافي ظهور قوله: «على القضاء» في مقابلة الرزق.

ويؤيد الحرمة: ما رواه في الجعفریات بإسناده عن عليّ عليه السلام قال: «من السحت: ثمن الميتة... والرشوة في الحكم، وأجر القاضي إلاّ قاضٍ يجري عليه من بيت المال»^(٢).
فتحصّل: تمامية الأدلّة على حرمة جعل الأجرة أو الجعل في مقابل تصدّي أمر القضاء مطلقاً؛ سواء كان القاضي محتاجاً أم لم يكن، وسواء تعيّن عليه القضاء أم لم يتعيّن.

وظاهر المقنعة والمحكي عن القاضي هو الجواز مطلقاً، واستدلّ له بالأصل، وبما رواه في معاني الأخبار عن أحمد بن محمد بن محمد بن الهيثم العجلي عليه السلام قال: حدّثنا أحمد بن يحيى بن زكريّا القطن قال: حدّثنا بكر بن عبد الله بن حبيب، عن تميم بن بهلول، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن حمزة بن حرمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من استأكل بعلمه افتقر». فقلت له: جعلت فداك، إنّ في شيعتك ومواليك قوماً يتحمّلون علومكم ويبتونها في شيعتكم، فلا يعدمون على ذلك منهم البرّ والصلة والإكرام؟ فقال عليه السلام: «ليس أولئك بمستأكلين؛ إنّما المستأكل بعلمه: الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عزّ وجلّ ليبطل به الحقوق؛ طمعاً في حطام الدنيا»^(٣).

(١) ملحقات العروة / ج ٣، ص ٢٠.

(٢) مستدرک الوسائل / ج ١٧، ص ٣٥٤، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٤.

(٣) معاني الأخبار / ج ١، ص ١٨٠، ط - مكتبة الصدوق.

بدعوى: أن اللام فيها إما للغاية أو للعاقبة، وعلى الأول: تدلّ الرواية على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، وعلى الثاني: تدلّ على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا.

وعلى كلّ تقدير، يظهر منه حصر الاستكسال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل أو مع عدم معرفة الحقّ، وعليه فيجوز الاستكسال مع الحكم بالحقّ مطلقاً؛ سواء كان محتاجاً أم لم يكن، وسواء تعيّن عليه القضاء أم لم يتعيّن.

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة بتميم بن بهلول وأبيه، فلا تنهض للمعارضة مع الصحاح الدالة على حرمة أجور القضاة.

وثانياً - كما في مصباح الفقاهة -: أن الرواية مسوقة لدفع توهم السائل؛ بأنّ من تحمّل علوم الأئمة عليهم السلام وبثّها في شيعتهم ووصل إليه منهم البرّ والإحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه، فأجاب الإمام عليه السلام: بأنّ هذا ليس من الاستكسال المذموم، وإمّا المستأكلون: الذين يفتون بغير علم لا يبطال الحقوق.

وعلى هذا، فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الرواية صريحاً، وليس فيها تعرّض لأخذ الأجرة على الحكم بالحقّ؛ لا مفهوماً ولا منطوقاً^(١).

ولعلّه يؤوّل إليه دعوى الحصر الإضافي، والقول بأنّه خلاف الظاهر - كما في كلام الشيخ الأعظم عليه السلام - لا وجه له بعدما عرفت من مساق الرواية.

ومع عدم التعرّض لصورة أخذ الأجرة على الحكم بالحقّ لا تكون الرواية منافية مع الصحاح الدالة على حرمة أخذ الأجرة على الحكم والقضاء بالحقّ.

وثالثاً - كما في إرشاد الطالب -: أنه على فرض تسليم إطلاق الرواية ودلالاتها على

(١) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٦٧.

جواز الاستكمال في صورة أخذ الأجرة على الحكم بالحق، بقيّد إطلاقها بمثل صحيحة عمّار بن مروان المتقدمة^(١)، بناءً على اختصاص القضاة بقضاة العدل والحكم بحكم الحق.

ثم إن مقتضى إطلاق صحيحة عبدالله بن سنان وصحيحة عمّار بن مروان هو عدم صحة التفصيل: بين حاجة القاضي وعدم تعيين القضاة عليه؛ فيجوز أخذ الجعل والأجرة على القضاة، وبين عدم حاجته وكون القضاة متعيناً عليه إماماً بتعيين الإمام أو عدم وجود الغير؛ فلا يجوز أخذ الجعل والأجرة على القضاة، كما حكى عن العلامة رحمته في المختلف؛ وذلك لإطلاق الصحاح المذكورة.

ودعوى اختصاص صحيحة عمّار بن مروان بصورة غنى القاضي وعدم حاجته: من جهة أن القضاة في ذلك الزمان كانوا من المرتزقة من بيت المال ومنصوبين من قبل مدعي الخلافة على المسلمين، ومن المعلوم أن القضاة الذين كانوا كذلك لم يحتاجوا إلى أخذ المال من المترافعين.

مندفعة: بما في إرشاد الطالب من أن: «الحكم الوارد في الصحيحة لا يختص بالقضاة المنصوبين في ذلك الزمان ليقال بعدم حاجتهم؛ إذ القضية قضية حقيقية لا خارجية»^(٢). هذا مضافاً إلى أن صحيحة ابن سنان تدلّ على حكم الأخذ على القضاة من دون فرض كون القاضي من قضاة السلطان حتى يقال إنه من المرتزقة ولم يحتج إلى أخذ المال من المترافعين.

كما أن الاستدلال برواية يوسف بن جابر على اعتبار الغنى في حرمة أخذ الجعل

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٥٢.

(٢) المصدر السابق / ص ١٥٣.

والأجرة؛ وذلك لقول أبي جعفر عليه السلام فيها: «لئن رسول الله صلى الله عليه وسلم.. رجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه فسألهم الرشوة»^(١) بدعوى استبعاد أن يكون من هو مرجع للناس في فقهه محتاجاً إليهم، كما ترى؛ لضعف الرواية سنداً، هذا مضافاً إلى أنه لا ملازمة بين مراجعة الناس إلى شخص في أخذ فقهه وبين عدم احتياجه إليهم في أخذ الجعل والأجرة، على أن موضوع الرواية هو الرشوة لا أخذ الجعل والأجرة على القضاء، اللهم إلا أن يقال: إن المقصود هو الجعل والأجرة، وإنما أطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة.

فتحصّل: أن أخذ الجعل والأجرة على القضاء أو على تصدي أمر القضاء بنحو المعاملة والمبادلة محرّم، من دون فرق بين أن يكون القضاء متعيّناً عليه أو لا، وبين أن يكون القاضي غنياً أو لا، وكلّ ذلك لإطلاق الأدلّة وعدم شاهد على التقييد والتفصيل. والأضعف من الاستدلال المذكور على الجواز مطلقاً هو الاستدلال بالأصل وإطلاق «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»؛ إذ الأصل دليل حيث لا دليل، وقد عرفت تمامية دلالة الأخبار على الحرمة. ولا مجال أيضاً للأخذ بإطلاق أدلّة النفوذ مع تقييده بالصحاح الدالّة على الحرمة.

ومما ذكر يظهر ما في كلام السيّد في الملحقات حيث اختار الجواز مطلقاً، فراجع^(٢). ولا يخفى عليك أن الشيخ الأنصاري عليه السلام قال: «ظاهر إطلاق ما تقدّم حرمة الجعل حتّى فيما إذا لم يحصل له كفاية من محل آخر - كتبرّع متبرّع أو بيت مال موجود أو مال آخر للفقراء - ولم يوجد من يجبره الحاكم على الإنفاق عليه، لكن يعارض وجوب القضاء حينئذٍ وجوب التكسّب، والترجيح لوجوب التكسّب - إلى أن قال: - والأقوى

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٧، ص ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٥.

(٢) الملحقات / ج ٣، ص ١٩.

جواز الجعل حينئذٍ (لمن لم يتعيّن عليه القضاء) على وجه الاستنقاذ لا المعاوضة، بل يمكن القول بجواز المعاوضة أيضاً - إلى أن قال: - لانصراف الأخبار إلى غير الفرض»^(١). وكيف كان فالحرمة مختصة بالقضاء، ولا تشمل غيرهم ممن يخدمون في المحاكم الشرعية ويهيئون المقدمات.

المقام الرابع: في حكم أخذ الجعل والأجرة على التصديّ لأمر الفتوى أو بيان الأحكام والمعارف الدينية

ربّما يقال بعدم الجواز مطلقاً؛ للتعدّي من أدلّة حرمة أخذ الجعل والأجرة على القضاء، بدعوى عدم احتمال الفرق بينهما في ذلك^(٢).

ويشكل ذلك: بالفرق بين البابين، ولذا لم يعتبر الأصحاب في الفتوى جميع ما اعتبروه في باب القضاء؛ من البصر والكتابة والاكْتفاء عند الاختلاف بمطلق المرجّح بينهما من الصفات ولو كانا مرجوحين بالنسبة إلى غيرها.

ولعلّ يؤول إليه ما في جامع المدارك حيث قال بالفرق بين القضاء وبين الناس والفتوى؛ ولذا مع الاختلاف يؤخذ بالقضاء، كما لو كان نظر أحد المتخاصمين في الفتوى إلى خروج منجزات المريض من الأصل، والآخر من الثلث، فترافعا عند الحاكم ف قضى موافقاً لأحدهما، فلا بدّ من التسليم، ويكون المحكوم عليه أخذاً به على خلاف نظره.

ففي مقام القضاء: لا يحلّ أخذ شيء مع كون نظر المعطي إلى القضاء، سواء كان القضاء

(١) كتاب القضاء والشهادات / ص ١٠٠.

(٢) انظر: إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٥٤.

بحقّ أو بباطل.

وفي مقام الفتوى: فصلّ بحسب هذه الرواية (أي رواية حمزة بن حمران) بين صورتين، بل الظاهر أنّ نظر السائل إلى الناقلين لمقالة المعصوم كما هو شأن الرواة، كسائر نقلة فتاوى المجتهدين في هذه الأعصار^(١).

وكيف كان، فمقتضى الأصل وإطلاقات أدلّة النفوذ هو جواز أخذ الجعل والأجرة على الإفتاء أو تعليم الأحكام، وأمّا رواية حمزة بن حمران ورواية يوسف بن جابر فقد عرفت ما فيها من الضعف، واختصاص رواية حمزة بن حمران بالإفتاء بغير علم ولا هدى لإبطال الحقوق، ورواية يوسف بن جابر بالرشوة. ألهمّ إلا أن يقال: إنّ المراد هو السؤال عن الجعل والأجرة، وإطلاق الرشوة عليه ليس من باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، بل هو من باب إفادة التأكيد في حرمة أخذ شيء في قبال التفقّه.

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: «ثمّ الظاهر أنّه لا يجوز أخذ الأجرة والرشوة على تبليغ الأحكام الشرعية وتعليم المسائل الدينية؛ فقد عرفت فيما تقدّم أنّ منصب القضاة والإفتاء والتبليغ يقتضي المجانية»^(٢).

وذلك لعدم الدليل على حرمة أخذ الأجرة، ولا اختصاص الرشوة بما يعطى في قبال الحكم، ودعوى اقتضاء المجانية في منصب الإفتاء والتبليغ أوّل الكلام، إلا أن يدعى سيرة الأنبياء والأولياء على ذلك، وقد ورد في الكتاب العزيز: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»^(٣)، وغير ذلك من الآيات، بل يكون أخذ الأجرة في مقابل

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٦٨.

(٣) سورة الشورى / الآية ٢٣.

الإفتاء والتبليغ قبيحاً عند المتسرعة، وعليه فالأحوط هو الاجتناب عن ذلك. نعم، لا حرمة لأخذ الجعل والأجرة لغير تبليغ الأحكام والمعارف الدينية والإفتاء مما يتصدى له المحققون من تأليف الكتب أو الرسائل أو تنقيحها أو تتبع الموضوعات الدينية أو تدريس ما يكون خارجاً عن دائرة تبليغ الأحكام والإفتاء، بل لا مانع من أخذ الأجرة في مقابل ذكر المصيبة والمراثي لسيدنا الحسين عليه السلام.

المقام الخامس: في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال

ولا إشكال فيه سواء كان محتاجاً إليه أو لم يكن، ولكن بشرط وجود المصلحة في الإعطاء للقضاء؛ لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين، والقضاء من مهماتها. ويدل عليه: رسالة حماد بن عيسى الطويلة، وفيها: «... ثم ذكر الزكاة وحصّة العمال... ويؤخذ الباقي، فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد، وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة»^(١). ولكون حماد بن عيسى من أصحاب الإجماع فإن المرسله معتبرة بناءً على ما حقق في محلّه. ودعوى: تقييد جواز الارتزاق بالحاجة ولو بسبب القيام بالمصالح المانع له من التكبّب.

محلّ منع كما في الملحقات^(٢)، كمنوعية دعوى أن بيت المال معدّ للمحاويج، كلّ ذلك لإطلاق المرسله المذكورة في جواز صرف بيت المال في المصالح.

(١) وسائل الشيعة / ج ٢٧، ص ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٢. الكافي / ج ١، ص ٤٤١ -

هذا مضافاً إلى ما في نهج البلاغة مما كتبه ﷺ إلى مالك الأشتر في عهد طويل، فقد ذكر فيه صفات القاضي، ثم قال: «وافسح له في البذل ما يزيل غلته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس»^(١).

ولكنّ ظاهره اختصاصه بصورة الحاجة، وربما يقال في وجه عدم جواز الإعطاء مع الغنى والتعيين: بأنّه لا مصلحة فيه؛ لعدم جواز التقاعد عنه حتّى يكون الرزق داعياً له، بل التقاعد عنه إلى أن يعطى الرزق حينئذٍ موجب للفسق المخرج عن أهليّة القضاء^(٢). ولا يخفى ما فيه، فإنّ المصلحة ربّما تقتضي الممانعة عن حصول التقاعد؛ فإنّ التقاعد ليس بمصلحة القضاء أو النظام، وإن كان التقاعد حراماً على القاضي.

وربّما يتراءى من الميرزا حبيب الله الرشتي ﷺ صدق الرشوة فيما إذا امتنع إلاّ بالارتزاق^(٣). وفيه منع، لاختصاص الرشوة بما إذا كان الحكم للباذل، وليس كذلك هنا. ثمّ إنّ هل يجوز إعطاء الرزق مع متبرّع بالقضاء أو لا؟ وجهان:

الأول: إنّ بيت المال معدّ لتحصيل مصالح المسلمين، فلا يجوز صرفه إلاّ فيما إذا توقّف تحصيل المصلحة على صرفه، فيحرم بدونه.

والثاني: إنّ بيت المال معدّ لصرفه على من يقوم بمصالح المسلمين وإن لم يتوقّف تحصيل المصلحة على قيامه.

وقد ذهب إلى الثاني الميرزا الآشتياني ﷺ؛ نظراً إلى أنّ تحصيل المصلحة حكمة

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٧، ص ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٩.

(٢) كتاب القضاء والشهادات (للشيخ الأعظم) / ص ٢٧٥.

(٣) كتاب القضاء / ج ١، ص ٦٩ - ٧٠.

لجعل بيت المال لا علة يدور الحكم مداره^(١).

وفيه: أن ظاهر مرسله حماد هو موضوعية المصلحة، وعليه فلا يجوز بدون إحرازها، فإذا قام بالقضاء متبرع لا تكون المصلحة في إعطاء الرزق لغيره إلا إذا كان في ذلك رجحان من جهات أخرى.

وربما يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بصحيفة عبدالله بن سنان: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاضي بين فريقيين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال عليه السلام: «ذلك السمحت»^(٢).

ولكن عرفت أن الرواية - بقرينة قوله: «على القضاء» - تدل على حرمة أخذ الرزق كأجرة الأجير، وهذا غير إعطاء الرزق بغير عنوان المقابلة للعمل وإن كان بداعيه. ثم إن الفرق بين الرزق والأجر واضح عرفاً وشرعاً، ولعل وجه الفرق هو اعتبار الأجرة والمدة ونوع العمل في الإجارة، أو اعتبار مقدار الجعل ونوع العمل في الجمالة دون الارتزاق؛ فإنه لا يعتبر فيه شيء عدا المصلحة، وهي تقتضي أن يعطى للقاضي ونحوه.

قال الشيخ الأعظم عليه السلام في تبيين الفرق بين الأجرة والرزق إنه: «لو فرضنا أنه لم يقع في تلك السنة مرافعة كثيرة بل مرافعة أصلاً لم يسترد من الرزق شيئاً»^(٣). ومقتضاه هو الاسترداد في الإجارة.

ولكن في الفرق المذكور تأمل ونظر؛ لأن الاسترداد صحيح فيما إذا كان الأجر مقابلاً

(١) كتاب القضاء / ص ٢٦.

(٢) وسائل الشريعة / ج ٢٧، ص ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ١.

(٣) كتاب القضاء والشهادات / ص ١٠٦.

للقضاء في كلِّ مرافعة، وأما إذا كان مقابلاً لتصدّي مسؤولية القضاء فلا يستردّ منه شيء أيضاً عند عدم وقوع المرافعة في السنة أصلاً؛ لأنّ الاجر في مقابل التصدي.

وأيضاً عدم الاسترداد في الرزق فيما إذا لم يبق شيء من الرزق، وإلا فاسترداده مع الإباحة بل مع الملكية جائز كما لا يخفى، وعليه فالفرق بما ذكر غير تامّ.

ولقد أفاد وأجاد السيّد في الملحقات حيث قال: «إنّ الارتزاق غير الأجرة، فإنّها عوض العمل، بخلافه فإنّه بسبب كون الشخص قاضياً مثلاً أو مؤدّناً أو نحو ذلك»^(١).

ومقتضاه أن الرزق لكون القاضي مصرفاً لبيت المال لا في مقابل عمله، وهذا بخلاف الأجرة؛ فإنّه إما أن يكون مقابلاً للعمل أو التصدي.

وقال في المستند أيضاً: «ومعنى الارتزاق منه أخذ الرزق منه لأجل كونه قاضياً، لا لقضائه وعليه وبإزائه، وإعطاء الوالي أيضاً كذلك، والفرق بين المعنيين واضح؛ فإنّ الأخر يعطي أخاه لكونه أخاً له لا لأجر الأخوة وبإزائه، وكذا من وقف على المؤدّن مثلاً أو نذر له شيئاً فهو يعطيه لأجل كونه مؤدّناً لا بإزاء أذانه؛ ولذا لو وقف أحد ضياعاً على شيعة بلده أو صانميه فيجوز لهم الارتزاق من نمائه، مع أنّه لا يجوز أخذ شيء بإزاء التشييع والصوم»^(٢).

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكر من جواز الارتزاق بين أن يأخذ من السلطان العادل أو من الجائر إذا كان أهلاً للقضاء وكانت قضاوته بمصلحة الأمة؛ لما عرفت من دلالة المعتمدة على أنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين، والقضاء من مهمّاتها، فإذا عرف القاضي أنّ المصلحة تقتضي التصدي وأخذ الرزق من بيت المال جاز له ذلك وإن كان السلطان

(١) ملحقات العروة / ج ٣، ص ٢٦.

(٢) مستند الشيعة / ج ٢، ص ٥٢٦.

جائراً؛ لأن بيت المال معدّ لذلك، والآخذ مجاز في التصرف؛ لكونه مجتهداً جامعاً للشرائط.

هذا مضافاً إلى ما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته من أدلة حلية بيت المال لأهله ولو خرج من يد الجائر، ولعل مراده من الأدلة: الأخبار الواردة في جوائز السلطان، كمصححة أبي المغرا: أمر بالعامل فيجيزني بالدرهم، أخذها؟ قال: «نعم»، قلت: وأصحح بها؟ قال: «نعم»^(١) وغير ذلك من أخبار جوائز السلطان التي سيأتي نقلها في البحث عن جوائز السلطان إن شاء الله تعالى.

فإنها تدلّ على جواز أخذ القاضي بطريق أولى، نعم من لم تجتمع فيه شرائط القضاء لا يجوز له أن يرتزق من بيت المال من هذه الجهة؛ لعدم كونه من موارد مصرف بيت المال.

ولا فرق في ذلك بين كون السلطان عادلاً أو جائراً، ويدلّ عليه ما دلّ على حرمة أكل المال بالباطل من الآيات والأخبار.

ثم إن المراد من بيت المال - كما أفاده الميرزا حبيب الله الرشتي رحمته - هو البيت المجتمع فيه مال المسلمين؛ أعني ما أعدّ لمصالحهم، كسهم سبيل الله من الزكاة والأجور المحصلة من الأراضي الخراجية والأوقاف العامة لكلّ المسلمين؛ فإنّ المسلمين في هذه الأموال شرع سواء، وليس المراد به مطلق الزكاة أو ما يرجع إلى الفقراء^(٢). ونحوه في كتاب القضاء للميرزا الآشتياني رحمته حيث قال: «وأما ما يجتمع فيه الزكاة

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٢١٣، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢. وذكر صاحب الوسائل في ذيلها أنّ الصدوق روى مثله وزاد: «قال: نعم وحيج بها».

(٢) كتاب القضاء / ج ١، ص ٦٩.

والخمس والصدقات ووجوه المظالم وغيرها مما يكون مختصاً بالفقراء، فلا يكون من بيت المال في شيء، ولا يجوز صرف ما يجتمع فيه في مصالح المسلمين، بل لا بد أن يعطى لمستحقه من الفقراء...»^(١)

ثم إنّه لو لم يكن هناك بيت مالٍ فهل يجوز له الارتزاق من سائر الوجوه التي مصرفها الخير أو سبيل الله؟

قال في مستند الشيعة: «الظاهر الجواز مع الضرورة والحاجة؛ لتوقف التوصل إلى ذلك الخير العام بالارتزاق، وأما بدونها فيشكل سيّما مع التعمين، بل لا يجوز حينئذٍ البتّة»^(٢).

ولعل وجه عدم الجواز مع عدم الحاجة والتعمين هو عدم إحراز الإطلاق في سائر الوجوه، وهذا بخلاف بيت المال؛ لما عرفت من إطلاق مرسله حمّاد.

ولعله لذلك استشكل السيّد في الملحقات حيث قال: «وإنّما يختص جواز الارتزاق (ولو مع عدم الحاجة) ببيت المال، وأما سائر الوجوه التي مصرفها الخير أو سبيل الله فيشكل جواز ارتزاقه منها بدون الحاجة والضرورة»^(٣).

المقام السادس: في حكم أخذ القضاة الهدايا

ولا يخفى عليك أنّ من أنواع الهدية هو ما يبذله الباذل على وجه الهبة ليورث المودّة بينه وبين الحاكم، فيحكم له حقاً كان أو باطلاً.

(١) كتاب القضاء / ص ٢٥.

(٢) مستند الشيعة / ج ٢، ص ٥٢٦.

(٣) ملحقات العروة / ج ٣، ص ٢٢.

وربما فرّق بين الهدية المذكورة والرشوة: بأنّ الرشوة تبذل في مقابل الحكم، والهدية تبذل لإيراث المحبّة الموجبة للحكم له. ومقتضى الفرق المذكور هو الجواز، ولكنّ هذا الفرق لا يكون فارقاً؛ لاندراجها في الرشوة لغةً بناءً على ما ذكره في المصباح المنير في تفسيرها «من أنّ الرشوة - بالكسر - هي ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد»، ويؤيده: ما ذكره ابن الأثير من أنّ «الرشوة: هي الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة».

وكيف كان فمن المعلوم أنّ قوله: «ليحكم له أو يحمله على ما يريد» لا يختصّ بما إذا لم يتوسّط غرض آخر كالموَدّة، فكما أنّ الرشوة تشمل ما إذا أوجبت الحكم من دون وساطة الموَدّة، فكذلك تشمل ما إذا أوجبت ذلك مع وساطتها.

ألهمّ إلّا أن يقال: إنّ المتيقّن من الرشوة هو ما كان بإزاء الحكم لا ما كان بداعيه، ولكنّه فيما إذا لم يكن إطلاق في كلام اللغويين، والمفروض هو وجود الإطلاق كما عرفت.

إلّا أن يقال: إنّ قوله: «ليحكم له» ظاهر في الغاية لا العاقبة.

لأنّ نقول: نعم، ولكنّ الغاية أعمّ من كونها أولية أو نهائية، ويشهد له أيضاً قوله: «أو يحمله على ما يريد»: لأنّه يشمل المقام. هذا كلّ مع حكم العرف بصدق الرشوة عليها.

وإليه مال الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «فالظاهر حرمتها؛ لأنّها رشوة أو بحكمها بتنتيح المناط»^(١)، وإن لم يجزم بذلك، بل قال في مستند الشيعة: «حكم الفقهاء بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء؛ لأنّه قرينة على أنّ المقصود منه الحكم ولو فرضاً، وهو

كذلك؛ لصدق الرشوة عرفاً، فيشمله إطلاقاتها»^(١). ولا يخفى أنه أورد قيد «الغير المعهودة» لإخراج المعهودة من الهدايا التي لا ترتبط بكونه قاضياً، بل تعطى بعنوان القرابة أو الموادة المطلقة ولا يقصد بها الحكم؛ إذ لا إشكال في جوازها. والمراد من قوله: «ولو فرضاً» هو إدراج الهدايا التي تعطى لكي يحكم القاضي له عند وقوع المرافعة؛ فإن الرشوة صادقة عليها.

هذا مضافاً إلى صدق الإدلاء بالمال إلى الحكام لأكل أموال الناس، وهو منهى عنه بنص الآية الكريمة «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتَذُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ»^(٢) من دون فرق بين أن يكون الأكل المذكور غرضاً أولياً أو نهائياً للإدلاء ودفع المال، فلو لم يثبت أن الهدية المذكورة رشوة فلا أقل أنها إدلاء، ولكنه أخص من المدعى؛ لاختصاصه بالحكم بالباطل.

وإن أبيت عن ذلك كله، فيمكن القول بإلحاق الهدية بالرشوة حكماً؛ لعدم احتمال الفرق بينهما في الغاية المذكورة، كما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته بقوله: «أو بحكمها بتتقيح المناط»، والمراد من تتقيح المناط هو التتقيح القطعي لا الظني، وعليه فلا يرد عليه ما أورده في مصباح الفقاهة حيث قال: «إن غاية ما يحصل من تتقيح المناط هو الظن بذلك، والظن لا يغني عن الحق شيئاً»^(٣).

ثم إن الشيخ الأعظم رحمته استدلل - بعد استظهار الحرمة - بروايات أخرى منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «... وإن أخذ (أي الوالي) هدية كان غلواً، وإن أخذ

(١) مستند الشيعة / ج ٢، ص ٥٢٦.

(٢) سورة البقرة / الآية ١٨٨.

(٣) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧١.

الرشوة فهو مشرك»^(١).

وأورد عليه أولاً: بأن الرواية ضعيفة السند، وثانياً: بأنها واردة في هدايا الولاية دون القضاة.

وربما قيل: لعل الوجه في حرمتها هو أنها تكون عن كره وخوف من ظلم الوالي وجوره.

ومنها: ما ورد من أن هدايا العمال غلول، وفي آخر: سحت، فقد روى الحسن بن محمد الطوسي في الأمالي، عن أبيه عن ابن مهدي، عن ابن عقدة، عن عبد الرحمان، عن أبيه، عن ليث، عن عطاء، عن جابر، عن النبي ﷺ أنه قال: «هدية الأمراء غلول»^(٢).
وأورد عليه في مصباح الفقاهة أيضاً: «أولاً: بأن الرواية ضعيفة، وثانياً: بأنها مختصة بالأمراء، وثالثاً: بأنه 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، فتكون الرواية راجعة إلى جوائز السلطان وعماله - إلى أن قال: - وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً إلا أنه إنما يتم فيما إذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة، وإلا فلا وجه لكونها غلولاً، على أنه بعيد عن ظاهر الرواية»^(٣).

ثم إنه استدلل التراقي رحمه الله في المستند - مضافاً إلى ما ذكره - بالنبوي المروي في كتب العامة عن الساعدي قال: استعمل النبي ﷺ رجلاً يقال له اللثة على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقام النبي ﷺ على المنبر فقال: «أما بعد، فما بال العامل

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٢٧، ص ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٦.

(٣) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٠.

نستعمله فيأتينا فيقول: هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي؟ أهلاً فقد في بيت أبيه وأمه فنظر هل يهدي له أم لا؟ والذي نفسي بيده، لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه»^(١).

وأورد عليه في مصباح الفقاهة: بضعف السند، هذا مضافاً إلى أن موضوع الرواية هو عمال الصدقة، فلا ترتبط بما نحن فيه. إلا أن يقال: إن قوله ﷺ في الذيل: «فهلأ قد في بيت أبيه وأمه فنظر هل يهدي له أم لا...» إلخ يشعر بالتعميم؛ فإنه كالكبرى، ولا خصوصية للعامل.

وأما الاستدلال بما رواه الصدوق ﷺ بأسانيد تقدمت في إسباغ الوضوء عن الرضا، عن آبائه، عن عليّ ﷺ في قوله تعالى: ﴿أَكْسَلُونَ لِلْمُحْتِ﴾، قال: «هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته»^(٢).

ففيه - كما في مصباح الفقاهة -: «أولاً: أن الرواية مجهولة، وثانياً: أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن، ولم يقل أحد بحرمتها هناك؛ لما دلّ على جواز قبول الهدية من المؤمن بل من الكافر، ولما دلّ على استحباب الإهداء إلى المسلم. إذاً فلا بدّ من حمل الرواية على الكراهة ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه؛ لئلا يقع في الرشوة يوماً»^(٣).

قال الشيخ الأعظم ﷺ: «وللرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على

(١) مستند الشيعة / ج ٢، ص ٥٢٦. المبسوط (للشيخ) ج ٨، ص ١٥١، آداب القاضي (للبيهقي) / ج ١٠،

ص ١٢٨.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ١١.

(٣) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧١.

ظاهرها من التحريم، وعلى بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة؛ لئلا يقع في الرشوة يوماً»^(١).

ولعل المراد من بعض التوجيهات التي تكون الرواية معه محمولة على التحريم: هو ما إذا كانت الحاجة هي القضاء، وكان القاضي مراعيًا في قضائه جانب أشخاص يعطونه الهدايا بعد القضاء؛ فإنها لو لم تصدق عليها الرشوة ألحقت بها حكماً؛ لعدم الفرق بين إعطاء الهدية ليحكم القاضي وبين أن يحكم القاضي لكي يهدي إليه المحكوم له، ويؤيده: تطبيق قوله تعالى: ﴿أَكْثَلُونَ لِلشُّعْبِ﴾.

فتحصّل: أنّ الروايات المذكورة غير مرتبطة بالهدية المعطاة للقاضي، ولكن صدق الرشوة على هدية القضاة قبل القضاء لغةً و عرفاً يكفي في حرمتها إن أوجبت المودة المؤثرة في الحكم، هذا مضافاً إلى صدق الإدلاء فيما إذا كانت الهدية للحكم بالباطل. ويلحق بالهدية المذكورة ما إذا حكم القاضي لشخص أو أشخاص ليعطى الهدية بعد الحكم.

ثم إنّ القاضي لو صرّح بأنّي لا أحكم على طبق مراد المعطي ولكن مع ذلك كانت الهدايا مؤثرة فيه لكونها مورثة للمودة الموجبة للحكم له، لم يفد ذلك في رفع الحرمة؛ لصدق الرشوة عليها لغةً و عرفاً. نعم لو علم المعطي أنّ الهدايا لا تؤثر في الحاكم بوجه لأنّ القاضي يحكم له على طبق الموازين الشرعية فلا تصدق الرشوة عليها؛ لأنّ إعطاءها حينئذٍ لا يكون لغرض الحكم؛ لا الفرض الأولي ولا النهائي، بل يكون مرجعه إلى تشويق القاضي نحو ما بنى عليه من الحكم على طبق الموازين الشرعية، وعليه فلا تحرم الهدايا غير المؤثرة في الحكم؛ لأنّها لا تكون بداعي الحكم أصلاً، بل تعطى

لأغراض أخرى غير الحكم.

ودعوى: إطلاق النصّ ومعاهد الإجماعات مع عدم التأثير في الحاكم.

غير ثابتة: لأنّ الرشوة هي التي يكون الداعي فيها الحكم، والمفروض انتهاؤه.

ثم إنّ الرشوة لا تنحصر في الهدايا المالية، بل تشمل كلّ نفع سواء كان عيناً أو منفعةً أو عملاً أو مدحاً وثناءً، ونحوها.

قال السيّد في الملحقات: «الرشوة قد تكون مالاً من عين أو منفعة، وقد تكون عملاً للقاضي كخيطة ثوبه أو تعمیر داره أو نحوهما، وقد تكون قولاً كمدحه والثناء عليه لإمالة قلبه إلى نفسه ليحكم له، وقد تكون فعلاً من الأفعال كالسمي في حوائجه وإظهار تعظيمه وتبجيله ونحو ذلك، فكلّ ذلك محرّم؛ إمّا لصدّق الرشوة عليها أو للإلحاق بها»^(١).

ونحوه في الجواهر حيث قال: «إنّ الرشوة خاصّة في الأموال وفي بذلها على جهة الرشوة، أو أنّها تعمّها وتممّ الأموال بل والأقوال، كمدح القاضي والثناء عليه والمبادرة إلى حوائجه وإظهار تبجيله وتعظيمه ونحو ذلك؟ - إلى أن قال: - قد يقوى في النظر: الثاني، وإن شكّ في بعض الأفراد في الدخول في الاسم أو جزم بعدمه فلا يبعد الدخول في الحكم»^(٢).

ومما ذكر يظهر حكم المعاملات المشتملة على المحاباة والمساهلة والمسامحة، كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم؛ فإنّه داخل تحت عنوان الرشوة، سواء كان غرضه الأصلي من المعاملة هو حكم القاضي له باطلاً أو مطلقاً - حقاً أو باطلاً -

(١) الملحقات / ج ٣، ص ٢٢.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ١٤٧.

بحيث لولا ذلك لم يقصد المعاملة أصلاً، أو كان غرضه من تقليل الثمن هو الحكم المذكور وإن قصد المعاملة، ولو لم يحكم له تصدق الرشوة عليه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الغرض والداعي كالمشروط في العقد أو لا يكون، كل ذلك لصدق الرشوة.

بل يندرج في الرشوة ما إذا قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي حتى يحكم له؛ لما عرفت من صدق الرشوة عليه لغةً و عرفاً، فإنه كالهدية التي توجب المودة الموجبة للحكم له.

بل أدرج فيها في إرشاد الطالب ما إذا باع من القاضي بئمن المثل ولكن كان البيع بداعي الحكم له بحيث لولا حكمه له أمسك على متاعه ولم يبعه لآمنه ولا من غيره، كما يتفق ذلك في بعض أزمته عزّة وجود المبيع^(١). وهو كذلك؛ لأنه نفع، وإن أبيت من صدق الرشوة فلا أقلّ تكون المحاباة في الصور المذكورة ملحقه بالرشوة في الحكم، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم^(٢)؛ لعدم الفرق بينها وبين الرشوة.

نعم، لو قصد من المحاباة مجرد تعظيم القاضي أو التودّد المحض أو التقرب إلى الله فلا وجه للحرمه.

المقام السابع: في الهدايا للأمرء والولاية والعمال وغيرهم ممن يشتغل في الحكومة

ولا يخفى عليك أن إطلاق كلمات اللغويين في معنى الرشوة يشملها؛ لما عرفت من تصريح الفيومي في المصباح المنير بأن: «الرشوة - بالكسر - ما يعطيه الشخص للحاكم

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٤٧.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٣٦.

وغيره ليحكم له أو يعمله على ما يريد». وعليه فبذل شيء للوالي لكي يحكم له في الأحكام العرفية رشوة لغةً.

والقول: بانصراف الحكم في اللغة إلى خصوص الأحكام القضائية، مردود:

أولاً: بأن الحكم أعمّ والحاكم لا يختصّ بالقاضي.

وثانياً: بأن عبارة المصباح المنير لا تختصّ بالحكم ولا بالحاكم؛ لعطف قوله: «أو يعمله على ما يريد»، على قوله قبل ذلك من أن: «الرشوة: هي ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له» ومن المعلوم أنه أعمّ. ويؤيده: إطلاق الرشوة على ما يعطى لهم في بعض الروايات:

منها: قوله ﷺ: «... وإن أخذ (أي الوالي) هدية كان غلولاً، وإن أخذ الرشوة فهو مشرك»^(١).

وكيف كان، يمكن القول بحرمتها؛ للمطلقات الدالة على حرمة الرشوة، مضافاً إلى الروايات الخاصة الواردة في الأمراء والعمال.

ومنها: قول النبي ﷺ: «هدية الأمراء غلول»^(٢)، بناءً على أن الإضافة لامية لا نشوية.

ومنها: رواية الساعدي عن النبي ﷺ أنه قال: «أما بعد، فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي، فهلاًّ قعد في بيت أبيه وأمه فنظر هل يهدى له أم لا؟! والذي نفسي بيده، لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة

(١) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ١٠.

(٢) المصدر السابق / ج ٢٧، ص ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٦.

يحملة على عنقه»^(١) وغير ذلك.

ويشكل ذلك: أولاً: بمنع دلالة المطلقات؛ فإنها منصرفة إلى الرشا في الأحكام القضائية، فشمولها بالنسبة إلى الأحكام العرفية غير واضح. ويؤيده: وقوع قوله: «وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم» بعد قوله: «ومنها (أي السحت): أجور القضاة». ودعوى: أن النصوص وإن كان كثير منها في الرشا في الحكم القضائي لكن فيها ما هو مطلق، كقوله ﷺ: «وإن أخذ الرشوة فهو مشرك» أو كقول النبي ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي»، ومثلهما كافٍ لإثبات حرمة مطلق الأحكام ولو كانت أحكاماً عرفية؛ لعدم التنافي بين هاتين الروايتين وبقية الروايات الواردة في الأحكام القضائية لأنها مثبتات، فلا وجه لدعوى تقييدهما بالرشا في الأحكام القضائية بناءً على انصراف المطلقات إليها؛ ولذلك ذهب في الجواهر إلى إمكان الأخذ بإطلاق الروايتين لإثبات الحرمة في غير الأحكام أيضاً^(٢).

مردودة: بأن الروايتين ضعيفتان، فلا يمكن إثبات الحرمة بهما في غير الأحكام القضائية.

وعليه فلا دليل لحرمة هدايا الأمراء والولاة والعمال من جهة المطلقات الواردة في حرمة الرشوة بعد انصرافها إلى الأحكام القضائية.
وثانياً: بأن الروايات الخاصة الواردة في هدايا الأمراء والعمال ضعيفة، فلا يمكن رفع اليد عن عمومات أدلة النفوذ بمثلها.

(١) سنن البيهقي / ج ١٠، ص ١٢٨.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢٦، ص ١٤٧ - ١٤٨.

ولعلّه لذلك ذهب في مصباح الفقاهة إلى أن هدية الولاية مكروهة^(١)؛ لكفاية الروايات الخاصة في الحكم بالكرهية.

نعم، لا يجوز للأمرء والولاة والعَمال ونحوهم التواني في الخدمات التي أنيطت بهم، أو المطالبة بالأجرة أو الجعل أو غيرهما من الهدايا؛ لأنهم كالأجير الخاص في الإتيان بتلك الخدمات في المدة المعيّنة بالمباشرة، فلا يجوز لهم مطالبة شيء آخر أو أخذ شيء آخر وراء ما تعاقدوا عليه مع الحكومة؛ لأن المطالبة أو أخذ شيء آخر ينافي اتّفاقهم مع الحكومة في الإتيان بالخدمات المعيّنة لأرباب الحاجة مجاناً، فكما لا يجوز للأجير الخاص أن يعمل لغيره بالإجارة أو الجعالة أو التبرّع ولا لنفسه عملاً ينافي حقّ المستأجر إلا مع إذنه - كما ادّعي عليه الإجماع، مضافاً إلى خبر إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يستأجر الرجل بأجر معلوم، فيبعثه في ضيعة، فيعطيه رجل آخر دراهم ويقول: اشتر بها كذا وكذا وما ربحت بيني وبينك؟ فقال: «إذا أذن له الذي استأجره فليس به بأس»^(٢). - فكذلك في المقام؛ لأن الولاية ونحوهم كالأجير الخاص؛ في أن عملهم في الوقت المعين ملك للمستأجر وهو الحكومة، وملكية الحكومة بالنسبة إلى عملهم تمنع عن تعلّق عقد جديد آخر به أو الإتيان بكيفية تنافي ذلك. بل لو أبرموا عقوداً أخرى بعد تحقّق الإجارة للأعمال الموظّفة بالمباشرة في الوقت المعين من دون أخذ شيء آخر من غير المستأجر، كانت العقود المتأخّرة منافية لحقّ المستأجر وتصرفاً في حقّه، ومقتضى القاعدة هو بطلانها إلا إذا أذن المستأجر.

ولذلك قال العلامة الخوئي رحمته الله في مسألة الأجير الخاص: «وبما أن الإجارة الثانية قد

(١) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٠.

(٢) الكافي / ج ٥، ص ٢٨٧، ح ١.

وقعت على ملك المستأجر فتكون صحتها منوطة بإجازته، فإن أجازها استحق الأجرة المسماة في تلك الأجرة، وإن ردّها بطلت وكان بالخيار بين فسخ الإجارة الأولى واسترجاع المسماة فيها، وبين الإمضاء والمطالبة بأجرة المثل للمنفعة الفاتئة^(١).
وعليه، فلا يملك الأجير فيما إذا أجاز المستأجر الإجارة الثانية إلا الأجرة المسماة في الإجارة الأولى، وإذا ردّ المستأجر الإجارة الثانية صارت الإجارة الثانية باطلة، ولا يملك الأجير الأجرة المسماة فيها؛ لبطان العقد. وحينئذٍ فإن فسخ المستأجر الإجارة الأولى لزم على الأجير ردّ الأجرة المسماة في الإجارة الأولى؛ لفسخها. وإن أبقى المستأجر الإجارة الأولى استحق الأجير الأجرة المسماة في الإجارة الأولى، ولكن يلزم على الأجير أن يعطي المستأجر أجرة المثل للمنفعة الفاتئة؛ بسبب إتيان العمل للغير.

ثمّ إنّه في صورة ردّ المستأجر الإجارة الثانية وفسخ الإجارة الأولى هل يستحقّ الأجير شيئاً بالنسبة إلى ما عمله للغير أم لا؟
يمكن أن يقال: لا يستحقّ الأجرة المسماة في الإجارة الثانية لبطانها؛ وذلك لوقوعها في حقّ الغير وردّ المستأجر، وعدم كفاية ارتفاع الحقّ عنه بفسخ المستأجر للإجارة الأولى في صحّة الإجارة الثانية بعد وقوعها. نعم حيث لم يكن العمل للغير مجاناً فإذا ارتفع حقّ المستأجر عنه بفسخ الإجارة الأولى صار العمل للأجير، فيستحقّ أجرة المثل في مقابل عمله للغير إن كان حلالاً، وعليه فيجب على الغير أن يعطي أجرة المثل للعمل المذكور إلى الأجير، لا الأجرة المسماة في الإجارة الثانية.
هذا كلّّه بالنسبة إلى حكم الأجير والمستأجر الأوّل، وأمّا حكم المستأجر الثاني

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة / ص ٣٠٤.

بالنسبة إلى المستأجر الأوّل فيمكن أن يقال إنّه ارتكب المعصية مع الالتفات بسبب استيلائه على المنفعة المملوكة للمستأجر الأوّل من دون استيئذان منه، فإذا دعا الثاني الأجير لعمل بإجارة أو نحوها فبعد قبوله وشروعه فيه فقد استولى على المنفعة المملوكة للمستأجر الأوّل، وهذا الاستيلاء عدوان وظلم ومحرّم بالنسبة إلى حقّ المستأجر الأوّل، بل لو زاد زيادة حكمية كالوصف والهيئة بسبب عمل الأجير على شيء من أموال المستأجر الثاني كالثياب ونحوها، فإن لم يُجزّ المستأجر الأوّل الإجارة الثانية ولم يفسخ الإجارة الأولى استحقّ أجره المثل على الأجير بالنسبة إلى المنفعة الفائتة، وصار شريكاً في مالية الثياب بالنسبة إلى الزيادة الحكمية الحاصلة في الملك؛ إذ الوصف والهيئة وإن لم يلاحظا مع الموصوف مستقلاً ولكنّه فيما إذا كان المالك واحداً، بخلاف ما إذا كان المالك متعدداً؛ ولذا ذهب بعض مشايخنا إلى الشركة في المالية عند الفسخ أو الإقالة وغيرهما، كما هو مذكور في خيار الغبن بالنسبة إلى الزيادة الحكمية، فتأمل.

وهكذا الأمر في سائر العقود المنافية للإجارة الأولى، بل يمكن أن يقال فيما إذا قبل الهدايا ليأتي لهم بالخدمات الموظفة ففوّت الأجير على المستأجر ملكه؛ لأنّه استأجره على أن يأتي بالخدمات الموظفة لأرباب الحاجة مجاناً، فلا جرم يضمن الأجير ويثبت للمستأجر خيار تمذّر التسليم، فله الفسخ واسترجاع تمام الأجرة المسماة، كما أنّ له الإبقاء والمطالبة بأجرة المثل عوضاً عن المنفعة الفائتة كلّاً أو بعضاً.

ودعوى: أنّ الإجارة السابقة تعلّقت بالكلّي؛ فلا تنافيه العقود المتأخّرة.

مندفعة: بأنّ الكلّي المنحصر فرده في الواحد - كما هو المفروض في الأجير الخاصّ - لا يصلح لتعلّق عقد آخر به^(١).

(١) انظر: كتاب الإجارة (للمحقق الأصفهاني) / ص ١١٩، وغيره من المصادر.

فتحصل: أن الإجارة الخاصة تمنع عن المطالبة أو أخذ شيء آخر وراء ما عقدوا مع الحكومة، وعليه فأخذ الأجرة أو الجعل أو الهدايا من غير الحكومة في مقابل الخدمات الموظفة محرّم. نعم لو كانت هذه الأمور للخدمات في غير وقت الخدمة أو في مقابل ما يكون خارجاً عن اتفاقهم مع الحكومة فلا يحرم، كما أن الهدايا إذا لم تكن في مقابل عمل أو كانت بعد العمل لمجرد التودّد والمحبة أو التعظيم والتبجيل، فلا دليل على الحرمة إلا إذا اشترط عدم قبول مثلها في عقد لازم أو منعت عنها الحكومة بالحكم السلطاني فلا يجوز.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن إشاعة الارتشاء بين الأمراء والولاة وعمّال الحكومة توجب اختلال النظام ووقوع الناس في المشاقّ ووهن الحكومة الإسلامية، وكلّ ما يكون كذلك فهو محرّم؛ لوجوب إقامة النظام وحفظ النظام الإسلامي وإعزازه، ومن مقدمات هذا الوجوب هو ترك ما ينافيه وهو إشاعة الارتشاء بينهم. ولكنّه أخصّ من المدعى؛ لأنّ المحرّم في هذا الدليل هو الإشاعة لأصل الرشوة، على أن للحاكم الإسلامي أن يمنع عن ذلك فيما إذا رأى المصلحة في المنع عنه ولو لم يكن محرّماً بالعنوان الأوّلي، فيجب إطاعته مادام المنع باقياً.

وربّما يستدلّ على حرمة الارتشاء في المقام بالإجماع. ولكنّه مخدوش أولاً؛ بعدم ثبوت الإجماع، وثانياً؛ بأنّه محتمل المدرك.

المقام الثامن: في حكم الرشوة في غير الأحكام القضائية والإجرائية والعرفية

وينتقد السؤال حينئذٍ عن حكم إعطاء الرشوة لغير العمّال والولاة والأمراء في مقابل

أن يعمل له ما يريد؛ هل هو جائز أو لا؟

والرشوة وإن كانت صادقة عليه من جهة إطلاق اللغة والعرف، ولكن قد عرفت عدم دليل عام على حرمة مطلق الرشوة؛ لاختصاص الأدلة بالأحكام فلا تشمل غيرها، فحينئذٍ يجب ملاحظة مقتضى القواعد، فنقول: إن للمسألة صوراً مختلفة:

الصورة الأولى: أن يكون الأمر المذكور مباحاً، فلا إشكال في بذل شيء لشخص لكي يعمل له؛ إذ لا دليل على حرمة بذل الرشوة مع كون العمل سائغاً في نفسه وصالحاً لأن يقابل بالمال وإن كان العمل مما يفعله كثيرون لمجرد التعاون ولا يأخذون عليه مالا، ويدل عليه - مضافاً إلى أن الجواز مقتضى القاعدة -: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: «لا بأس به»^(١). بناءً على أن المراد من المنزل: المحلّ المشترك، كالمدراس، والمساجد، والأسواق، أو الأراضي المفتوحة عنوة، أو الموقوفة على قبيل، وهما منه.

والمراد من الإعطاء هو البذل بعنوان الرشوة لكي يرفع يده عمّاله حقّ الاستيفاء لا المعاملة بالنسبة إلى حقّ السبق ونحوه؛ وإلا فهو خارج عن الرشوة وداخل في المعاملة، ولا إشكال فيه؛ إذ من المعلوم أن مورد الرشوة مباح؛ لأنّ البازل أيضاً ممن يجوز له السكني، كما أن رفع اليد عمّاله حقّ الاستيفاء أيضاً جائز، وربما استدّل عليه أيضاً بما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن إسماعيل بن أبي سمّال، عن محمد بن أبي حمزة، عن حكيم بن حكيم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سأله حفص الأعور فقال: إن السلطان يشترون منّا القرب والأدوات، فيوكلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا، فترشوه حتّى لا يظلمنا؟ فقال: «لا بأس ما تصلح به مالك. ثمّ سكت ساعة

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٢٧٨، الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

ثم قال: «أرأيت إذا أنت رشوته يأخذ أقلّ من الشرط؟»، قال: نعم، قال: «فسدت رشوتك»^(١).

بتقريب: أن الرواية فصلت بين الحاجة المحللة والمحرمة، فقوله: «لا بأس ما تصلح به مالك» يدلّ على جواز إعطاء الرشوة للمباح، وهو أن لا يظلمه الوكيل، وقوله: «أرأيت...» إلخ يدلّ على بطلان الرشوة؛ لكونها واقعة في مقابل المحرم.

وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند؛ لعدم توثيق إسماعيل بن أبي سَمّال، والقول بأنه موثّق لتوثيق النجاشي إياه عند ذكر أخيه إبراهيم غير سديد؛ لعدم إحراز توثيق النجاشي؛ لاحتمال أن يكون التوثيق مرتبطاً بأخيه، حيث قال: «إبراهيم بن أبي سَمّال ثقة هو وأخوه إسماعيل بن أبي سَمّال، روي عن أبي الحسن عليه السلام».

وثانياً: أن الرواية وإن دلّت على جواز الرشوة لكنّها مختصة بدفع الظلم، ومحلّ الكلام أعمّ منه، بل دفع الظلم من الضرورات التي تبيح الإعطاء للبادل دون المبدول له، والكلام في صورة جواز البذل والأخذ كليهما.

ولعلّ المقصود من ذيل الرواية هو إعطاء الرشوة للوكيل كي يأخذ أقل من المتفق عليه، ومن المعلوم أن الرشوة حينئذٍ تقع في مقابل الحرام وتكون فاسدة، بخلاف ما إذا كانت لرفع الظلم، والله العالم.

فتحصّل: أن إعطاء الرشوة في غير الأحكام لغير من يكون أجيراً للحكومة لا إشكال فيه إن كان العمل من المباحات، وهكذا لا إشكال في أخذها في الصورة المذكورة.

الصورة الثانية: أن يكون الأمر المبدول له الرشوة محرّماً، ولا إشكال في كون الرشوة

(١) تهذيب الأحكام / ج ٧، ص ٢٣٥، الباب ٢١ (باب الزيادات)، ح ٤٥.

محرمّة، لا لكونه رشوة لعدم الدليل على حرمتها عدا بعض الإطلاقات التي تكون منصرفة إلى الرشا في الأحكام، بل لأنه أكل للمال بالباطل، ومقتضاه - كما أفاد شيخنا الأعظم رحمته - أنه لا يحرم القبض والإقباض من حيث المعاملة، بل الحرمة من جهة فساد المعاملة والتصرف فيه؛ لأنّ المبدول باقٍ على ملك باذله، فلا يجوز للمبدول له أن يتصرف فيه. ولا ينافي ما ذكر من عدم حرمة القبض والإقباض في نفسه من حيث المعاملة حرمة من جهة أخرى، كالعاقبة على الإثم، أو إعداد مقدمات الحرام بناءً على حرمة المقدمات. وكيف كان فيدلّ عليه - مضافاً إلى أنه مقتضى القاعدة -: ذيل خبر حكم بن حكيم الصيرفي بناءً على ما عرفت من أنّ المراد منه هو إعطاء الرشوة كي يأخذ الوكيل أقلّ ممّا التزمه مع الحكومة، ومقتضاه هو فساد الرشوة.

هذا مضافاً إلى ما روي عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال - في توبيخ مرضعة لطفل لقيط أمرها بجلب امرأة تأتيها وتأخذ الطفل وتقبله وتقول: يا مظلوم، يابن المظلومة، يابن الظالم! ولكن لم تجلبها من جهة هدية أعطتها إياها لعدم جلبها -: «يا عدوة الله! ما صنعت بوصيتي؟»، قالت: يابن عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله، طفت بالطفل جميع المصلّي فما وجدت أحداً أخذه مني، فقال لها أمير المؤمنين عليه السلام: «كذبت وحقّ صاحب هذا القبر! أتستك امرأة وأخذت منك الطفل وقبّلته وبكت، ثمّ ردّته إليك وأنت تشبّثت بها فأعطتكَ الرشوة، ثمّ وعدتكَ بمثلها». فارتعدت فرائص المرضعة، ثمّ تعجّبت وقالت: يابن عمّ رسول الله، أتعلم الغيب؟ قال: «معاذ الله، لا يعلم الغيب إلا الله، وهذا علم علّمنيه رسول الله صلى الله عليه وآله»، فقالت: يا أمير المؤمنين، الصدق حسن؛ الكلام كذلك كان، وإنّي بين يديك؛ مرني مهما تأمرني...»^(١).

(١) انظر: كتاب أسرار الشهادة / ص ٥٥٠.

لأن هذه الرواية تدلّ على ذمّ أخذ الرشوة في مقابل ترخيص غير مجاز؛ إذ التعبير؛ «عدوّ الله» للمرأة التي تخلفت عن أمره وعن الهدية بالرشوة يشير إلى حرمة الرشوة المذكورة. ولكنّ الرواية - مضافاً إلى ضعفها - لا تشمل كلّ حرام كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحرّم ربّما يكون هو تقديم من حقّه التأخير على من حقّه التقديم فإنّه ظلم، فكلّ ما يأخذه في مقابل هذا التقديم محرّم، فإذا قدّم من حقّه التأخير على من حقّه التقديم واشترى شيئاً فالباطل هو ما أخذه في مقابل التقديم، وأما الاشتراء فلا وجه لبطلانه وإن كان محرّماً بالنهي الغيريّ.

ولا فرق فيه بين أن يكون أخذ الرشوة متّحداً مع البائع أو متعدداً، ففي صورة الاتّحاد يكون ما بإزاء التقديم المذكور محرّماً وما بإزاء الشيء المشتري محلاً.

ولو قرّر البائع التقديم لصف خاصّ أو لأقربائه وأحبّائه، فالتقديم فيه لا يكون ظلماً؛ لأنّ الحقّ متيقّد بعدم مورد من موارد هذا الاستثناء، فإذا سبق أحد إلى الشراء وجاء بعده أحد من الصنف المذكور لم يكن تقديمه ظلماً؛ لأنّ الظلم فيما إذا أثبت الحقّ للسابق، وفي الفرض لم يثبت الحقّ للسابق مع مجيء الصنف المذكور كما لا يخفى.

وهكذا لو كان للسابق حقّ اشتراء عدد من الشيء، واستفاد من هذا الحقّ لاشتراء بعض الأعداد لأحبّائه وأصدقائه، لم يكن تقديم بعض الأحبّاء حينئذٍ ظلماً؛ لأنّه استفاد من حقّه ولم يتعدّ عن الحدّ المجاز.

وبالجملة، إذا أخذ في مقابل التقديم المجاز شيئاً لم يكن محرّماً، بخلاف ما إذا أخذ في مقابل التقديم غير المجاز فإنّه ظلم ومحرّم.

الصورة الثالثة: أن يكون الأمر مشتركاً بين الحلال والحرام، لكن بذل شيئاً بعنوان الرشوة على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فقد ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى حرمة مغللاً ذلك

بأنه أكل للمال بالباطل، مضافاً إلى إمكان الاستدلال على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدّم في هديّة الولاة والعمّال. ولعلّ مراده من الفحوى أنّ الهدية إذا كانت محرّمة فالرشوة محرّمة بطريق أولى.

وأورد عليه أولاً: - كما في مصباح الفقاهة -: بأن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلّل والمحرم ليس من أكل المال بالباطل، فإنّ أكل المال إنّما 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^(١).

ويمكن أن يقال: إنّ اللازم في الصّحة والحليّة هو إحراز عدم كونه أكلاً للمال بالباطل بعد تقييد الأسباب الشرعية بما لم يكن باطلاً، فما لم يحرز ذلك لا تشمل أدلّة النفوذ، ومقتضى الأصل هو عدم الانتقال، فلا يجوز التصرف فيه؛ فجواز التصرف متفرّع على الانتقال، وهو متفرّع على شمول أدلّة النفوذ، وهو متفرّع على تقييده بالحلال، والمفروض عدمه.

وثانياً: - كما في إرشاد الطالب -: إذا كان متعلّق الإجارة عملاً يتحقّق حلالاً وحراماً فلا بدّ من تقييد مورد الإجارة في عقدها بتحقيقه حلالاً؛ لئلا يكون الأمر بالوفاء بها منافياً لما دلّ على حرمة العمل ويعتّمه وجوب الوفاء بها على كلّ تقدير، ومع إطلاق الإجارة - فضلاً عن التصريح بالإطلاق - لا يمكن أن يعتمها كما هو المقرّر في البحث عن اجتماع الأمر والنهي^(٢).

(١) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٢.

(٢) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٥٥.

ولا يخفى ما فيه؛ لأن أدلة نفوذ الإجارة مختصة بالمنافع المشروعة والمحللة التي يمكن أن يستوفىها المالك بنفسه فيملكها للغير بالإيجار، دون المنافع المحرمة التي ليست له السلطنة عليها، ففي إجارة الأعمال لو أجر نفسه لعمل محرّم - من قتل أو ضرب أو كذب أو نقل خميرٍ من مكان إلى آخر ونحو ذلك من المحرّمات الشرعية - لم تصحّ الإجارة؛ نظراً إلى ما ذكر من عدم السلطنة له على هذه الأعمال بعد النهي الشرعي، فلا تعتبر ملكيته لما هو ممنوع شرعاً ولا سلطنة له عليه، فلا إطلاق لأدلة وجوب الوفاء حتّى يمنع عن أدلة الحرمة سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لم نقل؛ إذ مع حرمة المنافع لا موضوع لأدلة نفوذ الإجارة حتّى يتنافى دليل نفوذها عند الإطلاق مع أدلة الحرمة كي يحكم عليه بما تقرّر في مبحث اجتماع الأمر والنهي، ولذا اشترط الفقهاء في صحّة الإجارة أن تكون المنفعة مباحة^(١).

فتحصّل: أنّ الإجارة ونحوها تبطل فيما إذا كان العمل مشتركاً بين الحلال والحرام وبذل شيئاً على إصلاحه حلالاً أو حراماً؛ لعدم احراز شمول أدلة النفوذ بالنسبة إليها، وعدم إحراز شمولها لعدم معلومية إباحة العمل. وأمّا الاستدلال بفحوى ما دلّ على حرمة الهدايا للولادة، ففيه - مضافاً إلى ضعف الروايات المذكورة في الهدايا للولادة -: أنّ فحواها، كما أفاد العلامة الخوئي^(٢)، هو حرمة إعطاء الرشوة للولادة والعتمال، لا غيرهما من الناس^(٢).

ثمّ على تقدير البطلان، فإن عمل الأجير أو المبدول له عملاً مباحاً فهل يستحقّ شيئاً أو لا؟

(١) انظر: مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة (للعلمة الخوئي^(٢)) / ص ٤٣.

(٢) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٢.

ذهب في إرشاد الطالب إلى استحقاق أجره المثل؛ لتضمن الإجارة الإذن في العمل الموجب للضمان، بخلاف ما إذا أتى بعمل محرّم فإنه لا يستحق شيئاً، فإن أخذ المال في مقابل الحرام أكل له بالباطل. وأوضح من ذلك ما إذا استأجره للجامع بين قراءة القرآن أو الغناء، فعلى تقدير قراءة القرآن يستحق أجره المثل؛ لقاعدة الضمان المستفاد من الأمر بالعمل والإذن فيه، وعلى تقدير التغني لا يستحق شيئاً^(١).

وبالجملة، فالمباح مأذون فيه عند إجارة العمل المشترك بين الحلال والحرام، ومقتضى كونه مأذوناً فيه أن العمل المباح المحترم يؤتى به بإذن المؤجر وطلبه، فالعامل يستحق حينئذ أجره المثل بعد ما عرفت من بطلان الإجارة.

المقام التاسع: في ضمان القضاة بالنسبة إلى المأخوذ أجره أو جعالة أو

رشوة

قال الشيخ الأعظم رحمته: «إِنَّ كُلَّ مَا حَكَمَ بِحَرْمَةِ أَخْذِهِ وَجَبَ عَلَى الْآخِذِ رَدَّهُ وَرَدَّ بَدْلَهُ مَعَ التَّلْفِ إِذَا قَصِدَ مَقَابَلَتَهُ بِالْحَكْمِ، كَالْجَعْلِ وَالْأَجْرَةِ، حَيْثُ حَكَمَ بِتَحْرِيمِهِمَا، وَكَذَا الرِّشْوَةِ لِأَنَّهَا حَقِيقَةٌ جَعَلَ عَلَى الْبَاطِلِ، وَلِذَا فَسَّرَهُ فِي الْقَامُوسِ بِالْجَعْلِ. وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْ بِهَا الْمَقَابَلَةَ بَلْ أُعْطِيَ مَجَانًى لِيَكُونَ دَاعِياً عَلَى الْحَكْمِ - وَهُوَ الْمَسْمُومُ بِالْهَدْيَةِ - فَالظَّاهِرُ عَدَمُ ضَمَانِهِ؛ لِأَنَّ مَرْجِعَهُ إِلَى هَبَةٍ مَجَانِيَةٍ فَاسِدَةٍ؛ إِذِ الدَّاعِي لَا يَعْذَرُ عَوْضاً، وَمَا لَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ لَا يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ...»^(٢).

ولا يخفى عليك ما فيه؛ لما مرّ من عدم اختصاص الرشوة بما يقابل الباطل، كما لا

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٣١.

وجه لاختصاصها بصورة المقابلة؛ لصدقها على ما إذا كانت الهدية بنحو الداعي كما مرّ. وكيف كان فالتحقيق في المسألة يقتضي ملاحظتها بصورها، وهي كما يلي:

الصورة الأولى: أن يكون المعطى عوضاً عن الحكم بنحو الإجارة أو الجمالة، فلا اشكال في حرمة وعدم انتقاله، كما تدلّ عليه الروايات التي منها: صحيحة عمار بن مروان، حيث قال عليه السلام فيها: «منها (أي من أنواع السحت) أجور القضاة...»؛ إذ أجور إذا كانت سحتاً ومحرمّة لا تنتقل إلى القضاة، فيجب عليهم ردّها مع بقائها، وضمانها عند تلفها، كما يدلّ عليه النبويّ المشهور: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»؛ وذلك لأنّ الحديث يدلّ على اشتغال العهدة بالنسبة إلى العين، فمن آثار هذا الاشتغال والمسؤولية: وجوب حفظها، وتأييدها إلى مالكيها، وضمان ماليّتها عند تلفها.

لا يقال: إنّ هذا الحديث مرسل لا سند له، وإنّما نقله العلامة رحمته في كتبه مرسلًا. لأنّنا نقول: إنّ ضعفه منجر بعمل القدماء؛ حيث استدلّ به الشيخ في كتابي الغصب والرهن من الخلاف^(١)، وفي كتاب الغصب من المبسوط^(٢). وكذا ابن إدريس في السرائر، حيث أسنده جزماً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله في كتاب الرهن في موضعين^(٣)، واحتجّ به على المخالف في كتاب الغصب^(٤)، واستدلّ به في كتابي الغصب^(٥) والوديعة^(٦). ومن المعلوم أنّ استدلاله - خصوصاً إسناده جزماً مع أنّه لم يعمل بالخبر الواحد - حالك عن

(١) سلسلة الينابيع الفقهية / ج ٣٦، ص ٩١، المسألة ٢٠، ج ٣٧ / ٢٧، المسألة ١٧.

(٢) المصدر السابق / ج ٣٦، ص ١٠١.

(٣) المصدر السابق / ج ١٥، ص ١٣٥ و ١٤٦.

(٤) المصدر السابق / ج ١٦، ص ١١٨.

(٥) المصدر السابق / ص ١٢٠.

(٦) المصدر السابق / ج ١٧، ص ١٣٥.

الوثوق بصدوره وشهرته عندهم بل عند الفريقين. واحتجّ به على المخالف ابن زهرة في كتاب الغصب من الغنية^(١). والظاهر من عبارته أنّ المراد من «المخالف» المخالف في المسألة لا في المذهب.

وممّا ذكر يظهر ما في كلام سيّدنا الإمام المجاهد^(٢): من أنّ القدماء وإن ذكروا هذه الرواية ولكن يحتمل أن يكون ذكرهم من باب الاحتجاج على المخالفين لا من باب الاستدلال للمسألة^(٣).

وعليه، فالحديث - كما أفاد في القواعد الفقهية - من ناحية السند من جهة شهرته بين الفريقين غني عن البحث والتكلم فيه؛ لأنّ هذه الشهرة توجب الوثوق بصدوره منه^(٤). ومقتضى الحديث - كما عرفت - هو الضمان بالنسبة إلى التلف والإتلاف. هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال بقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده»؛ إذ المفروض في هذه الصورة هو المعاوضة، ومقتضى صحيحها هو الضمان، ففساده كذلك. وأورد عليه في الملحقات بأنّه لا دليل على القاعدة المذكورة^(٥). ولعلّه لكون الإجماع المدعى على القاعدة - كما هو المحكي عن الشيخ الطوسي وابن إدريس - محتمل المدرك، أو لكون قاعدة اليد المدعى أنّها مدرك هذه القاعدة مختصة بالأعيان، أو لكون قاعدة احترام مال المؤمن المدعى أنّها مدرك هذه القاعدة مختصة بضمان الإتلاف فلا تشمل التلف السماوي، ولا منافاة بين عدم الضمان والاحترام، فهذه القاعدة - أي

(١) المصدر السابق / ج ١٦، ص ١٠٩.

(٢) كتاب البيع / ج ١، ص ٢٤٧.

(٣) القواعد الفقهية / ج ٢، ص ٨٧.

(٤) الملحقات / ج ٣، ص ٢٤.

قاعدة الاحترام - أخص من قاعدة «ما يضمن».

ويمكن أن يقال - كما أفاد في القواعد الفقهية -: إن مدركها هو قاعدة الإقدام؛ لما عليه بناء العقلاء في أبواب معاملاتهم على أنه إذا أخذ شيئاً من الطرف بعنوان أنه يعطي بدله وعوضه؛ فإن تراضياً على عوض معين وسّمياه - وهو الذي نسمّيه بالمسمّى - فإن تعذّر ذلك المسمّى فيرون المأخوذ مضموناً على الآخذ بالضمان الواقعي؛ أي المثل أو القيمة، فلو تلف المأخوذ في يده يرونه ضامناً، فإذا حكم الشارع بفساد معاملة وعدم لزوم أداء المسمّى لذلك الآخر فيرونه ضامناً بالضمان الواقعي، ولم يصدر ردع عن هذا البناء، فيكون ضمان المقبوض بالعقد الفاسد إذا تلف عند التقابض على القاعدة، ودليله: بناء العقلاء، مع عدم ردع الشارع الذي هو كاشف عن الإمضاء^(١).

وإن شئت فاجعل الدليل الآخر هو قاعدة الإقدام بالتقريب المذكور في القواعد الفقهية الذي مرّ آنفاً، فتدبّر.

هذا ولكن يمكن الإيراد على الضمان بالإقدام: بأنّ التسلّط المجاني لا يوجب الضمان؛ إذ الراشي راضٍ بإتلاف المرتشي أيّاه، فيكون هو الهاتك لحرمة ماله؛ حيث إنّه سلّطه عليه مع علمه بعدم ملكيّته وحرمة عليه، فإرضاء وإن كان مقيداً بالعوض الذي هو الحكم إلّا أنّ قيده حاصل بعد فرض الحكم له، فحاله حال سائر المقبوضات بالعقود الفاسدة، وقد بيّنا فيها عدم الضمان مع التلف. نعم لو كان رضاه مقيداً بالحكم له، ولم يحكم له، يمكن أن يقال فيه بالضمان؛ لأنّ المفروض أنّ رضاه كان مقيداً، والتقيّد لم يحصل^(٢). وعليه فلا إقدام على الضمان؛ فلا وجه للاستدلال بقاعدة «ما يضمن»

(١) القواعد الفقهية / ج ٢، ص ٨٤-٨٦

(٢) الملحقات / ج ٣، ص ٢٤.

بصحيحه»؛ لأنّ مدرّكها على الفرض هو قاعدة الإقدام.

نعم، يصحّ الاستدلال للضمان بقاعدة «على اليد» بناءً على كون الموضوع فيها هو اليد التي لا تكون مأذونة شرعاً؛ إذ المفروض أنّ اليد في المقام ليست مأذونة شرعاً. الصورة الثانية: أنّ يحايي القاضي في المعاملة بتقليل الثمن أو بنفس بيع شيء عزيز الوجود، وقد مرّ أنّ الرشوة تصدق عليهما، ومقتضاه كون المبيع سحتاً؛ فلا توجب المعاملة الانتقال، ومعه يجب عليه ردّ العين إن كانت موجودة، وإلاّ بقيمتها الواقعية إن كانت قيماً.

وذهب في مصباح الفقاهة إلى أنّ هذه الصورة كالصورة الأولى في الحرمة التكليفية، ولكن لا وجه للضمان لما نقص من القيمة؛ فإنّ غاية الأمر أنّ المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد، وقد عرفت إجمالاً وستعرف تفصيلاً أنّ الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن، وأنّ الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة وإنّما يثبت الخيار فقط للمشروط له^(١).

ويمكن أن يقال: أولاً: إنّ المحاباة لا تختصّ بصورة الشرط، بل تعمّ ما إذا حايي في أصل البيع في شيء عزيز الوجود.

وثانياً: إنّ الرشوة تصدق على المعاملة في صورتين، ومع صدقها يحكم على المعاملة بالسحت، ومقتضاه البطلان الموجب للضمان بقيمته الواقعية، كما يشهد له خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت: ثمن الميتة، وثن الكلب، وثن الخمر، ومهر البغي، والرشوة في الحكم، وأجر الكاهن»^(٢).

(١) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٩٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ٥.

وفي خبر يزيد بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السحت، فقال: «الرشا في الحكم»^(١) وغير ذلك من الأخبار.

هذا مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام في صحيحة عمّار بن مروان -: «وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم» بعد بيان موارد السحت من أجور القضاة والفواجر وغيرهما - في كون الرشا في الحكم كفراً زانداً على ما في المذكورات من السحت.

اللهم إلا أن يقال: فرق بين ما إذا كان الغرض الأصلي من البيع هو حكم القاضي بحيث لو لم يكن ذلك لما أقدم عليه، وبين ما إذا كان الغرض من التقليل في الثمن هو ذلك لأصل المعاملة؛ فإنّ الرشوة تصدق على المعاملة في الصورة الأولى دون الثانية، بل الرشوة هي التقليل. ولكنّه كما ترى: لأنّ مرجع الصور إلى صدق الرشوة على المبيع المأخوذ سواء كان بتقليل الثمن أو لم يكن، وصدق السحت على المبيع كصدق السحت على الثمن يوجب البطلان؛ لدلالته على عدم الانتقال الموجب للضمان بقيمته الواقعية، وعليه فلا وجه لعدم الضمان بالنسبة إلى تقليل الثمن عند التلف.

الصورة الثالثة: أن يرسل إلى القاضي هدية بداعي الحكم له، فقد ذهب الشيخ الأعظم عليه السلام إلى أنّ: «الظاهر عدم ضمانه؛ لأنّ مرجعه إلى هبة مجّانية فاسدة؛ إذ الداعي لا يعدّ عوضاً، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، وكونها من السحت إنّما يدلّ على حرمة الأخذ لا على الضمان، وعموم «على اليد» مختصّ بغير اليد المتفرّعة على التسلطّ المجّاني؛ ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام»^(٢).

ويمكن أن يقال: إنّ الرشوة تصدق على الهدية المذكورة لغةً؛ لإطلاق كلمات

(١) المصدر السابق / ح ٤.

(٢) المكاسب المحرّمة / ص ٣٦.

اللغوئين، بل تصدق عليها عرفاً، فمع الصدق يكون ما أخذه بعنوان الرشوة حراماً، ومقتضى حرمة وكونه سحتاً هو عدم انتقاله إليه. وحمل السحت على مجرد الأخذ كما ترى؛ لأن الرشوة هي ما يعطى كما صرح به في المصباح المنير، لا مجرد الأخذ، ويؤيده: عطفها في الأخبار على ثمن الميتة وثن الكلب ومهر البغي، فراجع.

وعليه، فيشملة عموم قاعدة «على اليد» وإن خُصص بالأمانات بالدليل، فيبقى الباقي تحت العموم والتسليط المجاني على وجه الحرمة ليس بأمانة، ولا دليل على خروجه عن عموم قاعدة «على اليد». وأما قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده» فهي غير واضحة الشمول للمقام مع الأخبار الدالة على حرمة الرشوة وكونها سحتاً.

المقام العاشر: في عدم نفوذ حكم الحاكم الآخذ للرشوة وإن كان على القاعدة وبالحق

وذلك لأن أخذ الرشوة من الكبائر؛ لتنزيله منزلة الكفر في الأخبار المتعددة، كقوله: «وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم»، ومقتضاه سقوط عدالة القاضي بأخذ الرشوة، ومعه لا يكون جامعاً للشرائط؛ فلا ينفذ حكمه.

ولذلك قال السيّد في الملحقات: «لا ينفذ حكم الحاكم الآخذ للرشوة وإن كان على القاعدة وبالحق؛ لصيرورته فاسقاً بأخذها. نعم لو تاب بعد الأخذ ثم حكم بالحق بعد التوبة صحّ ونفذ»^(١). وهكذا لو تاب بعد الحكم ثم حكم مجدداً صحّ ونفذ.

المقام الحادي عشر: في عدم ابراء الذمة باعطاء الخمس أو الزكوة الى الحاكم بعنوان الرشوة

لو دفع رجل إلى الحاكم خمساً أو زكاة واجبة بعنوان الرشوة لم تبرأ ذمته منهما؛ لعدم إمكان قصد القرية بإعطائهما؛ لأنهما عند أدائهما رشوة محرمة، ومقتضى الحرمة هو المبعوضة والمبعدة، فلا يمكن التقرب بالمبعد؛ ولذلك قال السيّد في الملحقات: «لو دفع إلى الحاكم خمساً أو زكاة بقصد الرشوة لم تبرأ ذمته منهما؛ لاعتبار القرية فيهما»^(١)، فتأمل.

المقام الثاني عشر: في الشبهة الموضوعية والحكمية

أما الأولى: فربّما يقال بجواز أخذ هدية شكّ في أنها رشوة أو لا؛ لإطلاق أدلة نفوذ الهبة. ويشكل ذلك: بأنها معنونة بعدم كون الهبة رشوة، وهو غير محرز، والتمسك بالعموم في الشبهات المصدقية غير جائز، كما أنّ التمسك بأصالة الحلّية في الشبهات المالية كالأعراض والنفوس لا يجوز. نعم لا مانع من إجراء أصالة الصحة في فعل الواهب، ومقتضاها الانتقال والنفوذ؛ لأنها من الأمارات.

ولقد أفاد وأجاد في الملحقات حيث قال بجواز أخذها حملاً لفعله على الصحة، إلا إذا كانت هناك قرينة على إرادته منها الرشوة، كما إذا لم يكن من عادته ذلك قبل المرافعة. والأولى عدم أخذها مطلقاً، ويمكن أن يقال بحرمتها حال المرافعة؛ لأنه يصدق عليها الرشوة عرفاً، بل يمكن أن يقال بحرمتها تعبداً؛ لما في بعض الأخبار من أنّ هدايا العمال

غلول أو سحت^(١)، بناءً على أن المراد من حمل الفعل على الصحة هو أصالة الصحة. ولكن التمسك ببعض الأخبار للحكم بالحرمة تعبدًا غير سديد؛ لضعفه.

وأما الثانية - أي الشبهة الحكيمة - : فكما إذا شك في أن أخذ الرشوة مع عدم التأثير محرّم أولاً، فالشبهة مفهومية، ومقتضى القاعدة في الشبهات المفهومية هو الأخذ بالقدر المتيقن، والرجوع في الزائد إلى المطلقات.

واستدلّ السيّد^(٢) في المورد: بأن الأصل البراءة من الحرمة^(٣)، فتأمل.

المقام الثالث عشر: في حكم إعطاء الرشوة للقاضي فيما إذا توقّف استنقاذ الحقّ أو دفع الظلم أو التوصل إلى الحاجة الضرورية على ذلك ولا يخفى عليك أن مقتضى قوله عليه السلام في المعبرة: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ أَشْيَاءَ... وَمَا اضْطَرَّوْا إِلَيْهِ» هو جواز إعطاء الرشوة عند الاضطرار والضرورة.

ويؤيده: خبر حكم بن حكيم الصيرفي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سأله حفص الأعمور فقال: إن السلطان يشترط منّا القرب والأدوات، فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منّا، فرشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: «لا بأس ما تصلح به مالك»^(٣).

كما يجوز إعطاؤها عند الإكراه؛ لقوله عليه السلام: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي... وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ». وأما من لم يكن مضطراً أو مكرهاً فلا يجوز له إعطاء ذلك؛ لقوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكْمِ إِنَّا كَلَّمْنَا قَرِيبًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تهذيب الأحكام / ج ٧، ص ٢٣٥، الباب ٢١ (باب الزيادات)، ح ٤٥.

وَأَنْتُمْ تَقْلَمُونَ»^(١)؛ إذ الإدلاء هو الإعطاء، ولقوله ﷺ: «لعن الله الراشي، والمرتشي، ومن بينهما يمشي»^(٢).

بل يحرم التوسط في الإيصال أو الاستزادة بل الاستنقاص؛ لصدق «من بينهما يمشي»، مضافاً إلى كونه إعانة على الإثم، فتأمل.

ولكن الحرمة المذكورة مختصة بموارد الرشا في الأحكام بناءً على انصراف أدلة حرمة الرشوة إلى الرشا في الأحكام، وأما في غير تلك الموارد فهي تابعة لما يبذل فيه؛ فإن كان حراماً فهي حرام من باب مقدمه الحرام أو الإعانة على الإثم فتأمل، وإلا فلا حرمة إلا إذا كان أخذه منافياً لعقد لازم مع من استأجره - كعمال الحكومة - فلا يجوز الإعطاء؛ لأنه منافع لوجوب النهي عن المنكر، ولأنه ربما يوجب الإخلال بالنظام، فتدبر جيداً.

المقام الرابع عشر: في موارد اختلاف الدافع والقابض

ويمكن تصوير موارد اختلافهما كما يلي:

أولاً: لو ادعى الدافع أن الرشوة هدية ملحقه بالرشوة في الفساد والحرمة، وادعى القابض أنها هبة صحيحة لداعي القرية أو غيرها، فاتفقا في وقوع الهدية ولكن اختلفا في الصحة والفساد: قال الشيخ الأعظم ﷺ: «احتمل تقديم الأول؛ لأن الدافع أعرف بنيته، ولأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف. والأقوى تقديم الثاني؛ لأنه يدعي

(١) سورة البقرة/ الآية ١٨٨.

(٢) مستدرک الوسائل / ج ١٧، ص ٣٥٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٨.

الصحة^(١).

والمراد من تعليله بأنه يدعي الصحة: أن قوله موافق لأصالة الصحة، ومن المعلوم أن أصالة الصحة في العقود - كما في مصباح الفقاهة - تتقدم على جميع الأصول الموضوعية، كما عليه بناء العقلاء والعلماء كافة؛ إذ الدافع والقباض يتسالمان في شيء واحد وهو الهبة، وإنما اختلافهما في أن الباذل ادعى كونها على سبيل الرشوة والقباض ادعى كونها على سبيل الهبة الصحيحة، فالأصل مع القباض، ومعه لا مورد لقاعدة «على اليد»؛ لأن موضوعها هو ما إذا وضع القباض يده على مال الدافع بغير عقد صحيح، والمفروض أن القباض وضع يده على مال الدافع بمقد صحيح، فأصالة الصحة تنفي موضوع الضمان.

وأما تقديم الأعراف بالنية ففيه: أنه لا دليل على ثبوت هذه القاعدة إلا في موارد خاصة كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الظهر، فلا يجوز التعدي إلى غيرها كما في مصباح الفقاهة.

ثم لو لم نقل بتقديم قول القباض فقد صرح الشيخ رحمته بالضمان معللاً ذلك بأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف.^(٢)

وأورد عليه في مصباح الفقاهة: بأن النزاع إن كان قبل تلف العين فالعين تسترد إن لم تكن الهبة لذي رحم، وأما إذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه؛ فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف سواء كانت فاسدة أو صحيحة^(٣).

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٦.

ولعله لما عرفت من قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده»، ولكن مع تقديم أدلة الرشوة في الضمان على قاعدة «ما لا يضمن» تكون القاعدة متعنونة بما إذا لم تكن رشوة، فالتمسك بها في المورد تمسك بها في الشبهات المصدقية، ومقتضى عموم قاعدة «على اليد» هو الضمان بعد التلف، كما ذهب إليه الشيخ هنا.

ثانياً: لو ادعى الدافع أنها رشوة أو أجرة على المحرم، وادعى القابض كونها هبة صحيحة، ولم يتفقا على نوع التملك: قال الشيخ الأعظم رحمته: «احتمل أنه كذلك؛ لأن الأمر يدور بين الهبة الصحيحة والإجارة الفاسدة، ويحتمل العدم؛ إذ لا عقد مشترك هنا اختلفا في صحته وفاسده، فالدافع منكر لأصل العقد الذي يدعيه القابض لاصحته، فيحلف على عدم وقوعه.»^(١)

وذهب في مصباح الفقاهة إلى تقديم قول الدافع؛ معلاً ذلك بأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة؛ فإنها أمر وجودي وموضوع للأثر فالأصل عدمها، ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الإجارة الفاسدة؛ لأنهما لا أثر لهما، وإنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل سواء تحقق معه شيء من الأسباب الفاسدة أم لم يتحقق. ولا مجال لأصالة الصحة المتقدمة على الأصول الموضوعية؛ لأن مدركها الإجماع وبناء العقلاء، وهما من الأدلة اللبّية، فلا بدّ فيها من الأخذ بالقدر المتيقن؛ وهو ما كان مصبّ الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمترافعين وكان الاختلاف في الخصوصيات، وقد فرضنا أنّ المقام ليس كذلك^(٢).

ثالثاً: لو ادعى الدافع أنها رشوة والقابض أنها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه - بناءً

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٢.

(٢) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٢٧٧.

على أن الهدية المحرّمة لا توجب الضمان - وأتفقاً على فساد التملك: قال الشيخ الأعظم رحمته: «ففي تقديم الأول لأصالة الضمان في اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان ومنع أصالة الضمان، وجهان، أقواهما الأول؛ لأنّ عموم خبر «على اليد» يقضي بالضمان إلا مع تسليط المالك مجاناً، والأصل عدم تحقّقه، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان، فافهم.

وأورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنّ خير «على اليد» ضعيف السند وغير منجبر بشيء؛ فلا يجوز الاستناد إليه، ثمّ تمسّك بالسيرة القطعية على أنّ وضع اليد على مال الغير بدون رضا مالكه موجب للضمان بتقريب: أنّ وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان، فإذا ضمنا إليه أصالة عدم رضا المالك بالتصرّف المجاني تألّف الموضوع من الوجدان والأصل وحكم بالضمان.

وفيه: أنّ خير «على اليد» معمول به عند القدماء كما يظهر من كلماتهم، فلا يرد على الشيخ ومن تبعه أنّ الاستدلال بخبر «على اليد» ضعيف. نعم يصحّ أيضاً الاستدلال بالسيرة القطعية المذكورة إن ثبت اتصالها إلى زمان المعصوم رحمته. وبقية الكلام في محله.

المسألة الرابعة والعشرون «في الرياء»

ويقع البحث عنه في مقامات:

المقام الأول: في حقيقة الرياء

وهو أن يأتي بالعمل العبادي لإبراءه للناس. وأما الرياء في غير العبادات فلا إشكال في جوازه لو لم تقل برجحانه في بعض الموارد، كتسليمة المصاب.

المقام الثاني: في حرمة الرياء

ويدلّ عليه آيات وروايات:

فمن الآيات: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيُفْعَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(١)، والإشراك بالعبادة يشمل الرياء؛ لأن المرابي يشرك غير الله فيها بإرضائه، والنهي عنه بقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ﴾ يدلّ على الحرمة. وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ

يُرَآؤُونَ»^(١)، والويل يدلّ على أنّ مورده حرام؛ لأنه وعيد بالنار المؤلمة، والحرام في الآيّة الكريمة هو السهو عن الصلاة والرياء فيها. ولعلّ المراد من السهو عن الصلاة هو السهو الناشئ من عدم الأهمية بها.

ومن الأخبار: موقفة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّ الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عزّ وجلّ: اجعلوها في سجين؛ إنّه ليس إيتاي أراد بها»^(٢)،^(٣)

بدعوى: أنّ العمل إذا كان سجينياً كان محرماً، وإلا لم يكن كذلك كما لا يخفى.
وموقفة السكوني أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سيأتي على الناس زمان تخبث فيه سرائرهم، وتحسن فيه علائقهم؛ طمعاً في الدنيا، لا يريدون به ما عند ربّهم، يكون دينهم^(٤) رياء، لا يخالطهم خوف، يعتمهم الله بعقاب، فيدعونه دعاء الغريق فلا يستجيب لهم»^(٥).

بتقريب: أنّ تعميم العقاب يدلّ على كونه من الكبائر.
وصحيحة داود عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أظهر للناس ما يحبّ الله عزّ وجلّ بارز الله بما كرهه؛ لقي الله وهو ماقت له»^(٦). والمقت: هو شدة البغض من أمر قبيح.
وموقفة الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: «قال

(١) سورة الماعون / الآيات ٤-٦.

(٢) في الكافي: «به» بدل «بها»، كما في هامش الوسائل.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٧١، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣.

(٤) في الكافي: «أمرهم» بدل «دينهم»، كما في هامش الوسائل.

(٥) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٦٥، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٤.

(٦) المصدر السابق / ص ٦٤، ح ٣.

رسول الله ﷺ: من تزین للناس بما يحبّ الله وبارز الله في السرّ بما يكره الله؛ لقي الله و هو عليه غضبان؛ له ماقت»^(١).

والتقريب فيها كالتقريب السابق، مضافاً إلى تأكيده بإضافة الغضبان. وصحيحة زرارة وحرمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً»^(٢). والشرك ظلم عظيم وموجب للعذاب الأليم.

وصحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: سمعت الصادق عليه السلام يقول: «قال أبو جعفر عليه السلام: من كان ظاهره أرجح من باطنه خفّ ميزانه»^(٣). وهو يوجب النار كما قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا هَيْبَةُ * نَارٍ حَامِيَةٌ﴾^(٤).

وصحيحة مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «إنّ رسول الله ﷺ سئل: فيمّ النجاة غدأ؟ فقال: إنّما النجاة في أن لا تخادعوا الله فيخدعكم؛ فإنّه من يخادع الله يخدعه ويخلع منه الإيمان، ونفسه يخدع لو يشعر. قيل له: فكيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما أمره الله ثمّ يريد به غيره، فاتّقوا الله في الرياء؛ فإنّه الشرك بالله. إنّ المرائي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسراً حبط عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك من كنت تعمل له»^(٥).

(١) المصدر السابق / ص ٦٨، ح ١٤.

(٢) المصدر السابق / ص ٦٧، ح ١١.

(٣) المصدر السابق / ص ٦٨، ح ١٥.

(٤) سورة القارعة / الآيات ٨ - ١٠.

(٥) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٦٩، الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١٦.

وصحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه - صلوات الله عليهم - قال: «قال رسول الله ﷺ: يؤمر برجال إلى النار - إلى أن قال: - فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء وما كان (١) حالكم؟ قالوا: كنّا نعمل لغير الله، فقبل لنا: خذوا ثوابكم ممّن عملتم له» (٢).

ولا يخفى أنّ دلالة هذه الأخبار على حرمة الرياء في العبادة واضحة.

المقام الثالث: في بطلان العمل بالرياء

لا يخفى عليك أنه يشترط في نيّة العبادة الخلوّص من الرياء، فلو نوى بها الرياء بطلت. ولا خلاف فيه إلاّ من السيّد المرتضى في محكي الانتصار، حيث ذهب إلى الحرمة دون البطلان. ولكنّ حمله في مستند العروة على أنه ناظر إلى بعض الأقسام ممّا يُرى فيه عدم التنافي بين الرياء وقصد القرية، كما في الضميّة على ما سيجيء تفصيلها؛ وإلاّ فاعتبار القرية في العبادات من الضروريات التي لا تقبل الإنكار (٣) والبطلان مقتضى قوله ﷺ في صحيحة مسعدة: «فإنّ الشرك بالله»، إذ الشرك يمنع عن التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، وقوله ﷺ فيها أيضاً: «إنّ المرأى يدعى يوم القيامة... يا خاسر، حبط عملك وبطل أجرك»، والحبط لا يجتمع مع صحّة العمل، وقوله ﷺ في صحيحة زرارة: «كان مشركاً»، فإنّ الشرك يمنع عن التقرب بالعبادة.

مضافاً إلى صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله ﷺ قال: «يقول الله عزّ وجلّ: أنا

(١) كذا في الوسائل، وفي هامشه أنّ «كان» ليست في المصدر.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١، ص ٧٠، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١.

(٣) مستند العروة / ج ٣، ص ٢٩، المسألة ٨.

خير شريك، فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمله؛ غيري»^(١). وقوله: «غيري» وصف لقوله: «لمن».

المقام الرابع: في صور الرياء

للرياء صور متعددة:

منها: أن يأتي بالعمل لمجرد إراده للناس من دون أن يقصد به امتثال أمر الله تعالى، وهذا باطل بلا إشكال، ومشمول للأخبار المتقدمة من دون خفاء.

ومنها: أن يكون داعيه ومحركه على العمل التقربة وامتثال الأمر والرياء معاً، وهذا أيضاً باطل؛ سواء كانا مستقلين، أو كان أحدهما تابِعاً والآخر مستقلاً، أو كانا معاً منضمين محرراً وداعياً. وهذا القسم بجميع فروضه مشمول لإطلاق النصوص؛ لصدق إدخال رضا أحد من الناس عليها ولو كان الرياء تابِعاً. وهكذا يصدق قوله: «من عمل لي ولغيري» على جميع الصور المذكورة كما لا يخفى.

ومنها: أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء، فلا إشكال في أن نفس الجزء يصير باطلاً بالرياء ويتبعه تفسد الصلاة سواء تداركه مع بقاء محلّ التدارك أم لا؛ للإخلال بها من جهة النقيصة لو لم يتدارك أو من جهة الزيادة العمدية لو يتدارك.

ودعوى: انصراف أدلة الزيادة عن مثل المقام في فرض التدارك.

غير مسموعة؛ لصدق الزيادة العمدية المبطلّة. هذا إذا أتى بالجزء الواجب بقصد الجزئية رياءً، وأما إذا لم يقصد به الجزئية - كما لو قرأ بعد الحمد مثلاً سورة الجمعة بقصد القرآنية رياءً وبعدها أتى بسورة أخرى قاصداً بها الجزئية - فقد ذهب في مستند العروة

(١) وسائل الشريعة / ج ١، ص ٧٢، الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٧.

إلى أن الأتقى هو الصحة؛ لتصور أدلة البطلان عن الشمول للمقام؛ فإن المبطل من الكلام خاص بكلام الآدمي، ولا ريب أن الذكر أو الدعاء أو القرآن خارج عن موضوع كلام الآدمي وإن كان محرماً فهو قرآن أو ذكر أو دعاء محرّم، ولا يعدّ من كلام الآدمي في شيء، واختلاف الحكم من كونه مأثوراً به وعدمه لا يؤثر في ذلك شيئاً، فهي خارجة عن الكلام المبطل خروجاً موضوعياً، والنسبة نسبة التخصص دون التخصيص. فالأتقى: أن هذه الأمور المأثري بها رياءً إنما تبطل الصلاة إذا كانت بعنوان الجزئية من جهة استلزام الزيادة حينئذٍ كما عرفت، دون ما إذا لم يقصد بها الجزئية، إلا إذا استلزم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة، كما إذا قرأ سورة طويلة رياءً، فإنها توجب البطلان من هذه الجهة وإن لم يقصد بها الجزئية.

إلى أن قال: هذا كلّ في الصلاة، وأما فيما عداها من سائر العبادات ممّا لا تكون الزيادة مبطلّة لها - كالوضوء والغسل ونحوهما - فلا موجب للبطلان أصلاً؛ لعدم كون الزيادة مبطلّة في غير الصلاة.

نعم، هناك وجه آخر للبطلان لو تمّ لعمّ وشمل جميع أقسام العبادات، وهو التمسك بإطلاق قوله ﷺ في الصحيحة المتقدّمة: «وأدخل فيه رضا أحد من الناس»؛ حيث إن مفاده: أن كلّ عمل تضمّن الرياء ورضا أحد من الناس ولو باعتبار جزئه كان باطلاً؛ لسراية الفساد الناشئ من الرياء إلى الكلّ كسراية النار في القطن، فينتج فساد الوضوء في الفرض المزبور فضلاً عن الصلاة، وكذا في غيرها من سائر العبادات.

لكنّ هذا الوجه مبنيّ على أن يكون المراد من كلمة «في» في الصحيحة مطلق الظرفية، ومن الواضح عدم إمكان الالتزام بذلك؛ وإلّا لزم القول بفساد الوضوء أو الصوم لو قرأ في الأثناء سورة أو دعاءً أو ذكراً رياءً؛ لصدق إدخال رضا الناس فيه وكونه ظرفاً

للرياء وإن كان مبايناً مع المظروف وجوداً وماهيةً، وهكذا يلزم فساد الحج لو أتى ببعض أجزائه رياءً، كالطواف أو السعي ونحوهما، وإلا تداركه في محلّه؛ لصدق الظرفية. وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به سيّما في الحجّ، بل هو غير محتمل جزماً، كما صرح به المحقّق الهمداني في الحجّ وفي الوضوء.

وعلى الجملة: ليس المراد بالظرفية معناها الواسع بحيث يشمل كون العمل الصادر منه وعاءً لعمل آخر صادر لغير الله، بل المراد نفي الخلوص وتشريك غيره معه تعالى في العبادة بحيث يصدر العمل الوحداني عن داعٍ إلهيٍّ وداعٍ ريبانيٍّ، كما يفصح عنه قوله ﷺ بعد ذلك: «كان مشركاً» المفقود فيما نحن فيه بعد فرض التدارك، فلا جرم يختصّ البطلان بالجزء الذي رآى فيه ولا يعمّ غيره^(١).

ولقائل أن يقول: إنّ موارد النقض خارجة عن محلّ الكلام؛ لأنّها إمّا ليست بجزء كالقراءة في أثناء الصوم، والكلام في الأجزاء، ومقتضى قوله: «وأدخل فيه رضا أحد من الناس» هو بطلان العمل بالرياء في الأجزاء الواجبة؛ لصدق إدخال رضا أحد في العمل الوحداني كالصلاة بل الوضوء لو رآى في جزء منهما؛ إذ إدخال شيء في جزء من الشيء إدخال في الشيء المشتمل على الجزء المذكور؛ لاتحاد الجزء مع الكلّ. وهكذا لا مجال للنقض بالحجّ بعد كون الحجّ أعمالاً، وإدخال الرياء في بعضها يفسد ذلك البعض الذي أدخله رضا غيره تعالى لا سائر الأعمال.

هذا مضافاً إلى أنّ الفساد يسري من الجزء أو الشرط إلى الكلّ إذا كان الرياء في الجزء أو الشرط، لاشتغال العمل على الجزء والشرط، بخلاف ما لم يكن كذلك، كقراءة السورة رياءً أثناء الصوم؛ إذ السورة ليست جزءاً ولا شرطاً للصوم، بل هي من المقارنات، ولا

(١) مستند العروة / ج ٣، ص ٣٤ - ٣٧.

دليل على سراية الفساد منها إليه.

وبالجملة: يصدق الفاسد على المجموع بفساد بعض أجزائه أو شرائطه؛ لآحاد الجزء مع الكلّ دون المقارنات كما لا يخفى، وعليه فإذا كان بعض الأجزاء ريبانياً كان المجموع ريبانياً.

ومنها: أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء، كالقنوت في الصلاة. قال السيّد المحقّق اليزدي في العروة: «وهذا أيضاً باطل على الأقوى»^(١).

وأورد عليه في المستمسك: بأنّ الرياء إذا كان في الجزء نفسه اختصّ الجزء بالبطلان، ولا وجه لسراية البطلان إلى غيره من الأجزاء. اللهمّ إلا أن يدعى أنّه يصدق على مجموع العمل أنّه ممّا وقع فيه الرياء فيبطل. وفيه: أنّ صدق ذلك مبنيّ على المسامحة؛ وإلاّ فموضوعه حقيقة نفس الجزء، فيقدح فيه لا غير، فيكون الحال كما لو صلّى بلاقنوت، فإنّ صلاته صحيحة.

فالبناء على بطلان الصلاة إنّما هو من جهة أنّ القنوت المراءى فيه مأتى به بقصد الجزئية، فإذا بطل لزمت الزيادة العمدية التي لا يفرّق في اقتضاها بطلان الصلاة بين أن تكون بالجزء الواجب والجزء المستحبّ. لكن عرفت أنّ الأجزاء المستحبة ليست أجزاء للماهية ولا أجزاء للفرد، وإنّما هي أمور مستحبة ظرفها الفعل الواجب، فلا يؤتى بها بقصد الجزئية على تقدير بطلانها.

نعم، لو كان المستحبّ من الدعاء أو الذكر أمكن القول ببطلان الصلاة من جهة الكلام؛ بناءً على أنّ الدعاء والذكر المحرّمين من الكلام المبطل^(٢).

(١) العروة الوثقى كتاب الصلاة / النية المسألة ٨، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى / ج ٦، ص ٢٣.

وفيه: أنَّ عنوان إدخال رضا أحد من الناس في العمل الوجداني يصدق حقيقةً بالإتيان بالأجزاء المستحبة رياءً؛ لاعتبار مجموع العمل ظرفاً واحداً عرفاً، فالأجزاء المستحبة واقعة في الظرف المذكور، فلو رآى فيها أدخل رضا غيره تعالى في الظرف المذكور، ألا ترى أنه يطلق المتجسس على الثوب فيما إذا لاقى النجاسة مع أنه لم ينجس إلا موضع الملاقاة؟!

هذا مضافاً إلى أنَّ الرياء في الجزء يسري إلى الكلّ - أي العمل المشتمل على الجزء - ولو كان استحيائياً، فيكون العمل رياءً؛ لاتحاد الجزء مع الكلّ. نعم، لا وجه لاختيار البطلان من ناحية كونه كلام آدمي؛ لما عرفت من أنَّ الدعاء الريائي ليس هو بكلام آدمي ولا تترتب عليه أحكامه.

ومنها: أن يكون أصل العمل لله لكنّه أتى به في مكان أو زمان خاصين، وقصد بإتيانه في ذلك المكان أو ذلك الزمان أو غيرهما من الخصوصيات الفردية الرياء، كما إذا أتى به في المسجد أو في الصفّ الأوّل من الجماعة أو في بعض المشاهد أو في أوّل الوقت رياءً. وهذا أيضاً باطل عند السيّد المحقّق اليزدي، والوجه في البطلان: أنَّ موضوع الرياء هو عنوان الصلاة المقيّدة بالمكان أو الزمان الخاصين، وهو متحد مع ذات الصلاة في الخارج؛ لأنّ الخصوصية المشخّصة مصداق للطبيعة ومحقّقة لها، ومن الضروري أنّ الكلّي الطبيعي متحد مع مصداقه خارجاً، وموجودان بوجود واحد؛ يضاف مرّة إلى الطبيعة وأخرى إلى الفرد، فليست الصلاة الموجودة في الخارج شيئاً آخر مغايراً للصلاة في هذا المكان ليكونا موجودين بوجودين، ولا يسري الفساد من أحدهما إلى الآخر، بل بينهما اتّحاد وعينيّة، فلا بدّ من الحكم بالفساد والبطلان.

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «هذا كلّه فيما إذا رآى في الصلاة في هذا المكان بأنّ

كان مصبّ الرياء ومركزه هو مصداق الطبيعة بالذات؛ أعني الصلاة الكذائية، وأما إذا رآه في مجرد الكون في هذا المكان - بأن تعلق قصده الريائي بصرف البقاء في المسجد واللبث فيه أو في أحد المشاهد المشرفة؛ ليرى الناس أنه من أهل التقوى المعظمين لشعائر الله، وفي خلال ذلك صلى خالصاً لوجهه - فلا موجب حينئذٍ للحكم بالفساد؛ لخروج الرياء عن حريم الأمور به وعدم مته بكرامته، فلا اتحاد ولا عينية، غايته أنه رآه في مقارنات العمل، ومثله لا ضير فيه»^(١).

ولا يخفى ما فيه؛ فإن القيام أو الركوع أو السجود مما يكون متقوماً بالكون في المكان ومتحداً معه ليس من المقارنات، فإذا كان مرانياً في المتحد مع أجزاء الصلاة فلا بد من الحكم بالفساد. نعم، لو كان دخوله إلى المسجد ريانياً لا بقاءه فيه صح أن يقال: لا موجب للحكم بالفساد.

هذا بناءً على المشهور من عدم جريان حكم اجتماع الأمر والنهي فيما إذا اتحد الأمور به مع المنهي عنه في الوجود، وأما بناءً على المختار من جريانه في المتحد فلا يحكم بالفساد، وإن كان الأحوط لزوماً هو الإعادة.

ومنها: أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل؛ كالإتيان بالصلاة جماعةً، أو القراءة بالتأني، أو بالخشوع، أو نحو ذلك.

وقد اختار السيد المحقق اليزدي بطلان العمل في هذه الصورة أيضاً، والوجه فيه: أن خصوصية الجماعة ونحوها باعتبارها ليست من الأفعال المستقلة يجري عليها حكم خصوصية المكان والزمان بعينها، وقد عرفت حكمها آنفاً. هذا بالنسبة إلى ما إذا لم يكن من الأفعال المستقلة.

وأما بالنسبة إلى الأفعال المستقلة - كالخشوع ونحو ذلك - فقد قال في مستند العروة: «فينبغي التفصيل في الخشوع الريائي وأشباهه: بين ما إذا تعلق القصد بهذا الفرد الخاص من الصلاة فتبطل؛ إذ الطبيعة وإن كانت مقصودة لله إلا أنها لما كانت متحدة مع فردها خارجاً فلا جرم يسري الفساد منه إليها، وبين ما إذا تعلق قصده بالصلاة خالصاً لوجهه تعالى ثم بداله أن يبكي أو يخشع بحيث كان ذلك بنفسه موضوعاً مستقلاً للرياء لأنه من الأول قصد الصلاة المتصفة بالخشوع الريائي، فحينئذ لا موجب للفساد»^(١).

لا يقال: إن قوله بالله في صحيحة زرارة: «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً» يكفي للحكم بالبطان؛ لأنه أدخل في العمل رضا أحد من الناس بالخشوع الريائي.

لأننا نقول: نعم، هو كذلك بالنسبة إلى الصورة الأولى، وأما بالنسبة إلى الصورة الثانية فلم يدخل رضا أحد من الناس في العمل العبادي بعد افتراض أن الخشوع المذكور ليس مأخوذاً في العمل العبادي، بل هو من المقارنات.

ألهمم إلا أن يقال: إن الخشوع باعتباره من الكيفيات المطلوبة في الصلاة فالرياء فيها كالرياء في الأجزاء في بطلان الصلاة، فتأمل.

ومنها: أن يكون الرياء في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة، كالتحنك حال الصلاة، وهذا لا يكون مبطلاً إلا إذا رجع إلى الرياء في الصلاة متحنكاً، كما ذهب إليه السيد المحقق اليزدي في العروة.

والوجه في عدم كون التحنك حال الصلاة مبطلاً في الصورة الأولى: أن التحنك حينئذ من المقارنات، والرياء فيها أجنبي عن الرياء في العمل.

وأما وجه البطلان فيما إذا رجع إلى الرياء في الصلاة متحنكاً: فهو أن الطبيعة وإن كانت مقصودة لله، إلا أنها لما كانت متحدة مع فردها خارجاً وكان الفرد مأتياً به رياءً فلا جرم يسري الفساد من الفرد إلى الطبيعة، فتبطل العبادة.

ومنها: أن يكون الرياء في مقدمات العمل، كما إذا كان الرياء في مشيه إلى المسجد لا في إتيان نفس العمل في المسجد. والظاهر عدم البطلان في هذه الصورة، وذلك لأن المقدمات خارجة عن العمل، فلا مقتضي للسراية ولا دخل للرياء في العمل.

ومنها: أن يكون العمل خالصاً لله لكنه كان بحيث يعجبه أن يراه الناس. قال السيد المحقق اليزدي رحمته الله في هذه الصورة: «والظاهر عدم بطلانه أيضاً، كما أن الخطور القلبي لا يضرّ خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى بهذا الخطور. وكذا لا يضرّ الرياء بترك الأضداد»^(١)؛ كأن كان في مجلس يتكلم أهله بما يرجع إلى أمور الدنيا، فأعرض عنهم وترك مجالستهم مظهرًا أنه لا يحبّ ذلك ويصلي.

وأورد عليه السيد المحقق البروجردي بقوله: «إنّ عدم بطلان العمل بالإعجاب المذكور فيما إذا لم يكن له دخل في الداعي أصلاً»^(٢).

ويدلّ عليه: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير، فيراه إنسان، فيسره ذلك؟ قال: «لا بأس؛ ما من أحد إلا وهو يحبّ أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك»^(٣).

هذا مضافاً إلى أن ترك الأضداد بالرياء راجع إلى الرياء في إبقاء العمل، وهو موجب

(١) العروة الوثقى / الصلاة الرياء و اقسامه، مسألة ٨

(٢) العروة المحشاة بعدة من الفقهاء العظام / ج ٢، ص ٤٤٤.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٧٥، الباب ١٥ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١.

للفساد، إلا أن يكون مرئياً في ترك الأضداد بما هي لا بما هي أضداد للعمل.
ومنها: أن يكون الرياء متأخراً، وهو لا يوجب البطلان، فلو كان حين العمل قاصداً
للخلوص ثم بعد إتمام الصلاة بدا له في ذكره أو عمل عملاً يدل على أنه فعل كذا، لم يكن
موجباً للبطلان؛ إذ المنافي للخلوص إنما هو الرياء المقارن للعمل فإنه يمنع عن صدوره
على وجه العبادة. وأما المتأخر فلا تأثير له في المتقدم؛ إذ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.
قال في مستند العروة: «أجل، ورد في مرسل علي بن أسباط عن أبي جعفر عليه السلام أنه
قال: «الإيقاء على العمل أشد من العمل»، قال: وما الإيقاء على العمل؟ قال: «يصل
الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له، فكتبت له سرّاً، ثم يذكرها، فتمحى فكتبت
له علانية، ثم يذكرها، فتمحى فكتبت له رياءً»^(١)؛ فإنها صريحة في سقوط العبادة
بالكلية بذكرها مرّتين؛ لأنها مكتوبة بالرياء، ولكنها لمكان الإرسال غير صالحة
للاستدلال. (هذا مضافاً إلى إمكان حملها على عدم الثواب، لا البطلان المحتاج إلى
الإعادة).

نعم، لا ريب في أنّ الذكر المزبور والرياء بعد العمل صفة رذيلة ومنقصة في العبد
ينبغي تنزيه ساحته عنه، كما تشهد به صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام
عن قول الله عز وجل: ﴿فَلَا تَزْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾^(٢)؟ قال: «قول الإنسان:
صليت البارحة وصمت أمس، ونحو هذا». ثم قال عليه السلام: «إن قوماً كانوا يصبحون فيقولون:
صليت البارحة وصمت أمس، فقال علي عليه السلام: ولكني أنام الليل والنهار، ولو أجد بينهما

(١) المصدر السابق / ص ٧٥، الباب ١٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

(٢) سورة النجم / الآية ٣٢.

شيئاً لئمتها»^(١)؛ فإنها ظاهرة في عدم محبوبية الإنشاء والإشاعة، بل المحبوب كتمان العبادات عن الناس»^(٢).

وكيف كان، فلا دليل على بطلان العمل بالرياء المتأخر وإن أوجب ذهاب الثواب.

المقام الخامس: في أحكام بطلان العبادة بالرياء

يعتبر في صحة عمل الأجير والمتبرع في العبادة الإتيان بها مع قصد القرية، فلو أُخِلَّ به بالرياء بنحو من الأنحاء المذكورة لم يسقط القضاء عن ذمة المنوب عنه؛ لأنَّ ذمته مشغولة بأداء العبادة.

فإذا عرفت أنَّ القضاء لا يسقط عن ذمة المنوب عنه، فيما لو رأى الأجير، فحينئذٍ لو أخذ الأجير شيئاً في قبال ما أتى به من دون قرية كان أكلاً للمال بالباطل، واللازم عليه الإعادة إن كان الوقت باقياً وتمكَّن من الإعادة، وإلا فالواجب ردُّ المأخوذ، وعدم وجوب المطالبة إن لم يأخذ شيئاً كما لا يخفى.

ولا فرق فيه بين العلم والجهل، فلو أتى بالعمل رياءً من جهة الجهل ثم علم أنَّه حرام وغير موجب لسقوط الذمة، كان عمله في حال الجهل باطلاً وغير مسقط كما لا يخفى. وربما يستشكل في صحة عمل الأجير مطلقاً - سواء رأى فيه أو لم يراء - من ناحية أخذ العوض؛ بدعوى: أنه ينافي القرية ولا يتمشى قصد القرية من النائب إذا أخذ العوض مع أنَّ العمل العبادي موقوف عليه.

وأجاب عنه السيّد المحقق اليزدي: بأنَّ التحقيق أنَّ أخذ الأجرة داعٍ لداعي القرية كما

(١) وسائل الشريعة / ج ١، ص ٧٤، الباب ١٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١.

(٢) مستند العروة / ج ٣، ص ٤٤.

في صلاة الحاجة وصلاة الاستسقاء؛ حيث إنَّ الحاجة ونزول المطر داعيان إلى الصلاة. وأورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد رحمته: بأنَّ الداعي إلى الداعي قد يكون محرّماً كشرب الخمر، كما إذا قال شخص لغيره: لو صلّيت ركعتين فأنا أسقيك الخمر الكذائي، ومن المعلوم أنَّ العرف حينئذٍ لا يرى الركعتين عبادة؛ إذ ليس محرّكه في الإتيان بالعبادة إلاّ فعلاً محرّماً.

وزاد عليه بعض الأكابر: بأنّه لو كان زيد - مثلاً - عدوّاً وعمرو ولم يكن يمتثل أمره، فلو أعطاه بكر دنائير كي يمتثل أمر عمرو فإنّ امتثاله أمر عمرو لا يعدُّ أنّه تقرب إليه؛ للعلم بكونه عدوّاً له ولم يكن يصدد امتثال أمر عمرو أصلاً.

وأما موارد النقض - كصلاة الحاجة والاستسقاء - ففعل الحاجة موجبة للتوجّه إلى عظمة الله تعالى وقدرته وأنّه أمكن له الإجابة، فيقصد التقرب إليه بالصلاة أو الدعاء، لأنَّ الحاجة الدنيوية تكون داعية لحصول داعي القرية في الصلاة.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ صلاة الحاجة والاستسقاء لا يقاس عليهما؛ لأنَّ كلّاً من الداعي وداعي الداعي فيهما راجع إليه تعالى، بخلاف النيابة التي يكون الباعث فيها على العمل حقيقةً هو أخذ الأجرة من غيره تعالى.

وأجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي رحمته: بأنَّ: «النيابة في حدّ نفسها إنّما وقعت متعلّقاً للأمر الاستجابي النفسي، كما يدلُّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي شيء يلحق الرجل بعد موته؟ قال: «يلحقه: الحجّ عنه، والصدقة عنه، والصوم عنه»^(١)، وغير ذلك من الروايات، فإنّها تدلُّ على جواز النيابة عن الأموات في مطلق العبادات وتفرّغ ذمهم عنها؛ من دون فرق في ذلك بين الواجبات والمستحبّات.

(١) وسائل الشريعة / ج ٢، ص ٤٤٥، الباب ٢٨ من أبواب الاحتضار، ح ٨

ويترتب على ذلك صحة الاستئجار للأموال؛ إذ مقتضى إطلاق هذه الأخبار هو الحكم بتفريع ذمة المنوب عنه بفعل النائب؛ سواء كان قد أتى به تبرعاً لأجل حبه للمنوب عنه، أم أتى به وفاءً لقصد الإجارة أو الجمالة، أم لغير ذلك من الدواعي.

وهذه الأخبار تدلّ على أنّ النيابة في حدّ نفسها إنّما وقعت متعلّقة للأمر الاستحبابي النفسي، ولا ينبغي الشكّ في كون الأمر المذكور عبادياً إذا كان مورد النيابة من العبادات كالصلاة والصيام ونحوهما، كما أنه لا بدّ من قصد التقرب بالأمر المذكور في سقوطه؛ وإلا لم تتحقّق العبادة وبالتالي لم تتحقّق النيابة المأمور بها حسب الفرض، فعبادية العمل النيابي تستدعي تعبدية الأمر المتعلّق به بعنوان النيابة لا محالة، فلا مناص للنائب من قصد التقرب بهذا الأمر لكي يتّصف متعلّقه بصفة العبادة التي هي مورد النيابة؛ فإنّه بدونها لم تصدر منه العبادة التي تصدّى للنيابة فيها.

ثمّ إنّ الداعي إلى هذا المجموع المركّب من الصلاة وقصد القرية: تارة يكون هو استحبابها الذاتي نظراً إلى كونه إحساناً إلى الميتّ وصلّة له أو لأجل حبه له وشفقته عليه، وأخرى يكون الداعي هو الوفاء بعقد الإجارة - كما في الأجير - حتّى لا يكون أخذ الأجرة أكلاً للمال بالباطل، والداعي للأجير هو التسلّط على العوض بوجه شرعي؛ إذ ما لم يسلمّ العوض لا يكون له حقّ المطالبة بالعوض، فالداعي بالتالي منته إلى الخوف من الله تعالى، فيكون الأمر الإجماري مؤكداً للعبادية لا منافياً لها، كما هو الحال في النذر، والشرط ضمن العقد، ونحوهما»^(١).

وفيه - كما أفاد السيّد المحقّق البروجردي -: أنّ قصد التقرب يعتبر فيه بما أنّه فعل المنوب عنه بحسب الاعتبار الذي صحّحه الشرع، والقرية المنويّة فيه هي قربه، وأمّا

النيابة التي هي فعل النائب فهي توصلية لا يعتبر فيها التقرب، فإن قصده استحقّ بها الثواب، وإلا فلا^(١). وعليه فقصد الأمر بالنيابة أجنبيّ عن قصد قربة المنوب عنه كما لا يخفى.

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد حيث قال: «إنّ النائب يقصد بفعله -أجيراً كان أو متبرّعاً- النيابة والبديلة عن فعل المنوب عنه، وتفرغ ذمّته ويتقرب به ويثاب عليه. ويعتبر فيه قصد تقرب المنوب عنه لا تقرب نفسه، ولا يحصل له بذلك تقرب إلاّ إن قصد في تحصيل هذا التقرب للمنوب عنه الإحسان إليه الله تعالى، فيحصل له القرب أيضاً، كالمترع لو كان قصده ذلك»^(٢).

وقال أيضاً في تعليقه على العروة: «إنّ الأجير يأخذ الأجرة لتحصيل قرب الغير لا قرب نفسه حتّى يقال إنّ أخذ الأجرة منافٍ لقصده الله. نعم، لو كان إعطاء الأجرة لتحصيل العمل القريب أيضاً منافياً للخلوّص المعتبر في العبادة لكان للإشكال وجه، لكنّه ممنوع»^(٣).

ولا يخفى عليك أنّه لا حاجة إلى تنزيل فعله منزلة فعل الميّت؛ إذ اللازم هو الإتيان بما اشتغلت به ذمّة الميّت؛ لأنّ أداء صلاة النائب كأداء ديون الغير؛ فكما أنّ أداء ديون الغير لا يحتاج إلى تنزيل فعل المؤدّي منزلة فعل المديون، فكذلك الإتيان بعبادة الميّت. ولعلّ إطلاق الروايات المتقدّمة الدالّة على مطلوبية الحجّ عنه والصدقة عنه والصلاة عنه من دون ذكر التنزيل يكفي في عدم لزوم التنزيل، وكفاية الإتيان بواجب الميّت. والأقوى

(١) العروة المحشاة بتعليقات الفقهاء الضام / صلاة الاستسجار، مسألة ٢، ج ٣، ص ٧٨.

(٢) تحرير الوسيلة / ج ١، ص ٢٢٣.

(٣) العروة المحشاة بتعليقات الضام / صلاة الاستسجار، مسألة ٢، ص ٧٨.

أنه لا مانع من أخذ الأجرة ليتحصّل قرب الغير لا قرب نفسه حتّى يقال إنّ أخذ الأجرة منافٍ لقصد الله تعالى، ولعلّ هذا هو المستفاد من إطلاق الروايات الدالّة على مشروعية النيابة. هذا مضافاً إلى دعوى قيام السيرة على ذلك.

المسألة الخامسة والعشرون «في زخرفة المساجد والمصاحف والمقابر»

ويقع الكلام فيها من جهات:

الجهة الأولى: في زخرفة المساجد

أولاً: في نقل كلمات الأصحاب

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في النهاية: «ولا يجوز أن تكون (المساجد) مزخرفة أو مذهبة

أو فيها شيء من التصاوير»^(١).

وحكى في مفتاح الكرامة عن المبسوط والسرائر حرمة الزخرفة^(٢).

وقال في المهذب: «وينبغي أن لا يعلى (المسجد) ولا يظلل ولا يزخرف»^(٣).

وقال في المراسم في عداد المحرمات: «... وأجر زخرفة المساجد وتنزيقها،

(١) سلسلة الينايع الفقهية / ج ٢، ص ٣٢٣.

(٢) مفتاح الكرامة / ج ٢، ص ٢٢٨.

(٣) سلسلة الينايع الفقهية / ج ٢، ص ٤٠٧.

وزخرفة المصاحف»^(١).

وحكى في مفتاح الكرامة حرمة الزخرفة عن الشرائع والنافع والمعتبر والمنتهى ونهاية الأحكام والتحرير والإرشاد والبيان وغيرها^(٢).

وقال في جامع المقاصد: «ويحرم الزخرفة ونقشها بالذهب أو بشيء من الصور. الزخرف - بالضم - الذهب. وقد أطلق المصنّف (أي العلامة) في المنتهى والنهاية تحريم النقش ولم يقيده بكونه بالذهب، فيعمّ النقش بالذهب وغيره، وكذا صنع في المعتبر وشيخنا في الذكري - إلى أن قال: - فعلى هذا يكون النقش مطلقاً حراماً، والتذهيب وإن لم يكن بالنقش حرام، وتصويرها حرام أيضاً، صرح المصنّف (به) في كتبه، ويلوح من عبارة المعتبر، وهو لازم من تحريم النقش بطريق أولى - إلى أن قال: - وإطلاق عبارتهم يتناول صور الحيوان وغيرها»^(٣).

ولا يخفى عليك أن القائل بحرمة تزيين المساجد بالذهب أو تحسينها بالصور والنقوش من القدماء هو الشيخ الطوسي وابن إدريس وسلار وابن البرّاج في المهذب مع نقل خلافه في الجواهر عن كشف اللثام عن المهذب والجامع، ومن المعلوم أن بمثل قول الشيخ وابن إدريس وسلار وابن البرّاج - بناءً على قولهم بالحرمة - لا تثبت الشهرة بين القدماء، ولعلّه لذلك قال في الجواهر: «يمكن منع حصول شهرة معتدّ بها هنا كما لا يخفى على المتتبع؛ ومن هنا كان خيرة جماعة من المتأخّرين - منهم الشهيد في الدروس -

(١) المصدر السابق / ج ١٣، ص ١٠٨.

(٢) مفتاح الكرامة / ج ٢، ص ٢٣٨.

(٣) جامع المقاصد / كتاب الصلوة، مكروهات المساجد، ج ١، ص ٩٧، الطبع العجري.

الكرامة، كما هو ظاهر أخرى، بل حكاة في الذكرى عن الجعفي أيضاً»^(١).

ولا يخفى عليك أن الجعفي من الطبقة الأولى من الفقهاء المتقدمين، فلا شهرة بين القدماء بالنسبة إلى الحرمة، كما لا شهرة بين المتأخرين؛ لما حكاة في مفتاح الكرامة من كراهة الزخرفة عن الدروس والنقلية والمفاتيح ومجمع البرهان والروض والكفاية والمدارك^(٢).

فتحصّل ممّا ذكر: أنه لا شهرة بالنسبة إلى الحرمة لا من القدماء ولا من المتأخرين وإن صرّح بعضهم بالحرمة، كما لا يخفى.

ثانياً: في أدلة حرمة زخرفة المساجد

وهي أمور:

منها: أنه استدللّ لحرمة زخرفة المساجد - أي تزيينها بالذهب أو نقشها وتصويرها ولو بغير الذهب - بأنها بدعة؛ إذ لم تكن تلك في زمن صاحب الشريعة - عليه آلاف الصلاة والتحية - ولم ترد بها الرخصة.

وأجاب عنه في الرياض: بمنع البدعة مع عدم قصد التشريع؛ فإنّ البدعة إدخال ما ليس من الدين فيه عمداً، والرخصة بأصالة الإياحة حاصلة^(٣).

ومنها: أن تزيين المساجد بالذهب إسراف وهو محرّم.

وأجاب عنه في الجواهر: بأن الإسراف لا يخصّ المساجد. هذا مضافاً إلى إمكان منعه؛ باعتبار حصول الغرض المعتدّ به من التحسين أو قصد تعظيم الشعائر، كما يصنعونه

(١) جواهر الكلام / ج ١٤، ص ٨٨ - ٩١.

(٢) مفتاح الكرامة / ج ٢، ص ٢٣٨.

(٣) رياض المسائل / ج ٨، ص ٧٨.

في المشاهد المشرفة أو نحو ذلك مما يمتنع معه اندراجه في الإسراف المنهي عنه كما هو واضح^(١).

ولا يخفى عليك أن التحسين من الأغراض العقلائية، ومع المنع عنه في الشرع بالنسبة إلى المساجد كيف يوجب ذلك منع صدق الإسراف؟! اللهم إلا أن يقال: بعدم ثبوت إطلاق لحرمة الإسراف حتى في مثل المقام، بل غايته الكراهة.

هذا مضافاً إلى إمكان منع صدق تعظيم الشعائر بالترينيات المذكورة في المساجد مع ما ورد من التخطة الشرعية، كما في صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إن رسول الله ﷺ بنى مسجده بالسميط. ثم إن المسلمين كثروا فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه! فقال: نعم، فزيد فيه، وبناه بالسعيدة. ثم إن المسلمين كثروا فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه! فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه؛ وبنى جداره بالأثني والذكر. ثم اشتد عليهم الحرّ فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فظل! فقال: نعم، فأمر به فأقيمت فيه سوار^(٢) من جذوع النخل، ثم طرحت عليه العوارض^(٣) والخصف والأذخر^(٤)، فعاشوا فيه حتى أصابتهم الأمطار، فجعل المسجد يكف^(٥) عليهم، فقالوا: يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فطين! فقال لهم رسول الله: لا، عريش كعريش موسى، فلم يزل كذلك حتى قبض ﷺ. وكان جداره قبل

(١) جواهر الكلام / ج ١٤، ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) السواري - جمع «سارية» - الأسطوانات.

(٣) عوارض البيت: هي خشب سقفه المعرّضة.

(٤) الأذخر: الحشيش الأخضر.

(٥) كفّ السقف: أي قطر.

أن يظل قائم، وكان إذا كان الفيء ذراعاً - وهو قدر مريض عنز - صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر.

وقال: والسميط: لبنة لبنة، والسعيدة: لبنة ونصف، والذكر والأنثى: لبنتان مخالفتان»^(١).

فإن الظاهر منها هو الإصرار على بساطة المساجد إلا عند اقتضاء الضرورة، فكيف يمكن دعوى مطلوية التزيين بالذهب من باب تعظيم الشعائر؟ فإن هذا التعظيم لو كان راجحاً لكان النبي ﷺ أمر بالبناء بنحو ما تعارف في البيع والكنائس، مع أنه امتنع عنه عند قولهم: «لو أمرت بالمسجد فطيناً فقال: لا، عريش كعريش موسى، فلم يزل كذلك حتى قبض ﷺ».

ويؤيده: صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله ﷺ عن المساجد المظلمة أتكره الصلاة فيها؟ فقال: «نعم، ولكن لا يضر كم اليوم. ولو قد كان العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك»^(٢).

وبالجملة، فمع تخطئة العرف في الشرع في مثل ما ذكر لا يخلو ما ذكره صاحب الجواهر - من منع تحقق الإسراف بتعظيم الشعائر - عن تأمل. نعم، لو لم تكن هذه الروايات أمكن القول بصدق تعظيم الشعائر، فيكون مشمولاً لما يستفاد من الإجماع وتضاعيف أخبار كثيرة وفحوى رجحان تعظيم البدن أو مناسك الحج؛ من مطلوية تعظيم الشعائر مطلقاً، كما ذهب إليه المحقق التراقي في العوائد^(٣).

(١) وسائل الشيعة / ج ٥، ص ٢٠٥، الباب ٩ من أبواب أحكام المساجد، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٠٧، الباب ٩ من أبواب أحكام المساجد، ح ٢.

(٣) عوائد الأئمة / ص ٣٠.

ومنها: ما روته العامة من أن «من أشرط الساعة أن تتباهى الناس في المساجد». وعن ابن عباس: «لتزخرقنّها كما زخرقت اليهود والنصارى». وعن الخديري: «إياك أن تحمرّ وتصفرّ فتفتن الناس!»^(١)

وأورد عليه في الجواهر: بأنه - مع الإغضاء عن دلالة بعضه أو جميعه - من الواضح عدم صلاحيته لإثبات الحرمة، كوضوح فساد دعوى الجبر سنداً ودلالة بالشهرة؛ إذ لو سلّم صلاحية جبر الشهرة لمثل ذلك ممّا ورد من طرق العامة يمكن منع حصول شهرة معتدّة بها هنا كما لا يخفى على المتتبع^(٢).

فتحصّل: أنه لا دليل على حرمة تزيين المساجد بالذهب والفضة. نعم مقتضى إطلاق النهي عن إنباء الذهب والفضة هو حرمة الاستعمال والانتفاع بهما لتزيين المساجد أو غيرها، فتأمل.

وهكذا لا دليل على حرمة مطلق النقش وتصوير المساجد وإن لم يكن بالذهب. وأمّا ما ورد في منع التظليل في صحبتي عبدالله بن سنان والحلي، ففيه: أنّهما لا تدلّان على الحرمة؛ لأنّ الامتناع عن التظليل فعل، وهو لا يدلّ على أزيد من الكراهة، وكذا كراهة الإمام عليه السلام ذلك لا تدلّ على أزيد من المرجوحية. هذا مضافاً إلى أنّهما تدلّان على المنع عن التظليل لا التصوير.

أللهم! إنّ الآن يقال: بأنّ التصوير حكمه مستفاد منه بالأولوية، ومع تسليم دلالتهما على حرمة تصوير المساجد فهما - كما في الجواهر - معارضتان بروايات أخرى:

(١) نقلها وغيرها في الجواهر عن سنن البيهقي / ج ٢، ص ٤٣٩؛ ج ٥، ص ١٥٨.

(٢) جواهر الكلام / ج ١٤، ص ٨٩ - ٩٠.

منها: ما رواه عن عثمان «أنه عمّر المسجد، فزاد فيه زيادة كثيرة، وبنى جداره بحجارة منقوشة، وجعل عمده حجارة منقوشة»^(١). وهذا شهادة على عدم ملاحظة عدم الإنكار بذلك عليه خصوصاً من أمير المؤمنين عليه السلام، وعدم عدّ مثله من البدعة.

ومنها: ما رواه في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن المسجد يكتب في قبلته القرآن أو الشيء من ذكر الله؟ قال: «لا بأس». قال: وسألته عن المسجد ينقش في قبلته بجصّ أو أصباغ؟ قال: «لا بأس به»^(٢).

وضعف الطريق المذكور لا يتنافى معروفة كتاب عليّ بن جعفر، فالرواية صحيحة وإن كان الطريق المذكور بعنوان أنه طريق قريب ضعيفاً. اللهم إلا أن يقال: إنّ السؤال يمكن أن يكون عن الصلاة في المسجد المذكور لا عن النقش، وعليه فلا يدلّ على جواز النقش، فالعمدة أنه لا دليل على الحرمة.

فتحصّل: أنه لا دليل على حرمة التصوير والنقش في المساجد. نعم يمكن دعوى كراهة ذلك في المساجد من جهة الأخبار الدالة على كراهة الإمام عليه السلام وامتناع النبي صلى الله عليه وآله عن البناء فضلاً عن تزيين المسجد بالنقوش. اللهم إلا أن تتزاحم الكراهة بمصلحة أخرى، فتجری حينئذٍ قواعد باب التزاحم كما لا يخفى.

الجهة الثانية: في أدلة حرمة زخرفة المصاحف

استدلّ لحرمة تزيين المصاحف وتمشيرها بالذهب: بما رواه الشيخ في التهذيب

(١) المصدر السابق / ص ٨٨ - ٩١.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٥، ص ٢١٥، الباب ١٥ من أبواب أحكام المساجد، ح ٣.

بسند موثق عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألته عن رجل يعشّر المصاحف بالذهب؟ فقال: «لا يصلح»، فقال: إنّه معيشتي؟ فقال: «إنّك إن تركته لله جعل الله لك مخرجاً»^(١).

وأجيب عنه: أولاً: بضعف الدلالة؛ لعدم ظهور «لا يصلح» في الحرمة.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا تامة دلالة وظهوره في الحرمة فهو يتعارض مع مصححة محمد بن الوراق التي رواها الكليني في الكافي عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن محمد بن الوراق قال: عرضت على أبي عبد الله عليه السلام كتاباً فيه القرآن مختم معشّر بالذهب وكتب في آخره سورة بالذهب، فأريته إياه، فلم يعب فيه شيئاً إلا كتابة القرآن بالذهب، فإنه قال: «لا يعجبني أن يكتب القرآن إلا بالسواد كما كتب أول مرّة»^(٢). والوجه في جعلها مصححة: هو عدم ورود توثيق لمحمد بن الوراق، وإنما يكتفي في توثيقه بنقل صفوان عن ابن مسكان عنه، فتأمل.

ويتعارض أيضاً مع مصححة داود بن سرحان المروية في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس بتحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس»^(٣).

ولا يخفى أنّ مقتضى الجمع بين صراحة مصححة داود بن سرحان وظهور مصححة محمد بن الوراق في الجواز، وبين ظهور موثقة سماعة في الحرمة: هو حمل «لا يصلح» على الكراهة.

وعليه: فزخرفة المصاحف وتعشيرها بالذهب محكومان بالكراهة، فلا تغفل.

(١) المصدر السابق / ج ٧، ص ١٦٦، الباب ٣٢ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ح ٢.

(٣) المصدر السابق / ج ٥، ص ١٠٥، الباب ٦٤ من أبواب أحكام الملابس، ح ٣.

الجهة الثالثة: في زخرفة القبور بالتجسيص أو التطين أو البناء عليها

ولا إشكال في كونها مكروهة؛ لدلالة الروايات التي منها: موثقة علي بن أسباط عن علي بن جعفر قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح؟ قال: «لا يصلح البناء عليه، ولا الجلوس، ولا تجسيصه، ولا تطينه»^(١). بناءً على عدم ظهور «لا يصلح» في الحرمة؛ ولذا قال في الجواهر: «لا إشكال في كراهة التجسيص ابتداءً أو بعد الاندراست؛ للإطلاق المتقدم مع قصور المعارض له». وقال أيضاً بالكراهة في التطين وإن خصّها بغير طين القبر^(٢).

وكيف كان، فلا دليل على حرمة التجسيص والتطين ولا البناء على القبور عدا ما رواه في جامع الأحاديث عن إكمال الدين، عن كتاب جعفر بن محمد بن محمد بن شريح الحضرمي، عن عبدالله بن طلحة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «من أكل السحت سبعة: الرشوة في الحكم، ومهر البغي، وأجر الكاهن، وثمان الكلب، والذين يبنون البنيان على القبور...» الحديث^(٣).

ولم أرَ توثيقاً لجعفر بن محمد بن شريح الحضرمي، نعم قال في معجم رجال الحديث: «قال الشيخ: «جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي له كتاب رويناه بالإسناد الأول عن ابن همام، عن حميد، عن أحمد بن زيد بن جعفر الأزدي البرازي، عن محمد ابن أمية بن القاسم الحضرمي، عن محمد بن جعفر بن شريح». وأراد بالإسناد الأول: جماعة من أصحابنا، عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري، عن أبي علي بن همام - إلى أن

(١) المصدر السابق / ج ٣، ص ٢٦٠، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، ح ١.

(٢) جواهر الكلام / ج ٤، ص ٣٣٦.

(٣) جامع الأحاديث / ج ١٧، ص ١٧١، الباب ١٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٢.

قال: - وطريق الشيخ إليه ضعيف بأحمد بن زيد بن جعفر الأزدي البرّاز ومحمد بن أمية»^(١).

فالرواية ضعيفة، ولكن دلالتها واضحة؛ لأنّ جعل أجرة البناء سحتاً كاشف عن حرمتها كما لا يخفى.

وعدا موثقة يونس بن ظبيان المروية في التهذيب بإسناده عن محمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن زياد بن مروان القندي، عن يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يصلّى على قبر أو يقعد أو يبنى عليه»^(٢).

وإنما جعلناها موثقة مع أنّ يونس بن ظبيان لم يرد فيه توثيق؛ لكفاية نقل صفوان وابن أبي عمير عنه في وثاقته، وكذا يكفي نقل ابن أبي عمير عن زياد القندي في توثيقه، هذا مضافاً إلى أنّ المفيد في الإرشاد عدّه من ثقات أبي عبد الله عليه السلام. وأما دلالة النهي على الحرمة فهي وإن كانت واضحة إلا أنّها فيما إذا لم يكن مقترناً بالمكروهات المذكورة - من الصلاة على القبر أو العقود عليه - فإنّه مع الاقتران المذكور يقرب أنّ المراد من النهي هو الكراهة. ويؤيده: دعوى الإجماع على حمله على الكراهة، فتدبر جيداً.

وعدا ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم ابن سليمان، عن جراح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبنوا على القبور ولا تصوّروا سقف البيوت؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك»^(٣).

(١) معجم رجال الحديث / ج ٤، ص ١١٢.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٣، ص ٢١٠، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، ح ٢.

(٣) المصدر السابق / ح ٣.

وعن النجاشي: أن لقاسم بن سليمان كتاباً يرويه النضر بن سويد، وأن لجراح المدائني كتاباً يرويه جماعة منهم النضر بن سويد، ولا توثيق لهما.

وفيه - مع القمض عن سنده -: أن دلالة على الحرمة غير واضحة بعد تعليقه بالكراهة التي هي أعم من الحرمة. هذا مضافاً إلى اقتراحه ببعض المكروهات، فاستفادة حرمة البناء من هذه الروايات محل إشكال سنداً أو دلالةً، ولعلّه لذا جعله في مستند الشيعة من المكروهات؛ حيث قال في عدّ المكروهات: «والبناء عليه إجماعاً كما عن المبسوط والتذكرة، سواء كان القبر في أرض مباحة مسبلة أو مملوكة؛ لاستفاضة النصوص على النهي عنه المحمول على الكراهة إجماعاً»^(١).

وفي المستند أيضاً: «واستثنى الشهيد وجماعة من ذلك الحكم (أي الكراهة) قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام مدّعياً فيه إطباق الإمامية على أن يبنوا عليها، مخصّصاً للعمومات بإجماعهم على البناء في عهود كانت الأئمة عليهم السلام ظاهرة بينهم وبعدهم من غير تكبير، ويكون قبر الرسول صلى الله عليه وآله مبنياً عليه، وبالأخبار الدالة على تعظيم قبورهم وعمارتها.

أقول: أمّا إطباقهم على البناء فيه كلام؛ فإن الأكثر من السلاطين والذين لا يمكن مخالفتهم سيّما مع عدم الاهتمام بالمخالفة؛ إذ غايته الكراهة.

وأما قبر الرسول فهو وقع في البناء لكونه بيته، لا البناء عليه.

وأما تعظيم القبور فهو غير البناء عليها.

نعم، يحسن التخصيص بما دلّ على فضل تعمير قبورهم، كرواية الساجي^(٢) كما في

(١) مستند الشيعة / ج ٣، ص ٢٨٠.

(٢) التي رواها في البحار عن أبي عامر الثباني عن أحمد بن زكريا بن طهمان وعن عبادة بن محمّد بن

البليوي (البحار / ج ٩٧، ص ١٢٠ - ١٢١).

التهديب، وفيها: «وجعل قلوب نجباء من خلقه وصفوة من عباده تحن إليكم، وتحتمل المذلة والأذى فيكم، فيعمرون قبوركم - إلى أن قال: - أولئك، يا علي، المخصوصون بشفاعتي والواردون حوضي، وهم زوّاري غدأ في الجنة. يا علي، من عمر قبوركم وتعاهدها فكأنما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس»^(١).

ثم قال في المستند: «ورواه (أي السيد ابن طاووس) في فرحة الغري أيضاً بسنتين»^(٢).

وقال أيضاً: «وتدلّ على فضل البناء عليها الروايات المتكثرة المصرّحة بالأمر بالوقوف على باب الروضة أو القبة أو الناحية المقدّسة، والاستئذان، وتقبيل العتبة، والدعاء عند ترائي القبة الشريفة، ونحو ذلك ممّا وردت فيه الأخبار الغير العديدة المؤذنة برضاهم بل ميلهم إلى هذه الأبنية الشريفة، والآمرة بأداب متوقّفة على وجود الباب والقبة والعتبة الموقوفة على البناء»^(٣).

فلا ينبغي الريب في تخصيص عمومات المنع بغير قبورهم، واستحباب البناء عليها مؤكداً. ويحتمل قوياً التعديّ إلى قبور من علم انتسابه بالولادة إليه من الأبرار من أولادهم؛ لاحتمال دخوله في ضمير الجمع في قوله: «قبوركم».

وأما من لم يعلم انتسابه إليهم وكذا غير أولادهم من العلماء والصلحاء فلا أرى لإخراجهم من عمومات الكراهة وجهاً، والقول بعدم انصرافها إليهم فاسد؛ فالقول بالكراهة فيها أظهر.

(١) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٣٨٢، الباب ٢٦ من أبواب المزار، ح ١، عن أبي عامر واعظ أهل الحجاز.

(٢) فرحة الغري / ص ٧٧ - ٧٨.

(٣) انظر: الباب ٧٦ من كامل الزيارات، والباب ٦ من مزار الوسائل (ج ١٤، ص ٣٤١ - ٣٤٤).

ثم المراد بالبناء المكروه ما يسمّى بناءً عرفاً، وأمّا مطلق التظليل ولو بالصناديق والضرائح والخيام والفساطيط فلا دليل على كراهته، إلاّ أنّه ذكرها جماعة كما في القواعد وعن النهاية والمصباح والوسيلة والسرائر، ولا بأس به؛ لفتاواهم مع استثناء ما إذا تعلّق به غرض صحيح كما صرّح به بعضهم»^(١).

ولقد أفاد وأجاد، إلاّ أنّ دعوى أنّ إطباقهم على البناء يكون على الأكثر من السلاطين والذين لا يمكن مخالفتهم، ممنوعة؛ إذ في عهد الأئمة الطاهرين كان السلاطين على الأكثر غير مطبقين على ذلك، بل خالفوا فيه.

ثم إنّ قبر الرسول ﷺ وإن كان واقعاً في البناء في بادئ الأمر إلاّ أنّه بعد تخريب البيت وتجديده يصدق على البناء الجديد أنّه بناء على القبر الشريف كما لا يخفى، مع أنّه لم ينقل عن أحد من المسلمين إنكار ذلك.

وحكى العلامة المجلسي عن صاحب المدارك أنّه قال: وكيف كان، فيستثنى من ذلك قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ لإطباق الناس على البناء على قبورهم من غير تكبير، واستعاضة الروايات بالترغيب في ذلك. بل لا يبعد استثناء قبور العلماء والصلحاء أيضاً استضعافاً لسند المنع، والتفتاتاً إلى أنّ في ذلك تعظيماً لشعائر الإسلام، وتحصيلاً لكثير من المصالح الدينية كما لا يخفى^(٢).

ولا يخفى عليك أنّ استضعاف سند المنع محلّ منع بعد ما عرفت من كون بعض الروايات موثقاً، بل ترفع اليد عن الكراهة بما ثبت من الشرع من رجحانه، أو من جهة انطباق عنوان راجح عليه، كتعظيم الشعائر وتحصيل كثير من المصالح.

(١) مستند الشيعة / ج ٣، ص ٢٨٠ - ٢٨٢.

(٢) مرآة العقول / ج ١٤، ص ١١٨.

قال في الجواهر: «فالائق هو استثناء قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام من كراهة البناء على القبور، كما في الذكرى وغيرها، والمقام عندها - إلى أن قال: - وحاصل الكلام: أن استحباب ذلك فيها - كاستحباب المقام عندها وزيارتها وتعاهدها - كاد يكون من ضروريات المذهب إن لم يكن الدين، فلا حاجة للاستدلال على ذلك.

نعم، قد يلحق بقبور الأئمة عليهم السلام قبور العلماء والصلحاء وأولاد الأئمة عليهم السلام والشهداء ونحوهم، فتستثنى أيضاً من كراهة البناء ونحوه، كما تقضي به السيرة المستمرة، مع ما فيه من كثير من المصالح الأخروية. لكنه لا يخلو من تأمل؛ لإطلاق أجلاء الأصحاب من دون استثناء»^(١).

وقال المحقق الكركي: «ولا يخفى أن كراهة التخصيص والتجديد فيما عدا قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ لإطباق السلف والخلف على فعل ذلك بها؛ لأن فيه تعظيماً لشعائر الله عز وجل، ولفوات كثير من المقاصد الدينية بترك ذلك»^(٢).

وقال العلامة المجلسي بعد نقل الأخبار الناهية عن البناء: «لا ريب أن الإمامية مطبقة على مخالفة قضيتين من هذه: إحداها: البناء، والأخرى: الصلاة في المشاهد المشرفة، فيمكن القدح في هذه الأخبار؛ لأنها آحاد وبعضها ضعيف الإسناد، وقد عارضها أخبار أشهر منها. وقال ابن الجنيد: لا بأس بالبناء عليه وضرب الفسطاط يصونه ومن يزوره، أو تخصيص هذه العمومات بإجماعهم في عهد كانت الأئمة عليهم السلام ظاهرة فيهم وبعدهم من غير نكير، وبالأخبار الدالة على تعظيم قبورهم وعمارتها وأفضلية الصلاة عندها. ثم أورد بعض ما سيأتي من الأخبار الدالة على فضل زيارتهم وعمارة

(١) جواهر الكلام / ج ٤، ص ٣٤٠ - ٣٤٦.

(٢) جامع المقاصد / ج ١، ص ٦٢، الطبعة الحجرية.

قبورهم وتعاهدوا والصلاة عندها، ثم قال: والأخبار في ذلك كثيرة، ومع ذلك فسقى رسول الله ﷺ مبنّي عليه في أكثر الأعصار، ولم ينقل عن أحد من السلف إنكاره، بل جعلوه أنسب لتعظيمه»^(١).

ولا بأس هنا بذكر بعض الأخبار الدالة على وجود البناء على قبور بعض الأئمة عليهم السلام في عهدهم من دون إنكار منهم عليه:

فمنها: ما رواه في كامل الزيارات: حدثني أبي وعليّ بن الحسين ومحمد بن الحسن - رحمهم الله جميعاً - عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن القاسم بن يحيى، عن الحسن بن راشد، عن الحسين بن نوير بن أبي فاختة قال: كنت أنا ويونس بن ظبيان والمفضل بن عمر وأبو سلمة السراج جلوساً عند أبي عبدالله عليه السلام وكان المتكلم يونس - وكان أكبرنا سنّاً - فقال له: جعلت فداك، إني أحضر مجلس هؤلاء القوم - يعني ولد العباس - فما أقول؟ فقال: «إذا حضرتهم فذكرتنا فقل: أربنا الرخاء والسرور، فإنك تأتي علي ما تريد». فقلت: جعلت فداك، إني كثيراً ما أذكر الحسين عليه السلام، فأبي شيء أقول؟ فقال: «قل: السلام عليك يا أبا عبدالله، تعيد ذلك ثلاثاً، فإنّ السلام يصل إليك من قريب وبعيد»... فقلت له: جعلت فداك، إني أريد أن أزوره فكيف أقول وكيف أصنع؟ قال: «إذا أتيت أبا عبدالله عليه السلام فاغتسل على شاطئ الفرات، ثمّ البس ثيابك الطاهرة، ثمّ امشي حافياً؛ فإنّك في حرم من حرم الله وحرم رسوله. وعليك بالتكبير والتهليل والتمجيد والتعظيم لله كثيراً والصلاة على محمد وأهل بيته حتى تصير إلى باب العائز، ثمّ تقول...»
إلخ^(٢).

(١) بحار الأنوار / ج ٧٩، ص ٢٠.

(٢) كامل الزيارات / ص ٢١٦ - ٢١٧.

ومن المعلوم أنّ المصير إلى باب الحائر لا يمكن بدون البناء ولو بمثل الجدران.
ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن جابر الجعفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام للمفضل: «يا
مفضل، إذا أتيت قبر الحسين بن علي عليهما السلام فقف بالباب...» إلخ ^(١).
ومنها: ما رواه فيه عن أبي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام: «... فإذا أتيت الباب الذي
يلي المشرق فقف على الباب... ثم ادخل الحائر... ثم تخرج من السقيفة...» إلخ ^(٢).
فإنّ الظاهر منه أنّ للحائر أبواباً وسقفاً.

ومنها: ما رواه فيه أيضاً في زيارة موسى بن جعفر عليهما السلام عن الواسطي عن أبي الحسن
الرضا عليه السلام أنّه قال: «زوروه»، قال: قلت: فأيّ شيء فيه من الفضل؟ قال: «فيه من
الفضل كفضل من زار والده» - يعني رسول الله صلى الله عليه وآله - قلت: فإن خفت ولم يمكن لي
الدخول داخلًا؟ قال: «سلم من وراء الجدار» ^(٣).

ومنها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمد بن إسماعيل البرمكي،
عن موسى بن عبد الله النخعي أنّه قال لعلي بن محمد بن علي بن موسى عليهم السلام: علمني يا
ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قولاً أقوله بليغاً كاملاً إذا زرت واحداً منكم، فقال: «إذا صرت إلى
الباب فقف واشهد الشهادتين وأنت على غسل، فإذا دخلت ورأيت القبر فقف...»
الحديث ^(٤).

لدلالة الدخول على أنّ للقبر الشريف بناءً.

(١) المصدر السابق / ص ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٣٧ - ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق / ص ٣١٤.

(٤) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٣٩٠، الباب ٢٩ من أبواب المزار، ح ٣.

ومنها: ما رواه علي بن الحسين بن بابويه عن أبي الصامت قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول: «من أتى قبر الحسين ماشياً كتب الله له بكل خطوة ألف سنة - إلى أن قال: - فإذا أتيت باب الحائر فكبر أربعاً، ثم امش قليلاً ثم كبر أربعاً، ثم ائت رأسه فقف عليه فكبر أربعاً، وصل عندك، وسل الله حاجتك»^(١).

ومنها: ما رواه علي بن محمد الخزاز في كتاب الكفاية عن علي بن الحسين، عن التلعكبري ... عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه أخبره بقتل الحسين - إلى أن قال: - «ألا وإن الإجابة تحت قبته، والشفاء في تربته، والأئمة من ولده»^(٢).

ومنها: ما رواه أحمد بن محمد بن فهد في عدة الداعي قال: روي أن الله عوض الحسين من قتله أربع خصال: جعل الشفاء في تربته، وإجابة الدعاء تحت قبته، والأئمة من ذريته، وأن لاتعد أيام زائريه من أعمارهم»^(٣).

ومنها: ما رواه في عدة الداعي أيضاً حيث قال: وروي أن الصادق عليه السلام مرض، فأمر من عنده أن يستأجروا له أجيراً يدعو عند قبر الحسين عليه السلام، فوجدوا رجلاً فقالوا له ذلك، فقال: أنا أمضي، ولكن الحسين إمام مفترض الطاعة وهو إمام مفترض الطاعة! فرجعوا إلى الصادق عليه السلام وأخبروه، فقال: «هو كما قال، ولكن ما عرف أن الله تعالى بقاعاً يستجاب فيها الدعاء، فتلك البقعة من تلك البقاع»^(٤).

ولكن البقعة لا تدل على البناء؛ لإطلاقها على القطعة من الأرض، ومنه: «فَلَمَّا أَسْنَهَا

(١) المصدر السابق / ص ٤٤٠، الباب ٤١ من أبواب المزاريح، ح ٣.

(٢) المصدر السابق / ص ٤٥٢، الباب ٤٥ من أبواب المزاريح، ح ١٦.

(٣) المصدر السابق / ص ٥٣٧، الباب ٧٦ من أبواب المزاريح، ح ١.

(٤) المصدر السابق / ح ٢.

نُودِيَ مِنْ سَنَطِي الْأَوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبَقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ...»^(١) اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تَحْمَلَ عَلَى الْقَبَةِ
بقرينة سائر الأخبار، فتأمل.

ومنها: ما رواه الصدوق في ثواب الأعمال عن محمد بن الحسن، عن سعد، عن أحمد
بن محمد، عن أحمد بن عبدوس، عن أبيه قال: قلت للرضا عليه السلام: إنَّ زيارة قبر أبي
الحسن عليه السلام يبغداد فيها مشقة، وإنما نأتيه فنسلم عليه من وراء الحيطان، فما لمن زاره من
الثواب؟ قال: «والله مثل ما لمن أتى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

ومنها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن علي بن فضال، عن
أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «إنَّ بخراسان لبقعة يأتي عليها زمان تصير مختلف الملائكة،
فلا يزال فوج ينزل من السماء وفوج يصعد إلى أن ينفخ في الصور»، فقيل له: وأية بقعة
هذه؟ فقال: «هي بأرض طوس، وهي والله روضة من رياض الجنة، من زارني في تلك
البقعة كان كمن زار رسول الله صلى الله عليه وآله...» الحديث^(٣).

وقد عرفت أنَّ البقعة لا تدلُّ على البناء، ولكنَّ المراد من تلك البقعة هي القبَّة؛ لرواية
الهروي عن مولانا الرضا عليه السلام - في حديث - أنه دخل القبَّة التي فيها قبر هارون في دار
حميد بن قحطبة، ثمَّ قال: هذه تربتي وفيها أدفن...» الحديث^(٤).

إلى غير ذلك من الأخبار، فراجع.

(١) سورة القصص / الآية ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٥٤٧، الباب ٨٠ من أبواب المزار، ح ١٠.

(٣) المصدر السابق / ص ٥٦٧، الباب ٨٧ من أبواب المزار، ح ٤.

(٤) المصدر السابق / ص ٥٥٩، الباب ٨٢ من أبواب المزار، ح ٢٤.

المسألة السادسة والعشرون «في الزنا»

لا إشكال ولا ريب في أنّ الزنا فجور وفاحشة ومعصية كبيرة، وهو موجب للحدّ الشرعي على ما فصل في محلّه، من دون فرق: بين الوضع والشريف والعبد والحرّ، والرجل والمرأة.

وعقاب الزاني والزانية في الآخرة أليم شديد، وقد ورد في ذلك آيات وروايات عديدة صريحة في ذلك:

أما الآيات:

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١).

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٢).

وقوله تبارك وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

(١) سورة النحل / الآية ٩٠.

(٢) سورة الإسراء / الآية ٣٢.

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ هَذَا عَذَابُهُمَا طَائِفَةً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾

وأما الروايات:

فمنها: ما رواه الصدوق عليه السلام في كتاب عقاب الأعمال عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة أهبَّ الله ريحاً تنته يتأذى بها أهل الجمع، حتى إذا هبت تمسك بأنفاس الناس؛ ناداهم مناد: هل تدررون ما هذه الريح التي قد آذتكم؟ فيقولون: لا، فقد آذتنا وبلغت متآكلً مبلغ - قال: - فيقال: هذه الريح ريح فروج الزناة الذين لقوا الله بالزنا ثم لم يتوبوا، فالعنوهم لعنهم الله - قال: - فلا يبقى في الموقف أحد إلا قال: أَللَّهِمَّ العن الزناة» (٢).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الإمام الصادق، عن أبيه عليه السلام قال: «للزاني ستّة خصال: ثلاث في الدنيا وثلاث في الآخرة. أما التي في الدنيا: فيذهب بنور الوجه، ويورث الفقر، ويعجل الفناء. وأما التي في الآخرة: فيسخط الرب، وسوء الحساب، والخلود في النار» (٣).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إِنَّ أَسَدَ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَ نَظْفَتِهِ فِي رَحْمٍ يَحْرَمُ عَلَيْهِ» (٤).

ومنها: ما رواه فيه أيضاً عن عبدالله بن بكير، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِذَا زَنَى الرَّجُلُ فَارَقَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ؟» قال: «قوله

(١) سورة التور / الآية ٢.

(٢) عقاب الأعمال / ص ٢٣٤.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٣٤.

(٤) المصدر السابق / ص ٢٣٥.

تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُ بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾؛ ذلك الذي يفارقه»^(١).

وغير ذلك من الآيات والروايات.

ثم لا يخفى أن كل ما يؤخذ في قبال هذه الفحشاء حرام وأكل للمال بالباطل، من دون فرق بين أنواع المعاملات؛ سواء كان ذلك بالإجارة أم بغيرها، بل إجارة المحل لهذا العمل الشنيع أو إجارة السيارة لخصوص الذهاب إليه محرمة، وقد ورد: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

وفي صحيحة عمار بن مروان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام...؟ فقال: «و السحت أنواع كثيرة: منها: أجور الفواجر...»^(٢).

وموثقة سماعة قال: قال: «السحت أنواع كثيرة: منها... وأجر الزانية»^(٣).

وموثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السحت: ثمن الميتة، و ثمن الكلب، و ثمن الخمر، و مهر البغي، و الرشوة في الحكم، و أجر الكاهن»^(٤).
وغير ذلك من الأخبار.

وينبغي لمن ابتلي بذلك أن يتوب ويرجع إلى الله تعالى، وأن يعيد المأخوذ من الأموال إلى مالكيها إن كانوا معلومين، أو التصدق بها عن مالكيها للفقراء غير السادة بإذن من الحاكم الشرعي إن لم يكونوا معلومين.

(١) المصدر السابق / ص ٢٣٥.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣) المصدر السابق / ص ٩٣، ح ٦.

(٤) المصدر السابق / ح ٥.

المسألة السابعة والعشرون «في السباب»

والكلام في المسألة يقع في مقامات:

المقام الأول: في حرمة السباب

استدل لحرمة السباب بمجموعة من الآيات والروايات:

أما الآيات:

فمنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَبِ بِشَىْءٍ أَلِيْمٍ﴾

بَعْدَ الْإِيْمَانِ ﴿^(١)

ومعناه - كما أفاد في زبدة البيان -: ولا يعيب بعضكم بعضاً؛ فإن المؤمنين كنفس

واحدة، واللمز: الطعن باللسان. ولا يدعو بعضكم بعضاً باللقب السوء الذي لا يرضى به

صاحبه، التبز مختص باللقب السوء عرفاً. وبشى الجمع بين الإيمان والفسق، فلا يطلق

الفاسق على المؤمن، وفيه إشعار بعدم الاجتماع بينهما، فتأمل ^(٢).

(١) سورة الحجرات / الآية ١١.

(٢) زبدة البيان / ص ٥٢٩، الطبعة الحديثة.

ويحتمل أن يكون المراد من فسوق هو ذكر المؤمنين باللقب السوء، كما لعله يشير إليه قوله ﷺ: «سباب المؤمن فسوق».

وكيف كان، فالآية تدل بقوله: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾^(١) على أن ذكر المؤمنين بالألقاب السيئة منهى عنه.

ويشكل ذلك: بأن السباب قد يكون بغير ذكر اللقب السوء، فالآية أخص من المدعى. اللهم إلا أن يقال: إن اللقب أعم مما صار عنواناً، فتشمل الآية المباركة وصف شخص بوصف يفيد السب والشتم أيضاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ * خُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾^(٢).

بدعوى: أن السباب من أوضح مصاديق قول الزور، والزور هو الباطل. واستدل به في مصباح الفقاهة وقال: «لا ينافي ذلك ما ورد من تطبيق الآية على الكذب»^(٣). وظاهر الأمر بالاجتناب هو الوجوب، وعليه: فارتكاب قول الزور محرّم، كما أن عدم الاجتناب عن الرجس محرّم.

وأورد عليه في إرشاد الطالب بأن: «الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل، وأتصافه بالبطلان يكون باعتبار معناه لا محالة، فينطبق على الكذب وما هو متضمن له. وأما الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال بمسمع من الناس لإنسان غير حاذق: «يا حمار»، فإن الكلام المزور باعتبار

(١) سورة الحجرات / الآية ١١.

(٢) سورة الحجج / الآيات ٣١ و ٣٢.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٢٧٩.

كونه هدراً لكرامة ذلك الإنسان وتنقيصاً له سبب، ولكن لا يكون من الباطل، نظير ما إذا قال للشجاع إنه أسد؛ فإنه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل»^(١).
وفيه: أنه لا وجه لتخصيص الباطل بالأخبار الكاذبة حتى لا يشمل الإنشاءات؛ لصحة إطلاق الباطل على صيغ المعاملات أيضاً؛ باعتبار عدم ترتب الأثر عليها مع أنها إنشاءات لا أخبار فيها.

ويؤيده بل يشهد له: ما في القاموس من أن: «الزور - بالضم -: الكذب، والشرك بالله تعالى، وأعياد اليهود والنصارى، والرئيس، ومجلس الغناء، وما يعبد من دون الله تعالى، والقوة، وهذه وفاق بين لغة العرب والفرس»^(٢).

ومن المعلوم أن الموارد المذكورة تشترك في عنوان الباطل، فلا وجه لدعوى اختصاص الباطل بالأخبار الكاذبة، مع أن العبارة من مقولة الإنشاء. ودعوى الاشتراك اللفظي مع صدق معنى الباطل على غالب الموارد المذكورة، كما ترى.

هذا مضافاً إلى أن السبب عنوان مستقل ولو لم يوجب التنقيص، فلا وجه لقوله: «فإن الكلام المزبور باعتبار كونه هدراً لكرامة ذلك الإنسان وتنقيصاً له، سبب».

وأيضاً: فإن مجرد وجود الشبه في الجملة بين غير الحاذق والحمار لا يوجب خروج قوله: «يا حمار» عن الباطل، فلا تغفل.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عما يمكن أن يقال: بأن قول الزور هو شهادة الزور، مستشهداً بما روي عن أيمن بن حزيم عن رسول الله ﷺ أنه قام خطيباً فقال: «يا أيها الناس اعدت شهادة الزور بالشرك بالله»، فإنه لا يدل على اختصاص قول الزور بشهادة

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٥٩.

(٢) القاموس المحيط / مادة «زور».

الزور؛ إذ لعل ذلك من باب ذكر أحد المصاديق.

ويشهد له: ما أفاده في زبدة البيان من أنه: «روى أصحابنا أنه يدخل فيه الغناء وسائر الأقوال الملهية»^(١)؛ إذ لو اختص قول الزور بشهادة الزور لم يدخل فيه الغناء وغيره كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الاجتناب عن سباب المؤمنين صحيح؛ لأنه قول الزور؛ لكونه باطلاً وواقعاً في غير محلّه كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيحًا عَلِيمًا﴾^(٢).

بدعوى: أنّ السباب من مصاديق السوء من القول، وهو ممّا لا يحبه الله تعالى، وكلّ ما لا يحبه الله تعالى في القرآن الكريم يكون من المبغضات؛ لعدم ذكر ما لا يحبه الله تعالى في القرآن الكريم للمباحات أو المكروهات.

هذا مضافاً: إلى أنّ الاستثناء من المباح لا معنى له؛ إذ الجهر بالسوء من القول ممن ظلم جائز بلا كلام، فإذا كان المراد من قوله: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّ مِنَ الْقَوْلِ﴾ هو المبغضية دلّت الآية الكريمة على مبغضية السباب، وهي مساوقة للحرمة.

وأورد عليه: بأنّ «الظاهر - ولا أقلّ من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه: ﴿مِنْ الْقَوْلِ﴾ بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، والمراد: أنه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهراً بالسوء، سواء كان المظهر - بالكسر - هو المرتكب أم غيره، وأنّ الله لا يحبّ هذا الإظهار والجهر إلاّ من المظلوم؛ فإنّه يجوز له التظلم وإظهار ما فعله الغير في حقّه من

(١) زبدة البيان / ج ١، ص ٣ - ٤.

(٢) سورة النساء / الآية ١٤٨.

السوء، وهذا لا يرتبط بالسب أصلاً، وعلى ذلك: فارتكاب الشخص للحرام معصية وإظهار ارتكابه للناس معصية أخرى»^(١).

ويمكن أن يقال: إن الظاهر أن قوله تعالى: ﴿مِنَ الْقَوْلِ﴾ بيان للسوء؛ لقربه إليه، وجعله بياناً للجهر خلاف الظاهر والأسلوب العربي؛ إذ لا يفصل بين البيان والمبين به، كقوله عز وجل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٢). ويؤيد ذلك: ما ورد في بعض الأخبار، كما حكي عن مجمع البيان حيث قال: «قيل في معنى الآية أقوال: أحدها: لا يحب الله الشتم في الانتصار إلا من ظلم، فلا بأس أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام؛ وذلك لأن ظاهر المروي أن المراد من سوء هو القول السيئ وهو الشتم، ولا يساعد ذلك مع جعل سوء مختصاً بسوء الأفعال.

نعم، ينافيه ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه (أي أن من ظلم هو) الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله»^(٣)؛ فإن الظاهر منه أن المراد من سوء هو سوء ما فعله.

اللهم إلا أن يقال: إن سوء من القول يعم ذكر سوء من الفعل؛ لأن ذكر سوء من الفعل هو سوء من القول أيضاً. وعليه فيصح الاستدلال بالآية للمقام وإظهار سوء من الفعل، فتدبر جيداً.

لا يقال: إن الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ قرينة على أن سوء من القول لا يشمل سباب المؤمن؛ وذلك لعدم جواز السباب من المظلوم أيضاً لأنه معصية، والتظلم

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٦٠.

(٢) سورة الحج / الآية ٣٠.

(٣) حكاة عنه في تفسير نور الثقلين / ج ١، ص ٤٧٠.

بالمعصية لا معنى له، وهذا بخلاف إظهار ما فعله الغير في حقّه من السوء؛ فإنه وإن كان ممنوعاً من جهة احترام الغير، ولكنّه صار جائزاً عند توقّف التظلم على الإظهار؛ لأهميّة التظلم بالنسبة إليه.

لأننا نقول: نعم، لا يجوز الاعتداء بالمثل إذا كان ما فعله الظالم من الفحشاء والمنكر في نفسه؛ ولذا لا يجوز لمن أكره على شرب الخمر أن يكره المكروه - بالكسر - على شرب الخمر، ولكن كما أنّ إظهار المعاصي أو العيوب ليس في نفسه من المنكر وإنّما هو ممنوع من ناحية أهميّة ستر المعاصي وعدم إشاعتها واحترام نفس المؤمن، كذلك لا يكون الشتم والسبّ في نفسهما من المنكر وإنّما هما ممنوعان من ناحية احترام الغير. ولعلّ تخصيص موضوع الحرمة بالمؤمن أو المسلم ممّا يشهد على أنّ وجه الحرمة هو حفظ احترام المؤمن أو المسلم.

فإذا توقّف التظلم على شتم الظالم ارتفعت الحرمة؛ لعدم احترام الظالم، ولا يكون نفس الشتم والسبّ من والفحشاء والمنكر، كما أنّ حرمة الغيبة ترتفع إذا توقّف التظلم عليها.

فتحصّل: أنّ الآية الكريمة تدلّ على حرمة الجهر بالسوء من القول؛ سواء كان ذلك بإظهار ما فعله الغير من العيوب أو بذكر السبّ والشتم، فتدبر.

وأما الروايات:

فمنها: دلالة بعض الروايات على أنّ السبّ فسوق، كموثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(١).

وروى البرقي مثله إلى قوله: «معصية»، ورواه الصدوق مرسلًا إلى آخره^(١).
وروى في المجالس والأخبار بإسناده الآتي عن أبي ذرٍّ عن النبي ﷺ - في وصيته لأبي ذرٍّ -: يا أبا ذرٍّ، سباب المسلم فسوق^(٢).

وهذه الروايات تدلّ على حرمة نفس السبِّ ولو لم يتعنون بعنوان آخر كالظلم والإيذاء ونحوهما؛ وذلك لأنّ الفسوق هو العصيان، وترك أمر الله، والفجور.

ومنها: صحبته الأخرى عن أبي جعفر ﷺ قال: «إنّ رجلاً من بني تميم أتى النبي ﷺ فقال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكتسبوا العداوة بينهم»^(٣)؛ لظهور النهي في الحرمة. إلّا أنّ قوله: «فتكتسبوا...» إلغ يصحح لكون النهي إرشاداً إلى أمر آخر وهو اكتساب العداوة، ألهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله: «فتكتسبوا» هو حكمة الحكم، فتأمل.

ونحوه ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «سئل النبي ﷺ: إنّ الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ليلة ظلماء؟ قال: كان المؤمنون يسبّون ما يعبد المشركون من دون الله، وكان المشركون يسبّون ما يعبد المؤمنون، فنهى الله عن سبّ آلهتهم لكيلا يسبّ الكفّار إله المؤمنين؛ فيكون المؤمنون قد أشركوا بالله من حيث لا يعلمون، فقال: ﴿وَلَا تُسَبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ﴾^(٤)»^(٥).

(١) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٩.

(٣) الكافي / ج ٢، ص ٣٦٠.

(٤) سورة الأنعام / الآية ١٠٨.

ونحوه أيضاً ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أيسر ما رضي الناس به منكم! كَفُّوا أَسْنَتَكُمْ عَنْهُمْ»^(٦).

ومنها: موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سباب المؤمن كالمشرف (كالشرف) على الهلكة»^(٧). اللهم إلا أن يقال: إن قوله: «كالمشرف» أو «كالشرف» قرينة على كون النهي عن السباب إرشاداً إلى أنه إشراف على الهلاك. وكيف كان، فبعض هذه الروايات يدل على حرمة السباب في نفسه ولو مع قطع النظر عن سائر العناوين.

ويتضح مما ذكر: ما في كلام شيخنا الأعظم عليه السلام من الاستدلال على حرمة السباب بأنه ظلم وإيذاء وإذلال^(٨)؛ وذلك لأن هذه العناوين المذكورة ليست من لوازم السباب؛ لإمكان تحقق السباب بدونها كما يمكن تحققها بدون السباب، وعليه فالنسبة بينها وبين عنوان السباب هي العموم من وجه؛ فكل واحد من هذه العناوين موضوع مستقل. قال في ابتغاء الفضيلة: «فلو سبَّ أحدٌ أحداً في غيابه ولم يلزم منه هون له في نظر المخاطب ولم ينقص من حقه شيء حتى يصدق عليه الظلم، مع قطع النظر عن حرمة سبِّه، والمفروض غياب المسبوب وعدم استماعه السبِّ حتى يتأثر ويتأذى بذلك، فيحكم بحرمة وكونه فسوقاً؛ لموثق أبي بصير: «سباب المؤمن فسوق»^(٩). هذا مضافاً

(٥) وسائل الشريعة / ج ١٦، ص ٢٥٤، الباب ٣٦ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٣.

(٦) المصدر السابق / ح ١.

(٧) الكافي / ج ٢، ص ٣٥٩. وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٩٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، ح

٤.

(٨) المكاسب المحرمة / ص ٣٢.

(٩) ابتغاء الفضيلة / ص ٨٩.

إلى أن الإذلال - وهو التعرّض لعرض المؤمن وكرامته - من مصاديق الظلم وليس شيئاً آخر.

وعلى تقدير كون العناوين المذكورة مستقلة في تعلق الحرمة فاللازم هو تعدّد العقوبة فيما إذا اجتمعت في مورد واحد.

ومنها: ما رواه في الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الرحمان بن الحجاج، عن أبي الحسن موسى عليه السلام في رجلين يتسابان؟ قال: «البادئ منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»^(١).

بدعوى: أن الظاهر من الرواية هو التعرّض لصورة كون كلّ واحد من الطرفين بصدد سبّ الآخر، لأنّ أحدهما صدر منه السبّ وكان الآخر في مقام الدفاع والتظلم؛ وإلا فلا مجال للتعبير بأنّ البادئ منهما أظلم؛ لدلالته على أنّ الآخر ظالم أيضاً، مع أنّه لو كان في مقام الدفاع والتظلم لا يكون ظالماً. نعم، تدلّ الرواية على حرمة السبّ بعنوان الظلم لا بعنوان نفسه، ولعلّه من جهة الملازمة بين السبّ والظلم بحسب الغالب.

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام: «ووزر صاحبه عليه» يقتضي أن لا يكون على صاحبه شيء من الوزر، وهو كما ترى.

لأنّنا نقول: نعم لولا قوله عليه السلام: «البادئ منهما أظلم» فإنّه قرينة على أنّ كلّ واحد منهما ارتكب ظلماً، وعليه فيحمل قوله: «ووزر صاحبه عليه» على أنّ المراد: مثل وزر صاحبه عليه؛ لكونه مسبباً لوزره.

وربّما يقال: إنّ تقييد الوزر في الرواية بما إذا لم يعتذر إلى الآخر لا يمكن الأخذ

بظاهرة: فإن الاعتذار إلى المظلوم في سببه وإيقاعه في السب لا يوجب ارتفاع الوزر بل ارتفاعه موقوف على التوبة إلا أن يكون الداعي إلى اعتذاره توبته^(١).

ويمكن أن يقال: إن قوله: «ما لم يعتذر...» إلخ قيد لقوله ﷺ: «ووزر صاحبه عليه»، ولا إشكال فيه: حيث إن كون وزر صاحبه عليه من جهة التسبب، فإذا اعتذر انتفى التسبب بقاءً ولا حاجة إلى التوبة إلا في رفع العقوبة عمّا فعل بنفسه. نعم، إن كان اعتذاره بداعي التوبة برأ من الوزرين كما أفاده الشيخ الأعظم.

هذا مضافاً إلى أن الرواية أوردها الكليني بنفس السند في باب السفه من الكافي هكذا: «ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يتعدّ المظلوم»^(٢)، فيكون المعنى حينئذٍ - كما قيل -: ما لم يتعدّ المظلوم ما أبيح له من مقابله، فالمراد بوزر صاحبه الوزر التقديري ولكن هذه النسخة لا تنسجم مع قوله ﷺ في صدر الرواية من أن البادئ منهما أظلم: إذ المقابلة بما أبيح للمظلوم لا تكون ظلماً، ولا وزر له حتى يصح أن يقال: «ووزر صاحبه عليه»، وحمله على الوزر التقديري خلاف الظاهر من الصدر.

قال المحقق المازندراني ﷺ: «وأما إثم سبّ الرادّ: فلأنّ البادئ هو الحامل له على الردّ، وإن كان منتصراً فلا إثم على المنتصر؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ﴾ الآية^(٣)، لكنّ الصادر منه سبّ يترتب عليه الإثم، إلا أن الشرع أسقط منه المؤاخذه وجعلها على البادئ؛ للعلّة المتقدّمة»^(٤).

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٦١.

(٢) الكافي / ج ٢، ص ٣٢٢، باب السفه، ح ٣.

(٣) سورة الشورى / الآية ٤١.

(٤) شرح اصول الكافي / ج ١، ص ٣٣٧.

وفيه: أن ترتب الإثم ممنوع بعد جواز الانتصار. وكيف كان، فإجمال الذيل لا يضرب بدلالة الرواية على أن السبّ والشتم ظلم ومعصية.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في تحريم الفحش والبذاء. وعلى كل حال، فإن جملة من هذه الآيات والروايات تكفي للدلالة على حرمة سباب المؤمنين، فلا تغفل.

المقام الثاني: في المراد من السباب

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «إنّ المرجع في السبّ إلى العرف، وفسره في جامع المقاصد بإسناده ما يقتضي نقصه إليه، مثل: الوضيع والناقص، وفي كلام بعض آخر: إنّ السبّ والشتم بمعنى واحد، وفي كلام ثالث: إنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو إزاراء (أي ذكر العيب) ونقص؛ فيدخل في النقص كلّ ما يوجب الأذى، كالقذف والحقير والوضيع والكلب والكافر والمرتدّ، والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى، كالأجذم والأبرص»^(١).

وأورد عليه في إرشاد الطالب بأنه: «لم يظهر الفرق بين هذا (أي قوله: وفي كلام ثالث) وما ذكره في جامع المقاصد»^(٢).

وفيه: أنّ الفرق واضح؛ لأنّ ما في جامع المقاصد هو إسناد ما له اقتضاء النقص، بخلاف الثالث فإنّه ظاهر في كون السبّ موجباً للنقص بالفعل.

ويؤيد المحكي عن جامع المقاصد بما عرفت من أنّ السبّ هو عنوان مستقلّ للحرمة ولو لم يوجب التتقيص بالفعل أو لم يتعنون بعنوان آخر كالظلم والايذاء ونحوهما. نعم له اقتضاء التتقيص، فلفظ الوضيع أو الناقص ونحوهما له اقتضاء النقص؛ ولذا يصحّ أن

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٣٢.

(٢) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٦٦.

نقول: إِنَّ السَّبَّ أَعَمُّ مِنَ الظُّلْمِ أَوْ الإِيذَاءِ أَوْ الإِهَانَةِ أَوْ التَّحْقِيرِ أَوْ التَّنْقِيسِ.

ومما ذكر يظهر ما في بعض العبارات من أَنَّ حَقِيقَةَ السَّبِّ هِيَ الإِهَانَةُ بِالتَّنْقِيسِ سِوَاهُ كَانَ بِالْقَذْفِ أَوْ بِالْوَصْفِ بِمِثْلِ الْحَمَارِ وَالْكَلْبِ، وَأَمَّا الإِهَانَةُ بِغَيْرِ التَّنْقِيسِ - كَأَنَّ يَخَاطِبُهُ عَلَى وَجْهِ يَعْذُرُ إِهَانَةً وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ تَنْقِيسٌ - فَالظَّاهِرُ أَنَّهَا لَيْسَ بِسَبِّ؛ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ كِفَايَةِ الإِقْتِضَاءِ لِلتَّنْقِيسِ فِي صَدَقِ السَّبِّ، وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ التَّنْقِيسِ بِالْفِعْلِ، فَلَوْ لَمْ يَحْصُلِ تَنْقِيسٌ بِالْفِعْلِ مَعَ إِسْنَادِ الْوَضِيعِ أَوْ الْحَمَارِ أَوْ الْكَلْبِ إِلَيْهِ صَدَقَ عَلَيْهِ السَّبُّ وَالشَّتْمُ؛ لِأَنَّهُ مِمَّا يَقْتَضِي ذَلِكَ.

وكذا لَوْ لَمْ يَحْصُلِ تَنْقِيسٌ بِالْفِعْلِ مَعَ إِسْنَادِ الْوَضِيعِ أَوْ الْحَمَارِ أَوْ الْكَلْبِ إِلَيْهِ صَدَقَ عَلَيْهِ السَّبُّ وَالشَّتْمُ؛ لِأَنَّهُ مِمَّا يَقْتَضِي ذَلِكَ. وكذا لَوْ لَمْ يَحْصُلِ تَنْقِيسٌ بِالْفِعْلِ مَعَ إِسْنَادِ الْوَضِيعِ أَوْ الْحَمَارِ أَوْ الْكَلْبِ إِلَيْهِ صَدَقَ عَلَيْهِ السَّبُّ وَالشَّتْمُ؛ لِأَنَّهُ مِمَّا يَقْتَضِي ذَلِكَ. وكذا لَوْ لَمْ يَحْصُلِ تَنْقِيسٌ بِالْفِعْلِ مَعَ إِسْنَادِ الْوَضِيعِ أَوْ الْحَمَارِ أَوْ الْكَلْبِ إِلَيْهِ صَدَقَ عَلَيْهِ السَّبُّ وَالشَّتْمُ؛ لِأَنَّهُ مِمَّا يَقْتَضِي ذَلِكَ.

وتحصّل: أَنَّ السَّبَّ وَالشَّتْمَ يَرَادُ بِهِمَا التَّعْيِيرُ بِذِكْرِ مَا فِيهِ إِقْتِضَاءُ الإِهَانَةِ وَالتَّنْقِيسِ. وَرَبَّمَا قَيَّدَ السَّبَّ بِوَصْفِ الْوَجِيعِ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ دَخَالَةُ الإِيْلَامِ وَالإِيْجَاعِ فِي مَعْنَى السَّبِّ وَالشَّتْمِ، مَعَ أَنَّهُ كَمَا تَرَى؛ لِأَنَّ الشَّتْمَ وَالسَّبَّ أَعَمَّ وَلَا وَجْهَ لِتَقْيِيدِهِ بِبَعْضِ مَصَادِقِهِ.

ولعلّه يرجع إليه ما في لسان العرب من أَنَّ «سَبًّا»: أَي عَيَّرَ بِالْبُخْلِ، وَالسَّبُّ: الشَّتْمُ (١)؛ لِأَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّعْيِيرَ فِي صَدَقِ السَّبِّ وَالشَّتْمِ، لِاحْتِصَالِ التَّنْقِيسِ وَالإِهَانَةِ فَالْمَعْتَبَرُ فِي صَدَقِ السَّبِّ هُوَ التَّعْيِيرُ بِذِكْرِ مَا فِيهِ إِقْتِضَاءُ الإِهَانَةِ وَالتَّنْقِيسِ وَلَوْ لَمْ يَلْزَمْ الظُّلْمُ أَوْ الإِيْذَاءَ.

ثمَّ إِنَّ المَواجِهةَ مَعَ المَسْبُوبِ لَا تَعْتَبَرُ فِي صَدَقِ السَّبِّ؛ لِوَضُوحِ صَدَقِهِ مِنْ دُونِهَا، فَيَقَعُ الكَلَامُ حِينَئِذٍ فِي الفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الغَيْبَةِ، وَهُوَ وَاضِحٌ، فَإِنَّ الغَيْبَةَ إِظْهَارٌ لِمَا سَتَرَهُ اللهُ تَعَالَى،

(١) لسان العرب / مادة «سب».

بخلاف السبِّ فإنه قد يتحقَّق من دون أن يكون إظهاراً لما ستره الله تعالى؛ كأن يخاطب المسبوب بصفة ظاهرة مع التعيير بها، كما أنَّ الغيبة قد تتحقَّق من دون تعيير، كأن يظهر عيبه المستور بلا قصد التعيير كالمستشار، وقد يجتمعان كما إذا عيَّره بإظهار المستور، وعليه فالنسبة بينهما هي العموم من وجه.

والمحكي عن المحقِّق الإيرواني: أنَّ النسبة بين السبِّ والغيبة هي التباين؛ فإنَّ السبِّ هو ما كان بقصد الإنشاء، وأمَّا الغيبة فجملة خبرية.

وأورد عليه في مصباح الفقاهة بأنه: «لا دليل على هذه التفرقة؛ فإنَّ كلاً منهما يتحقَّق بكلِّ من الإنشاء والإخبار»^(١).

وفيه: أنه يمكن أن يكون السبِّ بالتعيير بالآثار عن وجود شخص فاسق في آباء فرد أو وجود ذيلة في صفات أحد، كما يمكن أن يكون بالتعيير بوصف مشهود كالعمى الذي يكون من الإنشاءات، ولكنَّ الغيبة لا بدَّ أن تكون بالإخبار عن عيب مستور ولا تتصوَّر بالإنشاء هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنَّ السبِّ بالتعيير بالإخبار يكون التعيير دخيلاً في تحقِّق السبِّ لا الإخبار، وعليه فالسبِّ من مقولة الإنشاء لا من مقولة الإخبار، كما أنَّ الغيبة من مقولة الإخبار، فتأمَّل.

ولكنَّ التباين المذكور لا يمنع من كون النسبة بينهما في الصدق من باب العموم من وجه.

ثمَّ إنَّ الفرق بين السبِّ واللعن واضح؛ فإنَّهما وإن كانا من مقولة الإنشاء ولكنَّ اللعن من مقولة الدعاء عليهم، بخلاف السبِّ فإنه ليس دعاء عليهم فيستحقُّ اللعن الظالمون والمنكروون والملحدون والذين يؤذون الله ورسوله، كما نصَّ عليه في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٨١.

الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا (١)

المقام الثالث: في المسبوب

قال في المواهب: «لا شك أن سبَّ المؤمن حرام من غير فرق بين الموافق والمخالف؛ لما عرفت من قوله ﷺ: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه» (٢).

ولا يخفى عليك أن المؤمن هو الذي آمن بكل ما لزم الاعتقاد به مما نزل من الله تعالى وحكم به العقل، ومن المعلوم أن من لم يؤمن ببعض ما أنزل الله إلى رسوله وحكم به العقل لم يصدق عليه المؤمن بوصف الإطلاق. وعدم صدق المؤمن عليه ليس من جهة اختلاف المفهوم بل من جهة اختلاف المصداق؛ فإن مصداق ما نزل من الله تعالى عند ظهور الإسلام كان منحصراً في قلائل من الأمور، بخلافه عند رحلة النبي ﷺ، فإنه صار كثيراً غاية الكثرة، والمؤمن هو الذي آمن بجميع ما نزل منه وحكم به العقل من دون تفرقة في ذلك، ولا يطلق المؤمن على وجه الإطلاق لو آمن ببعض وكفر ببعض آخر.

وربما يقال: يكفي الاعتقاد إجمالاً بما نزل منه تعالى وحكم به العقل في صدق المؤمن وإن أخطأ في التطبيق، وعليه يصدق على جميع المستضعفين من المسلمين الذين يؤمنون بما نزل منه تعالى وحكم به العقل إجمالاً أنهم مؤمنون.

وفيه: أن الظاهر من جملة من الأخبار الكثيرة هو لزوم المعرفة التفصيلية في صدق

(١) سورة الأحزاب / الآية ٥٧.

(٢) المواهب / ص ٤١٨.

الإيمان، ولا يكفي للمتعمّن منها المعرفة الإجمالية، ومن هذه الأخبار: قوله عليه السلام: «من مات لا يعرف امامه مات ميتة جاهلية»^(١). فالاعتقاد الإجمالي لا يكفي في صدق الإيمان.

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: نعم، هذا صحيح بحسب الواقع ونفس الأمر، ولكن مقتضى بعض الأخبار أَنَّ غير المؤمنين من طوائف المسلمين محكومون بجميع أحكام الإسلام بحسب الظاهر، وعليه فلا فرق بينهم وبين المؤمنين في حرمة السبِّ، ومن جملة تلك الأخبار: معتبرة حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام [قال:] سمعته يقول: «الإيمان: ما استقرّ في القلب، وأفضى به إلى الله عزّ وجلّ، وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره. والإسلام: ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت الموارث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر وأضيفوا إلى الإيمان. والإسلام لا يشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام» - إلى أن قال: - قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك؟ فقال: «لا، هما يجريان في ذلك مجرى واحدًا، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما يتقرّبان به إلى الله عزّ وجلّ»^(٢).

فهذه الرواية تدلّ على أَنَّ المؤمن والمسلم مشتركان في الأحكام عدا ما خرج بالأدلة والنصوص، هذا مضافاً إلى تعليل التعزير في الافتراء على المملوك في موثقة أبي بصير بحرمة الإسلام^(٣)، وإلى تحريم تعيير المسلم وغيبته^(٤).

(١) الكافي / باب من مات وليس له امام، ج ١، ص ٣٧٧.

(٢) الكافي / ج ٢، ص ٢٦، باب أَنَّ الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة / ج ٢٨، ص ١٨١، الباب ٤ من أبواب حدّ القذف، ح ١٢.

وعليه، فحرمة السباب تعمّ المسلم من الموافق والمخالف ولو بحسب الظاهر، فتأمل.
ثم إن مقتضى اختصاص الموضوع بالمؤمنين والمسلمين هو عدم شمول الآيات
والروايات لغير المؤمنين والمسلمين من الكفار والمشركين.

ولا مجال للتمسك بقوله ﷺ: «لا تسبوا الناس فتكتسبوا العداوة بينهم»^(٥) لإثبات
حرمة السب بالنسبة إليهم؛ لأن النهي فيه ليس مولوياً؛ لظهوره في الإرشاد، فهو تابع لما
يرشد إليه؛ فإن كان محرماً فالسب محرّم، وإلا فلا.

كما أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ مع تذييله بقوله: ﴿بِئْسَ الْأَسْمُ الْقُسُوقُ
بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾^(٦) لا يشمل غير المؤمن والمسلم؛ لأن قوله: ﴿بِئْسَ الْأَسْمُ الْقُسُوقُ بَعْدَ
الْإِيمَانِ﴾ يصلح للقرينية على أن المراد هو التناوب بالألقاب بالنسبة إلى المؤمن والمسلم
لا المشرك والكافر.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَجْتَبِئُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٧) - أي قول الباطل - لا إطلاق له
بالنسبة إلى غير المسلمين والمؤمنين؛ إذ مع عدم الكرامة للكفار والمشركين لا يكون
السب في حقهم باطلاً.

ومما ذكر يظهر أن السوء من القول في قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّ مِنْ
الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾^(٨) لا يشمل غير المؤمنين من الكفار والمشركين؛ لأن سبهم

(٤) انظر: المصدر السابق / ج ١٢، ص ٢٧٦ - ٢٨٦، الباب ١٥١ و ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة.

(٥) الكافي / ج ٢، ص ٣٦٠.

(٦) سورة الحجرات / الآية ١١.

(٧) سورة الحجج / الآية ٣٠.

(٨) سورة النساء / الآية ١٤٨.

وشتهم مع ما هم عليه من الكفر والإلحاد والصدّ عن سبيل الله وقتل المسلمين ليس سوءاً من القول. هذا مضافاً إلى أنهم ظلمونا، وذكرهم بالسوء من القول من قِبَل المسلمين يكون داخلياً في المستثنى؛ أي قوله عزّ وجلّ ﴿إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾.

وبالجملة، تختصّ الأدلّة من الآيات والروايات بسبّ المؤمنين والمسلمين، ولا تشمل غيرهم من الكفّار والمشركين. ويؤيّد ذلك: سبّهم في الآيات والروايات فمن الآيات: قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^(١)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾^(٢)، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَهْرَأْتُهُ حَمَّالَةَ الْخَطَبِ﴾^(٣).

ولو سلّمنا إطلاق أدلّة السبّ فليحمل على غير الكفّار والمشركين؛ جمعاً بينه وبين الأدلّة الدالّة على سبّهم وشتهم.

فإذا عرفت أنّ سبّ الكفّار والمشركين ليس محكوماً بالحرمة في نفسه فلا يذهب عليك أنّ حكمه في نفسه هو الكراهة، كما يؤيّد ذلك بل يشهد له ما في نهج البلاغة: «ومن كلام له وقد سمع قوماً من أصحابه يسبون أهل الشام أيام حربهم بصفين: «إني أكره أن تكونوا سبّابين، ولكنكم لو وصفتهم أعمالهم وذكرتم حالهم كان أصوب في القول وأبلغ في العذر (الكلام)»^(٤).

قال في ابتغاء الفضيلة: «لا يبعد أن يقال بكراهة سبّ غير المؤمن إذا لم يترتب عليه

(١) سورة الأعراف / الآية ١٧٩.

(٢) سورة الأعراف / الآية ١٧٦.

(٣) سورة المسد / الآية ٤.

(٤) نهج البلاغة / ج ٢، ص ١٨٥، خ ٢٠٦ (دار الذخائر - قم).

أمر»^(١).

وربما يكون سبهم محكوماً بالحرمة من جهة كونه سبباً للعداوة أو سبباً للمقدسات، كما لعلة يدل عليه صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن رجلاً من بني تميم أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: أوصني، فكان فيما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة بينهم»^(٢). وربما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٣).

وروي أن رجلاً سب مجوسياً بحضرة أبي عبدالله عليه السلام، فزيره ونهاه عن ذلك، فقال: إنه قد تزوج بأمه! فقال: «أما علمت أن ذلك عندهم النكاح؟!»^(٤).

ثم إن الظاهر أن الممنوع هو السب في العلن أو مظان سماعهم، فإنه يكون سبباً للعداوة وسبباً للمقدسات، ويؤيده قول الإمام الصادق عليه السلام: «وإياكم وسب أعداء الله حيث يسمعونكم فيسبوا الله عدواً بغير علم! وقد ينبغي لكم أن تعلموا حد سبهم لله كيف هو؟ إنه من سب أولياء الله فقد انتهك سب الله، ومن أظلم عند الله ممن استسبب الله وأولياء الله! قمهلاً مهلاً، فاتبعوا أمر الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله»^(٥).

ويؤكد ذلك بصحيحة هشام بن سالم، عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في التوراة مكتوب - فيما ناجى الله عز وجل به موسى بن عمران عليه السلام -: يا موسى، اكنم

(١) ابتغاء الفضيلة / ص ٩٠.

(٢) الكافي / ج ٢، ص ٣٦٠.

(٣) سورة الأنعام / الآية ١٠٨.

(٤) تهذيب الأحكام / ج ٩، ص ٣٦٥.

(٥) روضة الكافي / ص ٨٧.

مكتوم سرّي في سريرتك، وأظهر في علانيتك المداراة عني لعدوي وعدوك من خلقي، ولا تستسب لي عندهم بإظهار مكتوم سرّي؛ فتشرك عدوي وعدوك في سبي»^(١).
وبالمروى عن عيون الأخبار عن الرضا عليه السلام: «وإذا سمعوا مثالب^(٢) أعدائنا بأسمائهم سبونا بأسمائنا، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ والعَدُو: الظلم»^(٣).

المقام الرابع: في تبعات السبّ

لا يخفى أنّ السبّ موجب للتعزير غالباً أو للحدّ أحياناً، ويختلف مقدار التعزير بحسب ما يراه الحاكم الشرعي، وإذا كان المسبوب هو النبي عليه السلام أو أهل بيته عليهم السلام كان السبّ محكوماً بالقتل وإن كان من بعض طوائف المسلمين، ولا خلاف في ذلك، بل الإجماع بقسميه عليه، وتدلّ عليه عدّة روايات.

أمّا النصوص الدالّة على أنّه موجب للتعزير أو الحدّ:

فمنها: صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف به، هل يجلد؟ قال: «عليه تعزير»^(٤).

ومنها: خبر وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام: «أنّ علياً عليه السلام لم يكن يحدّ في التعريض حتّى يأتي بالفرية المصرحة: يا زان، أو يا ابن الزانية، أو لست

(١) كنز الدقائق / ج ٤، ص ٤٢٦.

(٢) المثالب: الميوب.

(٣) كنز الدقائق / ج ٤، ص ٤٢٣.

(٤) وسائل الشريعة / ج ٢٨، ص ٢٠٢، الباب ١٩ من أبواب حدّ القذف، ح ١.

لأبيك»^(١).

ومنها: خبر الجراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قال الرجل: أنت خبيث (جُنُث) أو أنت خنزير فليس فيه حدّ، ولكن فيه موعظة وبعض العقوبة»^(٢).

ومنها: خبر أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الهجاء التعزير»^(٣).

وأما النصوص الدالة على كونه موجبا للقتل:

فمنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عمّن شتم رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال عليه السلام: «يقتله الأدينى فالأدينى قبل أن يرفع إلى الإمام»^(٤).

ولكن يقيّد ذلك بما إذا لم يكن خوف على نفسه، كما تدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن رجلاً من هذيل كان يسبّ رسول الله صلى الله عليه وآله...، فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأيت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: «إن لم تخف على نفسك فاقتله»^(٥).

أو بما إذا لم يكن موجبا لقتل بريء، كما تدلّ عليه صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سبّاه لعلي عليه السلام؟ - قال: - فقال: «حلال الدم والله لولا أن تعمّ به بريئاً» - قال: - قلت: لأي شيء يعمّ به بريئاً؟ قال: «يقتل مؤمن بكافر...»

(١) المصدر السابق / ص ٢٠٥، ح ٩.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٠٣، ح ٢.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٠٤، ح ٥.

(٤) المصدر السابق / ص ٣٣٧، الباب ٧ من أبواب حد المرتد، ح ١.

(٥) المصدر السابق / ص ٢١٣، الباب ٢٥ من أبواب حد القذف، ح ٣.

الحديث (١).

ثم لا يذهب عليك أن السيد المحقق الخوئي قال: «ويلحق بسب النبي ﷺ سب الأئمة عليهم السلام وسب فاطمة الزهراء - - من دون خلاف بين الأصحاب، بل ادعى عليه الإجماع بقسميه؛ وذلك لما علم من الخارج بالضرورة أن الأئمة عليهم السلام والصديقة الطاهرة بمنزلة نفس النبي ﷺ، وأن حكمهم عليهم السلام حكمه ﷺ، وكلهم يجرون مجرى واحداً». ثم استدلت بصحيفة هشام بن سالم الواردة في سبابة علي عليه السلام وصحيفة داود بن فرقد (٢).

ولكن صحيفة داود بن فرقد تناولت الناصب لا الساب، وأما صحيفة هشام بن سالم فلها ذيل يدل على عدم التعرض لمن يذكر أبا عبدالله ويؤدي أصحابه، ولعلّ الذيل محمول على عدم السب والنصب أو على صورة إثارة الفتنة لو قتله، وكيف كان فالمسألة واضحة؛ لكون الأئمة عليهم السلام وسيدتنا فاطمة عليهم السلام في حكم النبي ﷺ بالضرورة.

هذا مضافاً إلى صحيفة هشام بن سالم الواردة في سبابة علي عليه السلام، فلا تغفل.

نعم، يجوز السب عند التقية كما نصت عليه معتبرة ابن أبي عمير، عن جميل، عن محمد بن مروان قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «ما منع ميشم من التقية، فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾» (٣) (٤).

المقام الخامس: في موارد الاستثناء

فمنها: المتجاهر بالفسق، قال الشيخ الأعظم عليه السلام: «يستثنى من المؤمن المظاهر

(١) المصدر السابق / ص ٢١٥، الباب ٢٧ من أبواب حد القذف، ذيل ح ١.

(٢) تكملة المنهاج / ج ١، ص ٢٦٤.

(٣) سورة النحل / الآية ٦-١٠.

(٤) جامع الأحاديث / ج ١٤، ص ٥٧٥.

بالفسق؛ لما سيجيء في الغيبة من أنه لا حرمة له. وهل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا؟ ظاهر النصوص والفتاوى - كما في الروضة - الثاني، والأحوط الأول»^(١).

ولا يخفى عليك أن الاستثناء في المقام متفرعاً على استثنائه في الغيبة محل تأمل؛ وذلك لما ذكره السيد المحقق الخوئي رحمته في مسألة الغيبة من أنه: لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ليكون مقيداً للإطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً، بل وجه تجويز غيبة المتجاهر فيما تظاهر به: هو خروجه عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً؛ لأنه كشف ستره بنفسه بالتظاهر قبل أن يكشفه المغتاب - بالكسر - فلا يبقى مورد للغيبة كما لا يخفى^(٢).

وحيث إنه في المقام ليس الموضوع - وهو المؤمن في «سباب المؤمن فسوق» - مقيداً بعدم التظاهر بالفسق، فجواز الغيبة فيما تجاهر به لا يلزم جواز السب؛ لأن موضوع السب لا يرتفع بالتجاهر، بخلاف موضوع الغيبة فإنه يرتفع بالتجاهر. ودعوى: أن كرامة المؤمن بالتجاهر ترتفع ومع ارتفاعها يجوز الغيبة والسب، مندفعة: بأنه يمكن أن تكون الكرامة من ناحية إيمانه لا من جهة عدم المعصية وعدم التجاهر بها.

ومما ذكر يظهر عدم جواز السب بالمعاصي التي لم يتجاهر بها بطريق أولى. وأما تجويز سب المتجاهر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمشرط بوجود شرائطهما المذكورة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى ذلك أنه بمجرد التجاهر لا يجوز السب، بل لوتوقف الانتهاء عن المعصية عليه لكان سبّه بما

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٢.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة / ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

تجاهر به جائزاً إذا تمت سائر الشرائط.

ومنها: المبتدع، كما دلّت عليه الروايات المتعدّدة، ومن جملتها: صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سيّهم والقول فيهم والوقية^(١)، وباهتوهم كيلا يطعموا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلّمون من بدعهم؛ يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(٢).

ومنها: ما إذا اقتضت التقيّة، كما نصّت عليه معتبرة ابن أبي عمير، عن جميل، عن محمّد بن مروان قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ما منع ميشم عليه السلام من التقيّة، فوالله لقد علم أنّ هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾»^(٣).

ومنها: ما إذا لم يتأثر المسبوب من السبّ، كقول الوالد لولده أو السيّد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه: يا حمار، وعند غيظه: يا خبيث، ونحو ذلك، وهذا هو الظاهر من شيخنا الأعظم عليه السلام^(٤).

وأورد عليه السيّد المحقّق الخوئي عليه السلام بأن: «مقتضى الإطلاقات المتقدّمة أنّ سبّ المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر.

نعم، إذا لم يوجب إهانة المسبوب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السبّ

(١) أي النية.

(٢) وسائل الشيعية / ج ١٦، ص ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ١.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٤) انظر: المكاسب المحرّمة / ص ٣٢.

موضوعاً؛ لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب»^(١).

ولقد أفاد وأجاد في أن المعيار ليس هو التأثر وعدمه، بل مقتضى إطلاق الأدلة هو حرمة السب وإن لم يتأثر المسبوب، وأما ما أفاده من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب فقد عرفت ما فيه؛ من أن المعبر - كما في جامع المقاصد - هو إسناد ما يقتضي النقص إليه، مثل الوضيع والناقص، لا فعلية النقص والإهانة، وعليه فكل ما يقتضي النقص من لفظ أو عبارة يكون محرماً وإن لم يتأثر المسبوب ولم يحصل النقص والإهانة بالفعل بجهة من الجهات؛ إذ مع اقتضاء النقص والإهانة لم يسلب عنه عنوان السب، ومع صدق عنوان السب يشمل إطلاق الأدلة الدالة على حرمة السب.

نعم، لا يحرم لو كان اللفظ المذكور عند العرف غير مقتضى للنقص والإهانة أصلاً بحيث لا يطلق عليه عنوان السب، فلا تشمل الأدلة الدالة على حرمة السب، كما إذا تكلم به حباً لولده بتشبيهه بحيوان في كثرة الحركة وشدتها مثلاً، أو إذا تكلم به حباً لزوجته بما يستقبح ذكره.

قال في إرشاد الطالب: «فمقتضى موثقة أبي بصير المتقدمة عدم الجواز... إلا إذا لم يعد الكلام المزبور من المولى أو الأب سباً وإهانة، كما إذا تكلم به حباً لولده، فيكون نظير ما إذا قال لزوجته ما يستقبح ذكره للغير في عدم كونه هدرًا للكرامة»^(٢).

ومنها: ما إذا كان الوالد أو المعلم في مقام التأديب وتوقف ذلك على السب، فإن اللفظ المذكور حينئذ وإن كان مقتضياً للنقص ولكن يجوز ذكره لأهمية التأديب؛ إذ مع أهمية التأديب تسقط الحرمة. وبالجملة، في هذه الصورة تتزاحم حرمة السب مع الأهم،

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٨٢.

(٢) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٦٢.

ومقتضاء سقوط الحرمة عن الفعلية، وإن كان المتزاحم مساوياً معه أوجب التخيير في ذلك.

ثم اعلم أنه مع التزامهم بالأهم أو المساوي والحكم بسقوط الحرمة أو التخيير لا مجال للتقييد بما إذا لم يكن موجباً للإيذاء؛ لارتفاع حرمة الإيذاء أيضاً من ناحية التزامهم، فيجوز السب لو توقّف التأديب عليه ولو صار ذلك موجباً لإيذائه.

ومما ذكر يظهر أنه لا دليل على تجويز السب للمعلم أو الوالد مطلقاً ولو لم يكن لغرض التأديب؛ لأن السب مقتضى للنقص والإهانة ولو كان من معلم أو والد، ومع الاقتضاء المذكور يطلق عليه السب، فتشمله العمومات الدالة على حرمة السب، والتأثر وعدمه لا دخل لهما في صدق السب وعدمه، بل يكفي في صدقه اقتضاء النقص والإهانة، وهو موجود في سب الوالد أو المعلم.

وربما يستدل على جواز السب للوالد مطلقاً بمثل قولهم ﴿سَبُّ الْوَالِدِ كَالسَّبِّ لِلَّهِ﴾؛ «أنت ومالك لأبيك»، أو استمرار السيرة.

وهو غير سديد؛ لأن الأول راجع إلى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية؛ فإن الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد، فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته؛ وإلا فمن الواضح أن الولد ليس بمملوك لوالده، والشاهد عليه: هو عدم جواز التصرف فيما يرجع إلى الأولاد تصرف الموالي في عبيدهم وأمورهم.

هذا مضافاً إلى أنه لو ثبت كونه كالمملوك للوالد لما جاز سبه لو لم يكن لغرض التأديب كما لا يجوز ضربه، فالاستدلال به لجواز السب مطلقاً كما ترى.

وأما السيرة: فهي ممنوعة في غير مورد التأديب، والقدر المتيقن منها في الوالد والمعلم هو مقام التأديب إذا توقّف عليه.

ودعوى: عدم اقتضاء النقص والإهانة في سبِّ الوالد والولد والمعلّم والمتعلّم.
مندفعة: بأنّ المعلوم خلافه إلّا ما شدّ وندر، فتدبرّ جيّدًا.

المسألة الثامنة والعشرون «في السحر»

والكلام في المسألة يقع ضمن أمور:
الأمر الأول: في معناه لغةً وعرفاً

قال في تاج العروس: «السحر - بالكسر -: عمل يقرب فيه إلى الشيطان ويمعونة منه، وكل ما لطف مأخذه ودقّ فهو سحر. والجمع: أسحار وسحور. والفعل - كمنع -: سَحَرَهُ يَسْحَرُهُ سحراً وسحراً وسحرة. ورجل ساحر: من قوم سحرة - إلى أن قال: - ومن المجاز: السحرُ البيانُ في فِطْنَةٍ، كما جاء في الحديث أن قيس بن عاصم المنقري والزبرقان بن بدر وعمرو بن الأَهمتم قدموا على النبي ﷺ، فسأل النبي ﷺ عمراً عن الزبرقان فأثنى عليه خيراً، فلم يرضَ الزبرقان بذلك، وقال: والله يا رسول الله إنه ليعلم أنني أفضل مما قال، ولكنّه حسد مكاني منك، فأثنى عليه عمرو شراً، ثم قال: والله ما كذبت عليه في الأولى ولا في الآخرة، ولكنّه أرضاني فقلت بالرضا، ثم أسخطني فقلت بالسخط، فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا». قال أبو عبيد: كأنّ معناه - والله أعلم - أنه يبلغ من ثنائه أنه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتّى يصرف قلوب السامعين إليه؛ أي إلى قوله،

ويذمه فيصدق فيه حتى يصر فلوبهم أيضاً عنه إلى قوله الآخر، فكأنه سحر السامعين بذلك. انتهى - إلى أن قال - وقال بعض أئمة الغريب: وقيل: إن معناه: إن من البيان ما يكتسب من الإثم ما يكتسبه الساحر بسحره، فيكون في معرض الذم، وبه صرح أبو عبيد البكري الأندلسي في شرح أمثال أبي عبيد القاسم بن سلام، وصححه غير واحد من العلماء، ونقله السيوطي في مرآة الصعود فأقره، وقال: وهو ظاهر صيغ أبي داود. قال شيخنا: وعندي أن الوجهين فيه ظاهران، كما قال الجماهير من أرباب الغريب وأهل الأمثال.

وفي التهذيب: وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره؛ فكان السحر لما أرى الباطل في صورة الحق وخيّل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه؛ أي صرفه.

وروى شمر عن ابن أبي عائشة قال: «العرب إنما سمّت السحر سحراً لأنه يزِيل الصّحة إلى المرض، وإنما يقال سحره؛ أي أزاله عن البغض إلى الحبّ. وقال الكميت:

وقاد إليها الحبّ فانقاد صعبه
بحبّ من السحر الحلال التحبّ
يريد أن غلبة حبّها كالسحر وليس به؛ لأنه حبّ حلال، والحلال لا يكون سحراً؛ لأنّ
السحر فيه كالخداع»^(١).

وفي المصباح المنير: «قال ابن فارس: السحر هو إخراج الباطل في صورة الحق، ويقال هو الخديعة. وسحره بكلامه: استماله برقته وحسن تركيبه. قال الإمام فخر الدين في التفسير: ولفظ السحر في عرف الشرع مختصّ بكلّ أمر يخفى سببه، ويتخيّل على

(١) تاج العروس / مادة «سحر».

غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع، قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْقَى﴾^(١)، وإذا أُطلق ذمّ فاعله. وقد يستعمل مقيداً فيما يمدح ويحمد، نحو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا»؛ أي: إنَّ بعض البيان سحر؛ لأنَّ صاحبه يوضِّح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه، فيستميل القلوب كما تستمال بالسحر. وقال بعضهم: لَمَّا كَانَ فِي الْبَيَانِ مِنْ إِدْعَاءِ التَّرْكِيبِ وَغَرَابَةِ التَّأْلِيفِ مَا يَجْذِبُ السَّامِعَ وَيُخْرِجُهُ إِلَى حَدِّ يَكَادُ يَشْغَلُهُ عَنْ غَيْرِهِ شَبَّهَ بِالسَّحْرِ الْحَقِيقِيِّ، وَقِيلَ: هُوَ السَّحْرُ الْحَلَالُ»^(٢).

والمحكي عن لسان العرب: «ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى يظنَّ أنَّ الأمر كما يرى وليس الأصل على ما يرى. والسحر: الأخذة، وكلُّ ما لطف مأخذه ودقَّ فهو سحر.

قال الأزهري: وأصل السحر: صرف الشيء عن حقيقته إلى غيرها؛ فكان الساحر لَمَّا رأى الباطل في صورة الحقِّ خَيَّلَ الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه؛ أي صرفه.

وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿فَأَنزِلْنَا نُسُخْرُونَ﴾^(٣)؛ معناه فَأَنزِلْنَا نُصْرَفُونَ.

وقال يونس: تقول العرب للرجل: ما سحرك عن وجه كذا وكذا؟ أي صرفك^(٤). وفي أقرب الموارد: «سحره سحرًا: عمل له السحر وخدعه، وفلاتنا عن الأمر: صرفه،

(١) سورة طه / الآية ٦٦.

(٢) المصباح المنير / مادة «سحر».

(٣) سورة المؤمنون / الآية ٨٩.

(٤) لسان العرب / مادة «سحر».

وبكلامه وأحاطه: استماله وسلب لبه - إلى أن قال: - ويقال: السحر إخراج الشيء في أحسن معارضه حتى يفتن؛ ولذلك قيل للرائق المعجب هو السحر الحلال، ويقال: سحرت الفضة إذا طليتها بالذهب. وقيل: السحر والتمويه يجريان مجرىً واحداً - إلى أن قال: - وفي البيضاوي: السحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان مما لا يستقل به الإنسان، وإطلاقه على ما يفعله من الحيل حقيقة لغوية^(١).

وعن صاحب العين: «السحر: عمل يقرب إلى الشياطين، ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الأمر كما ترى وليس الأمر 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: «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى؟»^(٢). إلى غير ذلك من المصادر اللغوية.

والحاصل من كلماتهم ومن المحاورات العرفية: أن السحر هو أن يصرف الساحر الشيء عن وجهه في عيون الناس على سبيل الخدعة والتمويه بحيث يلبس الباطل بلباس الحق والحقيقة ويرى الباطل في صورة الحق، ولا يقبله عن جنسه في الحقيقة، ويستعين في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان. وعليه فاللازم أن يحمل قوله في تاج العروس ولسان العرب: «وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر» على ذلك؛ وإلا فمن المعلوم أنه ليس كل ما لطف مأخذه ودق فهو من السحر، ألا ترى أن مثل الأجهزة الكهربائية كالراديو والتلفاز والحاسوب وغيرها من الصناعات الحديثة مشمولة للعبارة

(١) أقرب الموارد / مادة «سحر».

(٢) كتاب العين / مادة «سحر».

المذكورة مع أنها ليست من مصاديق السحر؟!

وبالجملة: فالقدر المتيقن منها هو صرف الشيء عن وجهه في عيون الناس على سبيل الخدعة والتمويه بحيث يلبس الباطل بلباس الحق ويستعين في تحصيله بالتقرب إلى الشياطين. ويشهد له ما في بعض الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ فَلِمَا أَتَقْرَأُ سَخِرَواً مِنْهُ فَأَمَّا الْإِنسَانُ لِرَبِّهِمْ كَأَنَّهُ كَذَّابٌ عَظِيمٌ﴾^(١)، وقوله عز وجل: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ وَعَصِيَهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْمَعُ﴾^(٢).

ولقائل أن يقول: إنَّ صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه وتلبس الباطل بلباس الحق مع التقرب إلى الشياطين لا يمنع أن يجتمع مع حدوث أمور وجودية في الواقع، كالعداوة أو المحبة بين الزوجين أو بين الشخصين. ويشهد له قوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾^(٣)؛ فإنَّ العداوة والإضرار من الأمور الواقعية.

اللهم! إنَّ أن يقال: بأنَّ منشأ هذه الأمور الوجودية هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتمويه مع التقرب إلى الشياطين، فالسحر هو المنشأ لا ما يحدث بسببه من العداوة والمحبة والإضرار، وعليه فإطلاق السحر على الأمور المذكورة من باب تسمية الشيء باسم سببه، وهو من المجازات.

ومما ذكر ينقدح ما حكاه في تاج العروس عن ابن أبي عانثة من إطلاق السحر على

(١) سورة الأعراف / الآية ١١٦.

(٢) سورة طه / الآية ٦٦.

(٣) سورة البقرة / الآية ١٠٢.

إزالة الصحة إلى المرض مع أنها مسببة عن السحر، وهذا الإطلاق مجازي من باب تسمية الشيء باسم سببه.

قال في مصباح الفقاهة: «ليست للسحر حقيقة واقعية، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي؛ فقد يظهر الساحر للمسحور شيئاً مهولاً فيخاف هذا ويصبح مجنوناً، أو يريه بحراً وفيه سفينة جارية، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق ويموت؛ فإن الجنون والموت وإن كانا من الأمور الواقعية إلا أنهما ترتباً على الأمر 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 أشير إلى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج، حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر: أيقلب الواقع إلى واقع آخر؟ فقال عليه السلام: «هو أضعف من ذلك»^(١).

ودعوى: أن الحل والعقد أمران وجوديان ويعد كونهما من الخيالات، هذا مع ما ورد في سحر بعض الناس للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، والالتزام بالتخييل بالنسبة إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كما ترى.

مندفعة: بما مرّ في مصباح الفقاهة من أنه: قد يترتب على السحر أمر واقعي، وعليه فالحلّ والعقد مترتبان على السحر وليساً بنفسهما من السحر، بل الساحر يريد شيئاً يترتب عليه العقد، فإذا زال السحر حصل الحلّ. وأما ما حكى بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو أمر غير ثابت.

فتحصّل: أنّ السحر في اللغة والعرف: هو التمويه والخدعة والعمل الخفي بحيث يصرف الشيء عن حقيقته في عيون الناس، ويخرج الباطل في صورة الحقّ مع التقرب

في تحصيله إلى الشياطين. ولا يقيد التأثير المذكور بشيء خاص، كالكتابة أو الرقية أو الكلام، بل يشمل بإطلاقه ما إذا لم تكن الأعمال المذكورة موجودة كالإرادة، فاللازم من صرف الشيء في عيون الناس هو وجود المسحور، والتأثير فيه بإراءة الباطل في صورة الحق بنحو من الأنحاء، والاستعانة في ذلك بالتقرب إلى الشياطين، فلا تغفل.

وهذا هو المعنى اللغوي والعرفي، فلا وجه لما عن الفخر الرازي من أن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته؛ إذ استعمال لفظ السحر في القرآن في معناه اللغوي والعرفي لا يوجب أن يكون هذا المعنى معني شرعياً كما لا يخفى. ولقد أحسن البيضاوي حيث قال: «إطلاق السحر على ما يفعله من الحيل حقيقة لغوية».

ثم على تقدير اختصاص السحر بأمر غير واقعي فالميز بينه وبين المعجزة واضح؛ لواقعية المعجزة دون السحر، ولعلمه لو ضوح ذلك آمن سحرة فرعون بالله تعالى بعد ما رأوا واقعية معجزة موسى بن عمران - على نبينا وآله وعليه السلام - من دون تأخير.

وأما إذا قلنا بأن السحر أعم من الأمر الواقعي، فيمكن الفرق بينهما: بأن المعجزة ليست لها أسباب عادية، بخلاف السحر فإن له أسباباً عادية يمكن تعلمها وتعليمها وإن كانت خفية. ثم إن السحر بأي معنى كان في معرض البطلان ولا يدوم، بخلاف المعجزة، كما يشهد له قوله تعالى: «فَلَمَّا أَتَوْا قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّاعَةِ إِنَّ اللَّهَ لَهُ عِلْمٌ يُرَاهُ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ أَصْحَابَ السَّعِيرِ» (١) وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (١).

قال في الميزان: «يدلّ قوله عز وجلّ على أن الذي جاؤوا به سحر، والسحر شأنه إظهار ما ليس بحق واقِع في صورة الحق الواقع لحواس الناس وأنظارهم، وإذ كان باطلاً

في نفسه فإن الله سيبطله؛ لأن السنة الإلهية جارية على إقرار الحق وإحقاقه في التكوين وإزهاق الباطل وإبطاله، فالدولة للحق وإن كانت للباطل جولة أحياناً؛ ولذا علل قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَيَبْطِلُهُ﴾ بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِلُّ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾؛ فإن الصلاح والفساد شأنان متقابلان، وقد جرت السنة الإلهية أن يصلح ما هو صالح ويفسد ما هو فاسد؛ أي يرتب على كل منهما أثره المناسب له المختص به - إلى أن قال - والحاصل: أن موسى - على نبينا وآله وعليه السلام - إنما ذكر هذه الحقيقة لهم ليقفهم على سنة إلهية حقّة غفلوا عنها وليهتئ نفوسهم لما سيظهره عملاً من غلبة الآية المعجزة على السحر وظهور الحق على الباطل؛ ولذا بادروا إلى الإيمان حين شاهدوا المعجزة وألقوا أنفسهم على الأرض ساجدين»^(١).

الأمر الثاني: في كلمات القداماء

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وتعلم السحر وتعليمه والتكسب به وأخذ الأجرة عليه حرامٌ محظور، وكذلك التكسب بالكهانة والقيافة والشعبذة وغير ذلك محرّمٌ محظور»^(٢).

وقال في السرائر - في عداد المحرّمات -: «والكهانة، والشعبذة، والحيل المحرّمة^(٣)، وما أشبه ذلك، والقيافة، والسحر وتعلّمه وتعليمه»^(٤).

(١) الميزان في تفسير القرآن / ج ١٠، ص ١١٢ - ١١٤.

(٢) سلسلة الينابيع الفقهية / ج ١٣، ص ٧٦.

(٣) وفي الإيضاح: «...الاستماناة بالنسب الرياضية؛ وهو علم الحيل وجرّ الأثقال، وهذان النوعان لسان من السحر».

وقال في الغنية - في عداد المحظور على كلِّ حال -: «... والكهانة، والشعبذة وما أشبه ذلك من القيافة والسحر»^(١).

وقال في إصباح الشيعة - في عداد المحرّمات -: «وتعلّم السحر والكهانة والقيافة والشعبذة، والتكسّب بها كلّها»^(٢).

ولم أجد في كلمات القدماء غير هذه، وهي - كما عرفت - خالية عن تعريف السحر. نعم، قال السيّد المرتضى في رسالة الحدود والحقائق: «السحر: تخييل ما ليس له حقيقة كالحقيقة، فيتعدّر على من لا يعلم وجه الجملة فيه»^(٣).

ثمّ إنّ المحكي عن مجمع البرهان أنّ تحريم السحر وتعلّمه وتعليمه وأخذ الأجرة عليه إجماعيّ بين المسلمين^(٤).

وعن الكفاية: أنّه لا خلاف في حرمة عمله والتكسّب به، وعن الإيضاح والتنقيح - بعد ذكر أقسامه - أنّ كلّه حرام في شريعة المسلمين، ومستحلّه كافر^(٥).

وقال في الجواهر: «من المحرّمات لنفسها تعلّم شيء من السحر للعمل، وتعليمه كذلك وعمله، بلا خلاف أجده فيه في الجملة بين المسلمين فضلاً عن غيرهم، بل هو من الضروريات التي يدخل منكرها في سبيل الكافرين»^(٦).

(٤) سلسلة الينابيع الفقهية / ج ١٤، ص ٤٠٢.

(١) المصدر السابق / ج ١٣، ص ٢٠٨.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٧٥.

(٣) رسائل الشريف المرتضى / ص ٢٧٢.

(٤) انظر: مجمع البرهان.

(٥) انظر مفتاح الكرامة / ج ٤، ص ٦٩.

(٦) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٧٥.

. ولا يخفى عليك - بعد ما عرفت من خلو كلمات القدماء عن تعريف السحر - أن دعوى الإجماع والضرورة مرتبطة بأصل حرمة السحر لا بالأقسام المذكورة في كلمات المتأخرين؛ لعدم تعرض القدماء لأقسامه، ولا أقل من الشك، فالقدر المتيقن هو ذلك، ولا دليل على الأزيد من ذلك كما لا يخفى.

ثم إن نسبة حرمة جميع الأقسام إلى الإيضاح صحيحة - كما ستأتي عبارته إن شاء الله تعالى - دون التنقيح؛ لأنه اكتفى بنقل ذلك عن الغير.

الأمر الثالث: في تعريف السحر

لم نجد في كلمات المتقدمين تعريفاً للسحر، وأما المتأخرون فالظاهر أن أول من عرّفه منهم هو العلامة رحمته في القواعد، حيث قال في تعريفه: «وهو كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقية، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة»^(١). قال في مفتاح الكرامة: «وقد عرّف بذلك حرفاً بحرف في التحرير والتذكرة إيضاح النافع والتنقيح والكفاية ومجمع البحرين، وكذا المنتهى مع زيادة «عقد»، والمسالك مع زيادة «أقسام وعزائم»، ولكنّه ذكر بدل قوله: «أو يعمل شيئاً» قوله: «يحدث بسببها ضرر»، ومثله المفاتيح، وزاد في الدروس - على ما في المسالك - الدخنة والتصوير والنفت وتصفية النفس، وكل ذلك مندرج في قول المصنّف (أي العلامة في القواعد): «أو يعمل شيئاً»^(٢).

وقال الشيخ الأعظم رحمته: «نعم، ظاهر المسالك ومحكيّ الدروس أن المعبر في السحر

(١) قواعد الأحكام / ج ١، ص ١٢٦.

(٢) مفتاح الكرامة / ج ٤، ص ٦٩ - ٧٠.

الإضرار، فإن أريد من التأثير في عبارة القواعد وغيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو، وإلا كان أعمّ (أي من عبارة المسالك والدروس)»^(١).

وأورد المحقق الكركي في جامع المقاصد على تعريف العلامة في القواعد: «وهو كلام...» إلخ بقوله: «واعلم أنّ قوله: «يؤثر في بدن المسحور» إن كان قيداً في الجميع^(٢) يخرج عن التعريف كثير من أقسام السحر التي لا تحدث شيئاً في بدن أو قلب أو عقل، وبالأخير^(٣) أعني قوله: «أو يعمل شيئاً» يخرج عنه السحر بالعمل؛ حيث لا يؤثر في شيء من المذكورات. ومن السحر: عقد الرجل عن زوجته بحيث لا يقدر على وطئها، وإلقاء البغضاء بينهما، ونحو ذلك»^(٤).

وحاصله: أنّ التعريف المذكور مع كون قوله: «يؤثر في بدن المسحور...» إلخ قيداً في الجميع ليس جامعاً لأفراد السحر؛ حيث لا ينحصر السحر فيما يوجب إحداث شيء في بدن أو قلب أو عقل، بل يمكن تحقق السحر بدون ذلك، بل الأمر كذلك إن كان قوله: «يؤثر» قيداً لخصوص قوله: «أو يعمل شيئاً»، فالسحر عند المحقق الكركي أعمّ من الموارد التي ذكرها العلامة رحمته، ولا دليل على انحصاره فيها.

ولعل مراده من موارد الخروج عن السحر وعدم جامعية التعريف هو الإشارة إلى ما حكى عن الشهيدين والكاشاني؛ من أنّ من السحر: استخدام الجنّ والملائكة والاستئزال للشياطين - في كشف الغائبات وعلاج المصاب - واستحضارهم، وتلبّسهم ببدن صبي أو

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٣٢.

(٢) أي قوله: «وهو كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقية أو يعمل شيئاً».

(٣) أي وإن كان قوله: «يؤثر» قيداً للأخير، وهو قوله: «أو يعمل شيئاً».

(٤) جامع المقاصد / ج ١، ص ٢٠٥، الطبعة الحجرية.

امرأة، وكشف الغائبات على لسانه انتهى. فإن هذه الموارد فاقدة للتأثير المذكور في كلام العلامة ومع ذلك تكون سحراً.

ويمكن أن يقال - كما في مفتاح الكرامة -: «إنّ مثل استخدام الجنّ والملائكة واستنزال الشياطين ليس من السحر وإن حرم من وجه آخر؛ لكونه كهانة كما ستعرف؛ إذ لا تأثير لهذه الأمور في شيء من البدن والعقل والقلب، ولا تسحر العين، ولا تورث استرهاها؛ ولهذا ترك ذكرها الأكثر، وما ذكرهما غير الشهيدين ومن تأخر عنهما، وبذلك يندفع عن العبارة (أي عبارة القواعد) ونحوها اعتراض المحقق الثاني حيث قال: «إنّ قوله: يؤثر، إن كان قيداً في الجميع خرج عن التعريف كثير من أقسام السحر الذي لا يحدث شيئاً في بدن أو عقل»؛ لما عرفت من خروج استخدام الجنّ والملائكة واستنزال الشياطين من السحر، ويؤيده المحكي عن الشهيد الثاني في المسالك: من أن الاستخدام من الكهانة، وأنها غير السحر؛ قريبة منه»^(١).

وما ذكره صاحب مفتاح الكرامة في رفع الإشكال عن القواعد أولى مما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمته؛ من أن قوله: «يؤثر في بدن المسحور» يشمل استخدام الجنّ والملائكة واستنزال الشياطين؛ لأنّ المسحور هي الملائكة والجنّ والشياطين، والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجيزهم عن المخالفة له والجائهم إلى الخدمة، وعليه فلفظ البدن لا خصوصية فيه، ولا يكون استخدام الجنّ والملائكة واستنزال الشياطين خارجاً عن حقيقة السحر وإن أُطلق عليه الكهانة أيضاً.

فعبارة القواعد بمومها تشمل هذه الموارد، فلا يرد عليه ما أورده في جامع المقاصد من أن التعريف ليس بجامع؛ وذلك لأنّ تعميم التأثير في البدن لمثل التسخير وتعجيز

(١) مفتاح الكرامة / ج ٤، ص ٧٠٠.

الشياطين أو الملائكة أو الجنّ خلاف الظاهر، وليس المسحور صادقاً عليهم ولا على من استمع إخباراتهم. نعم، تصدق الكهانة على جملة من التسخيرات والاستنزالات. وعليه فلا يرفع الإشكال عن عبارة القواعد إلا بالالتزام بخروج هذه الموارد عن السحر كما ذهب إليه في مفتاح الكرامة.

نعم، يرد على تعريف العلامة من ناحية خلوه عن قيد التخيل والتمويه والتقرب إلى الشياطين مع اعتباره في اللغة؛ ولذا يشمل التعريف المذكور ما لا يكون سحراً، وعليه فالتعريف ليس بمانع من الأغيار.

هذا كله بالنسبة إلى تعريف العلامة في القواعد.

ثم عرّفه فخر المحقّقين في الإيضاح بما هو أعمّ من القواعد حيث قال: «إنّ المراد بالسحر: استحداث الخوارق بمجرد التأثيرات النفسانية، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط، أو على سبيل تمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة. وقد خصّ أهل المعقول الأوّل باسم السحر، والثاني بدعوة الكواكب، والثالث بالطلّسمات، والرابع بالعزائم، وكلّ ذلك محرّم في شريعة الإسلام، ومستحلّه كافر. وأما على سبيل الاستعانة بخواصّ الأجسام السفلية فهو علم الخواصّ، أو الاستعانة بالنسب الرياضية؛ وهو علم الحيل وجرّ الأتقال، وهذان النوعان الأخيران ليسا من السحر»^(١).

وظاهره أنّ جميع الصور الأربع سحر وإن ذهب الفلاسفة إلى اختصاص الأوّل باسم السحر. قال الشيخ الأعظم^(٢): «ولا يخفى أنّ هذا التعريف أعمّ من الأوّل (أي تعريف

العلامة)؛ لعدم اعتبار مسحور فيه فضلاً عن الإضرار ببدنه أو عقله»^(١).

ويرد عليه أولاً: - كما في مصباح الفقاهة -: أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتمويه من دون أن يكون له واقعية، فاستحداث الأمور الخارقة للعادة ليس من السحر، ولو تمكّن أحد من إحداث الأمور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة أو بصرف المقدمات فلا يقال له إنه ساحر، بل لا دليل على حرمة؛ فإنّ هذا شعار أهل الكرامة - إلى أن قال: - إن كثيراً من الأقسام المزبورة بل كلّها خارج عن حقيقة السحر^(٢).

وثانياً: أن تطبيق السحر على الأول عند الفلاسفة مع عدم صدق السحر عليه عرفاً لا يفيد؛ إذ المعيار في تشخيص المفاهيم وتطبيقها هو العرف العام، وقد عرفت حكم العرف واللغة باختصاص السحر بما فيه التمويه والخدعة والتقرّب إلى الشياطين، والمفروض أن الأقسام المذكورة غير متقيّدة بهذه القيود، ومقتضاه خروج جميعها عن حقيقة السحر ولو أطلق السحر على بعضها عند الفلاسفة.

وثالثاً: أن مقتضى تعريف فخر المحققين رحمته هو حصر السحر في الأربعة المذكورة، وعليه يلزم من ذلك خروج السحر بمعناه العرفي عن مصاديق السحر، كما أدرجه ابن خلدون - على ما حكى عنه في دائرة المعارف - في الشعبة أو الشعوذة^(٣)، وهو كما ترى؛ لما عرفت من أن السحر هو ما يصدق السحر عليه عرفاً، والشعوذة أو الشعبة أمر واقعيّ يفعله المشعوذ بسرعة من دون أن تكون خيالية واقعاً، وعليه فإنّه أدرج السحر في

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٣.

(٢) انظر: مصباح الفقاهة / ص ٢٨٨ - ٢٩٣.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية (لغريد وجدي) / ص ٥٥ - ٥٧.

مباينه وهو الشعوذة، وهو كما ترى.

ثم عرّفه العلامة المجلسي بالأعم من تعريفهما، قال الشيخ الأعظم رحمته: «قال في البحار - بعد ما نقل عن أهل اللغة أنه ما لطف وخفي سببه -: إنه في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع. انتهى. وهذا أعم من الكل؛ لأنه ذكر بعد ذلك ما حاصله: أن السحر على أقسام:

الأول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب، ويزعمون أنها المدبّرة لهذا العالم، ومنها تصدير الخيرات والشروور والسعادات والنحوسات. ثم ذكر أنهم على ثلاثة مذاهب... والساحر عند هذه الفرق: من يعرف القوى العالية الفعالة بسائطها ومركباتها، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي، ويعرف معدّاتها ليعدّها وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة.

الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القويّة.

الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية، وقد أنكرها بعض الفلاسفة وقال بها الأكابر منهم، وهي في أنفسها مختلفة؛ فمنهم خيرة وهم مؤمنو الجنّ، وشريرة وهم كفّار الجنّ وشياطينهم.

الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون، مثل راكب السفينة يتخيل نفسه ساكناً والشطّ متحرّكاً.

الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركّبة على نسب الهندسة، كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان.

السادس: الاستعانة بخواصّ الأدوية، مثل أن تجعل في الطعام بعض الأدوية المبلّدة

أو المزيلة للعقل، أو الدخن المسكر، أو عصارة البنج المجمعول في الملبس^(١)، وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره، وأثر المغناطيس شاهد.

السابع: تعليق القلب، وهو أن يدّعي الساحر أنه يعرف علم الكيمياء وعلم اللّهيّا^(٢) والاسم الأعظم؛ حتّى يميل إليه العوامّ، وليس له أصل. الثامن: «النسيمة. انتهى الملخص منه».

ثمّ قال الشيخ الأعظم^(٣): «إنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الإشكال، لكنّ المهمّ بيان حكمه لا موضوعه»^(٣).

وفيه أولاً: أنّ دعوى عرف الشرع فيما ذكره مع خلوكلمات القدماء عن التعريف، كما ترى، ولا مجال أيضاً لدعوى الاتفاق في المقام على التعريف المذكور في الشرع؛ لعدم ثبوت اتفاق فيه.

وثانياً: أنّ التعريف المذكور هو التعريف العرفي كما عرفت، وجعله تعريفاً شرعياً لا مورد له. نعم، دعوى الاكتفاء بالتعريف العرفي في كلمات العلماء والروايات لا بأس بها كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ إطلاق السحر على الأقسام المذكورة عدا الرابع منها ليس على الحقيقة؛ لخلو السحر عن الواقعية، وتقييده بالتمويه والتخييل والخداع والتقرب إلى الشياطين. فمثل: استحداث الأمور الخارقة للعادة، وتأثير أصحاب الأوهام والنفوس القويّة،

(١) في المنجد: «الملبس عند المولدين: نُقل من لوز و نحوه يلبس سكرًا».

(٢) بفتح اللام و سكنون الميم: أي اللطيفة الدقيقة وفي بعض النسخ: «السيما»، وهو إحداث خيالات لا وجود لها في الحسّ.

(٣) المكاسب المحرمة / ص ٣٣.

والاستعانة بالأرواح الأرضية والأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية، والاستعانة بخواص الأدوية، وغيرها من الأمور الواقعية، ليست بسحر موضوعاً وحكماً؛ لخلوها عن قيد التمويه والتخييل والخداع، ولا يتناسب جعلها من أقسام السحر مع تعريف السحر في كلامه أولاً بما فيه التمويه والتخييل والخداع. اللهم إلا أن يقال: إن المقصود ببيان موارد إطلاق السحر ولوبناءً على المجاز، لا بيان موارد حقيقة السحر.

ثم إن النيمة وإن كانت محرمة إلا أنها - كما أفاد في مصباح الفقاهة - أجنبية عن السحر وعن مورد الأخبار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله؛ فإن من البديهي أن النمام ليس بكافر ولا يجوز قتله^(١)، وإطلاق السحر عليها إنما هو من باب المجاز؛ لشبهها به من بعض الجهات، كما أن تعليق القلب بإطلاقه ليس بسحر؛ وإلا لزم أن يكون مطلق الاستمالة سحراً. نعم، تعليق القلب على نحو خاص بما فيه التمويه والتخييل والخداع يصدق عليه السحر ويكون حراماً.

هذا بعض الكلام بالنسبة إلى التعاريف الثلاثة المذكورة، وقد عرفت عدم تماميتها والتخالف بينها كما لا يخفى.

ثم إن أصحاب التعاريف المذكورة إن كانوا في مقام بيان المعنى اللغوي والعرفي، فاللازم عليهم الاستدلال بكلمات أهل اللغة، وذكر قيود التعريف العرفي؛ من التخييل والتقرب إلى الشياطين، والمفروض خلاف ذلك.

وإن كانوا في مقام بيان المعنى الشرعي والحقيقة الشرعية، فاللازم عليهم الاستدلال بالأدلة الشرعية، والمفروض عدم استدلالهم بذلك. ودعوى الإجماع مع ما عرفت من

خلوً كلمات القدماء عن ذلك كما ترى.

وإن كانوا في مقام بيان كلمات أهل الفن، فاللازم هو نقل كلماتهم بناءً على جواز الاكتفاء بتعريفهم، ولكنه محل تأمل ومنع؛ لأنّ المخاطب هو العرف العام لا العرف الخاص.

ثمّ بعد أن اتّضح لك اختلافهم في موضوع السحر: فإن لم يكن له قدر متيقّن له، فاللازم هو الاحتياط بين المحتملات التي يعلم عدم خروج السحر عنها، كما قيل ذلك في الأربعة المذكورة في تعريف فخر المحققين رحمتهم الله، وإن كان له قدر متيقّن - كما هو الحقّ وهو المعنى اللغوي والعرفي - فالواجب هو الاجتناب عنه، وأما غيره من الموارد المشكوكة فيرجع فيها إلى البراءة.

قال في بلغة الطالب: «اختلفوا في موضوعه (أي السحر) الثابت له الحكم شرعاً بل مطلقاً اختلافاً لا يجمعه جامع: فما علم كونه سحراً بأن كان هناك مسحور وكان للسحر تأثير فيه من ضرر أو غيره حرم بالأخبار المتظافرة. وإن لم يعلم صدق السحر لعدم وجود مسحور فيه أو عدم تأثير في بدنه أو عقله أو شيء من متعلّقه لم يحرم؛ لاحتمال دخل كلّ من الأمرين في تحقّق موضوعه، أللهمّ إلا أن يقوم هناك إجماع على تحرّمه كما ادّعي ذلك في حرمة التسخيرات»^(١). وقد عرفت ما في دعوى الإجماع مع خلوّ كلمات القدماء عن التعريف.

ثمّ إنّ التفصيل بين الإضرار وعدمه خروج عن محلّ الكلام الذي هو السحر الأعمّ من الضرر والإضرار، فلا وجه لإدخال الموارد الضرورية في البحث عن السحر؛ فكلّ مورد يصدق عليه السحر يشمل الدليل الدالّ على حرمة السحر وإن لم يكن فيه ضرر أو

(١) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٠٨.

إضرار. هذا مع أنه لو كان الضرر دخيلاً لزم في صورة التضاحم تقديم أقوى الضررين. وأما دعوى أن مجرد صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته يعدّ من الضرر فلا تخلو عن إشكال، ألا ترى أنه لو كان إرادة الإنسان متعلّقة بما فيه خلاف المصلحة أو بما فيه المفسدة فعمل صديقه عملاً أو جب انصرافه، فهل يعدّ هذا إضراراً؟^(١)

والإنصاف أنه لا وجه لرفع اليد عن المعنى العرفي للسحر مع عدم وجود دليل على الحقيقة الشرعية والمتشرّعية، وحيث إنّ المعنى العرفي ليس بواضح أيضاً فاللازم فيه أن يؤخذ بالقدر المتيقّن منه بعد الشكّ في بعض القيود والخصوصيات.

قال في مستند الشيعة: «ثمّ السحر عرّف تارة: بكلام أو كتابة يحدث بسببه ضرر على من عمل له في بدنه أو عقله. وأخرى: به مع زيادة العمل في الجنس وتبديل الضرر بالأثر وإضافة القلب. وثالثة: بالثاني مع اشتراط عدم المباشرة له. ورابعة: بالثالث مع زيادة العقد والرقي في الجنس. وخامسة: بأنّه عمل يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة وأسباب خفيّة. وسادسة: باستحداث الخوارق؛ سواء كان بالتأثير النفساني، أو الاستعانة بالفلكيات فقط، أو بتمزيج قواها بالقوى الأرضية، أو بالاستعانة بالأرواح الساذجة.

ثمّ أورد عليه بقوله: ولا يخفى أنّ كلّاً منها منتقضة إمّا في الطرد أو العكس أو فيهما؛ لورود النقص بما يؤثّر في متعلّقات المسحور (كداره أو ولده أو ماله)، أو ما يوجب حدوث أمر غريب من غير تأثير في شخص، وبالسحر عملاً، وبالذعوات المستجابة والتوسّل بالقرآن والأدعية، وبالمعجزة. والتوصّل إلى الأمور الغريبة باستعمال القواعد الطبيعية، إلى غير ذلك.

ولم أشر على حدّ تامّ في كلماتهم، والمرجع في معرفته وإن كان هو العرف - كما هو القاعدة وصرّح به في المنتهى - إلاّ أنّه فيه أيضاً غير منقّح. والذي يظهر من العرف والتّبع في موارد الاستعمال أنّه: عمل يوجب حدوث أمر منوط بسبب خفيّ غير متداول عادةً، لا بمعنى أنّ كلّ ما كان كذلك هو سحر، بل بمعنى أنّ السحر كذلك.

وتوضيح ذلك: أنّ ذلك تارةً: يكون بتقوية النفس وتصفيتها حتّى يقوى على مثل ذلك العمل، كما هو دأب أهل الرياضة وعليه عمل أهل الهند.

وأخرى: باستعمال القواعد الطبيعية أو الهندسية أو المداواة العلاجية، وهو المتداول عند الإفرنجيين.

وثالثة: بتسخير روحانيّات الأفلاك والكواكب ونحوها، وهو المشهور عن اليونانيّين والكلدانيّين.

ورابعة: بتسخير الجنّ والشياطين.

وخامسة: بأعمال مناسبة للمطلوب، كتماثيل أو نقوش أو عدّ أو نفث أو كتب منقسماً إلى رقية وعزيمة أو دخنة في وقت مختار، وهو المعروف عن النبط.

وسادسة: بذكر أسماء مجهولة المعاني وكتابتها بترتيب خاصّ، ونسب ذلك إلى النبط والعرب.

وسابعة: بذكر ألفاظ معلومة المعاني غير الأدعية.

وثامنة: بالتصرّف في بعض الآيات والأدعية أو الأسماء من القلب أو الوضع في اللوح المرّيع أو مع ضمّه مع عمل آخر من عقد أو تصوير أو غيرهما.

وتاسعة: بوضع الأعداد في الألواح.

ولا شكّ في عدم كون الأوّلين سحراً، كما أنّ الظاهر كون الخامس سحراً والبواقي

مشبهة، والأصل يقتضي فيها الإباحة إلا ما علمت حرمة من جهة الإجماع كما هو الظاهر في التسخيرات»^(١).

ولقد أفاد وأجاد، ولكن تسليم الإجماع في التسخيرات مع خلوكلمات القدماء عن ذكر التعريف كما ترى هذا مضافاً إلى أن وجه الحرمة في التسخيرات لعلمه من جهة أخرى، كالكهانة والإيذاء، لا السحر.

وأيضاً الخامسة المذكورة ليست بإطلاقها من السحر، بل تحتاج إلى تقييدها بما إذا كان ذلك للتعمية والخدعة مع التأثير في النفوس أو غيرها مع التقرب فيه إلى الشياطين، فتدبر جيداً.

فتحصّل: أن حكم الأقسام المذكورة واضح؛ إذ القدر المتيقن منها حرام والباقي جائز؛ أخذاً بأصالة البراءة.

بقي شيء؛ وهو أن الظاهر من صدر كلام الشيخ الأنصاري رحمته أن الأقسام الأربعة المذكورة في كلام الإيضاح تكون محرّمة؛ لشهادة المحدث المجلسي رحمته بدخول الأقسام المذكورة في البحار في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فتشملها الإطلاقات، ولدعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، وأنّ مستحلّها كافر، وهو ظاهر الدروس أيضاً فحكم بقتل مستحلّها؛ فبأنّ وإن لم نطمئنّ بدعوى الإجماعات المنقولة، إلّا أنّ دعوى ضرورة الدين ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم واتّفاق العلماء عليه في جميع الأعصار. انتهى. وشهادتهما كافية في إدراج الأقسام المذكورة في السحر، ولكنّ الاستفادة من ذيل كلامه هو التأمّل في شهادة المجلسي؛ لظهور استناد شهادة المجلسي إلى الاجتهاد (ولعلّ وجه الظهور هو الاستدلال باللغة قبل الشهادة).

هذا مع معارضته بما تقدّم من الفخر من إخراج علمي الخواصّ والحيل من السحر، وما تقدّم من تخصيص صاحب المسالك وغيره السحر بما يحدث ضرراً، بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدّم من الأقسام. وتقديم شهادة الاثبات لا يجري في هذا الموضوع؛ لأنّ الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، والنافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة، ومع ذلك ذهب الشيخ الأعظم رحمته إلى الاحتياط، حيث قال بعد الصدر والذيل المذكورين: «والأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار، بل لعلّه لا يخلو عن قوّة؛ لقوّة الظنّ من خبر الاحتجاج^(١) وغيره»^(٢).

ولا يخفى ما فيه؛ إذ الخبر ضعيف، والظنّ المطلق ليس بحجّة.

هذا مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة من أنّ: «إطلاق السحر على بعض الأمور المذكورة في خبر كالسرعة والخفة والتميمة - إنّما هو بنحو من العناية والمجاز»^(٣).
وأيضاً بعد اعتراف المصنّف بكون شهادة المجلسي مستندة إلى الاجتهاد أو معارضة

(١) وهو حديث الزنديق الذي سأله أبو عبداه عن مسائل كثيرة، منها ما ذكره بقوله: فأخبرني عن السحر ما أصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه؟ وما يفعل؟ قال أبو عبداه رحمته: «إنّ السحر على وجوه شتى: منها بمنزلة الطبّ؛ كما أنّ الأطباء وضعوا لكلّ داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكلّ صفة آفة، ولكلّ عافية عاهة، ولكلّ معنى حيلة. ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة. ونوع منه ما يأخذه أولياء الشياطين عنهم - إلى أن قال: - وإنّ من أكبر السحر التميمية يفرّق بها بين المتعابين، ويجلب بها العداوة على المتصافين...» الحديث. (الاحتجاج / ج ٢، ص ٨١ - ٨٢، طبعة النجف الأشرف).

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٣٤، الطبعة الحجرية.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٣.

بشهادة الآخرين كيف ذهب إلى قوّة الاحتياط في الأقسام المذكورة في كلام صاحب البحار؟! ثمّ إنّ دعوى الضرورة في الإيضاح لعلّها بالنسبة إلى أصل حرمة السحر لا السحر بما له من الأقسام المذكورة في كلام فخر المحقّقين وصاحب البحار.

هذا مضافاً إلى ما في مصباح الفقاهة من: «أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع، فإنّه قال: «إنّ لفظ السحر في عرف الشرع مختصّ بكلّ مخفيّ سببه، ويتخيّل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع»، ثمّ ذكر الأنواع المتقدّمة. وأيّ شهادة في ذلك على مقصود المصنّف؟!»

وأيضاً - كما في مصباح الفقاهة -: ما ذكره المصنّف - من معارضة شهادة المجلسي بما ذكره الفخر من إخراج علمي الخواصّ والحيل من السحر، وبما ذكره صاحب المسالك وغيره من تخصيصهم السحر بما يحدث ضرراً، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله - يكفي في الكشف عن عدم العموم في لفظ السحر لجميع ما تقدّم (١).

وعليه فلا وجه للاستدلال بشهادة المجلسي على حرمة الأقسام الأربعة المذكورة، كما أنّه لا وجه للاستدلال على حرمة الأقسام الأربعة بكون حرمتها من ضروريّات الدين قائلاً: بأنّ هذا يوجب الاطمئنان بالحكم وباتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار؛ لأنّ تعارض الأقوال يمنع عن الاطمئنان المذكور. ولذلك قال في مصباح الفقاهة: «إنّ الدعوى المذكورة لا توجب الاطمئنان بالحكم إلّا في المورد المتيقّن، كالإضرار بالمسحور في عقله أو بدنه أو ماله أو ما يرجع إليه من شؤونه، وأمّا في غير الموارد المتيقّنة فإنّه لا دليل على حرمة الاستعانة بالأمر المتقدّمة، بل ربّما تكون مطلوبة

(١) انظر: المصدر السابق / ص ٢٩٤.

لا يبطال سحر مدعي النبوة والإمامة، ومع الشك فيه فأصالة البراءة محكمة»^(١).
ولقد أفاد وأجاد في أن اللازم عند الشك هو الأخذ بالقدر المتيقن والرجوع في غيره
إلى أصالة البراءة، وأما أن القدر المتيقن هو الذي أفاده أو يحتاج إلى قيود أخرى أيضاً
فالظاهر أنه محتاج إلى تقييده بما إذا كان للتصويه والخدعة مع زيادة قيد التقرب إلى
الشياطين، وأما دخالة الإضرار فلعلها لا تكون شرطاً، فتدبر جيداً.
فتحصّل: أنه لا تثبت الحقيقة الشرعية أو المتشريعة لعنوان السحر، فالمعتمد هو
العرف، فيؤخذ بالموارد المتيقنة التي حكم العرف بكونها من السحر فيحكم بحرمتها،
بخلاف موارد الشك فإنه يرجع فيها إلى أصالة البراءة، والله العالم.

الأمر الرابع: في الأدلة على حرمة السحر

وهي مجموعة من الآيات والروايات:

أما الآيات:

فمنها: قوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ
وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِتَأْيِيدِ هَارُونَ
وَمَنْزُوتٍ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا
يُغْرِقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ وَيَتَعَلَّمُونَ
مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا
شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(٢)

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة البقرة / الآية ١٠٢.

بتقريب: أن السحر لو لم يكن محرماً لما كان تعلمه وتعليمه محرّمين؛ حتى أو عد الله تعالى على أن من اشتراه ما له في الآخرة من خلاق، ولما عبر عن تعليمه وتعلمه واستعماله بالكفر في قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ﴾، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكْفُرُوا فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ... الآية.

وبالجملة: لاسترة في دلالتها على حرمة السحر مطلقاً سواء كان تعلماً أو تعليماً أو عملاً، بل تدل على كونه من المعاصي الكبيرة؛ لدلالة قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ على أن من تعلمه أو علمه أو عمله للفرقة والمقاصد الباطلة محروم في الآخرة عن رحمة الله تعالى ومعذب في الآخرة.

لا يقال: إن حرمة ذلك في الشرع السابق لا تكفي للحرمة في شرعنا.

لأننا نقول: إن الأحكام الإلهية النازلة في الشرع السابق بقيت على ما عليها ما لم

يثبت نسخها.

ومنها: قوله تعالى ﴿وَالَّذِي مَأْتِي يَمِينِكَ تُلْقِفْ مَا صَلَّغُوا إِنَّمَا صَلَّغُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ (١).

بدعوى: أن نفي الفوز والنجاة ملازم الهلاك.

ولقائل أن يقول: إن الآية الكريمة باعتبار بعض الآيات السابقة - وهو قوله عز وجل: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ آتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى﴾ (٢) تدل على نفي ظفر الساحر لا هلاكه وعذابه، فقوله: ﴿إِنَّمَا صَلَّغُوا كَيْدُ سَاحِرٍ﴾ صغرى لقوله: ﴿وَلَا يُفْلِحُ

(١) سورة طه / الآية ٦٩.

(٢) سورة طه / الآية ٦٤.

السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى»، والنتيجة أنهم لا يظفرون، وعليه فالاستدلال بها لإثبات الحرمة محل تأمل.

اللهم إلا أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ عام، والظفر من خصوصيات المصدق في الدنيا، كما أن النجاة من العذاب من خصوصيات المصدق الأخرى، ومقتضى العموم شموله لكليهما.

ومنها: قوله تعالى ﴿قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهٖ السِّحْرِ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَبِيطٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِلُّ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(١).

ويمكن أن يقال: إن الاستدلال به لإثبات الحرمة لا يخلو عن إشكال؛ لأن هذه الآية الكريمة في مقام بيان عدم ظفرهم بالسحر، لا في مقام بيان عقوبتهم ومواخذتهم عليه.

اللهم إلا أن يقال: إن التعبير عنهم بالمفسدين يدل على أن عملهم هو الإفساد، وهو مما يوجب العقوبة والمواخذة.

وأما الأخبار:

فمنها: موثقة زيد بن علي التي رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن أبي الجوزاء (منبه بن عبد الله)، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الساحر، فقال: إذا جاء رجلان عدلان فشهدا بذلك فقد حلّ دمه»^(٢). ودعوى ضعفها لكون الحسين بل علوان عامياً، كما ترى بعدما حكى عن ابن عقدة أن الحسن - أعني أخاه - كان أوثق من أخيه -

(١) سورة يونس / الآية ٨١

(٢) وسائل الشريعة / ج ٢٨، ص ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، ح ١.

وهو الحسين - وأحمد عند أصحابنا. ثم أبو الجوزاء صحيح الحديث؛ روى عنه الأجلاء، وعمرو بن خالد من رجال العامة، ولكن روى عنه بعض الأجلاء ونقل عن ابن فضال أنه وثقه كما عن الكشي.

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمار المروية في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن غياث بن كلوب بن قيس البجلي عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه: «إن علياً عليه السلام كان يقول: من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه، وحده القتل إلا أن يتوب...» الحديث. (١)

وهذه الرواية معتبرة؛ لأن غياتاً من أولئك العامة الذين صرح الشيخ بأن العصابة عملت برواياتهم مما لم ينكروه، ولم يكن عندهم خلافه (٢)، وإسحاق بن عمار صرح بوثاقته، ونقل عنه ابن أبي عمير.

ومنها: معتبرة نصر بن قابوس المروية عن الصدوق، عن الصفار، عن الحسن بن علي الكوفي، عن إسحاق بن إبراهيم، عن نصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغني ملعون، ومن آواها ملعون، وآكل كسبها ملعون» (٣).

ويشكل في الرواية: بالضعف من ناحية الحسن بن علي الكوفي وإسحاق بن إبراهيم؛ لعدم توثيقهما.

(١) المصدر السابق / ج ٢.

(٢) عدة الأصول / ص ٣٨٠.

(٣) المصدر السابق / ج ١٧، ص ١٤٣، الباب ٢٤، من أبواب ما يكتب به، ح ٧.

وفيه: أن الحسن بن علي الكوفي قال الصدوق في حقه: إنه «معروف»^(١) ولكن يبقى الإشكال في إسحاق بن إبراهيم، وهو الحضيني؛ بقرينة نقل الحسن بن علي عنه، وجرت الخدمة للرضا عليه السلام على يده؛ ولذا قال في التعليقة: «الأقرب قبول قوله؛ لكونه وكيلاً»، وهو يقتضي الوثاقة، وقال العلامة أيضاً: «الأقرب قبول قوله»، ونصر بن قابوس ثقة، وعليه فلا يبعد القول باعتبار الرواية.

ومنها: موثقة السكوني المروية في الكافي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفار لا يقتل: قيل: يا رسول الله ﷺ، لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأن الكفر أعظم من السحر، ولأن السحر والشرك مقرونان»^(٢).

وتضعيف الرواية من ناحية النوفلي غير مقبول لأنه وقع في طرق كثير من الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة، وهو يكفي في الوثوق به؛ وإلا لما نقلوا عنه بهذه الكثرة. هذا مضافاً إلى أن ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم وهو أبو علي بن إبراهيم من القميين؛ فلو كانت رواياته ضعيفة لما تحمله القميون، كما طعن القميون على أحمد بن محمد بن خالد البرقي بأنه يروي عن الضعفاء ويعتمد على المراسيل، حتى أن أحمد بن محمد بن عيسى بعده عن بلدة قم، ثم أعاده إليها واعتذر منه.

وأيضاً روى في الوافي بسند صحيح عن صفوان عنه.

ومنها: صحيحة عبد العظيم الحسيني المروية في الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني قال: حدثني أبو جعفر

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه / ص ٦٨.

(٢) الكافي / ج ٧، ص ٣٦٠.

الثاني عليه السلام قال: «سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام، فلما سلم وجلس تلا هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَحْتَبِئُونَ كَيْسِرَ الْأَيْمَنِ وَالْفَوْحِ حَيْشًا﴾ (١) ثم أمسك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما أسكتك؟ قال: أصعب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل. فقال: نعم يا عمرو، أكبر الكبائر: الإشراف بالله؛ يقول الله: ﴿... مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَزَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ (٢) - إلى أن قال: - والسحر؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾ (٣) - إلى أن قال: - فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم! (٤)

ومنها: ما رواه في الخصال عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اجتنبوا السبع الموبقات». قيل: وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر...» الحديث (٥).

ومنها: ما رواه في كنز الفوائد قال: قال عليه السلام: «الكبائر تسع، أعظمهن الإشراف بالله عز وجل - إلى أن قال: - والسحر...» الحديث (٦).

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن شفيق (٧) على أبي عبد الله عليه السلام - وكان ساحراً يأتيه الناس

(١) سورة الشورى / الآية ٣٧.

(٢) سورة المائدة / الآية ٧٢.

(٣) سورة البقرة / الآية ١٠٢.

(٤) وسائل الشريعة / ج ١٥، ص ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢.

(٥) المصدر السابق / ص ٣٣٠، ح ٣٤.

(٦) المصدر السابق / ص ٣٣١، ح ٣٧.

(٧) في التهذيب والفتاوى: «عيسى بن شفيق».

ويأخذ على ذلك الأجر - فقال له: جعلت فداك، أنا رجل كانت صناعتني السحر، وكنت آخذ عليه الأجر، وكان معاشي، وقد حججت منه، ومن الله عليّ ببقائك، وقد تبت إلى الله عزّ وجلّ، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «حلّ ولا تعقّد»^(١). ورواه الصدوق بإسناده عن عيسى بن السقفي نحوه، ورواه الحميري في قرب الاسناد عن الهيثم بن أبي مسروق النهدي، عن أبيه، عن عيسى بن السقفي^(٢).
ودعوى: أنها مرسلّة.

كما ترى: لظهور قوله: «عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين» في أنّ الراوي كان معتمداً وإن لم يسم اسمه. وكيف كان فالرواية تدلّ على حرمة السحر: لقوله: «ولا تعقّد»: لأنّ النهي يدلّ على الحرمة.

هذا مضافاً إلى دلالة كلام السائل على مفروغيته عن حرمة السحر.

ومنها: ما رواه محمّد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن الهيثم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يُسرق أو شبه ذلك، فنسأله؟ فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدّقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»^(٣). والهيثم قريب الأمر، وله كتاب، وروى عنه بعض الأجلّاء، وصحّح العلامة طريقاً فيه الهيثم. وهو وإن لم يدلّ على كون السؤال عن الشيء يُسرق أو شبه ذلك مختصاً بالسحر - لاحتتمال أن يكون ذلك من موارد الكهانة أو الكذب - ولكنّ قوله: «من مشى إلى

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٤٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) انظر: المصدر السابق / ذيل ح ١.

(٣) المصدر السابق / ص ١٥٠، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣.

ساحر...» إلخ يدلّ على حرمة تعلّم السحر سواء كان مورد السؤال سحراً أم لا.

ومنها: ما رواه في عيون الأخبار بسند ضعيف عن الحسن بن عليّ العسكري، عن آبائه عليهم السلام - في حديث - قال في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَيِّنَاتٍ هَزْوَاتٍ وَهَزْوَاتٍ﴾ قال: «كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة المموّهون، فبعث الله عزّ وجلّ ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة، وذكر ما يبطل به سحرهم، ويردّ به كيدهم، فتلقاه النبيّ عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله عزّ وجلّ، وأمرهم أن يقفوا به على السحر وأن يبطلوه، ونهاهم أن يسحروا به الناس، وهذا كما يدلّ على السمّ ما هو وعلى ما يدفع به غائلة السمّ - إلى أن قال: - وما يعلمان من أحد ذلك السحر وإبطاله حتّى يقولوا للمتعلّم: إنّما نحن فتنة وامتحان للعباد؛ ليطيعوا الله فيما يتعلّمون من هذا، ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم، فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار به ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك به تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عزّ وجلّ! فإنّ ذلك كفر - إلى أن قال: - ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم؛ لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به ويضرّوا به فقد تعلّموا ما يضرّهم في دينهم ولا ينفعهم فيه...» الحديث (١).

ونحوه ما رواه في عيون الأخبار عن عليّ بن الجهم بسند ضعيف أيضاً (٢).

والروايتان وإن كانتا ضعيفتين، ولكنهما تشتملان على الاستدلال بالآية الكريمة الدالّة على حرمة تعلّم السحر، كما مرّ تفصيله.

ومنها: ما ورد في الخصال بسند ضعيف عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ثلاثة لا يدخلون الجنّة: مدمن خمر، ومدمن سحر، وقاطع رحم...»

(١) المصدر السابق / ص ١٤٧، ح ٤.

(٢) المصدر السابق / ح ٥.

الحديث (١).

إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على حرمة تعليم السحر وتعلّمه وعمله، ولا إشكال في ذلك.

ثم إن مقتضى إطلاق الأخبار المذكورة هو عدم الفرق في الحرمة بين أن يكون السحر مضرًا أو لا، فمع صدق السحر ولو بدون الضرر - كما هو الظاهر - تشمله الإطلاقات، واختصاص بعض الأدلة بالضرر - مثل ما رواه في العيون - لا يوجب رفع اليد عن الإطلاقات مع كون كل منهما نافياً للجواز. هذا مضافاً إلى ضعف السند كما عرفت. ومما ذكرنا يظهر النظر فيما حكى عن الشهيدين: من أن المعتبر في السحر الإضرار؛ وذلك لصدق السحر بدون الإضرار، وإطلاق الأدلة، فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أنه بعد اختصاص موضوع الحرمة بما يصدق عليه السحر عرفاً لا مانع مما لا يصدق عليه السحر، فيجوز أن يؤثر شخص في بعض النفوس في رفع العداوة أو الوسواس أو في إيجاد المحبة مادام لم يصدق عليه السحر.

والاستدلال لحرمة ذلك - ولو لم يصدق عليه السحر - بما رواه في الفقيه بإسناده عن إسماعيل بن مسلم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ لامرأة سألته: إن لي زوجاً، وبه عليّ غلظة، وإني صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أف لك اكدرت البحار وكدّرت الطين، ولعننتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض - قال: - فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح» (٢)، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «إن ذلك لا يقبل منها» (٣).

(١) المصدر السابق / ص ١٤٨، ح ٦.

(٢) المسح - بكسر الميم -: البلاس يقعد عليه، والكساء من شعر، وما يلبس من نسيج الشعر على البدن

لا يخلو عن إشكال:

أولاً: لضعف السند؛ لجهالة إسماعيل بن مسلم.

وثانياً: لما أفاده في مصباح الفقاهة من أنه: ليس في الرواية ما يدل على كون المصنوع سحراً. مضافاً إلى أن الرواية مخالفة للقواعد؛ فإنها مشتملة على عدم قبول التوبة من المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف مع أن الثابت في الإسلام جواز توبة المرأة المرتدة سواء أكانت فطرية أم ملية، ومن المقطوع به أن سحرها لا يزيد على الارتداد^(٤).

وثالثاً: لأن هذه الرواية تعارضها معتبرة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «إن علياً كان يقول: من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه، وحده القتل إلا أن يتوب»^(٥)؛ لدالتها على أن التوبة توجب درء الحد.

فتحصّل: أن تعليم السحر وتعلّمه وعمله حرام، ومعصيته كبيرة، من دون فرق بين كونه مضرّاً وعدمه مادام يصدق عليه السحر.

والظاهر من شيخنا الأستاذ الأراكي عليه السلام هو اختصاص الحرمة بعمل السحر حيث قال: «وأما قوله: «من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً...» إلخ فالظاهر منه رجوع الحرمة إلى العمل؛ فإنه قد يضاف المبعوضة إلى التعلّم بلحاظ مبعوضة العمل، والقرينة على هذا: قوله في ذيله: «وحده أن يقتل إلا أن يتوب»؛ فإنّ هذا مناسب للعمل كما لا

تتسفاً وقهراً، وتجمع على أسباح ومسوح.

(٣) وسائل الشيعة / الباب ١٤٤ من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

(٤) انظر: مصباح الفقاهة / ص ٢٩٥.

(٥) وسائل الشيعة / ج ٢٨، ص ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، ح ٢.

يخفى»^(١)، ولا يخفى ما فيه.

الأمر الخامس: في استحقاق الحدِّ

يستحقَّ حدَّ القتل من اتَّخذ السحر شغلاً وحرفةً له، واستدلَّ لذلك: بمعتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل. قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأنَّ الكفر أعظم من السحر، ولأنَّ السحر والشرك مقرونان»^(٢).

بدعوى: أنَّ المراد من الساحر الذي حكمه القتل هو من اتَّخذ السحر شغلاً وحرفةً له، دون مطلق من عمل بالسحر ولو لم يكن ذلك حرفةً له.

وأورد عليه في تكملة المنهاج بأنَّ: «ذيل المعتمدة - وهو قوله عليه السلام: «ولأنَّ السحر والشرك مقرونان» - يدلُّ على أنَّ عمل السحر كالشرك في إيجابه القتل؛ سواء اتَّخذه شغلاً وحرفةً له أم لم يتَّخذه»^(٣).

ويمكن أن يقال: إنَّ قوله عليه السلام: «ولأنَّ السحر والشرك» كقوله قبله: «لأنَّ الكفر أعظم من السحر» مذكور بعنوان العلة لعدم قتل ساحر الكفار، وعليه فلا ارتباط لهذه العلة بإيجاب القتل حتَّى يستدلَّ بها على أنَّ إيجاب السحر للمقتل كإيجاب الشرك للقتل بمقتضى كونهما مقرونين. ويؤكد ذلك: أنَّ قوله عليه السلام: «لأنَّ الكفر أعظم من السحر» علة لعدم القتل لا للقتل؛ إذ قوله عليه السلام: «ولأنَّ السحر والشرك مقرونان» عطفت على العلة

(١) المكاسب المحرمة / ص ١٥٤.

(٢) الكافي / ج ٧، ص ٢٦٠.

(٣) تكملة المنهاج / ج ١، ص ٢٦٧.

المتقدّمة، وهو بمعناها.

ودعوى: إرجاع الذيل إلى «ساحر المسلمين يقتل».

خلاف الظاهر؛ لأنّ الجواب المذكور جواب لقوله: «ولم لا يقتل ساحر الكفّار» كما لا يخفى، ولا أقلّ من الشكّ، فيكون الذيل المذكور مجملاً، ومع الإجمال لا يصحّ الاستدلال به؛ لكون مطلق السحر - ولو لم يكن حرفاً - موجباً للقتل، كما لا دليل آخر عليه.

إلّا أن يقال: إنّ تعلّم السحر يوجب حدّ القتل؛ لمعتبرة إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: من تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه، وحدّه القتل إلّا أن يتوب^(١)، فإذا كان تعلّم السحر موجباً للقتل فالسحر الصادر ممّن لم يتّخذة حرفه له يوجب ذلك بالأولية.

أللهم! إلّا أن يقال: إنّ التعلّم مقارن لصدق عنوان الساحر عليه، واستحقاقه مع مقارنة ذلك الصدق للقتل لا يلازم استحقاق من عمل بالسحر من دون صدق عنوان الساحر عليه.

وفيه: أنّ تعلّم شيء من السحر لا يلازم صدق عنوان الساحر عليه.

وقد يقال: إنّ معتبرة إسحاق بن عمّار محمولة على ما إذا تعلّم وعمل؛ حملاً على الغالب من العمل للمتعلّم.

وأورد عليه: بأنّه تقييد بلا موجب، والفعلية الخارجية لا توجب الانصراف أيضاً. نعم، لقائل أن يقول: إنّ قوله في ذيل هذه الرواية: «وحده القتل إلّا أن يتوب» لعله يدلّ على العمل؛ إذ التعلّم بنفسه لا يقبل التكرار، والتوبة والعزم على عدم التكرار لا مورد

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٨، ص ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، ح ٢.

لهما بالنسبة إلى التعلّم، فاستثناء قوله: «إلا أن يتوب» يدلّ على أنّ المراد هو مقارنة التعلّم مع العمل، ومن المعلوم أنّ العمل قابل للتكرار، والتوبة عنه متصوّرة، ولكن لا يخفى عليك أنّ التعلّم ذو درجات، فالعزم على عدم التكرار باعتبار كون التعلّم ذا درجات متصوّر أيضاً، فلا دليل على مقارنة التعلّم مع العمل، كما لا دليل على مقارنة صدق عنوان الساحر عليه، فالتعلّم موجب لاستحقاق القتل من دون مقارنة لشيء ممّا ذكر، فالتمسك بمعتبرة إسحاق بن عمّار لاستحقاق المتعلّم للسحر صحيح، وبالأولوية تدلّ على استحقاق من عمل سحراً ولو لم يكن حرفه له. نعم، الأحوط مراعاة صدق عنوان الساحر في إجراء الحدّ.

وأما ما في الجواهر: من أنّ رواية إسحاق بن عمّار ضعيفة ولا جابر لها^(١) ففيه: ما عرفت من أنّ غياث بن كلوب الواقع في السند ثقة كما نصّ عليه الشيخ في العدة، فلا وجه لتضعيف الرواية.

فتحصّل: أنّ المستحقّ للقتل - مضافاً إلى من يصدق عليه عنوان الساحر؛ وهو الذي اتّخذ السحر شغلاً له وإن لم يقع منه سحر - هو متعلّم السحر ومن عمل سحراً. وكيف كان فلا دخالة للكفر ولا للاستحلال ولا للإضرار في استحقاق الحدّ.

وممّا ذكرناه ينقدح ما في بعض العبارات:

قال الفاضل الشعراني: «إن ثبت كون الساحر معتقداً لما يراه الصابئون من أهل بابل فهو مرتدّ عن الإسلام.

وإن لم يثبت ذلك؛ فإن ثبت كون أعماله مؤثّرة فيما يدّعيه لقوّة نفسه تناوله تعريف الفقهاء بشرط أن يثبت أنّه ارتكب عملاً مضرّاً في عقل المسحور أو بدنه وأثر فيه.

(١) جواهر الكلام / ج ٤١، ص ٤٤٣.

وإن لم يثبت هذا ولا ذلك بل رأينا أنه يعمل أعمالاً ولا نعلم اعتقاده ولا تحقق لنا تأثير عمله في الإضرار - كما هو الغالب - فلا دليل على قتله وإن حرم عمله؛ لأنه أكل للمال بالباطل في غالب الأمر.

ويستفاد من كلام شيخنا المحقق الأنصاري رحمته التعميم.

بل بالغ في ذلك بعض علمائنا، فأثبت حكم الحد لكل ما عدَّ سحراً عرفاً؛ فإن كان اعتماداً على الحديث فالظاهر أن كلمة «السحر» فيه منصرفة إلى ما هو الغالب في ذلك العهد من سحر البابليين كما ذكرنا (أي الذين يعتقدون تأثير روحانية الكواكب بنحو الاستقلال أو الاشتراك، وتمزيج القوى العالية بالسافلة بدعوتها، ومثل ذلك كفر) بل يختص بما يضر منه.

وإن كان معتمداً على إجماع المسلمين فهو ثابت على منع السحر في الجملة لا مطلقاً، وإنما يتمسك بالتعميم بالملوك لا بالمجمل، والثابت بالإجماع مجمل؛ أما عندنا: فلأن العلامة وأكثر الفقهاء الذين حكموا بحرمة السحر فسروه بأنه: ما فيه ضرر على المسحور في بدنه أو عقله.

وأما عند غيرنا: فلأن مالكاً وأبا حنيفة حكما بقتل الساحر حداً؛ لكونه كافراً باعتقاده وتعلمه وإن لم يعمل، والشافعي حكم به قصاصاً إذا ثبت قتل المسحور بعمله. ويظهر من العلامة التردد^(١).

ولقائل أن يقول: إن اعتمادنا على الحديث. وأما دعوى الانصراف من جهة الغلبة في ذلك العصر إلى سحر البابليين، فهي مندفة؛ أولاً: بأن الغلبة الوجودية لا توجب الانصراف.

(١) حاشية الوافي / ج ١٥، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

وثانياً: أن دعوى غلبة سحر البابليين في جزيرة العرب ممنوعة.
 وثالثاً: أن اعتقاد الأوهية أو الشرك بالنسبة إلى الأفلاك والكواكب لا مدخلية له في صدق السحر كما لا مدخلية للإضرار في صدقه. وإسناد اعتبار ذلك إلى العلامة كما ترى، ولا أقل من الشك في الدخالة، فمع صدق السحر وإطلاقه يؤخذ بإطلاق السحر؛ قضاء للإطلاق، ولا حاجة إلى عنوان الارتداد ولا إلى صدق عنوان الساحر أيضاً كما عرفت، وإن كان هو الأحوط.

وقال في الجواهر: «لا خلاف ولا إشكال في كفر الساحر مع الاستحلال للمقسم المحرّم منه، فيجزي عليه حكم المرتد من القتل ونحوه.
 أمّا غير المستحلّ فقد يظهر من جماعة عدم القتل به، خلافاً لبعض فجعله حدّاً له مطلقاً، ولعله لإطلاق الأدلة، ولا يخلو من توقّف، ويأتي تمام الكلام فيه في باب الحدود...»

ودعوى: أنه بجميع أقسامه كفر كما يقضي به بعض الأخبار بل هو ظاهر آية «هاروت وماروت» أيضاً.

يدفعها: معلومية حصر أسباب الكفر في غيره، فالمراد حينئذٍ المبالغة في معصيته^(١).

ولا يخفى ما فيه؛ إذ مع إطلاق الأدلة لا مجال لحملها على ما إذا كان الساحر مستحلاً؛ فساحر المسلمين يستحقّ القتل ولو لم يكن مستحلاً. وأيضاً مع تصريح الأخبار بأنّ ساحر الكفار لا يقتل لا يمكن حمل المطلقات على ما إذا كان الساحر كافراً.

ولقد أفاد وأجاد في إرشاد الطالب حيث قال: «وحملها على صورة الاستحلال - كما هو ظاهر جمع - لا يمكن المساعدة عليه. نعم، توبته (أي توبة الساحر) توجب سقوط حدّ القتل كما ذكر في الموقّعة، وبها يرفع اليد عن إطلاق غيرها. ولا بعد في جواز قتله بل وجوبه؛ تحفظاً على مصالح المسلمين ليكونوا على أمن من كيده.

ودعوى: أنّ السحرة في عصر الأئمة عليهم السلام كانوا غالباً من الكفّار ويعتقدون تأثير الكواكب والأجرام العلوية، لا يخفى ما فيها، مع أنّ رواية السكوني دالة على قتل خصوص الساحر من المسلمين، فكيف تحمل على صورة كونه كافراً؟!^(١)

والذي يسهّل الخطب أنّ صاحب الجواهر اعترف في باب الحدود بأنّ إطلاق النصّ والفتوى يقتضي عدم الفرق بين المستحلّ وغيره، فما عن بعض المتأخّرين من القول باختصاصه بالأوّل لم تتحقّقه، وعلى تقديره غير واضح الوجه^(٢)، كما صرّح في المقام بعدم جواز حمل جميع أقسامه على الكفر.

ثمّ إنّ ساحر الكفّار وإن لم يُحكم بقتله إلاّ أنّه صرّح في الشرائع بأنّه يؤدّب، ولا دليل عليه بالخصوص، ولعلّه من جهة ما هو المعروف من أنّ كلّ ذنب غير موجب للحدّ فهو موجب للتعزير، وإنّ نوقش فيه: بأنّه لا نصّ ظاهراً على الكلّيّة كما في جامع المدارك^(٣)، ولكن يمكن اصطياًد ما هو المعروف من الروايات الكثيرة الواردة في الموارد المختلفة، فراجع.

(١) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٦٦.

(٢) جواهر الكلام / ج ٤١، ص ٤٤٣.

(٣) جامع المدارك / ج ٧، ص ١١٤.

الأمر السادس: في جواز رفع السحر بالسحر

واستدل له مضافاً إلى الأصل - بعد دعوى انصراف الأدلة الناهية عن السحر إلى غير ما إذا قصد به غرض راجح شرعاً - بالآية الكريمة الواردة في قصة هاروت وماروت، بتقريب: أن السحر لو لم يكن جائزاً في مقام رفع السحر لم يجز تعليمه أصلاً، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة، والقدر المتيقن هو صورة رفع السحر.

وبالأخبار: منها: خبر الاحتجاج، حيث قال السائل فيه: فما تقول في الملكين هاروت وماروت وما يقول الناس بأنهما يعلمان الناس السحر؟ قال: «إنما هما موضع ابتلاء وموقع فتنة، تسبيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا وكذا، ولو يعالج بكذا وكذا لكان كذا أصناف السحر، فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إننا نحن فتنة، فلا تأخذوا عنا ما يضركم ولا ينفعكم»^(١).

وأورد عليه: بضعف السند، اللهم إلا أن يقال: يكفي اشتماله على الآية الدالة على جواز التعليم لغرض رفع السحر؛ إذ لو لم يكن السحر جائزاً في مقام رفع السحر لم يجز تعليمه أصلاً كما عرفت.

ولكن لا يخفى أن صحة الاستدلال بالآية الكريمة لا يصح الاستدلال بالخبر بما هو خبر.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن سقي علي أبي عبدالله عليه السلام - وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ عليه ذلك الأجر - فقال له: جعلت فداك، أنا رجل كانت صناعتني السحر، وكنت أخذ عليه الأجر، وكان معاشي، وقد حججت منه، ومن الله علي بلقائك، وقد تبت إلى الله

عزّ وجلّ، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «حلٌّ ولا تعقد»^(١).
وأورد عليه: بأن إرساله مانع عن الاعتماد عليه.

ويمكن الذبّ عنه: بما عرفت سابقاً من أنّ قوله: «شيخ من أصحابنا» ظاهر في كون الراوي معتمداً ومن الأجلّاء، ولعلّه لذلك عبّر في الجواهر عن الخبر المزبور بالحسن^(٢).
ثمّ يقع الكلام في أنّه هل الحلّ الحلال أعمّ ممّا كان العقد حاصلاً بسحر ساحر وما كان العقد حاصلاً بغيره كما في علاج من أصابه الجنّ بغير سحر ساحر، أو يختصّ بالتقسيم الأوّل؟

قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته: «لا شكّ في صدق الحلّ في القسم الثاني أيضاً، فلا وجه لدعوى الاختصاص إلّا أن يدعى الانصراف»^(٣).

ثمّ إنّه يظهر من بعض العبائر جواز السحر لدفع السحر، ولكنّه محلّ إشكال ومنع. قال شيخنا الأستاذ: «لا يمكن التعميم للدفع للسحر الغير الحاصل؛ فإنّ الدليل مختصّ بالرّفع، ولا مناط منقّح في البين أيضاً حتّى يدعى شموله للتوقّي والدفع أيضاً، والله العالم بأحكامه»^(٤).

ويعتضد ذلك بمعتبرة السقفي حيث قال: «حلٌّ ولا تعقد»؛ لظهور قوله: «حلٌّ» في وجود السحر؛ إذ لا معنى للحلّ إلّا بعد العقد، بل لعلّ الآية الكريمة ظاهرة في تعليم السحر لرفع السحر الموجود من ناحية الشياطين بناءً على الملازمة بين تعليم الشياطين

(١) وسائل الشيعة / ج ٢٨، ص ١٤٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٧٦.

(٣) المكاسب المحرّمة / ص ١٥٣.

(٤) المصدر السابق.

وعمل السحر من الناس غالباً، فتأمل.

ولو شككنا في جواز الدفع - كالرفع - وعدمه فاللازم هو الرجوع إلى مطلقات الحرمة أو عمومها؛ قضاءً للقاعدة في تقييد المطلقات أو تخصيص العمومات من الأخذ بالقدر المتيقن من المخصّصات أو المقيدّات، والرجوع إلى العمومات أو المطلقات في الشبهات المفهومية.

ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة: من أنّ القدر المتيقن من الجواز هو صورة دفع ضرر الساحر^(١)، مع أنّ الأمر بالعكس؛ لما عرفت من اختصاص الآية الكريمة وخبر السقفي بصورة رفع السحر.

ثم إنّ المحكي عن العلامة والشهيد والفاضل الميسي والشهيد الثاني هو المنع عن حلّ السحر بالسحر إلا إذا اقتضت الضرورة وكان سبب الحلّ منحصراً في السحر، فلا يجوز ذلك فيما لو أمكن رفع السحر بغيره من الأدعية والتعوذات، وهو مقتضى عدم إطلاق الأدلة المرخّصة. ولعلّه كذلك؛ لأنّ الآية الكريمة حكمت قضية في واقعة، فلا إطلاق لها، كما أنّ رواية السقفي في مقام بيان مورد الحلال في الجملة وليست في مقام بيان الخصوصيات والشرائط، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن الأدلة الناهية إلا في القدر المتيقن؛ وهو صورة الضرورة وانحصار الأمر في السحر، ولا يخفى أنّه لا يحتاج الجواز في صورة الضرورة إلى الأدلة الخاصّة، بل مقتضى القاعدة رفع الحرمة عند الضرورة. قال في الجواهر: «نعم، لو فرض توقّف دفع مفسدة ترجّح على مفسدة عمله عليه، اتّجه الجواز كما في غيره من المحرّمات؛ مثل الكذب وشرب الخمر وغيرهما»^(٢).

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٦.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٧٨.

الأمر السابع: في تسخير الجنّ والأرواح

قال الشيخ الأعظم رحمته: «الظاهر أنّ التسخيرات بأقسامها داخله في السحر على جميع تعاريفه، وقد عرفت أنّ الشهيدين مع أخذ الإضرار في تحريم السحر ذكراً أنّ استخدام الملائكة والجنّ من السحر، ولعلّ وجه دخوله: تضرّر المسخّر بتسخيره، وأمّا سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها. وظاهر عبارة الإيضاح أيضاً دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم؛ لأنّ الظاهر دخولها في الأقسام والعزائم والنفت، ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام والسباع والوحوش وغير ذلك، خصوصاً الإنسان»^(١). ويمكن أن يقال: أولاً: إنّ جعل أقسام التسخيرات من السحر - مع ما عرفت من اختصاص السحر بما لا يكون له واقعية وبما يكون مقروناً بالتمويه والخدعة والاستعانة بالشیطان - محلّ تأمل ونظر.

ولعلّه يرجع إليه: ما في الرياض من تضعيف ذلك بقوله: «وقيل: منه استخدام الملائكة والجنّ واستئزال الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصاب، واستحضارهم وتلبّسهم ببدن صبيّ أو امرأة، وكشف الغائبات على ذلك»^(٢).

وما في مفتاح الكرامة من أنّ: «فقولهم: «يؤثر في بدن المسحور» ظاهرٌ في أنّ استخدامات الجنّ والملائكة واستئزال الشياطين ليست من السحر وإن حرمت من وجه آخر؛ لكونه كهانة»^(٣).

ولعلّه لذلك قال المحقّق الإيرواني رحمته: «إنّ الظاهر المحصّل من مجموع الأخبار

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٣٤.

(٢) رياض المسائل / كتاب التجارة السحر، الطبع الحبري.

(٣) مفتاح الكرامة / ج ٤، ص ٧٠.

وكلمات الفقهاء واللغويين: خروج التسخيرات بأقسامها من السحر، فإن حرمت حرمت من جهة أخرى، ولأجل انطباق عنوان آخر عليه. وعليه 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؟^(١)

ثم إنَّ الوجه في خروج التسخيرات بأقسامها من السحر: هو عدم صدق تعريف السحر عليها. قال في مصباح الفقاهاة: «هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتمويه من دون أن يكون له واقعية، فاستحداث الأمور الخارقة للعادة ليس من السحر، ولو تمكَّن أحد من إحداث الأمور الغريبة بواسطة القوَّة النفسانية الحاصلة بالرياضة أو بصرف المقدمات فلا يقال له إنَّه ساحر، بل لا دليل على حرمة؛ فإنَّ هذا شعار أهل الكرامة.

- إلى ان قال: - لا ريب في خروج هذا النوع (أي الاستعانة بالأرواح الأرضية) من السحر موضوعاً وحكماً، تعليماً وتعلماً، بل لا دليل على حرمة في نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرّم من إيذاء الإنسان والإضرار به، أو كانت مقدماتها محرّمة، فيحرم الاشتغال بها؛ وإلا فلا يحرم استخدام الجنّ وكشف الغائبات بواسطتهم، بل لا دليل على حرمة إيذائهم - إلى أن قال: - قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الأرضية واستخدام الجنّ من السحر موضوعاً وحكماً، وحينئذٍ: فإن انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرّمة حكم عليه بالحرمة؛ لتلك الجهة المحرّمة لا لكونه سحراً، كما إذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرّمة، أو كان المسخّر - بالكسر - لعمله ذلك عرضاً للتضرّر أو التلف أو الجنون أو لارتكاب شيء آخر من الأمور غير المشروعة، أو كان

المسخر - بالفتح - مؤمناً من الإنس أو ملكاً وكان التسخير ظلماً عليهم. ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمة، كتسخير الكفار من الإنس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم؛ وإلا لما جاز قتل الكفار وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون. وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقاً خصوصاً المؤذيات منها، كالعقارب والحيات والسباع؛ وإلا لما جاز استخدام الحمولة وقتل المؤذيات منها. وقد أجاد المحقق الإيرواني 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؟!»^(١).

ولقد أفاد وأجاد، إلا أنه مع حرمة الإيذاء والإضرار ولو في حق الكفار محلّ تأمل وإشكال إلا إذا كانوا في حرب معنا.

وثانياً: إنه لو سلّمنا حرمة التسخيرات فهي - كما في ابتغاء الفضيلة - إذا كانت بنحو التسخير، وأما لو حصل في النفس بالعلم أو الرياضة أو كليهما قوة بها يقدر على الاتصال بالملائكة والأرواح بدون التأثير فيهم وتسخيرهم بل بعد الاتصال يسأل ويتقاضى عنهم بعض الأمور أو بعض الإعانات فلا؛ لعدم وضوح كون ذلك سحراً. وشمول إطلاق كلام الإيضاح له غير واضح أيضاً؛ إذ ليس في مقام الإطلاق؛ وإلا كان الاستشفاع بالملائكة أيضاً حراماً، بل هو ناظر إلى ما يدعى أنه التسخير^(٢).

وثالثاً: إنه مع تعارض أقوال العلماء في تعريف السحر وحقيقته - كما عرفت - لا يحصل الاطمئنان بكون جميع أقسام السحر مورداً للاتفاق والضرورة، وعليه فاللازم هو

(١) مصابح الفقاهة / ص ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) ابتغاء الفضيلة / ص ٦٦.

الأخذ بالقدر المتيقن - وهو ما يصدق عليه السحر من غير أن يكون له واقع - والحكم بالحرمة، وأما غيره فمحكوم بالجواز.

ثم إن كل مورد يشك في كونه سحراً أو لا أو يشك في كونه ضرورياً أو لا، فمقتضى البراءة هو الجواز.

ومما ذكر ينقدح ما في مستند الشيعة من قبول دعوى الإجماع في التسخيرات، حيث قال: «ولا شك في عدم كون الأولين سحراً، كما أن الظاهر كون الخامس سحراً والبواقي مشتبهة يقتضي فيها الإباحة إلا ما علمت حرمة من جهة الإجماع كما هو الظاهر في التسخيرات»^(١).

وقد عرفت سابقاً خلوة عبارات القدماء عن تعريف السحر، ولم يتعرض أحد منهم لشمول السحر للتسخيرات ولا لعدم جوازها، وعليه فدعوى الإجماع في مثل المقام تكون مبنية على الحدس على اتفاق نظر السابقين مع المتأخرين في تعريف السحر وشموله للتسخيرات، وهو كما ترى.

فتحصّل ممّا ذكرنا إلى حدّ الآن: عدم الدليل على حرمة التسخيرات ما لم تتأوّل بعنوان الإضرار أو الإيذاء أو الكهانة، وأنّ الحرام في السحر هو تعليمه وتعلّمه وعمله. وأما رؤية عمل الساحر فلا دليل على حرمتها، فيجوز أن ينظر إلى عمل الساحر المرتكب للحرام، اللهم إلا أن يكون ترك الرؤية من مصاديق النهي عن المنكر، وبهذا الاعتبار لا يجوز رؤية عمل الساحر ومصاحبه كما لا يخفى.

(١) مستند الشيعة / ج ١٤، ص ١١٥.

المسألة التاسعة والعشرون «في السخرية»

والكلام فيها يقع في عدّة جهات:

الجهة الأولى: في حقيقة السخرية

السخرية: اسم مصدر من «سخر»، وسخر منه وبه بمعنى واحد؛ أي هزئ به، والتعدي
بـ «من» أفصح.

قال في جامع السعادات: «السخرية والاستهزاء: هي محاكاة أقوال الناس أو أفعالهم
أو صفاتهم وخلقهم؛ قولاً وفعلاً أو إيماءً وإشارةً، على وجه يضحك منه، وهو لا يتفكّر عن
الإيذاء والتحقير والتبويه على العيوب والنقائص وإن لم يكن ذلك بحضرة المستهزأ به،
فيتضمّن الغيبة أيضاً - إلى أن قال: - ولا ريب في أنّه صفةٌ من لا حظّ له في الدين، وشيمة
أراذل أحزاب الشياطين - إلى أن قال: - ثمّ جميع ما ذكر إنّما هو في حقّ من يؤذي الناس
ويهينهم باستهزائه وسخريته، وأمّا من جعل نفسه مسخرةً ويسرّ أن يهزل ويسخر به وإن
كان هو ظالماً لنفسه خارجاً عن شعار المؤمنين حيث أهان نفسه وأذلّها، إلّا أنّ سخرية
الغير به من جملة المزاح، ويأتي ما يذمّ منه وما يحمّد، وأمّا المحرّم منه ما يؤدّي إلى

إيذائه وتحقيره بأن يضحك على كلامه إذا يخطئ ولم ينتظم، أو على أفعاله إذا كانت مشوشة، أو على صورته وخلقته إذا كان قصيراً أو طويلاً أو ناقصاً بعيب من العيوب، فالضحك على جملة ذلك داخل في السخرية المنهي عنها^(١).

ولا يخفى عليك أن الاستهزاء لا ينحصر في القول أو الفعل أو الإيحاء والإشارة، بل يشمل أيضاً الكتابة والرسم المعبر عنه في زماننا هذا بالكاريكاتير. وكذا تصدق السخرية على من أظهر الإيمان بنبي في الصباح وكفر به في المساء سخرياً، أو على من دعا شخصاً إلى الضيافة فأجاب مع أنه لم يصدق في ذلك. وكيف كان فجميع ما يوجب الاستهزاء والسخرية داخل في البحث، وأما الغيبة فليست ملازمة للسخرية وإن اتحدت معها في بعض الأحيان كما لا يخفى.

ومما ذكر يتقدح ما في الميزان من أن: «السخرية هي الاستهزاء، وهو ذكر ما يستحق ويستهان به الإنسان بقول أو إشارة أو فعل تقليداً بحيث يضحك منه بالطبع»^(٢). وذلك لما عرفت من أن الاستهزاء ربما يتحقق بالكتابة أو الرسوم الكاريكاتيرية أو بغيرهما مما ذكرناه آنفاً، وكان عليه أن يذكر هذه الموارد، اللهم إلا أن يقال: إنه اكتفى بما ذكر من باب المثال.

ثم لا يذهب عليك أن من جعل نفسه في معرض السخرية ويسر أن يهزل به ويسخر منه فقد رضي بالإذلال والتحقير، ولا يوجب الرضا المذكور عدم صدق السخرية على الاستهزاء به، فلا وجه لجعله من أقسام المزاح بل هو من أقسام السخرية، ويترتب عليه ما يترتب على السخرية. نعم، لو كان تقليد شخص في الكلام أو الأفعال خالياً عن

(١) جامع السماعات / ج ٢، ص ٢٨٧ - ٢٨٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن / ج ١٨، ص ٣٥٠.

الإذلال والتحقير - كما لو كان هازلاً لا جاداً - ورضي المسخور منه بذلك - كأن كان ذلك من أحبائه - لم يبعد دخوله في المزاح، فترتب عليه أحكامه.

ولكن كثرة المزاح تنافي المروءة، كما حكي عن مجموعة الشهيد تقلباً من كتاب معاذ بن ثابت إلى الحسن الجوهري، عن عمرو بن جميع، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «إياكم وكثرة المزاح فإنه يذهب البهاء عن الوجوه، ويذهب بالمروءة»^(١).

فتحصّل: أنّ السخرية لا تختصّ ببعض الموارد المذكورة، بل تعمّ جميع الموارد المذكورة وغيرها. والمعيار هو صدقها، فيترتب عليها حكمها، وليس كلّ تقليد لكلام الغير أو فعله سخرية، كما إذا كان ذلك للمحبة للإذلال أو التحقير.

الجهة الثانية: في أدلة حرمتها

يدلّ على حرمة السخرية آيات:

منها: قوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ»^(٢).

قال في الميزان: «والقوم: الجماعة، وهو في الأصل الرجال دون النساء؛ لقيامهم بالأمر المهمة دونهنّ. وهذا المعنى هو المراد بالقوم في الآية بما قوبل بالنساء»^(٣).

وقال في زبدة البيان: «أي لا يسخر بعض المسلمين والمسلمات بعضهم، وإنّما اقتصر في الأولى على المسلمين وفي الثانية على المسلمات للوقوع والكثرة؛ إذ قد

(١) مستدرک وسائل الشیعة / ج ٢، ص ٧٧، الباب ٦٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٩.

(٢) سورة الحجرات / الآية ١١.

(٣) الميزان في تفسير القرآن / ج ١٨، ص ٣٥٠.

يكون المسخور منه خيراً عند الله من الساخر. وظاهره أن القوم مخصوص بالرجال، كالنساء بالمرأة، ويحتمل العموم، وخصّ هنا للمقابلة»^(١).

وحيث إنّ تقييد المسخور منه في الفقرة الأولى بالرجال وفي الفقرة الثانية بالنساء من باب الوقوع والكثرة فلا يوجب تقييد الحكم، بل لا يجوز أن يسخر المؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض مطلقاً؛ سواء كان الساخر أو المسخور منه رجلاً أو امرأة، كما صرح به في زبدة البيان بقوله: «أي لا يسخر بعض المسلمين والمسلمات بعضهم».

ثمّ إنّ ظهور قوله تعالى: «عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ»^(٢) وقوله: «عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْهُمْ» في احتمال الخير الفعلي يمنع من شمول الحكم لغير المؤمنين والمؤمنات؛ إذ لا يجتمع احتمال الخير بالفعل مع الكفر والنفاق، وعليه فالتحريم مختصّ بالسخرية من المؤمنين والمؤمنات ولا يشمل الكفار والمنافقين، فلا حرمة للسخرية منهم ما لم ينطبق عليها عنوان من العناوين المحرمة أو المرجوحة.

ثمّ إنّ مقتضى كون قوله تعالى: «عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ» وقوله: «عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ خَيْرًا مِنْهُمْ» حكمة لا علة؛ أن سخرية المؤمنين والمؤمنات محرمة مطلقاً وإن اطمان الساخر أو علم بكون نفسه خيراً من المسخور منه.

ومنها: قوله تعالى: «الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^(٣). واللمّاز كالهتّاز: هو العيّاب، وخصّ بعض اللغوئين الأوّل بمن يعيب في وجهك،

(١) زبدة البيان / ص ٥٢٩.

(٢) سورة العجرات / الآية ١١.

(٣) سورة التوبة / الآية ٧٩.

والثاني بمن يعيب في ظهر الغيب.

والمراد من الذين يلمزون: هم المنافقون الذين كانوا يسخرون من الذين لا يجدون إلاّ جهدهم ومع ذلك كانوا ينفقون بمقدار قدرتهم، وكان ما أنفقوه قليلاً بالنسبة إلى ما أنفقه المنافقون.

فالآية الكريمة تدلّ على حرمة السخرية واستحقاق الساخر للعذاب؛ ولذلك قال في الجواهر: «الاستهزاء بالمؤمنين من كبائر الذنوب؛ لوقوع التصريح فيها بالعذاب»^(١).

الجهة الثالثة: في كفر من استهزاء بالآيات

إنّ الاستهزاء والسخرية من آيات الله والأنبياء والأولياء - عليهم الصلاة والسلام - والأديان الإلهية كفرٌ، ويدلّ على ذلك آيات:

منها: قوله تعالى: «يَخَذِرُ الْمُتَنَفِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزَؤْا إِنَّا اللَّهُ مُخْرِجُ مَا تَخْذَرُونَ * وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ * لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ...» الآية^(٢).

ومنها: قوله تعالى: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَعَدَّوْا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَسَّلْتُمْ إِلَىٰ اللَّهِ جَامِعَ الْمُتَنَفِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا»^(٣).

(١) جواهر الكلام / ج ١٣، ص ٢١٣ - ٣٢٠.

(٢) سورة التوبة / الآيات ٦٤ - ٦٦.

(٣) سورة النساء / الآية ١٤٠.

إلى غير ذلك من الآيات.

بل السخرية من المؤمنين والمؤمنات من جهة إيمانهم ترجع إلى السخرية من الدين، فيترتب عليها ما يترتب عليها إن كان الساهر ملتفتاً إلى ذلك، فتدبر.

الجهة الرابعة: في اختصاص الحرمة بما إذا كان الفرض هتكا

إن حرمة سخرية المؤمنين والمؤمنات بعضهم من بعض واضحة فيما إذا كان الفرض تحقير المسخور منه وإذلاله وهتك حرمة، هذا مضافاً إلى أنها لا تنفك نوعاً عن الإيذاء، وربما تكون مصداقاً للغيبة أيضاً، كما إذا كانت في ظهر الغيب.

وأما إذا لم يكن الفرض ذلك، بل كان الفرض تنبيه الشخص إلى ما في نفسه من العيوب ليصلح نفسه، أو إلى ما في فعله وكيفية عمله من الإشكالات ليسعى في رفعها، ففي هذه الصورة يمكن القول بجوازها؛ لأنها ليست بهتك، بل هي رفع الذلّة وإيجاد الرفعة، أو الإرشاد والنصيحة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما إذا انحصرت تلك الأمور فيها، فلا تحريم وإن كانت موجبة للإيذاء.

ألهم إلا أن يقال: إن إطلاق السخرية والاستهزاء يشمل تلك الموارد أيضاً. ولكن لقائل أن يقول: بأن الأدلة منصرفة عن مثل هذه الموارد، وإن أبيت عن ذلك فقد تتراحم مفسدة السخرية والاستهزاء مع مصلحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحوها، فاللازم حينئذٍ تقديم الأهم منهما إن كان، وإلا فهو محكوم بالتخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين؛ أي الحرمة والوجوب.

ثم أعلم أن الحرمة لا ترتفع فيما إذا جعل الشخص نفسه في معرض السخرية ويسر أن يهزل ويسخر به؛ لأن الله تعالى لا يرضى بإذلال المؤمنين وإن رضوا هم بذلك.

ومما ذكر يظهر ما في جامع السعادات حيث قال: «وأما من جعل نفسه مسخرة ويسر أن يهزل ويسخر به، وإن كان هو ظالماً لنفسه خارجاً عن شعار المؤمنين حيث أهان نفسه وأذلها إلا أن سخرية الغير به من جملة المزاح، ويأتي به ما يذم منه وما يحمده، وإنما المحرّم منه ما يؤدي إلى إيذائه وتحقيره»^(١).

وذلك لأن التحقير والإذلال موجودان في هذه الصورة، وإطلاق دليل الحرمة يشملهما، وتختلف الإيذاء لا يمنع عن حرمة الاستهزاء والسخرية مع وجود سائر الملاكات - من الإذلال والتحقير - فيه، فلا تغفل.

الجهة الخامسة: في إن الأكل في مقابل السخرية أكل المال بالباطل
 إن أخذ الأجرة في مقابل السخرية أكل للمال بالباطل، ولا يملكها الساخر؛ لأن السخرية محرّمة، والعمل المحرّم لا يقابل بالأعراض. ولا فرق في ذلك بين أنواعها. والإذن والإجازة لا يوجبان الحلّية بعد كون السخرية محرّمة؛ لعدم رضا الشارع بإذلال المؤمنين، ورضا المسخور منه بالإذلال غير مقبول في الشرع كما عرفت. ويدلّ على بطلان الإجازة: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٢).

وقد نصّ في خبر الحسن بن عليّ بن شعبة على أن كلّ أمر منهوي عنه من جهة من الجهات فمحرّم على الإنسان إجازة نفسه فيه أو له؛ أو شيء منه أو له^(٣).

(١) جامع السعادات / ج ٢، ص ٢٨٩.

(٢) سورة النساء / الآية ٢٩.

(٣) تحف العقول / ص ٢٤٨، المطبعة الحيدرية.

فلا يجوز أن يؤجر نفسه لعمل الاستهزاء أو السخرية كما لا يجوز ذلك لمقدماتها، وكما أن إيجار النفس لا يجوز لهما فكذلك لا يجوز ذلك لبعض العمل المحرم أو لبعض مقدماته.

ثم إن النهي عن الأكل في الآية الكريمة كالنهي عن المعاملة إرشاداً إلى فساد المعاملة؛ لأنه في قوة النهي عن العوض والتمن، ومن المعلوم أن المعاملة بلا ثمن وعوض ليست بمعاملة.

ولا فرق فيما ذكر بين الإجارة والجمالة والهبة المعوضة والمصالحة بعد كون السخرية محرمة كما عرفت؛ إذ مع المنع عنها لا مالية لها، ومع عدم ماليتها لا تصلح للمعاملة بأية كيفية كانت كما لا يخفى.

وعليه، فيحرم مثل الكاريكاتير إن كان موجباً لتحقير أو إذلال المؤمنين أو المؤمنات، ولا يملك الساخر ما أخذه في قبالة. وأما إن لم يكن موجباً لذلك أو كان كذلك بالنسبة إلى غير المؤمنين من الكفار والأجانب ممن لا حرمة لهم فلا يكون محرماً، ولا مانع من أخذ شيء في قبالة، والله العالم.

المسألة الثلاثون «سدّ المعابر»

قال الإمام المجاهد رحمته الله: «الشوارع والطرق العامّة وإن كانت معدّة لاستطراق عامّة الناس ومنفعتهم الأصليّة التردّد فيها بالذهاب والاياب، إلّا أنّه يجوز لكلّ أحد الانتفاع بها بغير ذلك؛ من جلوس أو نوم أو صلاة أو غيرها، بشرط أن لا يتصرّر بها أحد على الأحوط ولم يزاحم المستطرقين ولم يتضيق على المارّة».

وقال رحمته الله أيضاً: «لا فرق في الجلوس غير المضرّ: بين ما كان للاستراحة أو النزهة، وبين ما كان للحرفة والمعاملة إذا جلس في الرحاب والمواضع المتّسعة؛ لئلا يتضيق على المارّة»^(١).

ولا يخفى عليك أنّ الجلوس في الرحاب أو المواضع المتّسعة خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ تلك المواضع ليست من الطرق، والبحث حول جواز الجلوس في نفس الطرق.

ثمّ إنّ قال في الجواهر: «وتحقيق ذلك: هو أنّ الأصل والسيره القطعية يقتضيان جواز

(١) تحرير الوسيّلة، كتاب المشتركات / ص ٣٥١، المسألة ٥ و ٦.

سائر وجوه الانتفاع بالمنافع المشتركة إذا لم تعارض أصل المنفعة المقصودة منه الذي أعدّها؛ بإحياء المحيي أو بوقف الواقف أو بتسهيل المسبّل أو بغير ذلك، من غير فرق: بين ما يدوم اثر التصرف كالبناء ونحوه، وبين ما لا يدوم مع فرض عدم إخراجه بذلك عمّا أعدّه له، فلو بنى بعض أرض الطريق بأجرٍ - مثلاً - على وجه لا يخرج عن أصل الاستطراق، لم يكن بذلك بأس وإن كان مراده بذلك الاستئثار به لو أراد الجلوس عليه غير المضّرّ بالمارة؛ باعتبار أنه ملكه، نحو وضع البساط ونحوه. وكذا الكلام في السقف. ولا ينافي ذلك ثبوت حق الاستطراق بعدما سمعت من الإجماع على جواز الارتفاق بغير المضّرّ به، فليس للمستطرق حينئذٍ اختيار هذه القطعة لاستطراقه بعد فرض وجود ما يصلح له غيرها؛ إذ الثابت له حق الاستطراق في المجموع لا في كلّ جزء؛ ومن هنا لم يكن له إزعاج الجالس غير المضّرّ.

واستمرت الطريقة على وضع القمامة وغيرها في الطرقات إذا لم تكن مضرةً بالمستطرق؛ لوجود ما يصلح لاستطراقه غيرها.

ولا ينافي ذلك اشتراك الناس فيها بعد أن كان الثابت من الاشتراك كونه على الوجه المزبور، بل مؤكّد له، ومن ذلك استمرار الناس على الانتفاع بالمساجد بغير العبادة مع عدم المزاحمة لأهل المنفعة المقصودة.

ودعوى: حرمة الانتفاع بغيرها إلا ما جرت السيرة عليه، لا حاصل لها بعد أن علم منها الجواز على وجه الكليّة لا خصوص أفراد من الارتفاق، بل صريح كلمات الاصحاب أنّ المدار على تضرّر ذوي المنفعة المقصودة وعدمه كما هو واضح، والله العالم»^(١).

ثم إن المحكي عن المسالك أنه قال: «إنهم اختلفوا في جواز الجلوس للبيع والشراء؛ فمنعه بعضهم مطلقاً؛ لأنه انتفاع بالبقعة في غير ما أعدت له، فكان كالانتفاع بالوقوفات الخاصة في غير ما عيّنت له من الجهة. والمشهور: التفصيل؛ وهو المنع من ذلك في الطريق المسلوك الذي لا يؤمن تأذي المارة به غالباً، وجوازه في الرحاب المتسعة في خلاله بحيث يؤمن تأذي المارة به»^(١).

وأورد عليه في الجواهر: بأنه «مع أن ما حكاه من القول الأول لم نعرفه لأحد من العامة والخاصة، وقد نقل هو وغيره إجماع الناس في جميع الأعصار على فعل ذلك مع عدم التضرر، من غير فرق بين الجلوس للبيع وغيره إن التفصيل المزبور لم نعرفه أيضاً لأحد إن لم يكن المراد به ما أشرنا إليه من ضرر المارة وعدمه.

كما أن ما ذكره من قوله: «يؤمن» و«لا يؤمن» لا حاصل له أيضاً؛ ضرورة كون المدار في المنع على الضرر المزبور الذي يمكن القول بالجواز حتى يحصل، لا المنع حتى يعلم عدم، وإن كان هو محتملاً أيضاً، إلا أن الأول أقوى»^(٢).

ولقد أفاد وأجاد، إلا أن الإنصاف هو أن يقال: إن الأصل في الوقف ونحوه هو المنع عن غير الاستطراق؛ لأن الوقوف بحسب ما يوقفها أهلها، وإنما ترفع اليد عنه بالسيرة القطعية، وعليه فمقتضى القاعدة هو وجوب الاجتناب عن غير الاستطراق إلا إذا كان من الموارد التي قامت عليها السيرة.

ودعوى: استفادة الكليّة من السيرة، كما ترى؛ لأنها دليل لبي، وعليه ففي الموارد المشكوكة يرجع إلى مقتضى الأصل.

(١) مالك الأفهام / ج ١٢، ص ٤٣٠ (مؤسسة المعارف الإسلامية - قم).

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٨، ص ٨٢ - ٨٤.

والقول: بعدم وجود الموارد المشكوكة، غير سديده.

ويؤيد ما ذكرناه؛ ما رواه محمد بن محمد بن النعمان المفيد في الإرشاد، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث طويل - أنه قال: «إذا قام القائم عليه السلام سار إلى الكوفة، وهدم بها أربعة مساجد، ولم يبق مسجد على وجه الأرض له شرف إلا هدمها وجعلها جماء، ووسع الطريق الأعظم، وكسر كل جناح خارج في الطريق، وأبطل الكنف والميازيب إلى الطرقات...» الحديث ^(١).

إذ إطلاق كسر كل جناح خارج في الطريق وإبطال الكنف يقتضي حرمة إخراج الجناح في الطريق وحرمة إحداث الكنف والميازيب إلى الطرقات ولو لم يكن منافياً للاستطراق، وهو يساعد كون الأصل هو المنع، لأن الأصل هو الجواز إلا إذا كان منافياً للاستطراق. ولكن الالتزام به مشكل؛ لما عرفت من أن التصرف غير المنافي جائز، فالمنع عنه لا يلتزم به.

ثم إن الطريق نوعان: نافذ، وغير نافذ:

فالأول - وهو المسمى بالشارع العام - محبوس على الأنام كافة، والناس فيه شرع سواء، وليس لأحد إحياءه والاختصاص به.

ولذا فلو جلس في موضع من الطريق ثم قام عنه؛ فإن كان جلوس استراحة بطل حقه، فجاز لغيره الجلوس فيه. وكذا إن كان لحرفة ومعاملة وقام بعد استيفاء غرضه وعدم نيته العود، فلو عاد إليه بعد أن جلس في مجلسه غيره لم يكن له رفعه.

ولو قام قبل استيفاء غرضه ناوياً للعود، ففي ثبوت حق له إشكال.
من ناحية احتمال صدق الحق بالنسبة إليه، فتشمله صحيحة طلحة بن زيد عن أبي

(١) وسائل الشيعة / ج ٢٥، ص ٤٣٦، الباب ٢٠ من أبواب إحياء الموات، ح ١.

عبدالله ﷺ قال: «قال أمير المؤمنين ﷺ: سوق المسلمين كمسجدهم، فمن سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل. وكان لا يأخذ على بيوت السوق كراء»^(١). وقد نقل الأجلّاء عن طلحة بن زيد، ومنهم صفوان الذي لا يروي إلا عن الثقة.

ومرسلة محمد بن إسماعيل، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله ﷺ، قال: قلت له: نكون بمكة أو بالمدينة أو بالحيرة أو المواضع التي يرجى فيها الفضل، فرّما خرج الرجل يتوضأ فيجيء آخر فيصير مكانه؟ قال: «من سبق إلى موضع فهو أحقّ به يومه وليلته»^(٢). والمحكي عن المبسوط وجملة من كتب الفاضل والدروس وغيرها هو بقاء الحقّ لو كان له رحل فيه؛ مستنداً إلى فحوى ما ورد من ذلك في المسجد.

ومن ناحية ما ذهب إليه صاحب الجواهر من أنّ: «حقيّة الطريق للجالس بالسبق ووضع الرحل ونحو ذلك ليست كحقيّة التحجير التي تنتقل بالصلح والإرث ونحوهما، بل هي لا تزيد على حرمة الظلم بدفعه عن مكانه وبالتصرّف برحله الموضوع في مكان كان يجوز له وضعه»^(٣).

وعليه، فالمتيقّن منها - كما أفاد السيّد المحقّق الخوئي - عدم جواز مزاحمة السابق مادام شاغلاً للمحلّ، لا الحقّ بالمعنى المبحوث عنه^(٤).

أللهمّ إلا أن يقال: لا مانع من أن يراد منه الحقّ بالمعنى المبحوث عنه؛ بدعوى ظهور الحقّ - خصوصاً مع تحديده باليوم أو الليل - في الحقّ بالمعنى المبحوث عنه، وعليه فلو

(١) المصدر السابق / ج ٥، ص ٢٧٨، الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، ح ٢.

(٢) المصدر السابق / ح ١.

(٣) جواهر الكلام / ج ٢٨، ص ٧٨ - ٨٠.

(٤) مستند العروة / ج ٢، ص ١٤.

جلس في الطريق وقام قبل استيفاء غرضه ناوياً للعود بقي حقه إلى الليل، وهكذا في المساجد وغيرها من الأمكنة المشتركة. ولعلّ الرحل ونحوه معتبر من جهة مقام الإثبات؛ وإلا فنفس استيلائه على المحلّ يكفي في كونه أحقّ، بل اللازم هو كونه سابقاً. ومما ذكر يظهر ما في الجواهر حيث قال: «إلا أنه مع ذلك يمكن أن يقال: إنّ الأحقية تحصل أيضاً مادام يصدق كون الشيء في يد المستحقّ وفي تصرّفه وتحت قبضته فأخذه منه حينئذٍ - كدفعه الحسي - ظلم؛ ولعلّه لذا اعتبروا الرحل مع نيّة العود في الطريق والمسجد، بخلاف ما إذا لم يكن له رحل؛ فإنّ نيّة العود لا تكفي في صدق كون الشيء في اليد وتحت قبضته»^(١).

وذلك لما عرفت من احتمال كون اعتبار الرحل من جهة مقام الإثبات؛ وإلا فنفس الاستيلاء يكفي في كونه أحقّ بأيّ معنى كان كما لا يخفى. ثمّ لو كان الجلوس مزاحماً للمستطرقين لزم على الجالس ترك الجلوس، فلو لم يتركه كان آتماً.

وأما المعاملات الواقعة في هذا المحلّ فهي صحيحة؛ لأنّ الممنوع هو المزاحمة لا نفس المعاملات. نعم، لو صار أحد أجيراً لإيجاد المزاحمة بإشغال الطريق كان المأخوذ بعنوان الأجرة محرّماً؛ لأنّ الحرام لا يكون قابلاً للمعاوضة، فيشملة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطُولِ﴾.

ثمّ إنّ الموضع يصير شارعاً عاماً بأمور:

أحدها: بكثرة التردّد في الموات.

والثاني: بجعل المالك بعض ملكه شارعاً عاماً وتسيلاً دائماً لسلك عامة الناس،

وسلك فيه بعض الناس.

والثالث: بإحياء جماعة أرضاً مواتاً، وترك بعضها مسلكاً نافذاً بين الدور والمساكن. وأما الثاني - أي الطريق غير النافذ - فهو الذي يسمّى بالشارع غير العام؛ لعدم السلوك منه إلى طريق آخر أو أرض مباحة، بل تحيط بجوانبه الثلاثة الدور والحيطان والجدران، فهو ملك لأرباب الدور التي أبوابها مفتوحة إليه، دون من كان حائط داره إليه من غير أن يكون بابها إليه، فيكون هو كالمملك المشترك بين أشخاص؛ إذ يجوز لأربابه سده، وتقسيمه بينهم، وإدخال كلّ منهم حصّته في داره، ولا يجوز لأحد غيرهم بل ولا منهم أن يتصرّف فيه ولا في فضائه إلّا بإذن من يعتبر إذنه.

ولا يجوز لغير الملاك التصرف فيه إلّا فيما إذا قامت قرينة عليه، ولو تصرف فيه بالمعاملة ونحوها ولم تقم قرينة على جوازها كان ذلك موجباً للإثم. وأما بطلان المعاملات فلا كما مرّ؛ لأنّ العنوان المحرّم - كالمزاحمة - عنوان مغاير لعنوان المعاملات، وبقية الكلام في محلّه.

المسألة الحادية والثلاثون «في السرقة»

لا إشكال في كون سرقة الأموال من المحرّمات. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^(١). وسرقة الشيء لا تستلزم ملكيّته، بل يجب ردّ الأشياء المسروقة إلى ملاكها، وإن تعيبت ونقصت قيمتها فعلى السارق النقصان، وإن تلفت الأعيان المسروقة ضمن مثلها إن كانت مثليّة، وقيمتها إن كانت قيمية، كما قال النبي ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه». والنماءات المتّصلة والمنفصلة منها لملاكها، وما بذله السارق لحفظها أو حياتها لا يضمنه ملاكها؛ لإقدام السراق عليها من دون إذن أو أمر منهم. والسرقة بشرائطها توجب الحدّ - من قطع الأصابع الأربع من اليد اليمنى مع ترك الراحة والإيهام له - عند الخاصّة، ولو سرق ثانيةً قُطعت رجله اليسرى من الساق وتزوّد له العقب، وإن سرق ثالثةً حُبس دائماً وأنفق عليه من بيت المال، وإن سرق من السجن قُتل. ولا فرق في ذلك بين المسلم والكافر، والذكر والأنثى، والحرّ والعبد. وبقية الكلام

في باب الحدود، وإنما أوردنا البحث عنها هنا في الجملة للإشارة إلى أهمية هذه المسألة؛ وهي أن الاشتغال بها يعدّ من المكاسب المحرّمة، والأسوء منه هو سرقة الحرّ وبيعه مع أنّ الحرّ ليس قابلاً للتملّك في نفسه، والأسوء منه هو سرقة الحرّ وبيعه إلى مراكز الفساد والفحشاء - نعوذ بالله من شرّ أنفسنا - فقد صرّح الفقهاء بأنّ من باع إنساناً حرّاً، صغيراً كان أو كبيراً ذكراً كان أو أنثى، فعل حراماً وقطعت يده. وتدلّ عليه معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل قد باع حرّاً فقطع يده»^(١).

قال في الجواهر: «ولو سرقة ولم يبيعه أدب بما يراه الحاكم؛ للأصل بعد اختصاص النصوص بالبيع»^(٢).

وقال أيضاً في مورد سرقة الحرّ وعدم البيع: «ولو كان عليه ثياب أو حلي يبلغ النصاب لم يقطع وإن كان صغيراً؛ لثبوت يده عليها، ولذا يحكم بأنّ ما في يد اللقيط له. نعم، لو فرض سرقة للمال معه على وجه لم تكن يده عليه أتجه حينئذٍ القطع»^(٣). ثمّ لو صارت سرقة الحرّ وبيعه شغلاً له لا يبعد القول بكونه مفسداً، فيجري عليه حكم المفسد - وهو القتل - بناءً على تمامية الكبرى من استحقاق المفسد القتل، ولا يتنافى ذلك مع موثقة السكوني؛ لأنّ موردها ظاهر فيما إذا لم يكن ذلك شغلاً له، بل حمل الشيخ القطع في مورد رواية السكوني على أنّه لدفع فساد لا الحدّ للسرقة، ولعلّه لعدم كون الحرّ ما لا يبلغ النصاب.

ودعوى: أنّ القطع المزبور إن كان للفساد لا للسرقة فالمتّجه جريان حكم المفسد

(١) المصدر السابق / ج ٢٨، ص ٢٨٣، الباب ٢٠ من أبواب حد السرقة، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام / ج ٤١، ص ٥١١.

(٣) المصدر السابق.

عليه لا خصوص القطع المزبور.

مندفعة: بما في الجواهر: من أنها اجتهاد في مقابلة النص، على أنه قابل لتخصيص ذلك الإطلاق.

نعم، البحث عن كون القطع لقلع الفساد أو للحدّ لأثر عمليّ له كما أفاد في جامع المدارك^(١).

ومما ذكرنا يظهر ما في تحرير الوسيلة حيث قال: «لو سرق حرّاً كبيراً أو صغيراً، ذكراً أو أنثى، لم يقطع حدّاً فهل يقطع دفعاً للفساد؟ قيل: نعم، وبه رواية، والأحوط ترك القطع، وتمزيه بما يراه الحاكم»^(٢).

وذلك لما عرفت من ثبوت القطع بموتقة السكوني، هذا مع ذهاب المشهور إليه قطعاً، وإنّما الخلاف بينهم في أنّ القطع حدّ للسرقة أو لقلع الفساد، والله هو الهادي.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ السرقة وإن كانت تطلق أيضاً على أخذ المطالب العلمية أو الأسماع أو غيرهما ممّا يعتبر من حقوق الآخرين من دون إذن أصحابها، ولكن هذه السرقة يختلف حكمها عن حكم سرقة الأموال والأنفس من القطع أو القتل. نعم، يجوز للحاكم أن يعزّر من أخذ كذلك مع صدق الظلم على أخذه من دون إذن من أصحابها، فلا تغفل.

(١) جامع المدارك / ج ٧، ص ١٤٧.

(٢) تحرير الوسيلة / ج ٢، ص ٦١٧، المسألة ١٣.

المسألة الثانية والثلاثون «في الشرب الحرام»

والكلام فيها يقع في عدّة مقامات:

المقام الأول: في شرب السموم القاتلة

ولا يخفى أنّ شربها لا يجوز، قال المحقق في الشرائع: «الخامس من أنواع

المحرّمات من المأكولات والمشروبات: السموم القاتلة قليلاً وكثيراً»^(١).

وقال في الجواهر: «بلا خلاف ولا إشكال، بل الإجماع بقسميه عليه»^(٢).

وكيف كان فيدلّ عليه:

١ - قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ

عُدُوًّا وَإِنَّا وَظَلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»^(٣).

بدعوى: أنّ ظاهر النهي هو الحرمة، والتوعيد بالنار يدلّ على كونه من الكبائر. قال

(١) شرائع الإسلام / ج ٢، ص ١٤٦.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٣٧٠.

(٣) سورة النساء / الآيتان ٢٩ و ٣٠.

المحقق الأردبيلي: «تدل الآية على كون القتل كبيرة»^(١).

ودعوى: أن المراد هو قتل بعض لبعض لا قتل النفس.

مندفعة: بأن المتبادر من قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ هو قتل النفس. نعم، لو

قامت قرينة على اندراج قتل بعض لبعض لعمه أيضاً.

٢- وقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢)؛ فإن النهي عن الإلقاء في التهلكة يدل على الحرمة.

لا يقال: إن الآية إرشاد، ولا دلالة لها على الحكم المولوي.

لأننا نقول: إن الإلقاء في التهلكة وإن كان عند العقلاء محكوماً بالمنع إلا أنه لا يوجب

أن يكون النهي الصادر عن الشارع لمحض الإرشاد، بل هو إمضاء مولوي لما حكم به

العقلاء، ولذا يكون ترك الامتثال موجبا لهتك حرمة المولى، والهتك يستلزم العقوبة، ولا

يحمل الأمر أو النهي الشرعي على الإرشاد المحض إلا إذا لم يمكن الأمر أو النهي

المولوي، كالأمر بالإطاعة في مثل قوله عز وجل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ...﴾ الآية.

ودعوى: أن النهي في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ عقيب قوله

تبارك وتعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ يرجع إلى النهي عن ترك إطاعة الأمر بالإنفاق،

والأمر بالإطاعة والنهي عن ترك الإطاعة إرشاد محض.

مندفعة: بأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ بمنزلة الكبرى الكلية،

كما يشهد له التمسك به في مقامات أخرى لحرمة الإلقاء في التهلكة، وحيث إن

الإرشادية والمولوية ليستا في حاق الأمر والنهي - كما أن الوجوب والاستحباب ليسا

(١) زبدة البيان / ص ٥٤٤.

(٢) سورة البقرة / الآية ١٩٥.

في حاقهما - بل تستفادان من خارجهما، فلا مانع أن يكون الأمر الواحد أو النهي الواحد إرشادياً بالنسبة إلى مورد ومولويّاً بالنسبة إلى آخر، كما يمكن أن يكون دالاً على الوجوب بالنسبة إلى شيء وعلى الاستحباب بالنسبة إلى آخر، ففي المقام يكون النهي عن الإلقاء في التهلكة إرشادياً بالنسبة إلى ترك إطاعة الأمر بالإفناق، وأما بالنسبة إلى غيره من الموارد فهو مولويّ، فلا تغفل.

٣- ومرسلة تحف العقول - التي عمل بها في الجملة - عن الصادق عليه السلام: «وكلّ شيء يكون فيه المضرة على الإنسان في بدنه فحرام أكله إلا في حال الضرورة - إلى أن قال: - وما كان من صنوف البقول ممّا فيه المضرة على الإنسان في أكله - نظير بقول السموم القاتلة، ونظير الدفلاء (الذقلى) وغير ذلك من صنوف السمّ القاتل - فحرام أكله»^(١). وفيه: أن اللازم هو إحراز العمل بالفقرة التي استدلّ بها، ولا يكفي لذلك العمل بسائر الفقرات مع إرسالها.

٤ - وحديث نفي الضرر بناءً على شموله للإضرار بالنفس كما قرّر في محلّه، ولا ضرر أكبر من قتل النفس. ولا فرق في ذلك بين أن يكون مفاد «لا ضرر» هو النهي عن الضرر أو نفي الضرر؛ فإنّ نفي الضرر مطلقاً الذي يدلّ بدلالة الاقتضاء على نفي تجويز الضرر يساوي النهي عن الضرر، كما قرّر في محلّه.

٥- أضف إلى ذلك: الأخبار الدالّة على حرمة أكل الطين وتعليلها بكونه موجباً لفساد البدن والهلاك^(٢).

ثمّ إنّ عنوان السموم لا مدخلية له، بل المراد كلّ ما يوجب القتل ولو لم يكن من أنواع

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٥، ص ٨٤، الباب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ١.

(٢) المصدر السابق / انظر: روايات الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ص ٢٢٠ - ٢٢٥.

السموم، بل لا خصوصية لعنوان الشرب، فلو أدخل بواسطة الإبر ما يوجب القتل كالهواء ارتكب حراماً ولو لم يصدق عليه الشرب؛ كل ذلك لحرمة قتل النفس والإلقاء في التهلكة.

ثم إنَّ الحرمة لا ترتفع بإذن من يريد قتل نفسه، فلا يجوز للطبيب إهلاكه بالإذن منه إن كان في حرج، وأخذ الأجرة على الإهلاك ولو مع الإذن حرام، ولا يوجب النقل والانتقال، بل هو أكل للمال بالباطل، بل المباشر قاتل وتترتب عليه أحكامه. ويجب الحيلولة دون وقوع القتل، ولا يجوز الإعانة عليه أصلاً؛ لأنه من المبغوضات الفعلية كما لا يخفى.

ثم إنَّ المعاملة على السموم القاتلة مع عدم المنفعة المحللة الشائعة باطلة، ومقتضى البطلان عدم انتقال الثمن إلى البائع، بل لا تجوز المعاملة لو كان تناولها في الأيدي مظانَّ القتل.

المقام الثاني: في شرب الأفيون^(١) والسقمونيا^(٢) ونحوهما

قال المحقق^(٣): «أمّا ما لا يقتل القليل منها - كالأفيون والسقمونيا - في تناول القيراط والقيراطين إلى ربع الدينار في جملة حوائج المسهل فهذا لا بأس به؛ لغلبة السلامة. ولا يجوز التخطّي إلى موضع المخاطرة، منه كالمثقال من السقمونيا والكثير من شحم الحنظل و او الشوكران، فإنه لا يجوز؛ لما يتضمّن من ثقل المزاج وإفساده»^(٣).

(١) الأفيون: هو عصارة الغشخاش.

(٢) السقمونيا: نبات يستخرج من تجاوفه أو جذوره رطوبة لاصقة.

(٣) شرايع الاسلام / ج ٢، ص ١٤٦.

ولا إشكال - كما هو الظاهر من عبارة المحقق - في جواز الاستفادة من الأفيون أو السقمونيا أو نحوهما مما لا يقتل قليله للتداوي والمعالجة إذا لم يكن في ذلك مخاطرة، وأما إذا كانت الاستفادة المذكورة موجبة للمخاطرة فلا يجوز في مقام المعالجة فضلاً عن غيره؛ لما مر من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾؛ إذ صدق التهلكة لا يختص بموارد العلم بالموت، بل يشمل موارد الظن بل الاحتمال العقلائي؛ ولعله لذا اعترض الإمام عليه السلام على من غسل المجدور غسل الجنابة فمات، كما ورد في معتبرة محمد بن سكين وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور، فغسلوه فمات؟ فقال: «قتلوه، ألا سألو؟! ألا يتموه؟! إن شفاء العي السؤال»^(١). ومن المعلوم أن مغسل المجدور لم يعلم بأن تغسيله يوجب القتل؛ وإلا لما غسله، وعليه يكون اعتراض الإمام مختصاً بصورة الظن أو الاحتمال العقلائي للخطر. هذا مضافاً إلى حكم العقلاء بوجوب الاجتناب عن صورة المخاطرة ومطابقتها مع عدم الردع عنه.

ودعوى: أن الاجتناب عن صورة المخاطرة ومطابقتها لكون الفرار من الخطر جبلياً، ولا حكم فيه للعقلاء حتى يكون عدم الردع عنه إمضاءً له شرعاً. مندفعة؛ بأنه لا يمنع ذلك عن حكم العقلاء بوجوب الاجتناب عنه أيضاً، فيكون ذلك الحكم - بضميمة عدم الردع - حكماً شرعياً إمضائياً.

لا يقال: لا حاجة إلى الحكم الشرعي المستفاد من عدم الردع. لأننا نقول: بل الحاجة إلى الحكم الشرعي متحققة ولو بإمضاء الحكم العقلائي؛ إذ ربما لا يمنع الفرار الجبلي عن الوقوع في الخطر، بل يحتاج إلى التأكيد الشرعي.

(١) وسائل الشريعة / ج ٣، ص ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب التيمم، ح ١.

ثم إن لزوم الاجتناب عن موارد المخاطرة للتداوي إنما هو في الحالات التي لم يرخّصها الطبيب الماهر المحتاط غير المتسامح ولا المتهور، وإلا فإذا رجّح الطبيب المذكور المعالجة المذكورة على عدماها جاز ذلك.

ولعلّه لذلك قال صاحب الجواهر: لو فرض فعل ذلك للتداوي من داء جاز وإن خاطر إذا كان جارياً مجرى العقلاء؛ لإطلاق النصوص، مضافاً إلى السيرة المستمرة.

ثم ذكر الروايات الواردة في ذلك والتي منها: ما رواه في الكافي بسند صحيح عن يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يشرب الدواء ويقطع العرق، وربما انتفع به وربما قتله؟ قال: «يقطع ويشرب»^(١)، بناءً على حمل هذه الرواية على صورة كون السلامة منه أكثر على وجه يجوزه الطبيب.

كما يؤيد ذلك: ما رواه في الخصال عن إبراهيم بن مسلم، عن عبد الرحمان بن أبي نجران، عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الدواء وربما قتل وربما سلم منه، وما يسلم منه أكثر؟ قال: - فقال: «أنزل الله الدواء وأنزل الشفاء، وما خلق الله داءً إلا وجعل له دواء، فاشرب وسم الله تعالى»^{(٢)(٣)}. وهذا أوضح فيما إذا دار الأمر بين مخاطرتين ورجّح الطبيب الماهر طرف التداوي، فتدبر جيداً.

المقام الثالث: في حرمة شرب المضرّ

يحرم ما يكون شربه مضرّاً وموجباً للنقص ولو لم يوجب الموت والفساد والمخاطرة.

(١) وسائل الشيعة / الباب ١٣٤ من أبواب الاطعمة المباحة، ح ٣.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٢٣، ح ٩.

(٣) انظر: جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

والدليل على ذلك: عموم قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بناءً على شموله للإضرار بالنفس كما قرّر في محله.

ودعوى: أن الاجتناب عن الإضرار بالنفس أمر جبلي لا يحتاج الإنسان فيه إلى النهي عنه شرعاً، وعليه فلا إطلاق لنفي الضرر بالنسبة إلى الإضرار بالنفس. مندفعة: بما مرّ من أنه ليس كلّ ما يكون جبلياً فهو موجب للاجتناب، بل كثيراً ما يحتاج في الترك إلى تقوية الداعي بالحكم الشرعي، فلا وجه لمنع عموم حديث نفي الضرر للإضرار بالنفس.

والقول: بأن لازم هذا هو لزوم الاحتراز عن مثل شرب الماء وأكل الغذاء زائداً على اللازم بالنسبة إلى من يتضرر، والظاهر أن السيرة على خلاف هذا^(١). غير سديد؛ لأن محلّ الكلام هو الضرر المعتدّ به.

ثم لا يخفى أن حرمة الإضرار لا تختصّ بصورة العلم، بل تشمل المظنون أو المحتمل العقلائي أيضاً؛ ولذا قال في الجواهر: «وبالجملة، كلّ ما كان فيه الضرر علماً أو ظناً بل أو خوفاً معتدّاً به، حرم»^(٢).

المقام الرابع: في حرمة شرب المواد المخدّرة

يحرم شرب جميع أنواع الموادّ المخدّرة لغير التداوي إذا كان مستتبعا للضرر من جهة زيادة المقدار المستعمل منها أو من جهة إدمانه، بل لا يجوز إذا احتمل ذلك الاستبعا احتمالاً عقلائياً؛ لعدم الفرق في حرمة استعمال المضرّ بين معلوم الضرر ومظنونه، بل

(١) جامع المدارك / ج ٥، ص ١٧٢.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٣٧١.

ومحتمله إذا كان احتمالاه معتدلاً به عند العقلاء ولو من جهة أهميّة المحتمل؛ لصدق التهلكة عليه. ولا فرق أيضاً بين أن يكون الضرر المترتب عليه عاجلاً أو بعد مدة؛ لصدق التهلكة على التقديرين كما لا يخفى.

وهل يجوز تناوله مرّة أو مرّتين مثلاً، أو لا يجوز؟

قال السيّد الفقيه أبو الحسن الأصفهاني رحمته الله في وسيلته: «في الأفيون ومشتقاته: إذا كان لا يضرّ تناوله مرّة أو مرّتين مثلاً، ولكن يضرّ إدمانه وزيادة تكريره والتعود به، يحرم تكريره المضرّ خاصّة. ومن ذلك شرب الأفيون بانبلاعه أو شرب دخانه، فإنّه لا يضرّ مرّة أو مرّتين، لكنّ تكراره والمداومة عليه والتعود به - كما هو المتداول في بعض البلاد خصوصاً ببعض كفيّاتة المعروفة عند أهله - مضرّ غاية، وفيه فساد وأيّ فساداً بل هو بلاء وأيّ بلاء؛ وداء عظيم، وبلاء جسيم، وخطر خطير، وفساد كبير، أعاذ الله المسلمين منه»^(١).

ولا يخفى عليك أنّ نظره الشريف إلى ما لا يضرّ ولا يكون مظنة له، وأمّا إذا كان التناول مرّة أو مرّتين في بعض أقسام الموادّ المخدّرة - كالهيروثين مثلاً - مظنةً للوقوع في التهلكة والضرر العظيم فالأحوط إن لم يكن الأقوى هو لزوم الاجتناب عنه؛ لما عرفت من صدق التهلكة عليه. هذا مضافاً إلى بناء العقلاء على الاحتراز عن الموارد التي يخاف الوقوع في التهلكة فيها مع عدم الردع عنها، فلا تغفل.

ثمّ لا فرق في حرمة استعمال الموادّ المخدّرة بين شربها وأكلها، وبين استعمالها بواسطة الحقنة أو إدخالها في البدن عن طريق الإبر أو غير ذلك؛ لصدق التهلكة على جميع الطرق المذكورة وغيرها.

المقام الخامس: في حرمة توليد المواد المخدرة

يحرم إنتاج وتوليد المواد المخدرة كالهيروين إذا لم يكن لها منفعة شائعة محللة. ولا يجوز بيعها وشراؤها وحملها ونقلها، بل يجب على الحكومة وأفراد الناس النهي عنه؛ لأنه من المنكرات، والثمن المأخوذ في بيعها لا ينتقل إلى البائع؛ لأنه أكل للمال بالباطل. وكذا لا تنتقل الأجرة في مقابل حملها ونقلها إلى الأجير كما لا يخفى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله - في جواب السؤال عن جواز المعاملة والارتزاق بثمر المواد المخدرة الموسومة بالهيروين -: «إنّ المعاملة عليها محرّمة، والثمن المأخوذ في مقابلها حرام، ولا يملكه، ولا يجوز الارتزاق به»^(١).

المقام السادس: في عدم جواز التخلف عند نهى الحاكم عن موضوع

إذا منع الوليّ الفقيه عن المعاملة على مثل الترياك الذي له منفعة محللة، فهل يمنع ذلك عن الانتقال أو لا؟

قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله: «لا يجوز التخلف عن نهيه، ولكن لو تخلف أثم. ولا يمنع ذلك عن النقل والانتقال، ولا يترتب عليه الحكم الوضعي في الفرض المذكور»^(٢). ثمّ إن منع الوليّ الفقيه عن المعاملة على مثل الترياك وجبت الإطاعة حتّى على من لم يقلّده؛ لإطلاق أدلّة حرمة ردّ حكم الحاكم.

قال السيّد الفقيه الكلبي يكاني: «لو منع المجتهد الجامع للشرائط عن موضوع مع

(١) انظر كتاب: استفتاءات (بالفارسية) / ج ٢، ص ٣٥-٣٦.

(٢) المصدر السابق / ص ٣٦-٣٧.

اجتماع الشرائط وجبت إطاعته حتى على غير مقلده»^(١).

المقام السابع: في حرمة إدمان المضر

يجب ترك الإدمان على المضرّ، والدليل عليه: هو عموم حديث نفي الضرر والضار؛ فإنه لا فرق في حرمة الإضرار بين الإحداث والإبقاء. نعم، لو كان ترك الإدمان مستلزماً للضرر فإتّهما يتزاحمان، فإن كان بينهما أقوى قُدّم، وإلا فهو مختار بينهما وإن عوقب على المختار لو اختار الاستمرار على الإدمان؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

قال سيّدنا الإمام المجاهد^(٢): «يجب على المدمن أن يترك إن لم يلزم منه الضرر»^(٢).

ولعلّ نظره الشريف إلى الضرر الأقوى؛ وإلا فلو كان ترك الإدمان موجِباً لضررٍ أقلّ من ضرر الإدمان وجب ترك الإدمان وإن تضرّر بذلك، فتدبّر جيّداً. ثمّ إنّه يجب مساعدة المدمن على ترك الإدمان خصوصاً إذا كان مهلكاً؛ وذلك لمبغوضية الإدمان عند الشارع.

وممّا ذكر يظهر عدم جواز دفع الآخرين نحو الإدمان؛ لأنّه إضرار، وهو حرام.

المقام الثامن: في استحقاق المدمن للحد

هل يستحقّ المدمن الحدّ والقصاص أو لا؟

(١) مجمع المسائل / ج ٢، ص ٦٨.

(٢) انظر كتاب: استفتاءات (بالفارسية) / ج ٢، ص ٣٢.

وأجيب عن ذلك: بأنه لا فرق بين المدمن وغيره في الجنائيات والمعاصي العمدية واستحقاق الحدود والقصاص. نعم، لو فرض صيرورته مسلوب الإرادة بحيث لا يصدق عليه أنه قاصد ولا عامد يشكل الحكم بالاستحقاق، بل الأقوى عدمه. نعم، يستحق العقوبة الأخروية؛ لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يترتب على عمله ما لا يعتبر فيه التقصد، كالضمانات والقرامات.

المقام التاسع: في جواز المعالجة بالمواد المخدرة وعدمها

هل يجوز معالجة المرضى بمثل الهيروئين من المواد المخدرة أو لا يجوز؟ يمكن أن يقال: إن توقّف التخلّص من الموت عليها بحيث يضطرّ إليها ولا سبيل إلى غيرها كان جائزاً وإلا فلا. ثم إن التوقّف المذكور والاضطرار يعلمان من طريق مراجعة الطبيب الماهر الموثوق به.

المقام العاشر: في عدم جواز توزيع المواد المخدرة

لا يجوز توزيع المواد المخدرة بين الناس؛ لأنه إضرار لهم، وهو محرّم. وكذا لا يجوز إجارة المحالّ لخصوص استعمالها؛ لأنه إعانة على الحرام، ويحرم أخذ الأجرة في مقابل ذلك إن كانت تلك المحالّ معدة لشرب المواد المخدرة واستعمالها؛ وذلك لبطلان الإجارة والمعاملة عند انحصار المنفعة في المحرّمة.

المقام الحادي عشر: في جوب ترك الاشتغال بالمواد المخدرة

من اشتغل بمبادلة المواد المخدرة التي لا فائدة محلّلة لها وجب عليه ترك الشغل

المذكور، وإن لم يتركه عزّر وأجبر على تركه؛ لأنه أقدم على إضرار المسلمين، بل عدّه بعض العلماء من المفسدين، واستدل له بإطلاق قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(١)؛ بدعوى أن دفع فساد المفسدين في الأرض وقتلهم - إذا توقف رفع فتنهم عليه - ممّا عليه ارتكاز العقلاء، والآية الكريمة إمضاء لهذا الارتكاز.

ويشكل ذلك: بأنه لا إطلاق للآية الكريمة؛ لأنّ مفهومها هو عدم كون قتل النفس حينئذٍ قتل الناس جميعاً، ولا تعرض لها بالنسبة إلى جواز ذلك وعدمه.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المعبر هو ما عليه العقلاء؛ لأنّ الآية الكريمة إمضاء وإشارة إليها، فما عليه العقلاء بالإطلاق مورد الإمضاء.

. إلا أن بناء العقلاء دليل لبي، فلا إطلاق له، فتأمل.

نعم، لا ينحصر الدليل في الآية المذكورة، فاللازم هو الرجوع إلى الأدلة الأخرى، فراجع وتأمل.

ثمّ إنّ البائع لا يملك ما قبضه من أموال في مقابل أعيان الموادّ المذكورة، فإن عرف ملاكها فعليه ردّ أموالهم إليهم، وإن لم يعرفهم وجب عليه التصدّق عنهم للفقراء غير الهاشميين مع إذن المجتهد الجامع للشرائط.

المقام الثاني عشر: في عدم جواز البيع و شراء الموادّ المخدّرة
لا يجوز بيع ما له منفعة محرّمة ومنفعة محلّلة كبيع الموادّ بقصد الاستفادة من

المحرّمة؛ لصدق الإعانة على الإثم عليه بلا إشكال، بخلاف ما إذا لم يقصدها فإنه لا إشكال فيه وإن علم بأنّ غرض المشتري هو ذلك. أللهمّ إلّا أن يكون ترك البيع من مصاديق الدفع عن المنكر فلا يجوز.

المقام الثالث عشر: في حكم شرب التن

يجوز شرب التن إذا لم يكن فيه ضرر معتدّ به لا بالنسبة إلى الشارب ولا بالنسبة إلى غيره من الحاضرين؛ وذلك لعدم دليل على حرّمته، والأصل هو الإباحة. ودعوى: أنّه موضوع جديد؛ إذ لم يكن التن في عصر الشارع، فاللازم فيه الاحتياط. مندفعة: بما قرّر في أصالة البراءة؛ من أنّ غايته هو الشكّ في الحليّة وعدمها، ومقتضى أصالة الإباحة والبراءة هو الحليّة والجواز.

نعم، إذا كان شربه مضرّاً للشارب أو غيره من الحاضرين حرم ذلك؛ قضاءً لإطلاق حديث نفي الضرر والضرار بناءً على شموله للإضرار بالنفس أيضاً، كما قرّيناه في محلّه. ولا تفاوت في الضرر بين أن يكون موجباً لفساد البدن وتلفه، وبين ما لا يكون كذلك بل يكون ضرريّاً؛ وذلك لإطلاق حديث نفي الضرر. نعم، اللازم أن يكون الضرر معتدّاً به. وأما تعيين الضرر في بعض المصاديق مثل «السيجارة» أو «التارجيلة» ونحوهما فليس هو من شؤون الفقيه، بل هو تابع لتشخيص الشاربين ومن حولهم خصوصاً مع اختلاف أحوالهم في التضرّر وعدمه والعلم به وعدمه. نعم، لا يترك الاحتياط فيما لو اطّلع الشارب على مضراته بالنسبة له أو لغيره من الحاضرين بواسطة إخبار أهل الخبرة بها وكانت المضرات معتدّاً بها فيما إذا لم يطمئنّ بها، وإلّا فمع الاطمئنان بها فاللازم الاجتناب؛ قضاءً لإطلاق حديث نفي الضرر والضرار.

وأما دعوى: أن شرب التن محرّم من جهة صدق تضييع المال وإتلافه، فهي صحيحة إن لم يكن غرض عقلائي في شربه، كتخدير الأعصاب أو حصول النشاط أو نحوهما ممّا يزعمه الشاربون.

لا يقال: إن كان هناك غرض عقلائي يكفي لمنع صدق التضييع والإتلاف، فليكن كذلك بالنسبة إلى صدق الضرر.

لأنّ نقول: لا ملازمة بينهما؛ لأنّه مع عدم صدق التضييع لغرض - كحصول النشاط مثلاً - يمكن أن يكون شرب التن في هذه الصورة موجباً للضرر أو الفساد من ناحية أخرى كما لا يخفى.

تنبيهات:

التنبيه الأول: إن كلّ ما ذكرناه من الأحكام بعنوانها الخاصّ كالهيروئين أو الترياك يجري في أمثالهما كالحشيش؛ إذ لا تختصّ الأحكام بخصوص عنوان الهيروئين أو الترياك؛ لأنّ هذين العنوانين لم يردا في النصوص حتّى يُحتاج إلى إلغاء الخصوصية للتعدّي منهما إلى غيرهما، بل دليل حرمة الإدمان عليهما ووجوب تركه هو كونهما مشمولين لنفي الضرر والضرار في الإسلام، وهذا جارٍ في غيرهما.

وعليه، فمثل الحشيش - الذي هو عصارة تُستحصل من ساق بعض النباتات أو خليط من الأوراق والأزهار النباتية الخاصّة^(١) - يكون محكوماً بالأحكام المترتبة على الهيروئين والترياك من الحرمة إذا كان الضرر الحاصل منه ضرراً معتاداً به.

وكذا الأمر في الكوكائين المتخذ من أوراق شجر الكوكا، فإنّه محكوم بحكم سائر

(١) انظر: كتاب پزشکی قانونی (بالفارسية) المؤلفه الدكتور محمد قضايي / ص ٣١٠ - ٣١١.

الموادّ المخدّرة المذكورة إن كان مثلها في الآثار^(١).

ومما ذكر يظهر حال غير المذكورات مما يكون شريكاً معها في الآثار؛ لأنّ الدليل واحد كما لا يخفى.

التبئيه الثاني: لو خُمّر التتن في الخمر أو المسكر بحيث يوجب شربه السكر فلا إشكال في حرمة وإن لم يكن التتن مضرّاً في نفسه؛ لما سيأتي -لإن شاء الله تعالى- من عموم حرمة كلّ مسكر، فإذا كان شربه محرّماً حرم بيعه وحمله أيضاً كالخمر. وأمّا إذا كان التتن مضرّاً ومخمرّاً في الخمر أو المسكر فيكون محرّماً من جهتين كما لا يخفى.

التبئيه الثالث: يظهر من بعض كتب الطب أنّ الآثار الحادّة لمثل الهيروثين ربّما تفضي إلى حالة تسمّى بالسكر يمكن معها صدور القتل والجنايات الأخرى من المدمن كما يمكن صدورهما من شارب المسكر^(٢).

وصرح أحد المؤلفين في هذا المضمار أيضاً: بأنّ الحشيش قد يؤدّي إلى ما يشبه الجنون، ويحدث لآكله في الأغلب علائم تكون مشابهة للسكر^(٣).

ففي هذه الموارد إن كان السكر حقيقياً اجتمع فيها حرمة الإضرار وحرمة الإسكار، وإلا فالحرمة من ناحية الإضرار. نعم، لو كان مسكراً فقليله حرام ككثيره وإن لم يكن مسكراً كما لا يخفى.

التبئيه الرابع: إذا اطمان بأنّ شرب التتن في الأمكنة العامّة مضرّ بحال الحاضرين يجب عليه الاجتناب عنه وإن لم يكن مضرّاً بحال نفسه، وإذا لم يطمئنّ بذلك؛ فإن اطماناً

(١) المصدر السابق / ص ٣١٤.

(٢) المصدر السابق / ص ٣٠٠.

(٣) انظر: كتاب بزسكي قانوني (بالفارسية) لمؤلفه الدكتور فرامرز كودرزي / ص ٦٦٦.

بعدم إضراره بحالهم فلا دليل على وجوب اجتنابه عنه، وإن احتمل الإضرار فالأحوط الاجتناب سيما إذا أخبر به ذوو الخبرة، بل يجب الاجتناب في هذه الصورة؛ لقيام الأمانة على إضراره مقام العلم به.

وإذا منع الحاكم الإسلامي عن شربه في الأمكنة العامة وجبت إطاعته وحرم شربه فيها وإن علم بعدم الإضرار، فضلاً عما إذا لم يعلم به؛ وذلك لعموم أدلة حرمة ردّ حكم الحاكم، فلا تغفل.

المقام الرابع عشر: في حرمة شرب الخمر والمسكر

يحرم شرب الخمر والمسكر وغيرهما من المانعات. قال المحقق في المختصر النافع: «القسم الخامس في المانعات: والمحرّم خمسة: الأول: الخمر وكلّ مسكر والعصير إذا غلى. الثاني: الدم وكذا العلقة ولو في البيضة... الثالث: كلّ مانع لاقته نجاسة... الرابع: أبوال ما لا يؤكل لحمه. الخامس: ألبان الحيوان المحرّم...»^(١).

ولا يخفى أنّ حرمة الخمر من ضروريات دين المسلمين، ويدلّ عليها بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٢).

قال في زبدة البيان: «وفي الآية مبالغة زائدة من وجوه شتى في تحريم الخمر والميسر؛ من جهة: المقارنة بالأصنام التي عبادتها كفر، والحصر بأنّه ليس إلا الرجس، ثمّ كونه من عمل الشيطان، ثمّ الأمر بالاجتناب بعد ذلك كلّّه، والتصدير بـ«إنّما»، والإشعار

(١) المختصر النافع / ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) سورة المائدة / الآية ٩٠.

بأن شاربها لا يفلح...»^(١).

وأما حرمة كل مسكر ولو لم يسمَّ بخمر فادَّعي عليها الإجماع، ويدلّ عليها: صحيح علي بن يقطين وغيره عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَحْرَمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا، وَلَكِنْ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا، فَمَا كَانَ عَاقِبَتَهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ»^(٢).
وصحيحة الحلبي: «وكل مسكر حرام»^(٣).

ويحرم الفقاع؛ لكونه من أنواع المسكرات، مضافاً إلى التصريح به في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن الفقاع؟ فقال: «خمر، وفيه حدّ شارب الخمر»^(٤).

ثم لا فرق في حرمة الخمر والمسكر مطلقاً بين قليله وكثيره، ويدلّ على ذلك: صحيحة الفضيل بن يسار قال: ابتدأني أبو عبد الله عليه السلام يوماً من غير أن أسأله فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام» - قال: - قلت: أصلحك الله، كلّهُ حرام؟ فقال: «نعم، الجرعة منه حرام»^(٥).

وصحيحة حنّان قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في النبيذ؟ فإنّ أبا مريم يشربه ويزعم أنّك أمرت بشربه؟ فقال: «معاذ الله - عزّ وجلّ - أن أكون أمر بشرب مسكر! والله إنّه شيء ما اتّقيت فيه سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام،

(١) زبدة البيان / ص ٧٠.

(٢) الكافي / ج ٦، ص ٤١٢.

(٣) وسائل الشيعة / ج ٢٨، ص ٢٢٥، الباب ٤ من أبواب حد المسكر، ح ٥.

(٤) المصدر السابق / ص ٢٣٨، الباب ١٣ من أبواب حد المسكر، ح ١.

(٥) الكافي / ج ٦، ص ٤٠٩.

فما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١).

وكذا لا فرق في حرمة الخمر بين شربه وبين إدخاله في الجوف بوجه من الوجوه وإن لم يصدق عليه عنوان الشرب، فلو جعل الخمر في قارورة وأدخله في الجوف بواسطة الإبرة ارتكب حراماً؛ إذ موضوع الحرمة عند العرف في مثل الخمر هو إدخاله في الجوف ولو بما لم يصدق عليه الشرب؛ ولذا نقول بحرمة الحقنة فيه أيضاً.

ثم إنه إذا مزج الخمر أو المسكر بمائع آخر ولم يستهلك فيه ترتب عليه حكم شرب الخمر أو المسكر.

وأما إذا استهلك في المائع الآخر، فإن كان المستهلك هو الخمر أو ما يلحق به - على الأحوط في النجاسة - كالنبيذ المسكر والفقاع صار المائع الآخر بملاقة الخمر وما يلحق به نجساً، فلا يجوز شربه، ولكن لا يصدق على شربه أنه شرب للمسكر؛ ولذا يشكل الأمر في دعوى أن المعروف بل المتسالم عليه بين الأصحاب أن شرب المستهلك في الخمر أو المسكر شرب للمسكر أو المسكر وتترتب عليه أحكامه^(٢).

نعم، يمكن القول بحرمة شربه لعدة من الروايات:

منها: صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج قال: استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله عليه السلام - إلى أن قال: - فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إن ما أسكر كثيره فقليله حرام». فقال له الرجل: فأكسره بالماء؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «لا، وما للماء يحلّ الحرام؟! أتق الله ولا تشربه»^(٣).

(١) المصدر السابق / ج ٦، ص ٤١٠.

(٢) تكملة المهاج / ج ١، ص ٢٧٠.

(٣) وسائل الشيعة / ج ٢٥، ص ٣٣٩، الباب ١٧ من أبواب الأضربة المحرمة، ح ٧.

ومنها: صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن رجلاً من بني عمي - وهو من صلحاء مواليك - يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك؟ فقال: «أنا أصف لك: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام». فقلت: فقليل الحرام يحلّه كثير الماء؟ فردّ بكفيه مرتين: «لا، لا»^(١).

ومنها: معتبرة عمر بن حفص قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في قدح من مسكر يصبّ عليه الماء حتّى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ فقال: «لا والله، ولا قطرة قطرت في حبّ إلاّ أهرق ذلك الحبّ»^(٢).

ولا يخفى أنّ موضوع الروايات أعمّ من مزج الخمر، فهو شامل أيضاً لمزج كل مسكر بالنحو المذكور. وترك الاستفصال يشمل صورة الاستهلاك؛ ولذا ذهب السيّد المحقق الخوئي إلى حرمة شرب المستهلك فيه الخمر^(٣).

أللهمّ! إنّ أن يقال: إنّ الظاهر من السؤال أنّه لم يُرد صورة الاستهلاك؛ لأنّه أراد شرب المسكر بنحو لا يكون محرّماً، وأمّا مع الاستهلاك فلا يبقى شرب كما لا يخفى.

نعم، يمكن الاستدلال بقوله في الرواية الأخيرة: «لا والله، ولا قطرة قطرت في حبّ إلاّ أهرق ذلك الحبّ»؛ فإنّه صريح في عدم جواز شرب المستهلك في أمثال الأواني المتعارفة ولو بمثل الحبّ.

أللهمّ! إنّ أن يقال: إنّ قوله: «أهرق» متكلّم وحده، وعليه فلا يدلّ على لزوم الإراقة؛ لأنّ فعل الإمام أعمّ من اللزوم. نعم، لا يترك الاحتياط بالاجتناب عنه ولو مع الاستهلاك

(١) المصدر السابق / ص ٣٣٦، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ص ٣٤١، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ١.

(٣) تكملة المنهاج / ج ١، ص ٢٧٠.

من جهة احتمال كون قوله: «أهريق» ماضياً مجهولاً، بناءً على ما في أقرب الموارد من أنه قد يجمع بين الهاء والهمزة، فيقال: أهرأقه بهريقه، ولكن يمكن ترجيح كونه فعلاً ماضياً من ناحية ظهور كلام الإمام في العموم لا في خصوص حبِّ الإمام عليه السلام، فلا تغفل. لا يقال: إنَّ عمر بن حنظلة لم يوثق في الرجال.

فإنَّه يقال: إنَّ عمر بن حنظلة ثقة؛ لنقل الأجلء عنه، ومنهم صفوان الذي هو من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة. نعم، لا يمكن الاستدلال بهذه الأخبار لحرمة مطلق الاستعمال؛ لأنَّ المنسب منها هو الشرب، فلا تغفل.

تنبيهان:

التنبيه الأول: في أنه لا يجوز الجلوس على مائدة فيها خمر أو مسكر اعلم أنه لا يجوز الجلوس على مائدة فيها خمر أو مسكر. قال المحقق في الشرائع: «ويحرم الأكل على مائدة يشرب عليها شيء من المسكرات أو الفقاع»^(١).

أما بالنسبة للخمر فيدلُّ عليه: صحيحة هارون بن الجهم قال: كنَّا مع أبي عبد الله عليه السلام بالحيرة حين قدم على أبي جعفر (المنصور)، فختن بعض القوَّاد ابنأله وصنع طعاماً ودعا الناس، وكان أبو عبد الله عليه السلام فيمن دعي، فبينما هو على المائدة يأكل ومعه عدَّة على المائدة فاستسقى رجل منهم، فأتي بقدر فيه شراب لهم، فلما أن صار القدر في يد الرجل قام أبو عبد الله عليه السلام عن المائدة، فسئل عن قيامه، فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر»^(٢).

(١) شرائع الإسلام / ج ٢، ص ١٤٩.

(٢) الكافي / ج ٦، ص ٣٦٨.

وأما بالنسبة للخمر وغيره من المسكرات فيدلّ عليه: موثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن المائدة إذا شرب عليها الخمر أو مسكر؟ فقال: «حرمت المائدة». وسئل: فإن أقام رجل على مائدة منصوبة يأكل ممّا عليها ومع الرجل مسكر لم يُسقى أحداً ممّن عليها بعد؟ فقال: «لا تحرم حتّى يشرب عليها، وإن وضع بعدما يشرب فالوذج فكل؛ فإنّها مائدة أخرى»؛ يعني كلّ فالوذج ^(١).

وهذه الرواية تشمل غير الخمر من المسكرات، كما صرّح به المحقّق في الشرائع، وأشار إليه في الجواهر. في ذيل إلحاق المصنّف المسكرات أو الفقّاع بالخمر - بقوله: «بل في كشف اللثام نسبته إلى الأصحاب، ولعلّه للموثّق المزبور، أو بناءً على أنّ الخمر اسم لكلّ مسكر، أو على الإلحاق به؛ للقطع بعدم الخصوصية حتّى في الفقّاع الذي هو خمر مجهول واستصغره الناس» ^(٢).

ثم إنّ المستفاد من الروایتين هو حرمة الأكل على مائدة فيها مسكر، بل يستفاد من الرواية الأولى حرمة الجلوس عليها ولو لم يأكل؛ لإطلاق قوله عليه السلام: «ملعون من جلس على مائدة يشرب عليها الخمر»؛ ولعلّه لذا قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «يحرّم الأكل بل الجلوس على مائدة فيها المسكر» ^(٣).

ثمّ إنّّه لا خصوصية للمائدة، بل لو كان المجلس مجلس شرب لم يجز الجلوس فيه ولو لم يكن فيه غير الشراب أو المسكر شيء آخر من الأطعمة والمأكولات، ومع إلغاء خصوصية المائدة فالمعيار هو صدق مجلس الشرب. وعليه فيشكل جواز الجلوس في

(١) المصدر السابق / ص ٤٢٩.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٤٦٦ - ٤٦٧.

(٣) منهاج الصالحين / كتاب الأطعمة والأشربة، المسألة ٢٥.

بيت فيه موائد متعدّدة يشرب على بعضها الشراب لو صدق على كلّ موضع منه أنّه مجلس شرب؛ فإنّ الجلوس فيه جلوس في مجلس الشرب عرفاً. نعم، لو كانت المجالس متعدّدة يشرب في بعضها الخمر أو المسكر اختصّت الحرمة بمجلس الشرب. والمعيار: هو صدق وحدة مجلس الشرب، وهو يختلف باختلاف الموارد والمحافل، وقد تصدق الوحدة مع تعدّد الكراسي وملحقاته كمجالس العقد ونحوه، وربّما لا تصدق في السيّارات والطائرات ونحوهما.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على حرمة الجلوس على المائدة أو الجلوس في مجلس الشرب وإن لم يشرب؛ بوجود الإنكار على شارب الخمر أو المسكر؛ إذ أقلّه القيام عن المائدة أو المجلس، والامتناع عن حضورها إعراضاً عن فاعل الشرب وإهانته له، فيجب لذلك، ويحرم تركه بالمقام عليها.

وفيه: أنّ النهي عن المنكر إنّما يجب بشرائط، من جملتها: جواز التأثير، ومقتضى الروايات تحريم الجلوس والأكل حينئذٍ وإن لم يتهنّ عن المنكر ولم يجوز تأثيره. هذا مضافاً إلى أنّ النهي عن المنكر لا يتقيّد بالمقام، بل بحسب مراتبه المعلومة على التدرّج، وإذا لم يكن المقام من مراتبه لا يحرم فعله.

ويستدلّ على حرمة الجلوس: بما رواه في الفقيه مرسلًا قال: قال الصادق عليه السلام: «لا تجالسوا شرّاب الخمر؛ فإنّ اللعنة إذا نزلت عمّت من في المجلس»^(١). وفيه: ضعف الإرسال وإن أرسله الصدوق جازماً؛ لأنّ المعتبر هو حصول الجزم، وهو غير متحقّق بجزم الصدوق، فتدبّر جيّداً.

هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد منه النهي عن مجالسة الشرّاب وإن لم يكونوا حال

(١) وسائل الشيعة / ج ٢٥، ص ٣٧٤، الباب ٣٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ٢.

المجالسة شاربين، وهو غير الجلوس في مجلس الشرب.

ثم إنَّ الاستفادة من الأخبار هو حرمة الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر أو المسكر، وبدعوى إلغاء الخصوصية قلنا بحرمة الجلوس في مجلس الشراب. وربما يتعدى عن ذلك إلى مائدة يعصى عليها، كأكل الخنزير، بل حضور مجلس يعصى الله تعالى فيه.

وفيه: أنه لا دليل عليه؛ لاختصاص الروايات بمجلس شرب الخمر أو المسكر. واحتمال: حرمة حضور مطلق المجالس المنعقدة على المعاصي والمعدّة لها من تلك النصوص؛ بدعوى: أن ذكر الخمر إنما هو باعتبار غلبة استعمالها في ذلك الوقت مع الفناء والرقص والضرب بالعود ونحوها ممّا هو شائع في تلك الأزمنة، ولا دخالة لنوع منها في الحرمة.

يدفعه: ما في الجواهر من «عدم ظهور النصوص المزبورة بل والفتاوى فيه، بل يمكن دعوى ظهورهما - خصوصاً النصوص - في غيره، ولا يبعد كون الحكم المزبور تعبدياً لا يتعدى منه إلى غيره. نعم، لو حصل مقتضى للحرمة من وجه آخر فلا بأس بالقول بها، ولكن هي غير حرمة نفس المائدة بمجرد شرب شخصٍ ممن هو عليها خمرًا أو مسكرًا التي هي المرادة من النصّ والفتوى»^(١).

ومما ذكر ينقدح ما في المحكي عن كشف اللثام من قوله: «وبالجملة، يحرم الجلوس على مائدة يعصى الله عليها، بل حضور مجلس يعصى الله تعالى فيه، إلا أن يضطر إليه أو يقدر على إزالة المنكر؛ لوجوب إنكاره، ولأن مجلس العصيان في معرض نزول العذاب بأهله.

(١) جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٤٦٨.

لما عرفت من أن الحكم تعبدى لا يتعدى منه إلى غيره. نعم، لو توقّف النهي عن المنكر على الخروج عن مجلس المعصية أو عدّ الجلوس تأييداً لهم وجب الخروج، ولكنّ هذا غير حرمة نفس الجلوس المستفاد من الأخبار الواردة في الخمر أو المسكر، فلا تغفل.

نعم، يدلّ على قوله: «ولأنّ مجلس العصيان في معرض نزول العذاب بأهله»: مرسل الفقيه: «لا تجالسوا شراب الخمر؛ فإنّ اللعنة إذا نزلت عمّت من في المجلس»^(١)، ومقتضى عموم التعليل عدم اختصاصه بمجلس شرب الخمر، وهو - بضميمة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ الآية - يدلّ على حرمة الجلوس في مجلس المعصية بناءً على أنّ الإلقاء في التهلكة محرّم بالنهي الإيضائي المولوي، وهو موجب للعقاب، مضافاً إلى ما فيه من اللعنة المذكورة.

ولكن لقائل أن يقول: لم يثبت التعليل المذكور للإرسال، هذا مضافاً إلى أنّ المرسلته تنهى عن مجالسة الشراب لا عن مجلس الشرب، فتدبر.

التنبيه الثاني: في جواز التداوى بالخمر أو المسكر وعدمه هل يجوز التداوى بالخمر أو المسكر أو لا؟

قال المحقّق في الشرائع: «ولا يجوز التداوى بها ولا بشيء من الأنثذة ولا بشيء من الأدوية معها شيء من المسكر أكلاً ولا شرباً، ويجوز عند الضرورة أن يتداوى بها للعين»^(٢).

وظاهره أنّ عدم جواز التداوى بالخمر وما يلحق بها لا يختصّ بصورة عدم الانحصار

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٥، ص ٣٧٤، الباب ٣٣ من أبواب الأضرحة المحرمة، ح ٢.

(٢) شرائع الإسلام / ج ٢، ص ١٤٩.

وعدم الضرورة والاضطرار؛ لتخصيص الجواز بمورد التداوي بخصوص العين. ولكن في الجواهر خصّ عدم الجواز بصورة عدم الضرورة والاضطرار، حيث ذكر في ذيل قول الماتن: «ولا يجوز التداوي بها...» قائلاً: «مع عدم الانحصار، بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه فضلاً عن محكيه في كشف اللثام؛ لإطلاق أدلة التحريم السالمة عن معارضة الرخصة فيه للمضطرّ المعلوم عدم تحقّقه في الفرض.

بل لعله كذلك مع عدم العلم بالانحصار؛ لعدم تحقّق عنوان الرخصة أيضاً، بل المشهور - على ما في المسالك وكشف اللثام - عدم الجواز حتّى مع الانحصار، بل عن الشيخ في الخلاف وظاهر المبسوط الإجماع عليه^(١).

لصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: سألته عن دواء عجن بالخمير؟ فقال: «لا والله، ما أحبّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوي به؟! فإنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير، وإنّ أناساً ليتداون به»^(٢).

وحسن ابن أذينة: كتبت إلى الصادق عليه السلام أسأله عن رجل يبعث (يبيح) له

(١) قال في الخلاف: «إذا اضطرّ إلى شرب الخمر للطمش أو الجوع أو التداوي فالظاهر أنّه لا يستبيحها أصلاً. وقد روي أنّه يجوز عند الاضطرار إلى الشرب أن يشرب، فأما الأكل والتداوي فلا. وبهذا التفصيل قال أصحاب الشافعي. وقال الثوري وأبو حنيفة: تحلّ للمضطرّ إلى الطعام وإلى الشراب، وتحلّ للتداوي بها. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً طريقة الاحتياط تقتضي ذلك، وأيضاً تحريم الخمر معلوم ضرورة، وإباحته (وإباحتهما) في موضع يحتاج إلى دليل، وما قلناه مجمع عليه، وما قاله ليس عليه دليل». (الخلاف/ ج ٢، ص ٥٤٥).

(٢) وسائل الشيعة/ ج ٢٥، ص ٣٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ٤، على أنّ عبارة: «وإنّ أناساً ليتداونون به» وردت في الوسائل هكذا: «ترون أناساً يتداونون به»، وفي هامشه أنّه: «في المصدر (أي الكافي): «وإنّ أناساً ليتداونون».

الدواء من ريح البواسير، فيشره بقدر سكرجة من نبيذ صلب؛ ليس يريد به اللذة إنما يريد به الدواء؛ فقال: «لا، ولا جرعة - ثم قال: - إن الله عز وجل لم يجعل في شيء مما حرّم دواء ولا شفاء»^(١).

- إلى أن قال صاحب الجواهر -: إلى غير ذلك من النصوص التي يمكن حملها على عدم الانحصار، كما أنه يمكن إرادة عدم حصر الدواء في المحرّم من التعليل، أو ينزل على الغلبة، على أنه لم نجد القائل به في غير الخمر.

ولعله لذا - مؤيداً بما سمعته من حلّ تناوله عند الاضطرار الذي لا ريب في كون المقام منه بشهادة الوجدان وأهل الخبرة، بل وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ الظاهر في حصول نفع به، وخبر عبد الرحمان بن الحجّاج المروي عن طبّ الأئمة: أنّ رجلاً سأل أبا الحسن عليه السلام عن الترياق، قال: «ليس به بأس». قلت: يا ابن رسول الله، إنّه يجعل فيه لحوم الأفاعي؟ فقال: «لا تقدره علينا»^(٢) - أطلق القاضي الجواز، وتبعه جماعة من متأخري المتأخريين، وهو الأقوى^(٣)؛ أي أطلق القاضي الجواز في صورة الانحصار، ولم يخصّصه بمورد خاصّ كالاحتحال.

ثمّ قال في الجواهر: «ومن الغريب جزم المصنّف بالعدم مع قوله: «ويجوز عند الضرورة أن يتداوى بها للعين»! بل حكاه في المسالك عن الأكثر، وفي كشف اللثام عن

(١) جامع الأحاديث / ج ٢٤، ص ٢٠٢، الباب ٣٤ من أبواب الأشرطة، ح ١. وفيه «شفاء ولا دواء» بدل «دواء ولا شفاء».

(٢) وسائل الشريعة / ج ٢٥، ص ٢٢٧، الباب ١٣٦ من الأظمنة المباحة، ح ٨ وفيه «قلت: يا ابن رسول الله، فيه لحوم الأفاعي». وفي هامشه: «في المصدر زيادة: إنه يجعل».

(٣) انظر: جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٤٤٤ - ٤٤٦.

الشيخ وجماعة، مستدلين عليه: بعموم وجوب دفع الضرر، وخصوص خبر (موثقة) هارون بن حمزة الغنوي عن الصادق عليه السلام في رجل اشتكى عينيه، فبيعت له كحل يعجن بالخمرة؟ فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطراً فليكتحل به»^(١)؛ ضرورة منافاته للتعليل الذي هو منشأ المنع في السابق.

ولعله لذا كان المحكي عن ابن إدريس المنع هنا أيضاً، محتجاً بالتعليل السابق المؤيد بمرسل مروك عن أبي عبد الله عليه السلام: «من اكتحل بعيل من مسكر كحلّه الله بعيل من نار»^(٢)، بعد القول بحرمة مطلق الانتفاع به؛ لخصوص ما ورد فيه، مضافاً إلى ما سمعته في مطلق الأعيان النجسة.

ولكن لا يخفى عليك ما في ذلك كله بعد الإحاطة بما ذكرناه؛ من أنّ الأصحّ الجواز مع الاضطرار وإن قلنا بحرمة الانتفاع به مطلقاً مع عدمه، ويمكن حمل المرسل المزبور عليه، والله العالم»^(٣).

ولا يخفى عليك أنّ خبر عبد الرحمان بن الحجّاج ضعيف. وكيف كان، فيؤيد ما ذهب إليه صاحب الجواهر من الجواز عند الاضطرار: بموثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في الإتياء يشرب منه النبيذ؟ فقال: «يفسله سبع مرّات، وكذلك الكلب»، وعن الرجل أصابه العطش حتّى خاف على نفسه فأصاب

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٥، ص ٣٥٠، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، ح ٥، وفيه: «فمنعت له بكحل».

(٢) المصدر السابق / ص ٣٤٩، ح ٢.

(٣) جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٤٤٦-٤٤٧.

خمرأ؟ قال: «يشرب منه قوته»^(١).

ولا يخفى أن في قبال موثقتي هارون الغنوي وعمّار بن موسى روايات تمنع عن التداوي بشرب الخمر في صورة الاضطرار. هذا مضافاً إلى اختصاص موثقة عمّار بصورة التهلكة وموثقة الغنوي بصورة الاكتمال، فلا تدلّان على الجواز في مطلق موارد الاضطرار.

وإليك فيما يلي الروايات المعارضة:

فمنها: ما رواه في عيون أخبار الرضا^(٢) قال: حدّثنا عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري العطّار^(٣) بنيسابور في شعبان سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان - في حديث محض الإسلام - عن الرضا^(٤) قال: «وتحريم كلّ شرب مسكر قليله وكثيره، وما أسكر كثيره فقليله حرام. والمضطرّ لا يشرب الخمر: لأنّها تقتله»^(٥).

وعبد الواحد من مشايخ الصدوق، وقد أكثر الرواية عنه مترضياً، وحكى عنه أنّه قال في موضع من العيون: «حديث عبد الواحد^(٦) عندي أصحّ»^(٧)، وعليّ بن محمّد بن قتيبة قال النجاشي في حقّه: «عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال»^(٨)، والاعتماد لا يكون إلا بعد ثبوت وثاقته لديه، وعليه فالأقوى هو اعتبار سند الرواية. ثمّ إنّ معنى الرواية أنّ الخمر تكون ذات مفسدة التهلكة، ومعه لا وجه لانتظار البرء

(١) جامع الأحاديث / ج ٢٤، ص ١٩٥، الباب ٣١ من أبواب الأشربة، ح ٨

(٢) المصدر السابق / ص ٢٠٦، الباب ٣٤ من أبواب الأشربة، ح ١٦.

(٣) العيون / ج ٢، الباب ٣٥، ح ١.

(٤) رجال النجاشي / ص ٢٥٩.

والشفاء منها.

ومنها: ما رواه في تفسير العياشي عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المضطر لا يشرب الخمر؛ لأنها لا تزيد إلا شراً، فإن شربها قتلته، فلا يشرب منها قطرة»^(١). وهذه الرواية ضعيفة بالإرسال.

ومنها: ما رواه في طب الأئمة عليهم السلام: عن عبد الله بن جعفر قال: حدثنا صفوان بن يحيى البيّاع، عن عبد الله بن مسكان، عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء يعجن بالخمر؛ لا يجوز أن يعجن بغيره وإنما هو اضطرار؟ فقال: «لا والله، لا يحل لمسلم أن ينظر إليه فكيف يتداوى به؟! وإنما هو بمنزلة شحم الخنزير الذي يقع في كذا وكذا لا يكمل إلا به، فلا شفى الله أحداً شفاء خمر وشحم خنزير»^(٢).

ولا يخفى أنه لم يثبت اعتبار كتاب طب الأئمة عليهم السلام.

ومنها: ما رواه في علل الشرائع: أخبرني علي بن حاتم - فيما كتب إلي - قال: حدثنا محمد بن عمر قال: حدثنا علي بن محمد بن زياد قال: حدثنا أحمد بن الفضل المعروف بأبي عمر طيبة (طبيه - خ ل)، عن يونس بن عبد الرحمن عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المضطر لا يشرب الخمر؛ لأنها لا تزيد إلا شراً، ولأنه إن شربها قتلته، فلا يشرب منها قطرة». وروي: «لا تزيد إلا عطشاً». قال محمد بن علي بن الحسين مصنف هذا الكتاب: جاء هذا الحديث هكذا كما أوردته، وشرب الخمر في حال الاضطرار مباح مطلق مثل الميتة والدم ولحم الخنزير، وإنما أوردته لما فيه من

(١) جامع الأحاديث / ج ٢٤، ص ٢٠٧، الباب ٣٤ من أبواب الأشربة، ح ١٨.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٠٤، الباب ٣٤ من أبواب الأشربة، ح ٧.

العلة، ولا قوة إلا بالله^(١).

هذا مضافاً إلى ضعف الرواية؛ لجهالة أحمد بن الفضل.

ويؤيد هذه الروايات: التعليل المذكور في حسنة ابن أذينة وغيرها، وهو: «إن الله لم

يجعل في رجزه حرّمة شفاء»^(٢).

ويمكن الجمع بين هذه الروايات الناهية المستفيضة - بل المعتبر بعضها - وبين غيرها

مما تجوز التداوي: بحمل ما دلّ على الجواز على صور خاصة، كإكحال العين أو خوف

هلاك النفس، كما هو مقتضى صناعة الفقه؛ فإنّ النسبة بين موثقة الغنوي وموثقة عمّار

وبين معتبرة الفضل بن شاذان هي الإطلاق والتقييد.

هذا مضافاً إلى أنّ الاكتحال ليس بشرب، وتجويز الشرب عند الخوف على النفس

ليس من باب التداوي بالشرب، بل من باب النجاة به من الموت، ومع إلغاء الخصوصية

عنه إلى التداوي به يختصّ بصورة الهلكة، ولا يجوز التعديّ منها إلى مطلق الاضطرار.

وخبر عبد الرحمان بن الحجّاج - مضافاً إلى ضعفه - مطلق ولا يختصّ بصورة

الضرورة والاضطرار، ومقتضى القاعدة مع الغمض عمّا في سنده هو حمله على صورة

الهلكة.

وأما الاستدلال بالآية الكريمة: «وَإِئْتُمَهَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهَا»^(٣) بدعوى أنّ الظاهر

منها هو حصول نفع بها.

ففيه: أنّه يكفي التداوي بغير الشرب كالاكتحال مثلاً، فلا إطلاق لها.

(١) المصدر السابق / ص ٢٠٦، الباب ٣٤ من أبواب الأثرية، ح ١٧.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٠٦ و ٢٠٥ و ٢٠٢.

(٣) سورة البقرة / الآية ٢١٩.

فتحصّل ممّا ذكرناه: قوّة القول بجواز التداوي بشرب الخمر عند الاضطراب بحيث يؤدّي تركه إلى الهلكة أو ما يدانيها، خلافاً للمشهور حيث خصّوا الجواز بخصوص الاكتحال.

وممّا ذكرنا يظهر وجه ما ذهب إليه السيّد في الوسيلة وسيّدنا الإمام في تحرير الوسيلة؛ من أنّ المشهور عدم جواز التداوي بالخمر بل بكلّ مسكر حتّى مع الانحصار، لكنّ الجواز لا يخلو من قوّة بشرط: العلم بكون المرض قابلاً للعلاج، والعلم بأنّ ترك معالجه يؤدّي إلى الهلاك أو إلى ما يدانيه، والعلم بانحصار العلاج به بالمعنى الذي ذكرناه. نعم، لا يخفى شدّة أمر الخمر، فلا يبادر إلى تناولها والمعالجة بها إلاّ إذا رأى من نفسه الهلاك لو ترك التداوي بها ولو بسبب توافق جماعة من الحدّاق وأولي الديانة والدراية من الأطبّاء، وإلاّ فليصطبر على المشقّة؛ فلعلّ الباري - تعالى شأنه - يعافيه لمّا رأى منه التحفّظ على دينه^(١).

فروع:

الأوّل: هل يجوز للمسلم ارتياد الأماكن التي يقدّم فيها الخمر مع الطعام أو لا يجوز؟ ذهب بعض الأعلام إلى الجواز بشرط أن لا يؤدّي ذلك إلى ترويع عمل هذه المطاعم، وبشرط أن لا يأكل من مائدة يشرب عليها الخمر ولا يجلس عليها على الأحوط وجوباً. ولا مانع من الجلوس على مائدة أخرى مجاورة لمائدة من يشرب الخمر^(٢). وقد عرفت أنّ الجلوس على المائدة حرام ولو لم يأكل منها، بل لا خصوصية للمائدة،

(١) الوسيلة / كتاب الأطمعة والأشربة، ص ٨٩، وتحرير الوسيلة.

(٢) الفقه للمختارين / ص ١٤٥.

وإنما الحرام هو الجلوس في مجلس الشرب، وعليه فالجلوس على مائدة مجاورة لمائدة يشرب عليها الخمر أيضاً غير جائز لو صدق وحدة المجلس؛ إذ العبارة بصدق وحدة المجلس بعد إلغاء خصوصية المائدة.

الثاني: لو جلس مسلم في مقهى ليشرب الشاي، وجاء شخص آخر ليشرب الخمر على نفس المائدة، فهل يجب عليه قطع شرب الشاي والخروج أو لا؟
الظاهر هو وجوب القطع وترك تلك المائدة، بل يجب عليه الخروج من المقهى لو صدق وحدة مجلس الشرب. نعم، لا يجب الخروج من المقهى ونحوه إذا تعددت المجالس ولم يكن مجلسه مجلس شرب.

الثالث: هل يجوز شرب الأدوية مع كون كثير منها مخلوطاً بالكحول؟
ذهب بعض الأعلام إلى جوازه معللاً بكونها طاهرة ومستهلكة فيها^(١). ولكنه محل تأمل ونظر؛ لأن الكحول المتخذة من الخمر محكومة بما حكم على الخمر من النجاسة، فيوجب نجاسة الأدوية بالملاقاة قبل استهلاكها فيها.

الرابع: لو استهلك المسكر غير النجس في الأدوية، فهل يجوز شربه أو لا؟
يمكن القول بالثاني؛ لمعتبرة عمر بن حنظلة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في قذح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ فقال: «لا والله، ولا قطرة قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب»^(٢)، بناءً على أن «أهريق» فعل ماضٍ مجهول لا متكلم وحدة كما هو الظاهر. وتفصيل ذلك: أن «هراق» من باب «دحرج يدحرج»، وأصله «أراق يريق» أبدلت الهمزة هاء، وقد يجمع بين الهاء والهمزة فيقال: أهراقه

(١) المصدر السابق / ص ١٥٢.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٢٥، ص ٣٤١، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ١.

يهريقه، ولكن دلالتة على لزوم الاجتناب عما استهلك فيه المسكر محلّ تأمل؛ لأنّ «أهريق» مردّد: بين أن يكون متكلّم وحدة فلا يدلّ على لزوم الاجتناب لأنّ فعل الإمام وهو الإهراق لا يدلّ على الوجوب، وبين أن يكون فعلاً ماضياً مجهولاً بناءً على جواز الجمع بين الهاء والهمزة كما نصّ عليه في أقرب الموارد، فيدلّ حينئذٍ على لزوم الاجتناب وإن لم يكن محكوماً بالنجاسة. ويمكن ترجيح كونه فعلاً ماضياً مجهولاً بظهور الكلام - أعني قوله: «ولا قطرة قطرت في حبّ» - في العموم لا في خصوص حبّ الإمام، فلا تغفل.

الخامس: لو اضطرّ إلى التداوي بما استهلك فيه الخمر أو المسكر بغير الشرب جاز التداوي به؛ لرفع الحرمة بالاستهلاك؛ إذ مع الاستهلاك لا يصدق التداوي بالخمر أو المسكر، والأدلة المانعة مخصوصة بشرب الخمر والمسكر، وهما لا يصدقان بعد الاستهلاك.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ مقتضى بعض التعليقات - كقوله: «فلا شفى الله أحداً شفاءً خمرٍ وشحم خنزيراً»، وكقوله ﷺ: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يجعل في شيء ممّا حرّم شفاءً ولا دواءً»^(١) - هو عدم جواز التداوي بالخمر أو المسكر مطلقاً، ولكنّه أجنبيّ عن مورد الاستهلاك؛ لعدم صدق التداوي بهما بعد الاستهلاك.

هذا مع إمكان أن يدعى: أنّ المنساق من التعليقات هو صورة التداوي بالشرب، فتأمل.

السادس: هل يجوز ركوب الطائرات ونحوها في صورة العلم بشرب بعض المسافرين الخمر أو المسكر، أو لا يجوز؟

(١) انظر: جامع الأحاديث / ج ٢٤، ص ٢٠٢-٢٠٦.

يمكن القول بالجواز؛ لتعدد المجالس فيها بتعدد الكراسي، ولا يصدق على محلّ جلوسه أنه مجلس شرب. نعم، لو كان في الطائرة مكان معدّ للأكل والشرب وكان على المائدة مسكر لا يجوز الجلوس في ذلك المحلّ، ولا الأكل ولا الشرب من تلك المائدة، فلا تغفل.

السابع: لا إشكال في جواز شرب ماء الشعير الذي يجوزّه الأطباء لعلاج بعض الأمراض لأنه غير الفقّاع؛ حيث إنّ الفقّاع يوجب النشوة - وهي السكر الخفيف - وماء الشعير لا يوجبها.

الثامن: لا مآلة للخمر ولا للمسكر فيما إذا كانا بيد من يريد شربهما، فيجوز بل يجب إراقتها.

وأما الإتياء الذي يحتويهما فهو باقٍ على ملكية مالكة، وإتلافه يوجب الضمان فيما إذا لم تتوقف المدافعة عليه، وإلّا فقد صرّح سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام بأنّه: «لو انجرت المدافعة إلى وقوع ضرر على الفاعل، ككسر كأسه أو سكّينه بحيث كان من قبيل لازم المدافعة، فلا يبعد عدم الضمان.

ولو وقع الضرر على الأمر والنهي من قبل المرتكب كان ضامناً وعاصياً. ولو كسر القارورة التي فيها الخمر مثلاً أو الصندوق الذي فيه آلات القمار مثلاً لم يكن ذلك من قبيل لازم الدفع، ضمن وفعل حراماً»^(١).

ويشكل ذلك: بأنّ الملازمة العرفية غير ثابتة، ألا ترى أنّ أكل مال الغير في المخمصة جائز بل واجب ومع ذلك لا يوجب رفع الضمان مع أنّه لازم وجوب حفظ النفس؟! اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الضمان هناك من جهة أنّ التصرف في مال الغير لمصلحة نفسه،

بخلاف المقام فإن التصرف فيه للمصلحة الاجتماعية: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾.

هذا مضافاً إلى أن الحكم بالضمان مستلزم لتعطيل المدافعة، فتأمل.

هذا كله فيما إذا كان من بيده الخمر أو المسكر مريداً للشرب، وأما إذا لم يرد ذلك بل أراد أن يجعلهما خللاً فهو أولى بهما، ولا يجوز أخذهما منه وإتلافهما كما لا يخفى.

التاسع: لا تجوز المعاملة على الخمر أو المسكر بعد أن عرفت فقدان ماليتهما، وأخذ شيء في قبليهما أكل للمال بالباطل، وهو حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.

هذا مضافاً إلى موثقة عمار بن مروان عن أبي جعفر عليه السلام: «والسحت أنواع كثيرة، منها: أجور الفواجر، وثمان الخمر والنبيد والمسكر...» الحديث ^(١).

العاشر: ذكر في الجواهر - في ذيل قول المحقق: «ولو اضطرَّ إلى خمر ويول تناول البول» - قائلاً: «وإن كان نجساً؛ لأنه أخف حرمته منها، وعدم الحدّ عليه؛ لأنه لا يسلب العقل والإيمان، ولا يؤدي إلى شرّ كالخمر. نعم، لو وجد ماءً متنجساً قدمه على البول؛ لأنّ نجاسته عارضية» ^(٢).

ومع الاضطرار إلى شرب البول هل يقدم بول نفسه على بول غيره أو لا؟ يدلّ على الأوّل خبر سماعة بن مهران قال: قال لي أبو عبد الله الصادق عليه السلام عن رجل كان به داء فأمر له بشرب البول؟ فقال: «لا يشربه» قلت: إنّه مضطرّ إلى شربه؟ قال: «فإن

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتب به، ح ١.

(٢) جواهر الكلام / ج ٣٦، ص ٤٤٣.

كان يضطرّ إلى شربه ولم يجد دواء لدائه فليشرب بوله، أمّا بول غيره فلا»^(١).
ولكنّ الخبر ضعيف. نعم، الأحوط الاكتفاء بشرب بول نفسه، وإن كان التخيير ذا وجه.

العادي عشر: لو شكّ في اشتمال الأغذية أو الحلويات على المسكر أو الخمر وعدمه، لا يجب الفحص لو كانت في يد المسلم، وأمّا إذا كانت في غير يد المسلم وأمكن الفحص بسهولة فالأحوط الفحص؛ لعدم استقرار الشكّ بالفحص، ومع عدم استقراره لا يبقى موضوع لأصالة الإباحة. ألهمم إلّا أن يكتفى بمجرد الشكّ ولو لم يكن مستقرّاً.

نعم، لو احتاج الفحص إلى مؤونة إضافية كالدقّة الزائدة فلا يجب الفحص، كما نصّ عليه في صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك»^(٢)، بناءً على أنّ النظر يحتاج إلى إعمال دقّة زائدة. وبقية الكلام في محلّه، فراجع.

وأما العصير العنبي: فيكفي في حرمة إذا غلى: حسنة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يحرم العصير حتّى يغلي»^(٣)، ثمّ بعد الغليان بالنار لا يحلّ حتّى يذهب ثلثاه بالنار.

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(٤). وبقية الكلام في محلّه من كتاب الطهارة.

(١) جامع الأحاديث / ج ٢٤، ص ٢٠٧، الباب ٣٤ من أبواب الأضرية، ح ٢١.

(٢) المصدر السابق / ج ٢، ص ١٣٦.

(٣) وسائل الشريعة / ج ٢٥، ص ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأضرية المحرمة، ح ١.

(٤) المصدر السابق / ص ٢٨٢، الباب ٢ من أبواب الأضرية المحرمة، ح ١.

وأما حرمة شرب الدم: فلا خلاف ولا إشكال فيها كما صرحوا بها في محرّمات الذبيحة. نعم، قد تُمنع حرمة شرب دم الحيوان غير ذي النفس السائلة كالجراد والسمك ذي الفليس؛ بدعوى السيرة القطعية على أكله، وشمول دليل حلّ أكله لدمه معه إذا كان الدم مع اللحم، وأما لو كان منفرداً لم يحلّ؛ لإطلاق ما دلّ على حرمة الدم كتاباً وسنةً، وعدم ثبوت السيرة إلا بالنسبة إلى ما لا تنفك اللحوم عنه، كالباقى في الباطن في مثل لحم الشاة، والتبعية مسلّمة مع عدم الاستثناء، وقد استثنى الدم في الذبيحة، وفي مثل السمك لم يُستثنَ الدم، لكنّ عموم دليل الحرمة للدم يكفي في حرّمته، فتأمّل.

وأما حرمة العلقّة: فلا إشكال في حرّمته وإن كانت من مأكول اللحم؛ لكونها من الخبائث، ولصدق الدم عليها. اللهم إلا أن يناقش في ثبوت العموم لحرمة الدم كما قرّر في محلّه. هذا بالنسبة إلى العلقّة لو كانت في غير البيضة.

وأما الموجودة في البيضة: فقد استشكل فيها في جامع المدارك من جهة عدم صدق العلقّة عليها، فمع صدق الدم عليها وعدم الانصراف عنها يشملها عموم ما دلّ على حرّمته، ومع المنع (عن صدق الدم) تشكل الحرمة إلا من جهة كونها معدودة من الخبائث^(١).

ولا يخفى أيضاً التأمل في ثبوت العموم للدم، ومع عدم العموم فالأصل هو الطهارة والإباحة، وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط. هذا مع قطع النظر عن كونها من الخبائث وإلا فمع ثبوت كونها كذلك تكون محرّمة، إلا أن كونها من الخبائث غير ثابت، فتدبّر جيّداً. وأما تنجّس كلّ مائع لاقته النجاسة: فلا كلام فيه في الجملة، ولا يجوز شرب المتنجّس كما لا يجوز شرب عين النجس. ويجب إزالة النجاسة عن المأكول

(١) انظر: جامع المدارك / ج ٥، ص ١٧٤.

والمشروب؛ لحرمة أكله وشربه كما قرّر في محلّه.

وأما حرمة شرب أبوال غير مأكول اللحم: فلنجاستها، كما تدلّ عليه صحيحة عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١)، ومقتضى النجاسة حرمة شربها كما لا يخفى. وغير ذلك من الأخبار.

وأما حرمة شرب ألبان الحيوان المحرّم أكله: فلا خلاف فيها ظاهراً، قال في جامع المدارك: «واستدلّ له بالمرسل المذكور في البيض المنجبر بالعمل: «كلّ شيء يؤكل لحمه فجميع ما كان منه من لبن أو بيض أو إنفحة فكلّ ذلك حلال طيب»^(٢)، فمفهومه عدم حلّية المذكورات من غير ما يؤكل لحمه.

ثمّ قال: «ويمكن أن يقال: غاية ما يستفاد من هذا المرسل مدخلية حلّية اللحم في حلّية المذكورات؛ لأنّ الأصل في القيود الاحترازية، لكن لا مانع من قيام شيء آخر مقام القيد المذكور»^(٣).

والمقصود أنّ حلّية اللحم وإن كانت دخيلة في حلّية المذكورات ولكن لا دليل على انحصار العليّة فيها، وبقية الكلام في محلّه.

وأما لبن الإنسان: فقد قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله - في الجواب عن السؤال عن حكم شرب حليب المرأة سواء كان الشارب زوجها أو شخصاً آخر -: «إنّه لا بأس بذلك في نفسه»^(٤). وهو كذلك؛ لعدم دليل على حرمة. ودعوى الاستصحاب ممنوعة وإن قلنا

(١) الوسائل / الباب ٨ من أبواب النجاسات، ح ٢.

(٢) وسائل الشريعة / ج ٢٥، ص ٨١، الباب ٤٠ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

(٣) جامع المدارك / ج ٥، ص ١٧٨.

(٤) صراط النجاة / ج ١، ص ١٨٩.

بحرمة مطلق الخبيث: لضعف وجه المنع عن حرمة مطلق الخبيث، وهو أنه لم يدل أي دليل على حرمة أكل الخبيث إلا ما قيل من دلالة الآية المباركة عليها، قال تعالى في وصف نبيه ﷺ: ﴿وَيُحَلِّلُ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾^(١)، ولكن من المقطوع به أنه ليس المراد من الآية الكريمة أنه ﷺ يحل لهم الطيبات؛ أي الأجسام والذوات الطيبة التي تشتهيها الطباع وترغب فيها وتلتذ منها، ويحرم الخبائث من الأجسام التي يتنفّر منها الطبع؛ فإن الآية المباركة بصدد توصيف النبي، ولا يعد ذلك التحليل ولا هذا التحريم كما لا له، بل المراد الأعمال الطيبة والأعمال الخبيثة^(٢).

ويمكن أن يقال: لا مانع من وصفه بأنه يحلّل الطيبات ويحرم الخبائث؛ ولأنه يحكي عن جامعية شريعته، وهو أيضاً من أوصافه؛ وإلا فالإشكال وارد بالنسبة إلى تحليل بعض الأعمال وتحريم بعض آخر؛ فإن التحليل والتحريم ليسا من أوصافه، فتدبر جيداً. والتمسك بمفهوم قوله ﷺ في المرسله: «كل شيء يؤكل لحمه فجميع ما كان منه من لبن أو بيض أو إنفحة فكلّ هذا حلال».

غير صحيح بعدما عرفت أنّ حلية اللحم ليست علّة منحصرة للجواز، هذا مضافاً إلى إرسالها. ولعلّ هذا هو وجه احتياط بعض الأعلام، إلا أنّ عدم لزوم الاحتياط لا يخلو من قوّة، فتدبر جيداً.

(١) سورة الأعراف / الآية ١٥٧.

(٢) مستند العروة / ص ٢٠٧.

المسألة الثالثة والثلاثون «في الشعبة»

صرّح الشيخ الطوسي وابن إدريس وابن زهرة والصرهشتي بحرمة الشعبة، وإليك فيما يلي جملة أخرى من كلمات الفقهاء في المسألة:

قال في الجواهر: «ومنها [المحرمات]: الشعبة المحرّمة بالإجماع المحكي والمحصّل، وبالدخول تحت الباطل والإغراء والتدليس واللّهو وغيرهما، بل لعلّها من السحر على بعض الوجوه التي عرفت فيها؛ لأنّها هي - على ما فسرها غير واحد بل نسب ذلك إليهم -: الحركات السريعة التي تترتّب عليها الأفعال العجيبة بحيث يخفى على الحسّ الفرق بين الشيء وشبهه؛ لسرعة الانتقال منه إلى شبهه، فيحكم الرائي له بخلاف الواقع»^(١).

وقال الشيخ الأعظم رحمته: «الشعبة حرام بلا خلاف... ويدلّ على الحرمة بعد الإجماع - مضافاً إلى أنّه من الباطل واللّهو -: دخوله في السحر في الرواية المتقدّمة عن الاحتجاج، المنجبر ومنها بالإجماع المحكي، وفي بعض التعاريف المتقدّمة للسحر ما

يشملها»^(١).

وقال الميرزا محمد تقي الشيرازي رحمته الله: «محلّ الاستشهاد من الرواية المتقدّمة عن الاحتجاج هو قوله فيها: «ونوع آخر (منه) خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة»، ومحلّ الاستشهاد فيما حكاه عن البحار: التخيلات والأخذ بالعيون؛ مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً والشطّ متحرّكاً»^(٢).

وقال في مستند الشيعة «ومنها: الشعبة، قيل: هي الأفعال العجيبة المترتبة على سرعة اليد بالحركة فتلبس على الحسّ، وعن الدروس نفي الخلاف في تحريمه»^(٣).
وقال في الحدائق: «وقد صرّح في المنتهى بنفي الخلاف عن التحريم، والظاهر أنّه لا دليل سواه؛ فإنّي لم أقف - بعد التتبع - على خبر يدلّ على ذلك»^(٤).

وقال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله: «وله (أي للسحر) قسم آخر يكون صرف الوهم والخيال يسمّى بالشعبذة وأخذ العين؛ فإنّ أغلاط العين مثل رؤيتها الشمس عند طلوعها بواسطة كبيرة، ورؤية الكبير المرئي من البعيد صغيرة مشاهدة، فإذا أشغل المشعبد باصرة الناظرين في غير الجهة التي يحتال فيها واستغرق تلك الجهة حواسهم يعمل بسرعة عملاً يظهر بسببه خلاف ما يترقّبونه بواسطة هذه السرعة وذلك الاشتغال، وهذا هو المشار إليه في خبر الاحتجاج: «ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة»^(٥).

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٤.

(٢) تعليقة المكاسب / ص ٨٢.

(٣) مستند الشيعة / ج ١٤، ص ١١٧.

(٤) الحدائق الناضرة / كتاب المتاجر، ص ٣٥، الطبعة الحجرية.

(٥) المكاسب المحرمة / ص ١٥٠ - ١٥١.

إلى غير ذلك من العبارات.

ولا يخفى عليك ضعف الوجوه المذكورة لحرمة الشعبة:

أما دعوى الإجماع: فهي مندفة بما أفاده في مصباح الفقاهة من أنه: «ليس هنا إجماع تعبدي؛ لاحتمال استنادهم إلى سائر الوجوه المذكورة في المسألة»^(١).

ويمكن أن يقال: إن الاستناد إلى الوجوه المذكورة لا يضرّ بالإجماع إذا كان متصلاً إلى زمان المعصوم؛ فإنه حينئذٍ يكشف عن التقرير كما قرّر في محلّه. نعم، اللازم أن تكون المسألة من المسائل الأصلية لا التفريعية الفرضية غير المتداولة في ذلك العصر. فالأولى أن يقال: إن الإجماع غير ثابت؛ لعدم ذكر له في كلمات القدماء، وفتوى جماعة من القدماء لا يساوق الإجماع، كما أن عدم الخلاف ليس بمساوٍ للإجماع.

قال في ابتغاء الفضيلة: «إن الإجماع حدسي من باب عدم وجدان الخلاف؛ إذ لم نظفر بالشيخ أو أحد القدماء أدعاء الإجماع، والمنقول عن العلامة أدعاء نفي الخلاف»^(٢).

ومن المعلوم أن مجرد عدم الخلاف لا يكفي في ثبوت الإجماع. وأما صدق عنوان الباطل عليها: فهو أيضاً ممنوع؛ إذ ليس كل باطل حراماً، كما أن صدق اللغو لا يكفي في إثبات الحرمة مادام غير مطرب. قال في ابتغاء الفضيلة: «ليس كل لهو حراماً مادام لا يوجب تحريك القوى الشهوانية بنحو الإطراب»^(٣). هذا مضافاً إلى إمكان منع صدق الباطل أو اللغو فيما إذا ترتّب عليه غرض عقلائي.

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

قال السيّد المحقّق الخوئي^(١): «القول بأنّه من اللّهُ والباطل ممنوعٌ صغرى وكبرى: أمّا الوجه في منع الصغرى: فلأنّنا لا نسلّم كونها من اللّهُ والباطل إذا ترتّب عليهما غرض عقلائي.

وأما الوجه في منع الكبرى: فلأنّه لا دليل على حرمتها على الإطلاق، بل الحرام منهما هو القسم الخاصّ»^(١).

وأما دعوى صدق السحر عليها: فهي كما ترى مع تصريح بعض اللغويين بأنّها كالسحر، قال في المصباح المنير: «وهي لعب يرى الإنسان منه ما ليس له حقيقة، كالسحر»^(٢)، وقال في أقرب الموارد: إنّ «الشعبذة كالسحر»^(٣)؛ إذ مقتضى التشبيه هو عدم كونها منه حقيقةً.

هذا مضافاً إلى أنّ عطفَ الشعبذة على السحر مع الفصل بينهما بغيرهما في كلمات القدماء أو ذكرها قبل ذكر السحر دليلٌ المقايضة، وإليك عبارتهم:

قال الشيخ الطوسي في النهاية: «وتعلّم السحر وتعليمه والتكسّب به وأخذ الأجرة عليه حرامٌ محظور، وكذلك التكسّب بالكهانة والقيافة والشعبذة»^(٤).

وقال في السرائر - في عداد المحرّمات - : «... والكهانة، والشعبذة، والحيل المحرّمة وما أشبه ذلك، والقيافة، والسحر، وتعلّمه وتعليمه»^(٥).

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٨.

(٢) المصباح المنير / مادة «شعوذ».

(٣) أقرب الموارد / مادة «شعبذ».

(٤) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٨.

(٥) سلسلة التناييع الفقهيّة / ج ١٣، ص ٧٦.

وقال في الغنية - في عداد المحظورات -: «... والكهانة، والشعبة، وما أشبه ذلك من القيافة والسحر»^(١).

وقال في إصباح الشيعة - في عداد المحرمات -: «... وتعلم السحر، والكهانة، والقيافة، والشعبة، والتكسب بها كلها»^(٢).

فلا مجال للقول بأن الشعبة من السحر وكون ذكرها من باب ذكر الخاص بعد العام؛ إذ مع تقدّم ذكر الشعبة على السحر أو الفصل بينهما بغيرهما لا يبقى وجه لهذا الاحتمال. وتعتضد المغايرة بينهما؛ بما أفاده المحقق الإيرواني من أنّ: «المتبادر من الاستعمالات العرفية أنّ السحر لا واقعية له، بل مجرد تصرّفات خيالية ناشئة من قوّة نفسانية لا من الأسباب الطبيعية، كما في شعلة الجوّالة. وبهذا يفترق عن الشعبة كافتراقه عن سائر التصرّفات التكوينية الحاصلة بالأسباب الطبيعية السفلية، أو الفلكية العلوية، أو المركّبة منهما، أو باستخدام المجرّدات»^(٣).

وبما أفاده في ابتغاء الفضيلة من أنّ: «السحر تأثير النفس في النفس، ولا يكون مورد البحث كذلك؛ لأنّه لا يؤثّر في نفس الطرف، بل يوجد العمل في الخارج سريعاً بلا أعمال عمل في نفسه وتأثير في قوّة تخيّل، والتعميه حاصل في مطلق الفئس في الأجناس، بل في كلّ ما له ظاهر وليس باطنه كظاهره»^(٤).

وبالجملة: مجرد وجود الشبه لا يوجب الحكم بالحرمة، وتعريف السحر على كلّ

(١) المصدر السابق / ص ٢٠٨.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٧٥.

(٣) تعليقه المكاسب / ص ٢٨.

(٤) ابتغاء الفضيلة / ص ٦٦.

تقدير لا يشمل الشعبة؛ لما عرفت من ظهور كلمات القدماء في أن بينهما مغايرة، فالحكم بالحرمة باعتبار كونها من مصاديق السحر غير شديد، وتخالفه كلمات اللغويين والقدماء من أصحابنا كما لا يخفى.

وكذا ما حكاه فريد وجددي في دائرة معارفه عن ابن خلدون من إدراج السحر في الشعوذة أو الشعبة - حيث قال: «تأثير القوى المتخيّلة صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيّلة يتصرّف فيها بنوع من التصرّف، ويكفي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحسن بين الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج، وليس هناك شيء من ذلك - إلى أن قال: - ويسمى هذا عند الفلاسفة بالشعوذة أو الشعبة»^(١) - لا يخلو عن إشكال ونظر؛ وذلك لأنّ هذا اصطلاح الفلاسفة، ولا تساعده كلمات القدماء الظاهرة في المغايرة بينهما ولا كلمات أهل اللغة والعرف.

وأما خبر الاحتجاج المشتتم على قوله: «نوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة»، ففيه: أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء.

ودعوى جبره بالإجماع.

مندفعة بما أفاده السيّد المحقّق الخوئي رحمته من أن: «الإجماع المحكي إن كان حجّة في نفسه لزم أتباعه لذلك؛ وإلا فإنّ ضمّ غير الحجّة إلى مثله لا يفيد الاعتبار»^(٢). هذا مضافاً إلى ما أفاده في ابتغاء الفضيلة: من أن عدّ النعمة في خبر الاحتجاج من

(١) دائرة المعارف الإسلامية / ص ٥٥ - ٥٧.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٨.

السحر قرينة على أنه في مقام تعداد ما يطلق عليه السحر ولو بالمجاز والمسامحة^(١). فتحصل: أن الشعبة أو الشعوذة غير محرمة إلا إذا ترتب عليها عنوان محرّم، كالإضرار بمؤمن ونحو ذلك.

ومما ذكر يظهر جواز رسم شيء وتكراره على وجه خاص، كأن يرسم سيارة بحيث يراها الناس متحركة ماشية مع أنها ليست كذلك؛ لأنّ العمل المذكور متقوم بأسبابه الخاصة من الرسم وتكراره ونحوهما من الأمور الواقعية، وليس ذلك بسحر؛ لعدم التصرف في الأعين ولا في النفوس، بل هو عمل خارجي متقوم بأسبابه الخارجية، ولا يترتب عليه عنوان محرّم، وليس هو بباطل ولا لهو مع ترتب الغرض الصحيح عليه، كما في بعض أنواع الأفلام، فتدبر جيداً.

المسألة الرابعة والثلاثون «في الشعر»

ويقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في معنى الشعر

قال في المصباح المنير: «والشعر العربي: هو النظم الموزون. وحده ما تركب تركباً متعاضداً وكان مقفى موزوناً مقصوداً به ذلك، فما خلا من هذه القيود أو من بعضها فلا يسمى شعراً، ولا يسمى قائله شاعراً؛ ولهذا ما ورد في الكتاب أو السنة موزوناً فليس بشعر، لعدم القصد أو التقفية، وكذلك ما يجري على السنة بعض الناس من غير قصد؛ لأنه مأخوذ من «شَعَرْتُ» إذا فطنت وعلمت. وسمي شاعراً لفطنته وعلمه به، فإذا لم يقصده فكأنه لم يشعر به. وهو مصدر في الأصل، يقال: شعرت أشعر - من باب قتل - إذا قتلته»^(١).

وقال في تاج العروس: «والشعر - بالكسر - كالعلم وزناً ومعنى، وقيل: هو العلم بدقائق الأمور، وقيل: هو الإدراك بالحواس، وبالأخير فسّر قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ

(١) المصباح المنير / مادة «شعر».

لَا تَشْعُرُونَ». قال المصنّف في البصائر: ولو قال في كثير ممّا جاء فيه «لا يشعرون»: «لا يعقلون» لم يكن يجوز؛ إذ كان كثيراً ممّا لا يكون محسوساً قد يكون معقولاً. انتهى.

ثمّ غلب على منظوم القول؛ لشرفه بالوزن والقافية؛ أي بالتزام وزنه على أوزان العرب والإتيان له بالقافية التي تربط وزنه وتظهر معناه وإن كان كلّ علم شعراً؛ حيث غلب الفقه على علم الشرع، والعود على التمدّل، والنجم على الثريّا، ومثل ذلك كثير.

وربّما سمّوا البيت الواحد شعراً، حكاه الأَخفش. قال ابن سيده: وهذا عندي ليس بقويّ إلاّ أن يكون على تسمية الجزء باسم الكلّ.

وعلّل صاحب المفردات غلبته على المنظوم بكونه مشمولاً على دقائق العرب وخفايا أسرارها ولطائفها. قال شيخنا: وهذا القول هو الذي مال إليه أكثر أهل الأدب؛ لرقته وكمال مناسبته، ولما بينه وبين الشّعْر - محرّكة - من المناسبة في الرقّة، كما مال إليه بعض أهل الاشتقاق. انتهى.

وقال الأزهري: الشعر القريض: المحدود بعلامات لا يجاوزها - إلى أن قال صاحب التاج: - وفي البصائر للمصنّف: وقوله تعالى عن الكفّار: ﴿بَلْ أَفْتَرِيهٖ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾^(١) حمل كثير من المفسّرين على أنّهم رموه بكونه أتياً بشعر منظوم مقفى، حتّى تأوّلوا ما جاء في القرآن من كلّ كلام يشبه الموزون من نحو: ﴿وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ﴾^(٢) وقال بعض المحصّلين: لم يقصدوا هذا المقصد فيما رموه؛ به وذلك أنّه ظاهر من هذا أنّه ليس على أساليب الشعر، وليس يخفى ذلك على الأغتم^(٣) من المعجم فضلاً عن بلغاء

(١) سورة الأنبياء / الآية ٥.

(٢) سورة سبأ / الآية ١٣.

(٣) جمع الأغتم؛ وهو من لا يفتح شيئاً.

العرب، وإتماروه؛ فإنّ الشعر يعبر به عن الكذب، والشاعر: الكاذب، حتّى سموا الأدلّة الكاذبة: «الأدلّة الشعرية»؛ ولهذا قال تعالى في وصف عامّة الشعراء «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَقَاؤُنَّ...»^(١) إلى آخر السورة، ولكون الشعر مقراً للكذب، قيل: أحسن الشعر أكذبه»^(٢).

وقال في أقرب الموارد: «الشعر مصدر بمعنى العلم، ج: أشعار، وعند أهل العربية: كلام يقصد به الوزن والتقفية. والشاعر: قائل الشعر، قال الأخفش: الشاعر مثل لابن وتامر؛ أي صاحب شعر»^(٣).

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ الشعر وإن كان في الأصل مشتقاً من الشعر بمعنى العلم والإحساس، ولكنّه بعدُ غلب على نظم مقفى وموزون مقصود، وعليه فالشعر لا يشمل النثر ولو كان موزوناً؛ لأنّه لم يقصد به الشعر. والظاهر أنّ هذه الغلبة لا تختصّ بزمان الإسلام بل كانت كذلك قبل الإسلام ونزول القرآن؛ لتبادر الشعر عندهم في المذكور. وممّا ذكر يظهر ما في كتاب ما وراء الفقه حيث قال: «وأما الشعر فهو من الشعور وهو الإحساس، يقال: شعرت واستشعرت به إذا أحسست به، وكلّ كلام يعبر عن الشعور والأحاسيس النفسية أو يكون سبباً لإثارتها فهو شعر سواء كان منظوماً أو منثوراً؛ ومن هنا قالوا: الشعر المنثور؛ فإنّه شعر من زاوية كونه ممثلاً للشعور والأحاسيس... ومن هنا يمكننا أن نلتفت أنّ بين مفهوم النظم ومفهوم الشعر نسبة العموم من وجه»^(٤)... ومن هنا

(١) سورة الشعراء / الآية ٢٢٤.

(٢) تاج العروس / مادة «شعر».

(٣) أقرب الموارد / مادة «شعر».

(٤) ولعلّ الوجه في دعوى كون النسبة هي العموم من وجه: هو أنّ النظم - بناءً على قوله - قد يرجع إلى

نعرف أنّ الاستعمال الأعمق للشعر يتبع الوزن والقافية سواء كان فيه شعور أم لا، والاستعمال الأعمق للنظم يتبع الوزن والقافية سواء كان فيه شعور أم لا، إلا أنّ الاستعمال الغالب للشعر هو في النظم عموماً، وإن كان لا يخلو من تسامح على أيّ حال»^(١).

وذلك لأنّ مقصوده إن كان اشتراك الشعر بين النظم والنثر ففيه منع؛ لأنّ الأصل المشتقّ منه وإن كان كذلك لكنّه مهجور، بل الاستعمال الغالب هو اختصاص الشعر بالنظم مع الخصوصيات المذكورة في تعريفه، وعليه فمدح الشعر أو ذمّه لا يشمل النثر. ومما ذكر يظهر ما في تفسير عليّ بن إبراهيم - من أنّها «نزلت في الذين غيروا دين الله (بآرائهم) وخالفوا أمر الله، هل رأيتم شاعراً قطّ تبعه أحداً؟! إنّما عنى بذلك الذين وضعوا ديناً بآرائهم فتبهم على ذلك الناس»^(٢) - من الضعف؛ لاحتمال أن يكون ذلك من كلام القمي لا الرواية. هذا مضافاً إلى ضعف الرواية؛ لعدم كونها مسندة، وكذا عدم تمامية مدلولها، فلا تغفل.

وكذا لا تصلح مرسله العياشي - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «هم قوم تعلموا وتفقهوا بغير علم فضلوا وأضلوا» - للاستدلال على أنّ المراد بالشعراء في الآية الكريمة كلّ من يأتي بكلام شعريّ منظوماً كان أو منثوراً؛ لضعفها من جهة الإرسال. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد ذلك بإلغاء الخصوصية لا باستعمال الشعر في الأعمّ.

العواطف والأحاسيس النفسية وقد لا يرجع، والشعر الحاكي عن الأحاسيس النفسية قد يكون ظمناً وقد لا يكون، وربما يجتمع الشعر والنظم في مورد واحد.

(١) ماوراء النقة (للسيد محمّد الصدر) / ج ١٠، ص ٩٣.

(٢) تفسير القمي / ج ٢، ص ١٢٥.

ثم إن الشعر مستعمل في ذلك قبل الإسلام؛ لما عرفت من أن الغلبة ليست حادثة في الإسلام، والشاهد له قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾^(١)؛ فلو كان النثر الموزون أيضاً شعراً لما قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾، وعليه فالشعر مع النثر قسيمان من الكلام، ولا وجه لجعل النسبة بينهما العموم من وجه.

وعليه فالآيات أو الروايات الدالة على مرجوحية الشعر لا تشمل النثر، نعم مصداق الشعر في ذلك العصر هو الأشعار الجاهلية الباطلة. وإذا عرفت ذلك فالبحث يقع في الأدلة الدالة على مرجوحية الشعر بمعناه الشائع والمتبادر منه.

المقام الثاني: في الأدلة الدالة على مرجوحية الشعر

وهي على قسمين: آيات وروايات:

أولاً - الآيات الكريمة:

١ - قوله: ﴿هَلْ أَتَيْتُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْتُرُهُمْ كُذْبًا وَّكَلِمًا * وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَمِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^(٢).

قال المحقق الأردبيلي: «وفي قوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي

(١) سورة يس / الآية ٦٩.

(٢) سورة الشعراء / الآيات ٢٢٦ - ٢٢٧.

كَلِّ وَاِدِّ يَهِيْمُونَ * وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿ دلالة على كون الشعر صفة ذم، وكذا متابعة الشعراء. ويدلّ عليه الأخبار أيضاً؛ حتّى ورد إعادة الوضوء بقراءة ما زاد على ثلاثة أبيات، إلا أن يراد ما هو الباطل منه.

في الكشف: ﴿وَالشُّعْرَاءُ﴾ مبتدأ ﴿يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ خبره. ومعناه: أنه لا يتبعهم على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم، وما هم عليه من الهجاء والتزويق بالأعراض، والقدح في الأنساب، ومدح من لا يستحق المدح، ولا يستحسن ذلك منهم إلا الغاؤون والسفهاء. انتهى.

ثم قال المحقق الأردبيلي: «ويؤيد التخصيص^(١) وجود الأشعار عن العلماء والصلحاء بل عن الأئمة عليهم السلام. والظاهر أنه إذا كان مشتملاً على النصيحة والحكمة والمباحات والحق والمراني والمدح لأهل البيت عليهم السلام لا يذم، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾.

في الكشف: استثنى الشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله وتلاوة القرآن، وكان ذلك أغلب عليهم من الشعر، وإذا قالوا شعراً قالوه في توحيد الله والثناء عليه، والحكمة والموعظة والزهد والآداب الحسنة، ومدح رسول الله صلى الله عليه وآله والصحابة وصلحاء الأمة، وما لا بأس به من المعاني التي لا يتلطّخون فيها بذنب ولا يتلبّسون بشائبة ولا منقصة^(٢).

وكيفما كان فالمستفاد من الآية الكريمة - بناءً على كون الاستثناء متصلاً - أن الشعر

(١) أي يؤيد تخصيص الذم في الآية الكريمة بالباطل من الأشعار: وجود الأشعار المنظومة من قِبل العلماء والصلحاء والأئمة عليهم السلام، بل الشائع من الأشعار في عصر النزول هو الباطل منها.

(٢) زبدة البيان / ج ٢، ص ٥٢٣.

والشعراء على قسمين: أحدهما: ما ينشأ من العمى والضلالة، وقائله هو الضالّ وتابعه هو الغاوي. وثانيهما: ما ينشأ من الإيمان والعمل الصالح وذكر الله كثيراً، فقائله هو الهادي وتابعه هو المهتدي. وعليه فالمستثنى منه هو ذمّ الشعر والشاعر، والمستثنى بخلافه، ويستفاد منه المدح بالنسبة إلى الشعراء المؤمنين العاملين الذاكرين.

وأما بناءً على كون الاستثناء منقطعاً فالمراد من الشعر والشعراء - بقريئة قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾^(١) نوع خاصّ منهما وهو الشعر الجاهلي والشاعر الجاهلي الذي يأتي بالأشعار الفاسدة الضالّة ولا هداية في أشعاره، لأنّه نفسه ضالّ، ولا ينافي إرادة الشعر الجاهلي والشاعر الجاهلي من الشعر والشعراء مع كونهما أعمّ؛ لوجود القريئة المذكورة، فالمراد منهما هو الشعر الجاهلي والشاعر الجاهلي مصداقاً، وعليه فالذمّ مختصاً بنوع خاصّ من الشعراء والأشعار لا مطلق الشعر والشعراء، ولا يستفاد من الآية الكريمة مدح للشعراء المؤمنين العاملين الذاكرين؛ إذ لا استثناء في هذه الصورة بالنسبة إلى الشعراء؛ لأنّ المفروض هو كون الاستثناء منقطعاً والشعر والشعراء صفة ذمّ حينئذٍ، ولكن من المعلوم بالقريئة أنّ المراد من الشعر والشعراء نوع خاصّ وهو الأشعار الجاهلية الباطلة.

وأورد على الاستدلال بالآية الكريمة على مرجوحية الشعر ولو في الجملة بوجوه: منها: أنّ موضوع الذمّ في الآية هم الشعراء، فإن كان المراد منهم من ينظم الشعر تمّ الاستدلال من هذه الناحية، ولكننا عرفنا قبل قليل أنّ الاستعمال الغالب للفظي الشعر والشعراء وإن كان ذلك إلا أنّ الواقع أنّ الشعر هو ما يرجع إلى العواطف النفسية

والخلجات القلبية سواء كان الكلام منظوماً أو منثوراً، ولا ربط له بالنظم ربطاً حقيقياً،
إذاً فيختصّ موضوع الآية بمن يكثر شعوره النفسي لا من يكثر نظمه للشعر^(١).

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ مع تسليم كون الاستعمال الغالب هو الشعر المتعارف لا مجال
لدعوى استعمال الشعر في الآية الكريمة في مطلق الأحاسيس النفسية والخلجات
القلبية سواء كانت منظومة أو منثورة؛ إذ المفروض أنّ الشعر ظاهر بغلبة الاستعمال في
الشعر المتعارف، وعليه فالآية مربوطة بالشعر والشعراء لا بمن يكثر شعوره النفسي، فلا
تشمّل المنثور من الكلام كما لا يخفى.

ومنها: أنّ الغواية وإن كانت في اللغة ضدّ الهداية، إلّا أننا يمكن أن نحمل معناها على
معنى العواطف الجياشة والحماس المتزايد لأيّ أمر من أمور الدنيا والآخرة، فلا يتعيّن
إرادة الضلال منها، بل لا أقلّ من أن يكون هناك إطلاق شامل لكلا الشكلين من العاطفة
كإطلاق الذي ذكرناه من الشعراء نفسه، بل سيكون لفظ الشعراء بمنزلة القرينة المتّصلة
على هذا الفهم، ومن المعلوم أنّ ذوي العواطف الضالّة يتّبع بعضهم بعضاً، وذوي العواطف
المحقّقة يتّبع بعضهم بعضاً، ولا يتعيّن في الآية مجرد الاتّباع على الضلال^(٢).

وفيه أيضاً: أنّ الاستعمال الشائع في الغواية هو الضلالة، ودعوى إطلاقها وإرادة
الأعمّ من الضلالة عجيبة.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا...﴾ يدلّ على أنّ المقصود الجدّي من لفظ «الشعراء» هم أهل الغواية،
وعليه فكيف يكون لفظ «الشعراء» بمنزلة القرينة المتّصلة لتعميم الغواية للهداية؟!

(١) ماوراء الفقه (السيد محمّد الصدر) / ج ١٠، ص ٩٦.

(٢) انظر ماوراء الفقه / ج ١٠، ص ٩٧.

وهكذا لو كان الاستثناء منقطعاً ينحصر مصداق الشعراء في غير أهل الهداية، ويكون بين الشعراء، على أن مورد الاستثناء التقابل، ومعه لا مجال لكون لفظ «الشعراء» بمنزلة القرينة على إرادة الأعم كما لا يخفى.

ومنها: أننا لو تنزّلنا وقبلنا اختصاص الغواية بالضلال فهذا لا يلزم كون الشعراء أشدّ غواية ممن يتبعهم من الغاوين كما ذكرنا في أصل الاستدلال من هذه الجهة، وما ذنب الفرد إذا اتبعه شخص ضالّ؟ فإن الآية بالتأكيد خالية من الإشارة إلى أن أتباع الغاوين للشعراء إنّما هو على الغواية والضلال، بل ظاهرها أتباعهم على الشعر وهو العاطفة، وقد عرفنا أنه شامل للعاطفة الصحيحة والعاطفة الباطلة وغير مختصّ بالباطلة لا محالة^(١). ولا يخفى ما فيه من الضعف؛ لظهور الاتباع في أن الشعراء يدعونهم نحو الضلالة وهم يحبونهم، فالسبب هم الشعراء وهم مضلّون، وبهذه المناسبة هم أشدّ غواية؛ لأنهم ضالّون ومضلّون، بخلاف التابعين فإنهم ضالّون.

هذا مضافاً إلى التهافت بين صدر كلامه وذيله؛ لأنه مع تسليم اختصاص الغواية بالضلال كيف تكون أعمّ من العاطفة الصحيحة؟!

يضاف إلى ذلك: احتمال دلالة قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ۖ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۖ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ ۖ وَالشَّعْرَاءُ يَسْتَعْمِلُهُمُ الْفَاوُونَ﴾^(٢) على أن المقصود من الشعراء هم الذين كانوا مورداً لتنزل الشياطين، ومن المعلوم أن هؤلاء هم الذين لا يتبعهم إلاّ الغاؤون.

ثم إن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۖ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة الشعراء / الآيات ٢٢٦ - ٢٢٤.

لَا يَتَقَلَّبُونَ ﴿١١﴾ يدل أيضاً على أن مورد الذم هو الأشعار والشعراء الذين كانوا كذلك، بخلاف من ليس كذلك من الشعراء المؤمنين، فلا مجال لتعميم الشعر والشعراء؛ إذ لا يناسب الوصف المذكور في الآية إلا القسم الجاهلي منه كما لا يخفى.

والقول: بأن المراد من الوديان وديان الأفكار والمعاني وليس الوديان الأرضية، وتلك الوديان إما أن يراد بها خصوص الوديان الباطلة أو ما يشمل الحق والباطل، وكلاهما فعل باطل؛ إذ لا يحق للفرد أن يفكر تفكيراً باطلاً لا قليلاً ولا كثيراً^(١).

غير سديد؛ لأن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ في مقام الذم، وهو يناسب الوديان الباطلة، فلا يشمل الوديان الحقة من الأساس، فتأمل.

ودعوى: أن ظاهر الوديان هو الوديان الأرضية وليس الوديان الذهنية؛ فإن الأول حقيقة والآخر مجاز، ويتعين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي، إذا فهم يهيمون في الوديان الأرضية، وليس هذا بأمر باطل على أي حال، بل لا شك أن وجودها عديدة من هذا الهيام حق أو أقرب إلى الحق.

مندفعة: بأنها لا محصل لها؛ إذ قرينة السياق قرينة ذم، ومن هذه الجهة اختصت الآية بالهيام الباطل، والوديان الأرضية كناية عن الوديان الذهنية الباطلة، فالذم المستفاد من الآية الكريمة يختص بشعراء الجاهلية الكذبة الفسقة؛ لاختصاص الآية بهم مصداقاً في عصر النزول ولو بالقرينة.

ولقد أفاد وأجاد في الميزان حيث قال في ذيل قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَذِبُونَ﴾: «ومحصل حجة الآيات الثلاث: أن

(١) سورة الشعراء / الآيتان ٢٢٥ و ٢٢٦.

(٢) ماوراء الفقه / ج ١٠، ص ٩٨.

الشياطين لابتناء جبلتهم على الشر لا يتزَّلون إلا على كلِّ كَذَابٍ فاجر، وأكثرهم كاذبون في اخبارهم، والنبِيُّ ﷺ ليس بأفَّاكٍ أنيم، ولا ما يوحى إليه من الكلام كذباً مختلفاً؛ فليس ممَّنَ تنزَّلَ عليه الشياطين ولا الذي ينزل عليه شيطان، ولا القرآن النازل عليه من إلقاء الشياطين.

وقوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَفْعَلُونَ﴾ جواب عن رمي المشركين للنبِيِّ ﷺ بأنه شاعر، تَبَّه عليه بعد الجواب عن قولهم: إنَّ له شيطاناً يوحى إليه القرآن - إلى أن قال: - وملخَّص حجة الآيات الثلاث: أنه ﷺ ليس بشاعر؛ لأنَّ الشعراء يتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ؛ لابتناء صناعتهم على الغواية وخلاف الرشد، لكن الذين يتَّبِعُونَهُ إِنَّمَا يتَّبِعُونَهُ ابتغاءً للرشد وإصابة الواقع وطلباً للحقِّ؛ لابتناء ما عنده من الكلام المشتمل على الدعوة على الحقِّ والرشد دون الباطل والغيِّ.

وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا...﴾ إلخ استثناء من الشعراء المذمومين، والمستنون هم شعراء المؤمنين؛ فإنَّ الإيمان وصالحات الأعمال تردع الإنسان بالطبع عن ترك الحقِّ واتباع الباطل. ثمَّ الذكر الكثير لله سبحانه يجعل الإنسان على ذكرٍ منه تعالى، مقبلاً إلى الحقِّ الذي يرضيه، مدبراً عن الباطل الذي لا يحبُّ الاشتغال به، فلا يعرض لهؤلاء ما كان يعرض لأولئك. وبهذا البيان يظهر وجه تقييد المستثنى بالإيمان وعمل الصالحات ثمَّ عطف قوله: ﴿وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾ على ذلك»^(١).

والظاهر أنَّ ما ذهب إليه مبني على كون الاستثناء متصلاً، وقد عرفت أنَّ هنا احتمالاً آخر؛ وهو كون الاستثناء منقطعاً، وأنَّ الشعر والشعراء بمعناها الجاهلي صفة ذمٍّ حينئذٍ

(١) الميزان في تفسير القرآن / ج ١٥، ص ٣٦٢.

كما لا يخفى.

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ

مُبِينٌ﴾ (١).

والشعر مستعمل في هذه الآية أيضاً في الشعر الاصطلاحي الأعم منه ومن النثر؛ قضاءً لكثرة الاستعمال فيه. ثم إن المراد من الشعر هو الشعر الجاهلي الراجح الذي كان هجواً وباطلاً، كما يشهد له التقابل بين الشعر والذكر؛ فإن الظاهر منه أن الشعر في مقابل الذكر، والذكر في مقابل الشعر، وهو لا يستقيم إلا إذا أريد من الشعر الشعر الجاهلي ولو بحسب المصداق الراجح في ذلك العصر. ويؤكد قوله: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾؛ إذ لو كان الشعر أعم من النثر ومن الحق والباطل لكان النثر الحاكي عن الحق من أقسام الذكر، ولا يصح أن يقال هو مما لا ينبغي له، فكيف يجعل مقابلاً له؟! وعليه فقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ ذم للشعر المصطلح عليه في الجاهلية، ولا يشمل الأشعار الحقّة ولا النثر مطلقاً.

ثم إن مقتضى نفي تعليمه تعالى إياه الشعر - كما أفاد في الميزان - أن النبي ﷺ لا يحسن قول الشعر، لا أن يحسنه ويمتنع من قوله لنهي الله سبحانه وتعالى.

والمحصّل من الآية الكريمة: أن عدم تعليمه تعالى إياه الشعر لا يوجب نقصاً فيه ولا هو تعجيز له، بل لرفع درجته وتنزيه ساحته عمّا يتحاوره العارف بصناعة الشعر؛ فيقع في معرض تزيين المعاني بالتخييلات الشعرية الكاذبة التي كلما أمعن فيها كان الكلام أوقع في النفس، وتنظيم الكلام بأوزان موسيقية ليكون أوقع في السمع، فلا ينبغي له ﷺ أن يقول الشعر وهو رسول الله ﷺ، وآية رسالته ومنتن دعوته القرآن المعجز في بيانه الذي

هو ذكر وقرآن مبين.

ثم إن قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ يدل على أن القرآن هو الذكر المحض والمقروء المبين، ولا مجال لاحتمال أن يكون كالشعر العاوي للباطل ونحوه.

فآية الكريمة وإن دلت على أن الشعر لا يليق بتعليم النبي ﷺ ولكن المقصود منه هو الشعر بمعناه الاصطلاحي وما يكون في قبال الذكر، وهو ليس إلا الأشعار الجاهلية الباطلة، فلا يستفاد منه الذم والتحقير بالنسبة إلى مطلق الشعر ولو كان ذكراً وحكمة، كما لا يشمل النثر؛ لأن النثر ليس بشعر من دون فرق بين كونه حقاً أو باطلاً.

٣- قوله تعالى ﴿وَيَقُولُونَ أَأَنْبَأُ لَكَ تَارِكُوا إِلَهَاتِنَا لِيُشَاعِرَ مُجْتَنُونَ﴾ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ^(١).

وهو يدل على أن قول الشاعر عندهم ليس مما ينبغي أن يصغى إليه سيما إذا كان مجنوناً، وهذا اعتراف منهم بأن المقصود من رمي القرآن بالشعر في كلامهم هو الكذب، ولا يصلح الكذب لأن يتبع في رفع الاعتقاد، فردعهم الله تعالى في نسبة القرآن إلى الشعر بمعناه الجاهلي والكذب بقوله: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ بأن الرسول ﷺ جاء بالحق وتصديق المرسلين، ومن المعلوم أن المرسلين كانوا على حق، فكيف يكون تصديقهم من الباطل وكذباً وشعرياً؟!

ورمي القرآن بالشعر مع وضوح عدم كونه شعراً عند العجم - فضلاً عن العرب - يشهد على أنهم قصدوا بذلك رميهم بالكذب؛ فإن الشاعر الجاهلي كاذب، حتى سمو الأدلة الكاذبة بالأدلة الشعرية، فعنوان الشاعر في هذه الآية صفة ذم، ولكن أرادوا منه الشعر الجاهلي، والقرآن الكريم رد النسبة المذكورة إلى القرآن، ونزه ساحة النبي ﷺ عنها، ولا

نظر الله تعالى بالنسبة إلى الأشعار الحقّة ولا الشعراء المؤمنين، فلا يصحّ جعل الآية ممّا تدلّ على ذمّ الشعر والشعراء مطلقاً.

٤ - قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضُفِنْتُ أَهْلَكُمِ بَلِ افْتَرَيْنَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ﴾ (١).

وهو يدلّ على أنّ الكفّار بعد نسبة التشويش والاختلاط والافتراء إلى القرآن والرسول ﷺ رموه بأنّه أتى بالشعر، وقصدوا بذلك الشعر الباطل والجاهلي؛ بقرينة كونهم في مقام تكذيب النبي ﷺ، كما يشهد له تقدّم نسبة «أضغاث أحلام والافتراء» إليه ﷺ؛ ولذا طلبوا منه الإتيان بالآية والمعجزة، فأجاب الله سبحانه وتعالى بعد أربع آيات بقوله عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (٢).

فإذا كان القرآن نازلاً من الله تعالى وذكرأ فلا مجال للرمي المذكور، بل هو من أعظم الآيات، ومعه لا حاجة إلى آية أخرى، فهذه الآية أيضاً لا تدلّ على ذمّ مطلق الشعر. فتحصل: أنّ الآيات المذكورة لا تدلّ على ذمّ الشعر العاوي للحق، وإنما تدلّ على ذمّ الشعر الجاهلي فقط.

ثانياً - الروايات الدالّة على ذمّ الشعر:

منها: موثقة سماعة قال: سألته عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء، أو ظلم الرجل صاحبه، أو الكذب؟ فقال: «نعم، إلا أن يكون الشعر يصدق فيه، أو يكون يسيراً من الشعر: الأبيات الثلاثة والأربعة، فأما أن يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء» (٣). قال في

(١) سورة الأنبياء / الآية ٥.

(٢) سورة الأنبياء / الآية ١٠.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١، ص ٢٦٩، الباب ٨ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٣.

الوسائل بعد نقل هذا الخبر: «أقول: حملة الشيخ على الاستحباب، وحكى بعض علمائنا انعقاد الإجماع على عدم الوجوب، وذلك دالّ على ترجيح الأوّل».

وكيف كان فهذه الموثقة لا تدلّ إلّا على أنّ إكثار الشعر الباطل موجب لنقض الوضوء. وتعارضها معتبرة معاوية بن ميسرة المروية عن محمد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن معاوية بن ميسرة قال: سألت أبا عبدالله عن إنشاد الشعر هل ينقض الوضوء؟ قال: «لا»^(١). قال في الوسائل بعد نقل الرواية: «ورواه الصدوق مرسلًا. أقول: ويدلّ على ذلك ما تقدّم من حصر النواقض في عدّة أحاديث».

ومقتضى الجمع بين الروایتين: هو تقييد المعتبرة بما إذا كان الشعر يصدق فيه أو كان يسيرًا كالأبيات الثلاثة والأربعة، بخلاف ما إذا كان الشعر باطلاً وجاهلياً فإنّ غير اليسير منه يكون موجباً للنقض.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّهما متعارضتان، لقوّة دلالة المعتبرة على عدم النقض لاعتضادها بحصر النواقض في عدّة أحاديث، ودعوى الإجماع على عدم كونه موجباً لذلك، وعليه فتعمل الموثقة على الاستحباب كما نسب إلى الشيخ.

هذا مضافاً إلى أنّ الموثقة تدلّ على الحكم الوضعي وهو نقض الوضوء، ولا دلالة لها على مرجوحية الشعر. إلّا أن يقال: إنّ نقض الوضوء يكشف عن المرجوحية في الجملة كما لا يخفى.

ومنها: خبر نوف المروي عن الخصال: عن أبيه، عن سعد، عن أيوب بن نوح، عن الربيع بن محمد المسلي، عن عبد الأعلى، عن نوف قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «يا نوف،

إيّاك أن تكون عشّاراً، أو شاعراً، أو شرطياً، أو عريفاً، أو صاحب عرطبة وهي الطنبور، أو صاحب كوبة وهو الطبل؛ فإن نبي الله خرج ذات ليلة فنظر إلى السماء فقال: إنها الساعة التي لا يردّ فيها دعوة إلاّ دعوة عريف أو دعوة شاعر أو شرطيّ أو صاحب عرطبة أو صاحب كوبة»^(١).

وهذا الخبر يدلّ على ذمّ الشاعر مطلقاً، اللهمّ إلاّ أن يحمل على الشعر الجاهلي بقرينة السياق وعدم إجابة الدعاء.

هذا مضافاً إلى ضعف الخبر؛ لعدم توثيق الربيع بن محمّد المسليّ ونوف بن فضالة. نعم، حكى عن التعليقة أنّه يظهر من الأخبار كونه من خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنه لا يرفع ضعف الراوي عنه.

ومنها: معتبرة محمّد بن مروان المروية عن الكشيّ، عن جعفر بن معروف، عن محمّد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن ابن بكير، عن محمّد بن مروان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام وعنده ابن خرّبوذ فأتشدني شيئاً، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لئن يمتلئ جوف الرجل قبحاً خيراً من أن يمتلئ شعراً»، فقال ابن خرّبوذ: إنّما يعني بذلك من يقول الشعر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ويلك - أو ويحك - قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله!»^(٢). ولعلّ الظاهر من قوله عليه السلام: «قال ذلك...» إلخ هو الاستفهام الإنكاري وليس إخباراً. وكيف كان فالسند موثّق وإن لم يوثّق جعفر بن معروف؛ لأنّه مردّد بين من يقال في حقّه أنّه وكيل وبين من يروي عنه العياشي كثيراً، وأتّهما كان يدلّ على وثاقته.

ثمّ لعلّ المقصود من الشعر في الرواية هو الشعر الباطل؛ حيث إنّهُ يناسب التشبيه

(١) بحار الأنوار / ج ٧٢، ص ٣٤٣.

(٢) المصدر السابق / ج ٧٦، ص ٢٩٢.

بالقيح. هذا مضافاً إلى أن القضية قضية في واقعة فلا إطلاق لها، فلا يستفاد منها ذم بالنسبة إلى مطلق الشعر، فتأمل.

ومنها: ما روي عن محمد بن الحسين الرضي في المجازات النبوية قال: قال ﷺ في امرئ القيس: «يجيء يوم القيامة يحمل لواء الشعر إلى النار». قال: وقال ﷺ: «إن من الشعر لحكماً، وإن من البيان لسحراً»^(١).

وحمل لواء الشعر إلى النار يدل على أن نوع أشعاره يوجب استحقاق النار، وليس ذلك إلا لكونها من الأباطيل والضلالة. هذا مضافاً إلى أن الرواية مرسلة.

ومنها: ما قاله في الفقيه في رواية إبراهيم بن أبي البلاد، عن زرارة، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «من أنشد بيت شعر يوم الجمعة فهو حظّه من ذلك اليوم»^(٢).

والرواية تدل على عدم مقبولية سائر الأعمال، وكفى به حزازة، وهي مطلقة لكنها مختصة بيوم الجمعة. إلا أن الرواية مروية في الخصال مرسلة، كما أن ما في الفقيه لعله إشارة إلى رواية الخصال، فليراجع.

ومنها: خبر السكوني، عن جعفر ﷺ، عن علي ﷺ: «قال رسول الله ﷺ: من تمثّل ببيت شعر من الخنا ليلة الجمعة لم تقبل منه صلاة تلك الليلة، ومن تمثّل في يوم الجمعة لم تقبل منه صلاة في يومه ذلك»^(٣).

ولا يخفى أنه لا يدل إلا على مرجوحية شعر الخنا في ليلة الجمعة ويومها، ولا يشمل غيره إلا أن يكون سالكاً مسلكه.

(١) جامع الأحاديث / ج ٦، ص ١٩٠.

(٢) المصدر السابق / ص ١٨٨.

(٣) المصدر السابق / ص ١٨٩.

ومنها: ما رواه في التهذيب، عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن علي الكوفي، عن الحسين بن يزيد، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من تمثّل بيت شعر من الخنا لم يقبل منه صلاة في ذلك اليوم، ومن تمثّل بالليل لم تقبل منه صلاة تلك الليلة». ورواه في الجعفريات وزاد في آخره: «ولقي الله تعالى يوم يلقاه ولا خلاق له»^(١).

والرواية معتبرة، ولكنها لا تدلّ إلا على مرجوحية شعر الخنا في مطلق اليوم واللييلة، بل تدلّ على حرمة وكونه من المعاصي الكبيرة مطلقاً، بيد أنها مختصة بشعر الخنا ولا تشمل غيره إلا إذا كان من سنخه فيلحق به.

ومنها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمان بن الحجّاج، عن جعفر بن إبراهيم، عن علي بن الحسين - صلوات الله عليهما - قال: «قال رسول الله ﷺ: من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد فقولوا: فضّ الله فاك، إنّما نصبت المساجد للقرآن»^(٢).

وجعفر بن إبراهيم لم يوثق؛ لمغايرته مع جعفر بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر الطيّار، وإلا فقد وثقه العلامة رحمته.

ومنها: ما رواه في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن أحمد الهاشمي، عن العمري، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، سأله عن الشعر أ يصلح أن ينشد في المسجد؟ فقال: «لا بأس»^(٣).

(١) المصدر السابق.

(٢) الكافي / ج ٣، ص ٣٦٩.

(٣) جامع الأحاديث / ج ٤، ص ٥٧٤.

والسند معتبر؛ لأنَّ محمَّد بن أحمد الهاشمي متَّحد مع محمَّد بن أحمد العلوي وهو مَن روى عنه الأجلَاء ولم يستثنه ابن الوليد، وعبر عنه الصدوق بـ«الصدوق»، ويظهر من النجاشي أنه من شيوخ أصحابنا.

ومقتضى الجمع بينهما هو حمل الرواية الأولى على كراهة الشعر في المساجد بناءً على صحتهما، فلا تدلُّ على الحرمة.

ومنها: موثقة السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبياته عليه السلام، قال: «ستة لا يسلم عليهم: اليهود، والمجوس، والنصراني، والرجل على غائطه وعلى موائد الخمر، وعلى الشاعر الذي يقذف المحصنات، وعلى المتفكَّهين بسبِّ الأمهات»^(١).

ولا دلالة لها على ذمِّ مطلق الشعر، بل تختصُّ بصورة القذف.

ومنها: خبر ابن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ستة لا ينبغي أن يسلم عليهم: اليهود، والنصارى، وأصحاب الترد والشطرنج، وأصحاب الخمر والبربط والطنبور، والمتفكَّهون بسبِّ الأمهات، والشعراء»^(٢).

والسند ضعيف؛ لاشتماله على ابن طريف وهو مجهول. ولكنَّ دلالته مطلقة، ألهمَّ إلا أن يحمل على نوع خاصٍّ من الشعر؛ وهو الشعر الجاهلي الذي يؤيِّده السياق.

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «يكره رواية الشعر للصائم، وللحرم، وفي الحرم، وفي يوم الجمعة، وأن يروى بالليل». قال: قلت: وإن كان شعر حق؟ قال: «وإن كان شعر حق»^(٣).

(١) بحار الأنوار/ ج ٧٦، ص ٢٩٢.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٩٣.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٠، ص ١٦٩، الباب ١٣ من أبواب آداب الصائم، ح ١.

ومنها: صحيحه الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينشد الشعر بليل، ولا ينشد في شهر رمضان بليل ولا نهار»، فقال له إسماعيل: يا أبتاه، فإنه فينا! قال: «وإن كان فينا»^(١). وهما يدلان على مرجوحية الشعر في مطلق الليل وفي شهر رمضان مطلقاً؛ لئلا كان أو نهاراً. وقد دلت الرواية الأولى - مضافاً إلى ذلك - على مرجوحية الشعر في حال الإحرام وفي يوم الجمعة وفي الحرم، وظاهر الرواية الثانية هو النهي ومقتضاه الحرمة. ولكن الرواية الأولى تدل على الكراهة، اللهم إلا أن يقال: بعدم كون فعل «يكراه» ظاهراً في الكراهة الاصطلاحية. نعم، يمكن حمل النهي في الرواية الثانية والكراهة في الرواية الأولى على الاصطلاحية بالقرائن الخارجية؛ كالإجماع على عدم حرمة ذلك، وذهاب الأصحاب إلى الكراهة دون الحرمة، وعليه فيدل أن على كراهة مطلق الأشعار في مطلق الليالي، وفي شهر رمضان مطلقاً؛ لئلا كان أو نهاراً.

ويعارضهما ما رواه الفضل بن الحسن الطبرسي في كتاب الآداب الدينية عن خلف بن حماد قال: قلت للرضا عليه السلام: إن أصحابنا يروون عن أبائك عليه السلام أن الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي شهر رمضان وفي الليل مكروه، وقد هممت أن أرثي أبا الحسن (في ليلة الجمعة - خ ل)، وهذا شهر رمضان؟ فقال لي: «إرث أبا الحسن في ليلة الجمعة وفي شهر رمضان وفي الليل وفي سائر الأيام؛ فإن الله يكافئك على ذلك»^(٢). واختصاصه بالمراثي لا يقدر في التعميم؛ لإمكان التعدي عنها بعدم القول بالفصل كما ادّعى، على ما في المستمسك^(٣).

(١) المصدر السابق / ج ٢.

(٢) المصدر السابق / ج ١٤، ص ٥٩٩، الباب ١٠٥ من أبواب المزار، ج ٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى / ج ٨، ص ٣٢٧.

وفيه: أن الرواية ضعيفة، ومع ضعفها لا تصلح للمعارضة، ألهم إلا أن يقال: بانجبار ضعفها بما حكى من عدم عمل الأصحاب بعموم الروایتين بالنسبة إلى المرثي والمدائح والحكم. هذا مضافاً إلى ما ادّعي من موافقة عموم الكراهة للعامّة، وعليه فقوله: «وإن كان فينا» تقيّة؛ للروايات المتعدّدة الدالّة على ترغيب الشعراء نحو مدح أهل البيت عليهم السلام، أو ترغيب الناس نحو تعليم بعض الأشعار الحقّة للأطفال، أو تجويز الشعر حال السفر أو حال الطواف وغير ذلك. ولعلّه لذلك ذهب الشهيدان في الذكري وغيرها. والمحقق الثاني وصاحب المدارك إلى اختصاص الكراهة في شهر رمضان بغير المرثي ومدح الأئمة عليهم السلام.

فالمكروه من الشعر هو المنظوم في غير مرثي أهل البيت عليهم السلام، ومدائحهم بل يكره الشعر غير الحكمي بناءً على إلحاقه بهما كما لعلّه لا يبعد ذلك؛ قال في العروة في مكروهات الصوم: «الثالث عشر: إنشاد الشعر، ولا يبعد اختصاصه بغير المرثي أو المشتمل على المطالب الحقّة من دون إغراق أو مدح الأئمة عليهم السلام، وإن كان يظهر من بعض الأخبار التعميم»^(١).

وهذا الجمع أولى ممّا ذهب إليه في الوافي من التفصيل: بين ما إذا كان الشعر تخييلياً فالحكم بكراهته مطلقاً وإن كان في مدح أهل البيت عليهم السلام، وبين ما إذا لم يكن كذلك فالحكم بعدم الكراهة؛ لأنّه لا شاهد عليه، بل هو جمع تبرّعي، وهذا لفظه:

«قال في ذيل الصحيحة الأولى من حمّاد: الإنشاد قراءة الشعر، والشعر غلب على المنظوم من القول، وأصله: الكلام التخيلي الذي هو إحدى الصناعات الخمس نظماً كان أو نثراً. ولعلّ المنظوم المشتمل على الحكمة والموعظة أو المناجاة مع الله سبحانه ممّا لم

(١) العروة الوثقى / المحشاة بتعليقات الفقهاء العظام، ج ٣، ص ٥٨٩..

يكن فيه تخييل شعري مستثنى عن هذا الحكم أو غير داخل فيه؛ لما ورد أن ما لا بأس به من الشعر فلا بأس به.

وقال في ذيل قوله عليه السلام: «وإن كان فينا» في الصحيحة الثانية: أي في مدحنا أهل البيت؛ وذلك لأن كونه في مدحهم عليهم السلام لا يخرجهم عن التخييل الشعري - إلى أن قال: - كون موضوع الكلام حقاً كحكمة أو موعظة لا يخرجهم عن التخييل الشعري، فأما إذا لم يكن كلاماً شعرياً بل كان موزوناً فقط فلا بأس»^(١).

والوجه في أولوية الجمع بين الأخبار بشهادة بعض الأخبار: أن الجمع المذكور في كلامه - لو لم يرد منه ما ذكرناه - هو جمع تبرّعي لا شاهد له.

فتحصّل ممّا ذكرناه إلى الآن: أن الشعر إذا كان مؤدياً إلى الضلال والفساد يكون مكروهاً بل محرّماً، وتزيد الكراهة أو الحرمة بحسب اختلاف الأيام والأزمنة بل والأمكنة والأحوال الشريفة عدا ما استثني، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث: في النصوص الدالّة على رجحان الأشعار المنظومة في رثاء و مدح أهل البيت عليهم السلام أو الأشعار الحقة وهي على طوائف:

منها: ما دلّ على الترغيب في رثاء الحسين عليه السلام، كمتبرة زيد الشحام - في حديث - أن أبا عبد الله عليه السلام قال لجعفر بن عقّان الطائي: «بلغني أنك تقول الشعر في الحسين عليه السلام وتجيّد؟»، قال: نعم، فأنشده، فبكى ومن حوله حتّى سالت الدموع على وجهه ولحيته، ثمّ قال: «يا جعفر، والله لقد شهدك ملائكة الله المقربون ها هنا يسمعون قولك في الحسين،

ولقد بكوا كما بكينا وأكثر، ولقد أوجب الله لك - يا جعفر - في ساعتك الجنة بأسرها، وغفر لك»، فقال: «ألا أزيدك؟»، قال: نعم يا سيدي، قال: «ما من أحد قال في الحسين عليه السلام شعراً فبكى وأبكى به إلا أوجب الله له الجنة وغفر له»^(١).

والسند موثق، إلا أن زيدا الشحام لم يوثق توثيقاً خاصاً، لكن يكفي في وثاقته نقل جماعة كتابه منهم صفوان بن يحيى، مضافاً إلى نقل جماعة من الأجلاء عنه. ومن المعلوم أن الترغيب المذكور بنحو مطلق من دون تقييد لا يتناسب مع كراهته بالفعل ولو في بعض الأيام والليالي، والروايات بهذا المضمون متعددة متضاربة. ومنها: ما دلّ على الترغيب في مدح الأئمة عليهم السلام.

مثل معتبرة عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من قال فينا بيت شعر بنى الله تعالى له بيتاً في الجنة»^(٢).

والسند موثق، إلا أن عبدالله بن الفضل الهاشمي لم يوثق. ولكن يكفي رواية ابن أبي عمير عنه.

ومثل: صحيحة عبيد بن زرارة عن أبيه قال: دخل الكميث بن زيد على أبي جعفر عليه السلام وأنا عنده، فأنشده:

مَنْ لِقَلْبٍ مُّتِّمٍ مُّسْتَهَامٍ

فلما فرغ منها قال للكميث: «لاتزال مؤيداً بروح القدس ما دمت تقول فينا»^(٣).

ومثل: خبر عبدالله بن حماد عن أبي عبدالله عليه السلام، وذكر حديثاً طويلاً في ثواب زيارة

(١) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٥٩٣، الباب ١٠٤ من أبواب العزار، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٤، ص ٥٩٧، الباب ١٠٥ من أبواب العزار، ح ١.

(٣) المصدر السابق / ص ٥٩٨، ح ٤.

الحسين عليه السلام - إلى أن قال: - بلغني أن قوماً يأتونه (أي الحسين عليه السلام) من نواحي الكوفة وناساً غيرهم ونساء يندبته، وذلك في النصف من شعبان؛ فمن بين قارئ يقرأ وقاص يقص ونادب يندب وقائل يقول المراثي»، فقلت له: نعم، قد شهدت بعض ما تصفه، فقال: «الحمد لله الذي جعل في الناس من يفد إلينا ويمدحنا ويرثي لنا، وجعل عدوتنا من يطعن عليهم من قرابتنا وغيرهم يهدّدونهم ويقبّحون ما يصنعون»^(١).

والحديث موثق إلا أنه مشتمل على علي بن محمد بن سليمان النوفلي الواقع في الطريق، وهو غير النوفلي المعروف الذي اعتمد الأصحاب عليه في نقل روايات السكوني، فلا تغفل.

وإلى غير ذلك من الروايات المستفيضة.

ومنها: ما دلّ على عدم البأس بالأشعار الحقة، مثل: صحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الكلام في الطواف وإنشاد الشعر والضحك في الفريضة أو غير الفريضة، أيستقيم ذلك؟ قال: «لا بأس به، والشعر ما كان لا بأس به منه». وفي نسخة مكان «منه»: «مثله»^(٢).

والحديث يدلّ على عدم البأس بإنشاد الشعر في الحرم وحال الإحرام والطواف فيما إذا لم يكن الشعر من الأشعار الجاهلية التي فيها البأس، فالأشعار الحقة ما تكون مشمولة للأخبار الدالة على الذمّ للجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد: لأنّ الصحيحة أخصّ من المطلقات، فإذا لم يكن بأس بإنشاد الشعر في حال الطواف في المسجد الحرام والحرم فعدم البأس في سائر المساجد أولى.

(١) المصدر السابق / ص ٥٩٩، ح ٧.

(٢) جامع الأحاديث / ج ١١، ص ٣٢٩.

ومنها: ما دلّ على الترغيب في تعليم الأشعار للأطفال والأولاد، مثل ما رواه في كمال الدين عن السيّد الجليل شمس الدين فخّارين معد الموسوي في كتاب الحجّة في إيمان أبي طالب بإسناده عن أبي الفرج الأصفهاني قال: حدّثني أبو محمّد هارون بن موسى التلمكبري قال: حدّثنا أبو الحسن محمّد بن عليّ بن المعمر الكوفي قال: حدّثنا عليّ بن أحمد مسعدة بن صدقة، عن عمّه، عن أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يعجبه أن يروى شعر أبي طالب وأن يُدوّن، وقال: تعلّموه وعلموا أولادكم؛ فإنّه كان على دين الله، وفيه علم كثير»^(١).

ومثل: ما رواه الكشي عن نصر بن صباح، عن إسحاق بن محمّد البصري، عن محمّد بن جمهور، عن أبي داود المسترق، عن عليّ بن النعمان، عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا معشر الشيعة! علموا أولادكم شعر العبدى؛ فإنّه على دين الله»^(٢).

ومنها: ما دلّ على الترغيب في الشعر لتنوح به النساء، فقد روى الكشي عن محمّد بن مسعود، عن حمدان بن أحمد، عن سليمان المسترق، عن سفيان بن مصعب العبدى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قل شعراً تنوح به النساء»^(٣).

ومنها: ما دلّ على استثناء ما ليس فيه جفاء، مثل: ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: زاد المسافر الهداء، والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء»^(٤).

(١) المصدر السابق / ج ٦، ص ١٩٠.

(٢) بحار الأنوار / ج ٧٦، ص ٢٩٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المحاسن / ج ٢، ص ٣٥٨.

ومنها: ما فصل بين الصدق وغيره أو بين القليل والكثير، مثل: موثقة سماعة قال: سألته عن نشيد الشعر هل ينقض الوضوء، أو ظلم الرجل صاحبه، أو الكذب؟ فقال: «نعم، إلا أن يكون الشعر يصدق فيه، أو يكون يسيراً من الشعر؛ الأبيات الثلاثة والأربعة، فأما أن يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء»^(١).

ومنها: ما دلّ على قراءة بعض الأنبياء والأئمة عليهم السلام بعض الأشعار في بعض الأحوال، مثل: ما رواه في العيون والخصال: سأل الشامي أمير المؤمنين عليه السلام عن أول من قال الشعر؟ فقال: «آدم عليه السلام»، فقال: وما كان شعره؟ قال: «لما أنزل على الأرض من السماء فرأى تربتها وسعتها وهوأها وقتل قابيل هاويل فقال آدم عليه السلام:

تَغَيَّرَتِ الْبِلَادُ وَمَنْ عَلَيْهَا
تَغَيَّرَ كُلُّ ذِي لَوْنٍ وَطَعْمٍ
فَوَجَّهَ الْأَرْضِ مُغْبِرٌ قَسْبِيحٌ
وَقَلَّ بَشَاشَةُ الْوَجْهِ الْمَلِيحِ^(٢)

ومثل: ما حكى عن أمير المؤمنين عليه السلام:

محمّد النبيّ أخي وصنوي
وجعفر الذي يضحى ويمسي
وينت محمّد سَكَنِي وعرسي
وسبطاً أحمد ولدادي منها
سبقتكم إلى الإسلام طرّاً
فأوجب لي ولايته عليكم
وحمزة سيّد الشهداء عمّي
يطير مع الملائكة ابن أمّي
منوطٌ لحمها بدمي ولحمي
فأيتكم له سهم كسهي؟!
على ما كان من فهمي وعلمي
رسولُ الله صلى الله عليه وآله يوم غدیر خمّ

(١) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٢٦٩، الباب ٨ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٣.

(٢) بحار الأنوار / ج ٧٦، ص ٢٩٠.

فويلٌ ثمَّ ويلٌ ثمَّ ويلٌ لمن يلقى الإله غداً بظلمي!!^(١)
ومنها: ما اشتهر عن سيّدنا الحسين عليه السلام في ليلة العاشر من المحرم ويومه سيّما إذا كان
جمعة، وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام^(٢)، وما روي عن الإمام الرضا عليه السلام^(٣)، وغير ذلك
من الأشعار والأراجيز المنقولة في الحروب.

ومنها: ما روي في ترغيب الشعراء وحثّهم إلى هجاء الكفار، قال العلامة الأميني رحمته الله
في كتاب الغدير:

«وكان عليه السلام يحثّ الشعراء إلى هذه الناحية، ويأمرهم بالاحتفاظ بها، ويرشدهم إلى
أخذ حديث المخالفين له وأحسابهم وتأريخ نشأتهم ممّن يعرفها وهجائهم، كما كان
يأمرهم بتعلّم القرآن العزيز، وكان يراه نصرةً للإسلام وجهاداً دون الدين الحنيف، وكان
يصوّر للشاعر جهاده وينصّ به ويقول:

«اهجوا بالشعر؛ إنّ المؤمن يجاهد بنفسه وماله، والذي نفس محمد بيده كأنما
تنضحونهم بالنبل»، وفي لفظ آخر: «فكأنّ ما ترمونهم به نضع النبل»، وفي ثالث: «والذي
نفس محمد بيده فكأنما تنضحونهم بالنبل فيما تقولون لهم من الشعر».

وكان عليه السلام يثوّر شعراء إلى الجدل بنبال النظم وحسام القريض، ويحرّضهم إلى
الحماسة في مجابهة الكفار في قولهم المضادّ لمبدئه القدسيّ ويبتّ فيهم روحاً دينياً
قويّاً، ويؤكد فيهم حميّة تجاه الحميّة الجاهلية، وكان يوجد فيهم هياجاً ونشاطاً في النشر
والدعاية، وشوقاً مؤكداً إلى الدفاع عن حامية الإسلام المقدّس، ورغبةً في المجاهدة

(١) الغدير / ج ٢، ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) كنز الدقائق / ج ٩، ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(٣) جامع الأحاديث / ج ٦، ص ١٩١.

بالنظم بمثل قوله ﷺ للشاعر: «اهج المشركين؛ فإن روح القدس معك ما حاجيتهم»،
وقوله: «هجهم؛ فإن جبرئيل معك»^(١).

ومنها: ما دلّ على ارتياح النبي ﷺ ونشاطه ببعض الأشعار، كارتياحه لشعر عمته
شيخ الأباطح أبي طالب - سلام الله عليه - لما استسقى فسقي، قال: «لله ذرأبي طالب الو
كان حياً لقرّت عيناه، من ينشدنا قوله؟».

فقام عليّ بن أبي طالب وقال: كأنك أردت يا رسول الله:

وأبيض يُسْتَشْقَى الفَمَامُ بِوَجْهِهِ رَيْبِيعُ^(٢) الْيَتَامَى عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ
تَلُوذُ بِهِ الْهَلَاكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ فَهُمْ عِنْدَهُ فِي نِعْمَةٍ وَقَوَاضِلِ
فقال رسول الله ﷺ: «أجل»...

وكارتياحه لشعر عمته العباس بن عبد المطلّب ولشعر عمرو بن سالم ولشعر النابغة
الجعدي ولشعر كعب بن زهير لما أنشده في مسجده الشريف لاميته التي أولها:
بانتْ سَعَادُ قَلْبِي الْيَوْمَ مَبْبُولُ مَتَيْمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدَّ مَكْبُولُ
وكارتياحه لشعر عبد الله بن رواحة ولشعر حسان بن ثابت يوم غدير خمّ ودعائه له
بقوله: «لاتزال يا حسان مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك».

ومن أشعاره:

يُسْنَدِيهِمْ يَوْمَ الْعَدِيرِ نَسِيَهُمْ بِخَمٍّ وَأَسْمِعَ بِالرُّسُولِ مُنَادِيَا
فَقَالَ فَمَنْ مَوْلَاكُمْ وَنَسِيَكُمْ فَقَالُوا وَلَمْ يُتَدُوا هُنَاكَ التَّعَامِيَا
إِلَهُكَ مَوْلَانَا وَأَنْتَ نَسِينَا وَلَمْ تَلَقْ مِنَّا فِي الْوِلَايَةِ عَاصِيَا

(١) العدير / ج ٢، ص ٢٢.

(٢) وفي بعض النسخ: «نعال»؛ أي غيانهم.

فَقَالَ لَهُ قُمْ يَا عَلِيُّ فَأَنْتِي رَضِيْتُكَ مِنْ بَعْدِي إِمَاماً وَهَادِيَا
 فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا وَلِيُّهُ فَكُونُوا لَهُ أَتْبَاعَ صِدْقِي مَوَالِيَا
 هُنَاكَ دَعَا اللَّهُمَّ وَالِ وَلِيُّهُ وَكُنْ لِلَّذِي عَادَى عَلِيًّا مُعَادِيَا

وكان تياحه لشعر أبي بكر الهذلي، وغير ذلك»^(١).

ثم إنَّ الحثَّ والترغيب إلى إنشاد الأشعار الواردة في فضائل أهل البيت ورتائهم كان مستمراً ومتاقلاً بين الأئمة عليهم السلام وأصحابهم بحيث لا تبعد دعوى السيرة القطعية على رجحان تلك الأشعار بل سائر الأشعار الحقَّة، كما تشهد له محافلهم ومجالسهم في الأيام والليالي المختلفة، مضافاً إلى ذلك: تدوينهم دواوين الشعر التي حكاها في الفهرست وغيره من كتب التراجم.

المقام الرابع: في كيفية الجمع بين الأخبار والأدلة

لا يخفى عليك أنَّ النسبة بين الأخبار بعضها إزاء بعض مختلفة:

فإن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد فحينئذٍ يخصص العموم أو يقيد الإطلاق.

ومثال ذلك: ما ورد في جوازه عند الطواف في المسجد الحرام إذا لم يكن في محتواه بأس، فيقدِّم ما دلَّ على الجواز على ما نهي عنه في حال الإحرام أو المسجد أو الحرم؛ قضاء لأخصيَّة ما دلَّ على الجواز. فإذا كان الشعر الذي لا بأس فيه جائزاً في المسجد الحرام - حال الطواف والإحرام - والحرم للأخصيَّة فلا مانع منه في سائر المساجد بطريق أولى، كما لا يخفى.

وأما النسبة بين هذه الأخبار وبين الأخبار الناهية عن الشعر في الليالي والأيام فهي العموم من وجه؛ إذ الشعر الذي ليس فيه بأس قد يكون في النهار أو يكون في الليل؛ في غير شهر رمضان أو في شهر رمضان؛ في يوم الجمعة أو غير يوم الجمعة، كما أن الشعر المنهي عنه في تلك الأيام والليالي قد يكون فيه ما فيه بأس أو لا يكون كذلك، فتكون النسبة بينهما العموم من وجه.

وأيضاً النسبة بين ما رغب نحو رثاء الحسين أو أهل البيت عليهم السلام أو مدحهم وبين ما دلّ على النهي عن الشعر في الليالي أو الأيام الخاصة - كيوم الجمعة أو ليالي شهر رمضان وأيامه - هي العموم من وجه؛ لأن الرثاء أو المدح قد يقع في الليالي أو في الأيام، في غير يوم الجمعة، أو في يوم الجمعة، في أيام شهر رمضان ولياليه أو في غيرها كما أن الشعر في الليالي أو يوم الجمعة قد يكون رثاءً أو مدحاً لأهل البيت عليهم السلام وقد يكون غيرهما من أنواع الشعر، فتكون النسبة بينهما العموم من وجه.

وكذا ما دلّ على جواز الشعر الذي ليس فيه جفاء في السفر فإنه أعمّ من أن يكون في الليالي أو يوم الجمعة، ومن أن يكون في ليالي شهر رمضان وأيامه أو في غيرها، فتكون النسبة بينه وبين ما نهى عن الشعر في تلك الأيام والليالي مطلقاً - سواء كان فيه جفاء أو لم يكن - هي العموم من وجه.

وقس على هذا النسبة بين ما دلّ على الأمر بتعليم بعض الأشعار للأطفال أو النساء، أو الأمر بهجاء الكفار بالشعر، وبين ما نهى عن الشعر مطلقاً؛ فإنّ بينهما نسبة العموم من وجه. وبالجملة: ففي كلّ مورد تكون النسبة بينهما العموم من وجه فلا مجال للتخصيص أو التقييد، بل مقتضى القاعدة هو التعارض والتساقط والرجوع إلى الأصل لو لم نعلم بصدورهما، وأما مع العلم بصدور الطرفين فمقتضى القاعدة هو التزاحم في مورد

المزاحمة والرجوع إلى الأهم وسقوط الآخر عن الفعلية، ولعل الأهم يختلف باختلاف الموارد.

نعم، يمكن أن يقال: إن الأهم هو ما تقع عليه السيرة من ذكر فضائل أهل البيت ومدائحهم ورتائهم بالشعر ولو في الليالي أو يوم الجمعة أو في أيام شهر رمضان ولياليه، فتدبر جيداً.

ويؤيد ذلك: ما حكي عن «كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر» عن أبي المفضل الشيباني، عن جعفر بن محمد بن القاسم العلوي، عن عبيد الله بن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن عطية، عن عمر بن يزيد، عن الورد بن كبيت، عن أبيه قال: دخلت على سيدي أبي جعفر الباقر عليه السلام فقلت: يا ابن رسول الله، إنني قلت فيكم أبياتاً، أفتأذن لي في إنشادها؟ فقال: «إنها أيام البيض»، قلت: فهو فيكم خاصة قال: «هات»، فأنشأت أقول:

أضَعَكُنِي الدَّهْرُ وَأَبْكَانِي وَالدَّهْرُ ذُو صَرْفٍ وَأَلْوَانٍ ^(١)

هذا مضافاً إلى قوة دعوى ظهور الترغيبات والحث على الرثاء والمديح في رجحانها مطلقاً من دون تقييد، فتأمل جيداً.

فتحصّل أنه لا حزازة في الشعر إذا كان صادقاً وحقاً أو رثاءً أو مدحاً لأهل البيت عليهم السلام، أو هجاءً للكفار الذين يهجون المسلمين. ولا فرق فيه بين الأيام والليالي بعد تقديم موارد الجواز والترغيب نحو المطلقات؛ للأخصية أو للأهمية على التفصيل الذي عرفت آنفاً.

وأما إذا كان الشعر باطلاً فهو مكروه في الليالي وأيام شهر رمضان ولياليه ويوم

الجمعة، بل قد يكون محرماً إذا كان كذباً وضلالة، وتختلف هذه الحزازة باختلاف أهمية الأيَّام والليالي. ولعلَّ ما روي عن النبي ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمًا»^(١) ناظر إلى القسم الأوَّل، والله العالم.

بقي شيء: وهو أنه روى الصدوق رحمته الله في معاني الأخبار بسند صحيح عن حماد بن عثمان، عن أبي جعفر رحمته الله في قول الله عزَّ وجلَّ: «وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَأْوُونَ»^(٢)، قال: «هل رأيت شاعراً يتبعه أحد؟! إنما هم قوم تفقَّهوا لغير الدين فضلَّوا وأضلَّوا»^(٣). وروى نحوه في شرح الآيات الباهرة محمَّد بن جمهور بإسناده يرفعه إلى أبي عبد الله رحمته الله في قوله عزَّ وجلَّ: «وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْفَأْوُونَ»، فقال: من رأيتم من الشعراء يتبع؟! إنما عنى هؤلاء الفقهاء الذين يُشعرون قلوب الناس بالباطل؛ فهم الشعراء الذين يُتبعون»^(٤).

ويحتمل أن يكون المقصود من الروایتين إلحاق مورد متَّحد معه في الملاك وهم الفقهاء الضالُّون والمضلُّون؛ لأنَّهم وإن لم يصدق عليهم عنوان الشعراء - على ما عرفت من اختصاص الشعر بالنظم لغلبة استعماله فيه - ولكن يشملهم بملك ذمَّ الشعراء وهو القول بالكذب والباطل. ولكون أتباع الشعراء في قبالة أتباع الفقهاء الضالِّين والمضلِّين قليلاً نفاه بقوله: «هل رأيت شاعراً يتبعه أحد؟!»، فالنفي إضافي بالنسبة إلى أتباع الفقهاء المذكورين؛ وإلا فلا خفاء في أن للشعراء أيضاً أتباعاً في الجملة.

(١) المصدر السابق / ج ٦٨، ص ٤١٥.

(٢) سورة الشعراء / الآية ٢٢٤.

(٣) كنز الدقائق / ج ٩، ص ٥٢١.

(٤) المصدر السابق / ص ٥٢٣.

ومما ذكر يظهر الجواب أيضاً عن مرسله الصدوق، حيث قال في اعتقاداته: «وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾، قال: «هم القصاص»^(١).

وعليه، فقير الشعر من كلام المبطلين والمضلين ملحق به إذا كان متحداً معه في الملاك وإن استعمل لفظ «الشعراء» في معناه الاصطلاحي.

ويحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «إنما هم قوم تفقهوا لغير الدين فضلوا وأضلوا» بياناً للغاوين، وأنهم هم المبطلون الذين يتبعون الشعراء في ابتناء فتاويهم على القياس والاستحسان والإحساسات ونحوها، فالآية الكريمة - كما أفاد بعض الأكابر - تدل على أن تابعي الشعراء هم الفقهاء المذكورون؛ لغلبتهم بالنسبة إلى غيرهم، وعليه فكلية «الشعراء» مستعملة في معناها الاصطلاحي كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون المقصود من الصحيحة: أن كلمة «الشعراء» استعملت في معناها الأصلي من الشعر - وهو العلم - سواء كان نظماً أو نثراً بقرينة اتباع الغاوين؛ إذ لو أريد منها المعنى الذي غلب استعماله فيها - وهو الذي أنشأ النظم والكلام الموزون - لما كان لاتباع الغاوين معنى واضح، بقرينة الاتباع المذكور يكون المراد من «الشعراء» هو الأعم من الشاعر الذي أنشأ النظم أو أنشده، فيشمل المبطلين والفقهاء المذكورين.

ولعله إليه يؤول المحكي عن الصافي؛ وهو شمول الشعراء للذين صناعتهم الشعر وللمبطلين والمغيبين لدين الله؛ فإن حجج المبطلين من أهل الجدل أكثرها خيالات شعرية لاحقيقة لها، وتمويهات لا طائل تحتها كأقاويل الشعراء، فكلا الفريقين سيان في أنهم في كل واحد يهيمنون وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا أن ذكر اتباع الغاوين إنما هو بالنظر

إلى من له رئاسة في الإضلال من أهل المذاهب الباطلة.
وأورد عليه المحقق القمي: بأن هذا الكلام خروج عن طريقة فهم الألفاظ؛ لأن غاية الأمر جواز استعمال اللفظ في معنى عام يشمل المعنيين، ومع ذلك فيتبع متعلقات ذلك اللفظ لما أريد منه بمعنى مناسب للقدر المشترك، وأما جعل بعض متعلقاته راجعاً إلى أحد المعنيين الأوليين دون الآخر فليس من طريقة أهل اللسان - إلى أن قال: - فالأنسب فيما رامه من التوفيق أن ينزل «الشعراء» على معنى عام يشمل صاحبي صناعة الشعر والمبطلين من أهل الجدل، والاتباع على مجرد الإصغاء والاستماع والركون إليه، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(١) لا خصوص الاتباع من حيث الرئاسة والمرؤوسية^(٢).

ولعل الاحتمال الثاني أظهر؛ لعدم لزوم استعمال لفظ «الشعراء» في غير ما غلب استعماله فيه.

تنبيهات:

التنبيه الأول: إن المكروه أو الحرام هو إنشاد الشعر وقراءته، وأما الاستماع فلا يكون كذلك إلا إذا صدق عليه عنوان محرّم كالغيبية فيحرم الاستماع، أو كان منكراً من المنكرات فيجب النهي ولو بترك الوقوف والاستماع؛ وذلك لعدم صدق قراءة الشعر وإنشاده على مجرد الاستماع، وموضوع الأخبار هو قراءة الشعر.
نعم، لو كان الاستماع موجباً للتأثر والاتباع فلا يبعد القول بالمنع عنه؛ لشمول قوله

(١) سورة الزمر / الآية ١٨.

(٢) انظر: جامع الشتات / كتاب الصوم.

تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ لذلك، فتدبر جيداً.

التبويه الثاني: هل اتّصاف الشعر بالمرجوحية في موارد المرجوحية هو من جهة

اشتماله على الباطل فقط، أو من جهة كونه كذلك مع ضميمته دخالة النظم والوزن؟

وجهان:

من أن الوزن والنظم لا يكونان مرجوحين، والشاهد عليه: هو ارتفاع المرجوحية

فيما إذا كان محتواه حقاً ومدحاً وثناءً لأهل البيت عليهم السلام.

ومن أن للوزن والنظم مدخلية في سرعة نشر الباطل وإشاعته.

ويلزم من الأول: القول بمرجوحية النثر بمجرد مماثلته للشعر في الاحتواء على

الباطل.

ويلزم من الثاني: عدم التعدي؛ لاحتمال مدخلية النظم والوزن في المرجوحية. نعم،

لو كان مدلول النثر ضلالةً وإضلالاً حرمت قراءته ونشره على كلِّ حال.

التبويه الثالث: لافرق في مذمومية الشعر أو حرمة أو جوازها ورجحانه بين أن يكون

المنشد له رجلاً أو امرأة؛ وذلك لإطلاق أدلة ذم الشعر أو رجحانه، فلا وجه للتفصيل

بينهما.

ويشهد له: أنه كان يوجد عدد من النساء المسلمات الشواعر، وقد تلقى العلماء

والمتمدينون أشعارهن المحتوية على الحق والمدح والثناء لأهل البيت عليهم السلام بالقبول، أو

الردّ لو لم يكن محتواها ذلك.

المسألة الخامسة والثلاثون «في العجب»

ويقع الكلام في عدّة جهات:

الجهة الأولى: في تعريف العجب المذموم

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «وهو أن يرى المرء نفسه غير مقصّر في مقام العبودية؛ ومؤدّياً لحقّ الربوبية»^(١).

وفيه: أنه تعريف للشيء ببعض مصاديقه أو مراتبه؛ لأنّ العجب - لما أفاد في جامع السعادات^(٢) - هو استعظام نفسه لأجل ما يرى لها من صفة كمال. وهو أعمّ من التعريف السابق.

نعم، عمّم السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله تعريفه في باب الوضوء حيث قال فيه: «العجب - على ما يظهر من أهل اللغة - معناه: هو إعظام العمل واعتقاد أنه عظيم؛ إمّا لكيفيته، وإمّا

(١) التنقيح في شرح العروة / ج ٥.

(٢) جامع السعادات / ج ١.

لكميته، وإما من جهة صدوره منه»^(١).

ثم إنَّ العجب ليس بمساوٍ للكبير؛ لعدم اعتبار رؤية نفسه فوق الغير في هذا الكمال وهذه النعمة في مفهومه، بخلاف الكبير فإنه: هو أن يرى لنفسه مزية على غيره في صفة كمال»^(٢). وكيف كان، فالعجب إما متأخّر عن العمل أو مقارن له.

الجهة الثانية: في ذمّه

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «لا شبهة في قبح صفة العجب تكويناً، بل كشفها عن خفة عقل صاحبها؛ ضرورة أنّ العاقل الكئيس متى لاحظ وفور نعم الباري تعالى البالغة من الكثرة حدّاً لا تحصى - ومن أبرزها نعمة الوجود، ثمّ النعم الظاهرية والباطنية - يرى نفسه عاجزاً عن أداء شكر واحدة منها، كيف وهو ممكن لا يزال يستمدّ القوى من بارئه، ولا يستغني عنه طرفة عين، بل يفترق إليه في جميع حالاته حتّى حالة التصدّي للشكر، فيحتاج إلى شكر آخر، فيتسلسل؟! ومنه تعرف أنه لو استغرق في العبادة طيلة حياته واستوعبت ليله ونهاره؛ لم يكن يقابل نعمة من نعمه الجزيلة، فكيف وهو لا يتشاغل بها إلّا في بضع ساعات؟! فأعجابه بعبادته الضئيلة التي استمدّ مبادئها منه تعالى، والحقيرة تجاه تلكم النعمة العظيمة، وهو بهذه المثابة من العجز بحيث لا يستطيع من أداء شكر نعمة الوجود فقط، فضلاً عن سائر النعم - في غاية القبح والوهن، بل لا يكاد يجتمع مع سلامة العقل، إلّا إذا فرض محالاً أنّه واجب الوجود ثانٍ، ففعلّ مثله يتمكّن من أداء شكره؛

(١) التتبع في شرح العروة / ج ٥، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) جامع السعادات / ج ١، ص ٣٢١.

لعدم انتساب وجوده إليه تعالى»^(١).

وأما مطلق الإعجاب فهو أيضاً كذلك؛ لعدم الاطلاع على قبول العمل؛ إذ يمكن أن تمنع عنه بعض الأمور الخفية، كما ورد أن نية السوء لمؤمن تمنع عن قبول الأعمال، هذا مضافاً إلى عدم إحراز حسن العاقبة، وعدم الاطمئنان بدوام ما رآه حسناً وبقائه، ومعه كيف نظمت بالأعمال وتوكلت عليها؟! قال المحقق النراقي رحمته الله: «وقد ورد: «العَجَبُ كُلُّ العَجَبِ مَن يَعَجِبُ بِعَمَلِهِ وَهُوَ لَا يَدْرِي بِمَ يَخْتَمُ لَهُ!». فمن أعجب بنفسه وفعله فقد ضلَّ عن نهج الرشاد، وادَّعى ما ليس له، والمدَّعي من غير حقِّ كاذب وإن أخفى دعواه وطال دهره. وأنَّ أوَّل ما يفعل بالمعجب نزع ما أعجب به؛ ليعلم أنَّه عاجز حقير، ويشهد على نفسه؛ ليكون الحجَّة عليه أوكد، كما فعل إبليس»^(٢).

وقد روى الكليني في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «من دخله العجب هلك»^(٣).

وفي نهج البلاغة: «سيئة تسوؤك خير عند الله من حسنة تعجبك»^(٤). فالإعجاب يوجب انقلاب الحسنة إلى ما يكون أدون من السيئة.

وفي عدَّة الداعي: وقال المسيح عليه السلام: «يا معشر الحواريين، كم من سراج أطفاه الريح! وكم من عابد أفسده العجب!»^(٥).

(١) كتاب الصلاة / ج ٣، ص ٤٤.

(٢) جامع السعادات / ج ١، ص ٣٢٤.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١، ص ١٠١، الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٨.

(٤) المصدر السابق / ص ١٠٥، ح ٢٢.

(٥) جامع الأحاديث / الباب ١٥ من أبواب المقدمات، ح ٢١.

وفي صحيحة داود الرقي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أتقوا الله، ولا يحسد بعضكم بعضاً؛ إنَّ عيسى بن مريم عليه السلام كان من شرائعه السبيع في البلاد، فخرج في بعض سيحه ومعه رجل من أصحابه قصير - وكان كثير اللزوم لعيسى بن مريم عليه السلام - فلما انتهى عيسى عليه السلام إلى البحر قال: بسم الله؛ بصحة يقين منه، فمشى على ظهر الماء، فقال الرجل القصير حين نظر إلى عيسى عليه السلام جازه قال: بسم الله؛ بصحة يقين منه، فمشى على الماء ولحق بعيسى عليه السلام، فدخله العجب بنفسه، فقال: هذا عيسى روح الله يمشي على الماء وأنا أمشي على الماء، فما فضله عليّ - قال: - فرمي في الماء فاستغاث بعيسى عليه السلام، فتناوله من الماء فأخرجه، ثم قال له: ما قلت يا قصير؟ قال: قلت: هذا روح الله يمشي على الماء وأنا أمشي (على الماء)، فدخلني من ذلك عجب، فقال له عيسى عليه السلام: لقد وضعت نفسك في غير الموضع الذي وضعك الله فيك، فمقتك الله على ما قلت، إلى الله عزَّ وجلَّ مما قلت، فتأب الرجل وعاد إلى مرتبته التي وضعه الله فيها...» الحديث ^(١).

وبالجملة، فلا إشكال في كون العجب مذموماً ومنقصاً بجميع مراتبه.

الجهة الثالثة: في حرمة العجب

قال السيّد المحقق الخوئي رحمته الله: «وأما حكمه تشريعاً فلا ينبغي التأمل في حرمة؛ لأوله إلى هتك حرمة المولى وتحقير نعمه؛ إذ المعجب بعمله يرى نفسه غير مقصّر تجاه نعم ربّه؛ لأنّه قد أتى بما يساويها أو يزيد عليها، فلا يرى - والعياذ بالله - فضلاً له تعالى عليه، وهو من أعظم الكبائر والجرائم على أنّ النصوص الكثيرة - وفيها معتبرة - قد دلّت على الحرمة:

فمنها: مارواه الكليني بإسناد عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله تعالى: إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لِمَنْ يَجْتَهِدُ فِي عِبَادَتِي، فَيَقُومُ مِنْ رُقَادِهِ وَلذِيذٍ وَسَادِهِ، فَيَجْتَهِدُ لِي اللَّيَالِي، فَيَتَعَبُ نَفْسَهُ فِي عِبَادَتِي فَأُضْرِبُهُ بِالنَّعَاسِ اللَّيْلَةَ وَاللَّيْلَتَيْنِ؛ نَظْرًا مَنِّي لَهُ، وَإِبْقَاءً عَلَيْهِ، فَيَنَامُ حَتَّى يَصْبِحَ، فَيَقُومُ وَهُوَ مَاقَتْ لِنَفْسِهِ زَارِي لِنَفْسِهِ عَلَيْهَا. وَلَوْ أُخْلِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يَرِيدُ مِنْ عِبَادَتِي لَدَخَلَهُ الْعَجَبُ مِنْ ذَلِكَ، فَيَصِيرُهُ الْعَجَبُ إِلَى الْفِتْنَةِ بِأَعْمَالِهِ، فَيَأْتِيهِ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ هَلَاكُهُ؛ لِعَجْبِهِ بِأَعْمَالِهِ، وَرِضَاهُ عَنْ نَفْسِهِ، حَتَّى يَظُنَّ أَنَّهُ قَدْ فَاقَ الْعَابِدِينَ، وَجَازَ فِي عِبَادَتِهِ حَدَّ التَّقْصِيرِ، فَيَتَبَاعَدُ مَنِّي عِنْدَ ذَلِكَ وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ»^(١).

وهي وإن كانت واضحة الدلالة (من حيث كونه مظاناً للفتنة والهلاك والتباعد عن المبدأ المتعال؛ لأنها من علائم كبيرة الحرمة) إلا أن السند ضعيف؛ لاشتماله على داود ابن كثير الرقي الذي تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فلا يمكن التعويل عليها. ومنها: معتبرة عبد الرحمان بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعمل العمل وهو خائف مشفق، ثم يعمل شيئاً من البرّ فيدخله شبه العجب؟ فقال: «هو في حاله الأولى وهو خائف أحسن حالاً منه في حال عجبه»^(٢).

وهي أيضاً واضحة الدلالة؛ لأنّ مفادها أنّ المعصية مع الخوف أهون من العبادة مع العجب (والمراد من العمل - بقرينة المقابلة مع البرّ - هو المعصية)، كما أنها معتبرة السند؛ إذ ليس فيه من يتأمل فيه ما عدا محمد بن عيسى العبيدي الذي استثناه الصدوق - تبعاً لشيخه؟ ابن الوليد - من روايات يونس، لكنك عرفت غير مرّة ما في

(١) وسائل الشيعة / ج ١، ص ٩٨، الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ص ٩٩، ح ٢.

هذا الاستثناء، وأنه محكوم بالتوثيق، بل قيل: إنه من مثله.

إذاً، فلا ينبغي التأمل في أن الإعجاب مبغوض عقلاً ومحرم شرعاً، بل قد عد من المهلكات فيما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة الثمالي^(١).

وقد أفاد وأجاد ولكن مع ذلك لا يخلو كلامه عن بعض المناقشات:

منها: أن ما ذكره في داود الرقي من أنه «تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فلا يمكن التعويل على الرواية» منظور فيه؛ حيث إن التضعيف فيه ناشئ من ريمه بالغلو وفساد المذهب، وفي مثله يقدم التوثيق على التضعيف؛ لأن الغلو وفساد المذهب لا ينافيان التوثيق. هذا مضافاً إلى أن الغلو في ذلك العصر ربما يتوهم تحققه بما لم يكن غلوأ، كما لا يخفى على أهله.

ومنها: أن الموضوع في الروايات أعم مما ذكره؛ لعدم اختصاصه بما إذا يرى نفسه غير مقصر في مقام العبودية، وإن كان الخبر الأول كذلك. وإليك بعض تلك الروايات: أحدها: صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي عبدالله^{عليه السلام} أو علي بن الحسين^{عليه السلام} قال: «قال رسول الله^{صلى الله عليه وآله}: ثلاث منجيات، وثلاث مهلكات. قالوا: يا رسول الله، ما المنجيات؟ قال^{صلى الله عليه وآله}: خوف الله في السر كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنه يراك والعدل في الرضا والغضب، والقصد في الغنى والفقر. قالوا: يا رسول الله، فما المهلكات؟ قال^{صلى الله عليه وآله}: هوى متبع، وشح مطاع، وإعجاب المرء بنفسه»^(٢).

ومن المعلوم أن مقتضى عدم تقييده بشيء هو التعميم، فلا يختص ذلك بما ذكره السيد المحقق الخوئي^{رحمته الله}، فإعجاب المرء بنفسه مطلقاً من المهلكات والمحرّمات.

(١) مستند العروة / ج ٣، ص ٤٤ - ٤٧.

(٢) جامع الأحاديث / الباب ١٥ من أبواب المقدمات، ح ٤.

ثانيها: ما رواه المفيد في الأمالي: حدّثني الشيخ الجليل المفيد محمد بن محمد بن نعمان - أدام الله تأييده - قال: أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه قال: حدّثني محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى اليقطيني، عن يونس بن عبد الرحمان، عن سعدان بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بينما موسى عليه السلام جالس إذ أقبل إبليس وعليه برنس ذو ألوان، فلما دنا من موسى عليه السلام خلع البرنس وقام إلى موسى فسلم عليه، فقال له موسى عليه السلام: من أنت؟ فقال: أنا إبليس، قال: أنت فلا قرب الله دارك! قال: إني إنما جئت لأسلم عليك لمكانك من الله - قال - فقال موسى عليه السلام: فما هذا البرنس؟ قال: به أختطف به قلوب بني آدم فقال موسى عليه السلام: فأخبرني بالذنب الذي إذا أذنبه ابن آدم استحوذت عليه؟ قال: إذا أعجبته نفسه، واستكثر عمله، وصغر في عينه ذنبه».

وقال: «قال الله عز وجل لداود عليه السلام: يا داود، بشر المذنبين وأنذر الصديقين. قال: كيف أبشر المذنبين وأنذر الصديقين؟ قال: يا داود، بشر المذنبين أنني أقبل التوبة وأعفو عن الذنب، وأنذر الصديقين أن لا يعجبوا بأعمالهم؛ فإنه ليس عبد أنصبه للحساب إلا هلك»^(١).

وقد عبّر فيها عن مطلق إعجاب المرء بنفسه بالذنب، هذا مضافاً إلى أن الاستفادة منها أنه من المهلكات ومما يوجب استحواذ الشيطان على الإنسان.

ثم إن اليقطيني وإن ضعفه بعض، ولكنّه لا يقاوم توثيق الآخرين له؛ من جهة أن التضعيف - كما أفاد بعض الأكابر - ناشئ من رميه بالغلو.

ثم إن سعدان بن مسلم هو مثنى روى عنه صفوان، كما حكى عن الفهرست بسند فيه

ابن بطة، وعن النجاشي والخلاصة أن ابن بطة كبير المنزلة بقم. قال ابن الوليد: كان محمد بن جعفر بن بطة ضعيفاً مخلطاً فيما يسنده. والظاهر - كما أفاد بعض الأكابر - أن كونه مخلطاً لا يضر بوثاقته؛ وذلك لاحتمال أن يكون وصف ابن الوليد إياه بالضعف ناظراً إلى ضعفه في الرواية لا في الوثاقة. ومع هذا الاحتمال لا يكون معارضاً مع ما في رجال النجاشي من أنه: «كبير المنزلة بقم»، فلا تغفل.

ثالثها: صحيحة الثمالي عن أحدهما عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: إِنَّ مِنْ عِبَادِي لَمَنْ يَسْأَلُنِي الشَّيْءَ مِنْ طَاعَتِي لِأَحْبَبِهِ، فَأَصْرَفَ ذَلِكَ عَنْهُ؛ لِكَيْلَا يَعْجِبَهُ عَمَلُهُ»^(١). ولا يخفى أنه مطلق، ولا يتقيد بما ذكره السيد المحقق الخوئي رحمته الله وهو بإطلاقه يدل على مبغوضية العجب.

رابعها: صحيحة علي بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته عن العجب الذي يفسد العمل؟ فقال: «العجب درجات: منها: أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنه يُحسِن صنعاً. ومنها: أن يؤمن العبد بربه، فيمنّ على الله عزّ وجلّ، والله عليه فيه المنّ»^(٢).

وهذه الصحيحة تدلّ على درجات العجب ومراتبه، والإدلال من تلك المراتب كما أن توهم حسن العمل السيئ منها، والموردان المذكوران في الرواية من باب المثال. وكيف كان، فهي تدلّ على مفروغية كون العجب موجباً لفساد العمل، وأنه لا إشكال في كون ما ذكر فيها من مراتب الضلالة والهلاكة.

خامسها: صحيحة يونس بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قيل له وأنا حاضر:

(١) وسائل الشريعة / ج ١، ص ١٠٥، الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢٠.

(٢) المصدر السابق / ص ١٠٠، ح ٥.

الرجل يكون في صلاته خالياً، فيدخله العجب؟ فقال: «إذا كان أول صلاته بنتية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك، فليمض في صلاته وليخسأ الشيطان»^(١).

وظاهرها مفروغية أن العجب المقارن يضر بصلاته. اللهم إلا أن تحمل على أن العجب موجب لنقص كمالها، وسيجيء وجهه إن شاء الله تعالى.

سادسها: ما في الخصال من أنه: حدثني أبي عليه السلام قال: حدثنا علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن عمن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه محمد بن الحنفية: إياك والعجب، وسوء الخلق، وقلة الصبر؛ فإنه لا يستقيم لك على هذه الخصال الثلاث صاحب، ولا يزال لك عليها من الناس مجانِب...» الحديث^(٢). وقوله: «عمن ذكره» مرسل بالنسبة لنا، وإن كان غير مرسل عند الراوي. وبالجملة، التعبير بالذنب عن العجب، وأنه من المهلكات، وأنه يحتاج إلى التوبة، وأنه من مظان الفتنة والتباعد عن الله تعالى، وغير ذلك من التعبيرات، يدل على حرمة مطلق الإعجاب، فاللازم هو الاجتناب عنه مطلقاً، ولا وجه - مع كون موضوع تلك الأخبار هو مطلق العجب - لحمله على مورد خاص. نعم، حيث إن للعجب درجات فإن ملاك الحرمة يكون متفاوتاً بحسبها، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن العجب يوجب الابتلاء بأمر تنتهي إلى الضلالة والجهل والكفر والبغى والظلم، وغير ذلك من المفاسد، كما روى في جامع السعادات: «إن العجب نبات حبه الكفر، وأرضها النفاق، وماؤها البغي وأغصانها الجهل، وورقها الضلالة، وثمرها اللعنة والخلود في النار، فمن اختار العجب فقد بذر الكفر وزرع النفاق، ولا بد أن

(١) المصدر السابق / ص ٧-١٠، الباب ٢٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٣.

(٢) جامع الأحاديث / الباب ١٥ من أبواب المقدمات، ح ٣٤.

يشمر»^(١).

ثم إنّه لا يذهب عليك أن الاستبشار بالأعمال الحسنة ليس بعجب؛ لأنّه خالٍ عن استعظام النفس من جهة الأعمال المذكورة، بل هو استعظام لله في إعطاء توفيق تحقّقه، وهو من علائم خير العباد، كما ورد من أنهم «إذا أحسنوا استبشروا»^(٢)، فلا تغفل.

ثم إنّ محلّ الكلام وإن كان هو إعجاب المرء بعمله، ولكنّ إعجاب المرء برأيه وعقله أيضاً كذلك؛ لأنّه من المهلكات. قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته: «ولا إشكال في أنّه من المهلكات؛ لأنّه إذا رأى نفسه أعقل الناس وترك مشاورتهم واستقلّ في أعماله برأيه، فلا محالة يقع في المهلكة والخسران»^(٣).

الجهة الرابعة: في البطلان وعدمه

والكلام فيه يقع: إمّا في العجب المقارن، وإمّا في العجب المتأخّر:

أما الأوّل - (أي العجب المقارن) - فقد قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته في باب الصلاة: «إنّ ظاهر الأصحاب عدم كونه موجبا للبطلان؛ وذلك لأجل أنّ العجب فعل نفساني، والصلاة عمل خارجي فلا اتّحاد بينهما ليسري الفساد منه إليها، ولادليل على بطلان الصلاة المقرونة بذلك بعد صدورها عن نيّة خالصة كما هو المفروض، وعدم خلل في شيء ممّا يعتبر فيها، فالصحّة إذاً مطابقة لمقتضى القاعدة - إلى أن قال: - نعم، ربّما يستفاد الفساد ممّا رواه في الكافي بإسناده عن عليّ بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته

(١) جامع السعادات / ج ١، ص ٣٢٤.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١، ص ١٠٦، الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

(٣) التنقيح في شرح العروة / ج ٥، ص ٤٠.

عن العجب الذي يفسد العمل؟ فقال: «العجب درجات: منها: أن يزین للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنه يحسن صنعا. ومنها: أن يؤمن العبد بربه، فيمنّ على الله عزّ وجلّ، والله عليه فيه المنّ»^(١)، فإنّ السند صحيح؛ إذ الظاهر أنّ المراد بالراوي هو عليّ بن سويد السائي الذي وثقه الشيخ من غير معارض، وقد دلّت على أنّ مفسدية العجب في الجملة أمر مسلم مفروغ عنه عند الراوي، وقد أقرّه الإمام عليه السلام على ذلك. ولكنّ الظاهر أنّها غير دالّة على البطلان فيما نحن فيه؛ فإنّ الفساد في الدرجة الأولى لم يطرأ على العمل الصحيح الذي هو محلّ الكلام، بل العمل كان فاسداً من الأوّل وإن حسب المعجب أنّه يحسن صنعا، فتوصيف العجب بالمفسدية من قبيل قولنا: ضيق فم الركيّة، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾^(٢) كما لا يخفى. وأمّا في الدرجة الثانية فالفساد أيضاً واضح؛ ضرورة أنّ المنّ مبطل للعمل، كما يكشف عنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ فإنّ المنّة إذا كانت مبطلّة للصدقة المعطاة للفقير فكيف لا تبطل الايمان بالله الغنيّ وأين هذا كلّه من الفساد الذي نتكلّم حوله من إعجاب المرء بعبادته بحيث يرى نفسه غير مقصّر في مقام العبودية ومؤدّباً لحقّ الربوبية؟! نعم، هو مبعوض ومحرم كما تقدّم، إلّا أنّ إبطاله للعمل لا دليل عليه»^(٣).

وأما الثاني - أي العجب المتأخّر - فعدم كونه موجباً للبطلان أظهر؛ وذلك لما تقدّم في الرياء اللاحق من عدم تأثيره في السابق؛ إذ الشيء لا يتقلب عمّا وقع عليه. قال

(١) وسائل الشيعة / ج ١، ص ١٠٠، الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٥.

(٢) سورة الأحزاب / الآية ٣٣.

(٣) مستند العروة / ج ٣، ص ٤٧ - ٤٩.

السيد المحقق الخوئي في كتاب الطهارة: «إنَّ السَّيِّدَ صَاحِبَ العِروَةِ حَكَمَ بِعَدَمِ بَطْلَانِ العَمَلِ بِالعَجَبِ المَتَأَخَّرِ، وَهَذَا هُوَ المَشهُورُ بَيْنَ الأَصْحَابِ - قَدَّسَ اللهُ أَسْرَارَهُمْ - بَلِ ادَّعَى عَلَيْهِ الإِجْمَاعُ، إِلاَّ أَنَّ المَحَقِّقَ الهِمْدَانِيَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نَقَلَ عَنِ السَّيِّدِ المَعَاصِرِيِّ - وَالمُظَاهِرِ أَنَّهُ السَّيِّدُ عَلِيُّ فِي كِتَابِهِ البِرْهَانِ - بَطْلَانِ العِبَادَةِ بِالعَجَبِ المَتَأَخَّرِ فَضْلاً عَنِ مِثْلَانِهِ؛ مُسْتَدَلًّا عَلَيْهِ: بِمُظَاهِرِ الأَخْبَارِ الوَارِدَةِ فِي البَابِ. وَقَدْ أُورِدَ عَلَيْهِ: بِاسْتِحَالَةِ الشَّرْطِ المَتَأَخَّرِ، وَأَنَّ العَمَلِ بَعْدَمَا وَقَعَ مُطَابِقاً لِالأَمْرِ وَبَعْدَمَا حَكَمَ الشَّرَاعُ عَلَيْهِ بِالصَّحَّةِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَنْقَلِبَ عَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِ بِحُدُوثِ ذَلِكَ الأَمْرِ المَتَأَخَّرِ - إِلَى أَنْ قَالَ: - هَذَا وَلَكِنَّا ذَكَرْنَا فِي مَحَلِّهِ: أَنَّ الشَّرْطَ المَتَأَخَّرَ مِمَّا لَا اسْتِحَالَةَ فِيهِ، وَلَا مَانِعَ مِنْ اشْتِرَاطِ العَمَلِ بِأَمْرٍ مَتَأَخَّرٍ؛ لِأَنَّ مَرَجِعَهُ إِلَى تَقْيِيدِ العَمَلِ بِأَنْ يَأْتِيَ بَعْدَهُ بِأَمْرٍ كَذَا، فَالوَاجِبُ هُوَ الحِصَّةُ الخَاصَّةُ مِنَ العَمَلِ؛ وَهُوَ الَّذِي يَتَعَقَّبُ بِالشَّرْطِ، فَإِذَا أَتَى بِالعِبَادَةِ وَلَمْ يَتَحَقَّقْ بَعْدَهَا ذَلِكَ الشَّرْطُ كَشَفَ هَذَا عَنِ أَنْ مَا تَحَقَّقَ لَمْ تَكُنْ هِيَ الحِصَّةُ الخَاصَّةُ المَأْمُورَ بِهَا، فَلَا مِحَالَةَ يَقَعُ بِاطْلَةِ، فَالشَّرْطُ المَتَأَخَّرُ أَمْرٌ مُمْكِنٌ. وَإِنَّمَا الكَلَامُ فِي دَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ فِي مَقَامِ الإِثْبَاتِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى اشْتِرَاطِ العِبَادَةِ بِعَدَمِ العَجَبِ المَتَأَخَّرِ؛ لِأَنَّ أَكْثَرَ الأَخْبَارِ ضَعِيفَةٌ سَنَدًا، عَلَى أَنَّهَا قَاصِرَةٌ الدَّلَالَةِ عَلَى بَطْلَانِ العِبَادَةِ بِالعَجَبِ، فَلَا يُمْكِنُ الإِعْتِمَادُ عَلَيْهَا فِي الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

على أننا لو فرضناها صحيحة من حيث الدلالة والسند أيضاً لم نكن نلتزم ببطلان العبادات بالعجب المتأخر؛ وذلك للقطع بعدم كونه مبطلاً، فلأنا من تأويل تلك الأخبار وحملها على نفي الثواب؛ وذلك لأنَّ العجب ليس بأعظم من الكفر المتأخر، فلو أنَّ المكلَّفَ كفر ثمَّ أسلم لم تجب عليه إعادة أعماله السابقة فضلاً عن قضائها؛ لأنَّه لا يوجب بطلان الأعمال المتقدِّمة، فكيف بالعجب المتأخر؟! - إلى أن قال: - نعم، العجب يوجب

بطلان العبادة في مقام إعطاء الثواب، لا في مقام الامتثال حتى تجب إعادته فضلاً عن قضائها. والأخبار الواردة في المقام أيضاً لا دلالة لها على بطلان العبادة بالعجب المقارن فضلاً عن المتأخر.

ثم ذكر تلك الأخبار، وبين عدم دلالتها، ومن جعلتها:

صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام - أو علي بن الحسين عليه السلام - قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله - في حديث - ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه»^(١).

وقد عرفت في نظائرها أن إهلاك العجب بمعنى استلزامه لمثل التحقير لعبادة الغير أو التكبر أو تحقير الله سبحانه أو غيرها، ولا دلالة لها على إبطال العمل والعبادة.

وما عن العلل عن النبي صلى الله عليه وآله عن جبرئيل - في حديث -: «قال الله تبارك وتعالى: ما يتقرب إليّ عبد بمثل أداء ما افترضت عليه، وإن من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة فأكفّه عنه؛ لئلا يدخله العجب فيفسده»^(٢).

ولا دلالة لها على بطلان العمل بالعجب؛ لأنه أسند الإفساد إلى نفس العامل بمعنى هلاكه، لا إلى العمل والعبادة. مضافاً إلى أنها مروية عن النبي صلى الله عليه وآله بطريق لا يمكن الاعتماد عليه.

- إلى أن قال: - فالمتحصّل: أنه لا دلالة في شيء من تلك الأخبار ... على بطلان العمل به مقارناً كان أو متأخراً، وإنما تدلّ على أنه من الصفات الخبيثة المهلكة البالغة

(١) وسائل الشيعة / ج ١، ص ١٠٢، الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٢.

(٢) المصدر السابق / ص ١٠٤، ح ١٧.

بالإنسان إلى ما لا يرضى به الله سبحانه وتعالى.

بقي من الأخبار رواية واحدة: وهي ما رواه يونس بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً، فيدخله العجب؟ فقال: «إذا كان أول صلاته بنيتي يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك، فليمض في صلاته، وليخسأ الشيطان»^(١).

حيث قد يتوهم دلالتها على بطلان العبادة بالعجب المقارن إذا كان في أولها؛ لقوله عليه السلام: «إذا كان أول صلاته...» الحديث. إلا أنها - كسابقها - قاصرة الدلالة، فلا بد من حمل الرواية على معنى آخر؛ لعدم إمكان حملها على ظاهرها من جهة القرينة العقلية واللفظية، وأما القرينة العقلية فللقطع بأن العجب لو كان مبطلاً للعمل فلا يفرق فيه: بين تحققه أول العبادة، وبين حدوثه أثناءها، أو في آخرها. وأما القرينة اللفظية فهي قوله عليه السلام: «فليمض في صلاته، وليخسأ الشيطان»، حيث إن العجب إذا تحقق وقلنا بكونه مبطلاً للعمل فلامعنى للمضي فيه لإخساء الشيطان؛ لأنه باطل على الفرض، وعليه فلا بد من حملها على الوسوسة الطارئة على الإنسان بعد دخوله في العبادة، لأن الشيطان عدو عجيب للإنسان؛ فقد يجيء من قبل الوسوسة في أن العمل مقرون بالعجب، فهو باطل أو لا ثواب له، وقد أمر عليه السلام بالمضي في العمل وعدم الاعتناء به؛ ليخسأ الشيطان»^(٢).

وقال في المستمسك في توجيه عدم إبطال العجب أيضاً: «إنه الذي يقتضيه الأصل بعد عدم الدليل على البطلان، وما في جملة من النصوص - من أنه من المهلكات، وأنه

(١) المصدر السابق / ص ١٠٧، الباب ٢٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٣

(٢) التنقيح في شرح العروة / ج ٥، ص ٣٥ - ٥١.

مانع عن صعود العمل إلى الله تعالى، ومانع من قبوله - لا يقتضي البطلان؛ فإنه أعم، وكذا ما يظهر من كثير منها من أنه محرم؛ فإنه لا ينطبق على العمل ليوجب امتناع التقرب به كما لا يخفى»^(١).

فالأقوى: أن العمل لا يبطل بالعجب المقارن؛ لما عرفت من عدم دلالة الأدلة عليه، ولأن مقتضى الأصل هو عدم كونه مبطلاً، وإن كان الأحوط هو الإعادة أو القضاء لحكاية القول بالبطلان عن بعض المشايخ في الجواهر ومصباح الفقيه.

الجهة الخامسة: في عدم إضرار العجب بصحة العمل

إن العجب - كما عرفت - لا يضر بصحة العمل، ومع عدم إضراره بها يكون العمل الاستجاري المأتي به بالعجب مسقطاً لذمة المنوب عنه ومقرباً. نعم، إن العجب يوجب إبطال الثواب أو نقصانه.

وهل يضر ذلك بالعمل الاستجاري أو لا؟

الظاهر هو الثاني؛ لأن النظر في الاستجار إلى الإتيان بما يكون صحيحاً وموجباً لسقوط الذمة، ولا نظر فيه إلى خلو المأتي به عما ينقص ثوابه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن إبطال الثواب ونقصانه من جهة عمل النائب بما هو نائب لا عمل المنوب عنه. نعم، لو اشترط على النائب أن يأتي بالعمل خالياً عما ينقص ثوابه، فإذا تخلف عنه وأتى بما ينقص سقط ما في ذمة المنوب عنه، ولكن النائب لا يستحق أجره المسمى.

وأما استحقاق الأجير لأجرة أصل العمل فهو متفرّع على أن يكون الإنشاء متعدّداً، كما إذا اشترط في ضمن عقد الإجارة أن يأتي بالعمل مع الخصوصية المذكورة، وأما إذا كان مورد الإجارة متقيّداً بالخصوصية المذكورة وتخلّف فلا يستحقّ شيئاً.

وأما كيفية تعيين قيمة أصل العمل فبأن يعرف نسبة أصل العمل بالإضافة إلى العمل المقرون بالخصوصية، ويؤخذ بتلك النسبة من أجرة المسمّى، فتدبرّ جيداً.

المسألة السادسة والثلاثون «في الغرور والتغريب»

والكلام في المسألة يقع في عدة أمور:

الأمر الأول: في اعتبار اعتماد المغرور على قول الغار

إنَّ المعتمد في صدق التغريب هو جهل المغرور بالحكم أو الموضوع؛ ولذا استدللَّ الشيخ الأعظم بقاعدة حرمة التغريب على حرمة بيع الدهن المتنجس بدون الإعلام^(١) بدعوى أنَّ البيع المذكور يلقي المشتري في الحرام الواقعي، وهو تغريب.

وأما ما يقال: من أنَّ الإلقاء المذكور يتوقَّف على اعتماد المغرور في العمل على قول الغار، وعليه يعتبر فيه - مضافاً إلى الجهل المذكور -: اعتماد المغرور على قول الغار.

ففيه: أنَّ الملاك في حرمة التغريب ليس اعتماد المغرور في العمل على قول الغار، بل يمكن أن يكون الملاك هو كون الغار سبباً لوقوع الغير في الحرام والمفاسد الواقعية، ألا ترى أنَّ التغريب صادق على فعل من وضع خمرأ مكان شيء آخر من الأشربة المحللة في

دار الغير فجاء صاحب الدار وشربه، مع أنه لم يعتمد على قول الغير؟! ولو اعتبر الاعتماد على الغير لزم أن لا يصدق عنوان المغرور عليه، وهو كما ترى. فتحصل: أن التفرير هو إلقاء الغير في المفاسد مع جهل المغرور بالحكم أو الموضوع.

الأمر الثاني: في أدلة حزمة التفرير وضمان الفارّ

منها: أن العقلاء جرت سيرتهم وبنائهم في جميع الأعصار على منع الفارّ ونهيه والحكم بضمانه للخسارة الواردة على المغرور بسبب تفرير الفارّ، وحيث إن الشارع لم يردع عن هذه السيرة العقلانية فيكون ذلك دليلاً على تقريره وإمضائه كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة إسماعيل بن جابر المروية في الكافي، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن، عن محمد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نظر إلى امرأة فأعجبته، فسأل عنها، فقيل: هي ابنة فلان، فأتى أباه فقال: زوجني ابنتك، فزوجه غيرها، فولدت منه، فعلم بها بعد أنها غير ابنته وأنها أمة؟ قال: «تردّ الوليدة على مواليتها، والولد للرجل، وعلى الذي زوجته قيمة ثمن الولد يعطيه موالي الوليدة كما غرّ الرجل وخدعه»^(١).

وقد أورد عليه السيد المحقق الخوئي رحمته الله بأن: «هذه الرواية وإن عبر عنها بالصحيحة في كلمات بعضهم ضعيفة السند بمحمد بن سنان؛ حيث لم يثبت توثيق الرجل، إذا فهي ساقطة عن الاعتبار، ولا يمكن الاعتماد عليها في شيء»^(٢).

ويمكن أن يقال: إن غير الموثق هو محمد بن سنان بن طريف الهاشمي أخوه عبدالله،

(١) وسائل الشيعة / ج ١٤، الباب ٧ من أبواب العيوب والتدليس، ح ١.

(٢) مباني العروة الوثقى / ج ٢، ص ٣٦٥-٣٦٦.

وهو الذي روى بلا واسطة عن الإمام الصادق عليه السلام، بخلاف من روى عنه عليه السلام بالواسطة أو روى عن الإمام الكاظم والإمام الرضا والإمام الجواد عليهم السلام من دون واسطة، فإنه أبو جعفر الزاهري وقد وثقه جماعة وضعفه بعض. ولكنَّ المستند في التضعيف ضعيف، وهو نقله بعض الروايات التي كان فهمها مشكلاً، فحمل ذلك على الغلو.

هذا مضافاً إلى إكثار الرواية عنه من مثل أحمد بن محمد بن عيسى، وهو يوجب الوثوق به أيضاً؛ لأنه هو الذي أخرج بعض الرواة من بلدة قم المشرفة من جهة نقله عن الضعفاء، فكيف نقلَ وأكثرَ الرواية هو بنفسه عن الضعيف؟! فلا تغفل.

وأيضاً قال في جامع الرواة: «لا يخفى أن رواية جمع كثير من العدول والتقات عنه - على ما ذكرنا - تدلُّ على حسن حاله وقبول رواياته».

وقال المولى محمد تقي المجلسي في شرحه على مشيخة الفقيه: «روى الكشي أخباره في الغلو، ولا نجد فيها غلوً، بل الذي يظهر منها أنه كان من صاحب الأسرار»^(١). فتحصّل: أن الرواية صحيحة كما صرح بذلك بعض الأكابر، ولا ينبغي الإشكال فيها من هذه الجهة.

ثم إنَّ تقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال: إنَّ قوله عليه السلام: «كما غرَّ الرجل وخدعه» تعليل، كقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُواْ كَمَا هَدَيْنَاكُمْ﴾^(٢)، والتعليل بنفس التغرير لضمان قيمة ثمن الولد لموالي الوليدة، وعليه تدلُّ الرواية - بصريح تعليلها - على أنَّ التغرير موجب للضمان، وحيث إنَّ التعليل عامٌّ فلا يختصُّ الحكم بالضمان بمورد الرواية، بل يستفاد منه الحكم الكلّي، وهو أنَّ التغرير موجب للضمان. ولعلَّ قوله عليه السلام: «وخدعه يدلُّ على

(١) بهجة الآمال / ج ٦، ص ٤٥٨.

(٢) سورة البقرة / الآية ١٩٨.

الحرمة التكليفية أيضاً؛ حيث إنَّ الخدعة من المحرمات».

وقد أورد عليه: بأنَّ ضمان المغرور ليس له في هذه الرواية عين ولا أثر، بل ظاهرها رجوع الموالي إلى الغارِّ بلا واسطة، وهو غير ما نحن فيه، فلا بدَّ من توجيهها^(١). ويمكن الجواب عنه: بأنَّ ضمان الغارِّ هو أساس المسألة، وأما المغرور فضمانه معلوم ومفروغ عنه فيما إذا تصرف في مال الغير، ويرجع إلى الغارِّ لورجعه إليه وأخذ منه. ودلالة الرواية على ما نحن بصدده - من كون التفرير موجبا للضمان - واضحة.

ومنها: موثقة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام في العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: «يباع ممن يستحل الميتة»^(٢)، بدعوى أنَّها تدلُّ على لزوم بيع العجين النجس ممن يستحل الميتة، ومقتضاه عدم جواز بيعه من مسلم، ولعلَّ وجهه هو عدم وجود منفعة محللة له.

فهذه الرواية بإطلاقها تدلُّ على حرمة التفرير إن كان المشتري جاهلاً، أو على حرمة التيسيب إن كان المشتري عالماً. ولكنَّ التعميم يحتاج إلى إلغاء الخصوصية في المورد. ومنها: صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل تزوج امرأة من وليها، فوجد بها عيباً بعدما دخل بها؟ قال: فقال: «إذا دسست العفلاء والبرصاء والمجنونة والمفضاة ومن كان بها زمانة ظاهرة فإنها تردُّ على أهلها من غير طلاق، ويأخذ الزوج المهر من وليها الذي كان دلسها، فإن لم يكن وليها علم بشيء من ذلك فلا شيء عليه، وتردُّ على أهلها...» الحديث^(٣)، بتقريب: أن قوله عليه السلام: «الذي كان دلسها» وصف مشعر

(١) القواعد الفقهية / ج ٤، ص ٢٨٧.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٦٨، الباب ٧ من ابواب ما يكتسب به، ج ٣.

(٣) الوسائل / الباب ٢ من ابواب العيوب والتدليس، ج ١.

بالعلية، ولعله يستفاد منه العموم. نعم، حيث إن التدليس هو كتم العيب عن الزوج أو المشتري فهو أخص من التغير.

ومنها: صحيحة رفاعة بن موسى المروية في الكافي: عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد، عن رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال: - وسألته عن البرصاء، فقال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة زوجها ولتيها وهي برصاء: أن لها المهر بما استحل من فرجها، وأن المهر على الذي زوجها؛ وإنما صار عليه المهر لأنه دلّسها...» الحديث. ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام^(١). ولا مجال لتضعيف الرواية بسبب اشتغالها على سهل بن زياد؛ وذلك: لأن سهل بن زياد موثق، مضافاً إلى أن طريق ابن إدريس إلى الكتاب، صحيح وأيضاً الكتاب المذكور معروف، ولا حاجة بعد ذلك إلى السند.

وكيف كان فقوله عليه السلام: «لأنه دلّسها» من قبيل منصوص العلة، وهو أظهر من قوله عليه السلام: «الذي كان دلّسها» كما لا يخفى. ثم إنه لا يختص بباب النكاح؛ لأن العلة تعم، نعم يختص بالموارد التي فيها عيب قابل للكتمان، هذا مع قطع النظر عن الروايات الواردة في خصوص بعض الموارد: نحو ما ورد في أبواب العيوب والتدليس، ومثل ما ورد في أبواب نكاح الأمة، أو ما ورد في أبواب الشهادات أو ما ورد في الميتة المختلطة بالمذكي والأمر ببيعها ممن يستحلها، أو ما ورد في إراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة من خمر؛ أو إطعامه أهل الذمة والكلاب، أو ما دلّ على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه، وغير ذلك من الموارد الخاصة التي يمكن أن تكون مؤيدة لحرمة التغير وكونه موجباً

للضمان.

هذا مضافاً إلى إمكان تأييد حرمة التغيرير بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من دليل الاعتبار، حيث قال: «إنَّ أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حقّ الجاهل؛ ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك؛ إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط، وحينئذٍ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراءً بالقبيح، وهو قبيح عقلاً»^(١).

وأورد عليه الميرزا الشيرازي رحمته: بأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا لم يستند في الترخيص إلى أصل شرعيّ كأصالة الطهارة؛ فإنّ الترخيص الشرعي كاشف عن تدارك المفسدة، وإلاّ كان الترخيص إيقاعاً في القبيح، وهو قبيح - إلى أن قال: - قد يكتفى في حسن الاحتياط برعاية المصالح الأوّلية؛ إذ هي أولى بالمراعاة في نظر العقل وإن كان مفسدة تركها متداركة فعلاً بترخيص الشارع.

ويمكن أن يقال: إنّ تدارك المفسدة الواقعية بمصلحة الترخيص الشرعي بالنسبة إلى الجاهل لا يمنع عن حرمة التغيرير بالنسبة إلى الغارّ؛ من جهة أنّ التغيرير إلقاء للغير في المفساد الواقعية، أو من جهة أنّ التغيرير تفويت لغرض الشارع، خصوصاً إذا كان الغارّ هو السبب في ارتكاب الحرام مع الاستناد المذكور.

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته: «إنّ الأحكام الواقعية - كما حقّق في محلّه - ليست مقيدة بعلم المكلفين؛ وإلّا لزم التصويب المستحيل أو الباطل، فالأحكام الواقعية وملاكاتهما شاملة لحالتي العلم والجهل. ثمّ إنّ غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس الآ امتثالها بالإتيان بالواجبات وترك المحرّمات؛ حتّى لا يوجد ما هو

مبغوض للشارع ولا يترك ما هو مطلوب.

ونتيجة المقدمتين: أن المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الإلزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل في الحرام الواقعي؛ لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة الملزمتين، وهذا المنطوق موجود في كلتا صورتين؛ فالأدلة الأولية كما تقتضي حرمة مخالفة التكاليف الإلزامية بالباشرة فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبب - إلى أن قال: - وعليه فتقرير الجاهل بالأحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المغرور التكاليف الإلزامية إلا أنه يوجب تفويت غرض الشارع، فهو حرام. ومثال ذلك في العرف: إن المولى إذا نهى عبده عن الدخول عليه في وقت خاص عينه لفرغه، فإن نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبب؛ ولذلك لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصحّ عقابه كما يصحّ عقابه لو دخل هو بنفسه؛ لاتحاد الملاك في كلتا صورتين بحكم الضرورة والبديهة»^(١).

ولا فرق فيه بين أن يستند المغرور في دخوله على مولاه إلى الأصل أو لا يستند؛ وذلك لتفويت غرض المولى كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكر من الأدلة والمؤيدات: أن التفجير حرام تكليفاً، وموجب للضمان.

الأمر الثالث: إن التفجير محرّم سواء كان بالتسبب أو إعداد المقدمات بداعي دخول المغرور في الحرام؛ لأنّ للغار حينئذٍ مدخلية في الإلقاء في المفساد أو تفويت المصالح، ومعه فالتفجير صادق فتشملة أدلة التحريم. نعم، لو كانت دخالته بنحو لا

(١) مصابح الفقاهة / ج ١، ص ١١٨ - ١١٩.

يصدق معه التفرير فلا تشمله أدلة حرمة التفرير كما لا يخفى.

الأمر الرابع: إنَّ الغارَّ يتوقَّف صدقه على كونه عالماً بالمفاسد، وأما إذا لم يكن كذلك بل كان هو والمفرور كلاهما جاهلين فلا يصدق عليهما عنوان الغارِّ والمفرور لعدم كون الأوَّل مسيئاً أو معداً بداعي ارتكاب الحرام كما لا يخفى.

لا يقال: إنَّ لازم ذلك هو وجوب تسييب الغير للإتيان بما إذا كانت مصلحته ملزمة. لأنَّ نقول: نعم ولا بأس به، بل هو من موارد الأمر بالمعروف إلَّا إذا كان الغير غير مكلف، فلا إلزام حينئذٍ بالنسبة إليه كما لا يخفى.

الأمر الخامس: هل يجب الإعلام أو المنع أو الدفع على من يرى شخصاً يريد أن يفعل ما فيه مفسدة - كأكل النجس - وهو لا يعلم، أو لا يجب؟

يمكن القول بالثاني؛ لعدم صدق الغارِّ عليه في صورة سكوته أو عدم منعه أو دفعه؛ وذلك لعدم مدخليته فيه وكونه سبباً ومعداً، ولعدم صدق المنكر على الفعل المذكور؛ لإتيانه جهلاً، والمنكر منوط بإتيانه مع العلم بالحرمة.

ولعلَّه لذا استشكل الشيخ الأعظم^(١) على العلامة^(٢) الذي ذهب إلى وجوب الإعلام فيما إذا رأى في ثوب المصلّي نجاسة؛ من باب وجوب النهي عن المنكر، قائلاً: إنَّ الظاهر من أدلة النهي عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدلُّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية. نعم، يجب ذلك في موردين: أحدهما: إذا كان الجهل بالحكم لا بالموضوع؛ لوجوب تبليغ التكاليف ليستمرَّ التكليف إلى الأبد، ولتتمَّ الحجّة على الجاهل، وثانيهما: إذا كان المورد شيئاً علم من الخارج عدم رضا الشارع بوقوعه كقتل النفس. وحينئذٍ فلو لم يرتدع بالإعلام وجب منعه عن الفعل المذكور بأيّ طريق كان كما

(١) انظر: المكاسب المحرمة / ص ١٠.

لا يخفى.

الأمر السادس: لا يحرم التغريب فيما إذا كان المورد من الموارد التي يكون وجودها وعدمها على حد سواء، كما إذا قدم شخص ثوباً متنجساً لمن أراد الصلاة، فلبسه وصلى فيه وهو جاهل بنجاسته، حيث لا يترتب على نجاسة الثوب وطهارته أثر إذا كان جاهلاً بالحال؛ إذ صلاته على أي تقدير صحيحة ولا تنقص عن الصلاة في الثوب الطاهر.

الأمر السابع: لو تعدد الغار؛ فإن كانا مستقلين في حدوث الغرور واجتمعا في التأثير فإن كل واحد منهما يكون غاراً وفاعلاً للحرام فيشتركان في الضمان، وإن كان أحدهما سابقاً ومستقلاً والآخر تابعاً فالسابق يكون غاراً وفعلاً حراماً والضمان عليه، دون الثاني؛ لاختصاص التأثير بالأول كما لا يخفى.

الأمر التاسع: التغريب موجب للضمان، ولا إشكال فيه، لكنّه بحاجة إلى توضيح وتفصيل:

فإن كان الغار سبباً تاماً لوقوع المغرور في الضرر والخسارة بالتصرف في مال الغير مثلاً - كما عرفت في مورد التزويج بالأمّة - فلا مجال للتأمل في كون ذلك موجباً للضمان الغار. ولا فرق فيه بين أن يرجع مالك الأمّة إلى المغرور من أول الأمر ويأخذ قيمة الولد منه فيرجع المغرور إلى الغار، أو يرجع من أول الأمر إلى الغار؛ وذلك لاستقرار الضمان على الغار كما لا يخفى.

وإن كان الغار مسبباً ومقتضياً لوقوع المغرور في الضرر والخسارة بحيث يصدق عليه الغار حقيقة فالظاهر أنّه كالصورة الأولى موجب للضمان؛ أخذاً بإطلاق قوله ﷺ: «كما غرّ الرجل وخذعه».

وإن كان الغار موجباً لإتلاف مال الغير، كأكل شيء أو شرب شيء، بزعم أنّه مال الغار،

فهو أيضاً يوجب الضمان على الغارّ بالتفصيل المذكور.

وإن كان الغارّ موجباً لا لشراء شيء فيه ضرر على المغرور، فالإضرار موجب للضمان، ويجب على الغارّ أن يؤدي مقدار الضرر إلى المغرور.

وإن كان الغارّ موجباً لإكراه المغرور واسطة نقل - كسيارة مثلاً - وإنفاق مالٍ للوصول إلى ما عثره فيه، ثمّ بان الخلاف، فالأقرب هو ضمان الغارّ ما أنفقه المغرور في ذلك.

وإذا كان له عند وكيله وأمينه مال معيّن خارجيّ فأحال دائته عليه ليدفع إليه بما عنده، فقبل المحتال والمحال عليه، وجب عليه الدفع إليه وإن لم يكن من الحوالة المصطلحة، وإذا لم يدفع له الرجوع على المحيل؛ لبقاء شغل ذمته، ولو لم يتمكن من الاستيفاء منه ضمن الوكيل المحال عليه إذا كانت الخسارة الواردة عليه مستندة إليه؛ للمغرور^(١).

وإن كان الغارّ موجباً لعدم وصول نفع إلى المغرور، فكونه موجباً للضمان محلّ تأملٍ ونظر؛ لعدم صدق الضرر والخسارة على عدم النفع، ولعدم التصرف في مال الغير؛ كما في مورد التزويج بأمة الغير، ولعدم كونه موجباً لإتلاف مال الغير؛ كما في مورد أكل شيء أو شرب شيء بزعم أنه مال الغارّ، ولعدم إنفاق مالٍ معتمداً على الغارّ. وبالجملة؛ فكلّ مورد استندت الخسارة فيه إلى الغارّ فهو ضامن، والله هو الهادي.

(١) انظر: العروة الوثقى، كتاب الحوالة / مسألة ١٧.

المسألة السابعة والثلاثون «في الغش»

والكلام فيه يقع ضمن أمور:

الأمر الأول: في معنى الغش

قال في المصباح المنير: «غَشَّهُ - من باب «قَتَلَ»، والاسم غِشٌّ بالكسر - لم ينصحه،
وزين له غير المصلحة. ولبن مغشوش: مخلوط بالماء»^(١).

وقوله: «وزين له غير المصلحة» يدلّ على أن الغشّ أمر وجودي لا أنه مجرد ترك
النصيحة.

وقال الزبيدي في تاج العروس: «غَشَّهُ (يغشّه غشاً: لم يمحصه النصح، وأظهر له
خلاف ما أضمره). وهو - أي قوله: وأظهر له خلاف ما أضمره - بعينه عدم الإمحاض في
النصيحة، فلا حاجة إلى إيراد... (والغشّ بالكسر اسم منه)... (و) الشيء (المغشوش) أي
(الغير الخالص) من الغشّ.. (والغشش - محرّكة -: الكدّر المشوب) هكذا في النسخ، أو هو
المشرب الكدّر كما هو نصّ ابن الأتباري، ونقله هكذا الأزهري والصاغاني، قيل: ومنه

(١) المصباح المنير / مادة «غشش».

أخذ الغشّ نقيض النصح».

ولا يخفى عليك إمكان أن يكون ذكر قوله: «وأظهر له خلاف ما أضمره» للإشارة إلى أن الغشّ أمر وجودي يصادف النصيحة لأنه ترك النصيحة، فلا وجه لقوله: «فلا حاجة إلى إيراده».

وقال في أقرب الموارد: «غشّه غشّاً: لم يحضه النصح، أو أظهر له خلاف ما أضمره، وزين له غير المصلحة. والاسم الغشّ... المغشوش اسم مفعول، و-: الغير الخالص، يقال: لبن مغشوش؛ أي مخلوط بالماء غير خالص».

والظاهر أن قوله: «أو أظهر له» لا ينسجم مع ما عرفت من الزبيدي؛ حيث عبّر بالواو، والمستفاد منه دخالة ذلك في تحقّق معنى الغشّ؛ ولذا استظهرنا منه أنه أمر وجودي. فتحصل: أن الغشّ ضدّ النصح، وهو أن يظهر له خلاف ما أضمره، وله مصاديق عديدة ولا يختصّ بمورد النقص، والإظهار أو التزيين من الأمور بالقصدية، وعليه فالغشّ أمر وجودي قصدي.

قال المحقّق النراقي رحمته الله: «الغشّ خلاف النصح والخلوص، أو إظهار خلاف ما أضمر، وحصوله في المعاملات إنّما يكون إذا كان في المبيع نقص ورداءة، وله صور.

وتوضيح المقام: أنّ النقص الذي يمكن أن يتحقّق فيه الغشّ يتصوّر على وجوه: لأنّ سببه إمّا يكون مزج المبيع بغير جنسه (كاللبن بالماء) أو بجنسه (كالجيد بالرديء)، أو بغير المزج، وهو قد يكون بعيب فيه إخفاء بإبداء وصف يستره أو عدم إظهاره مع كونه مستوراً، وقد يكون بتغييره عمّا هو في الواقع إلى الأدنى لمصلحة نفسه؛ كبلّ اليابس لزيادة الوزن، وقد يكون بالتباس السلعة بأن يزعم الرديء الجيد؛ كأن يبيع لبن البقر مكان لبن المعز.

ثمّ على جميع التقادير: إمّا يكون النقص خفيّاً حال المعاملة عرفاً، أو غير خفيّ بل يكون ممّا يعرف غالباً، وعلى الأوّل: إمّا يكون ممّا يظهر النقص حال المعاملة بالفحص ويكون خفاؤه لتقصير المشتري، أو لا يظهر بالفحص، وعلى الثاني: إمّا يعلم تفتّناً المشتري به أو عدم تفتّنه، أو لا يعلم، وعلى التقادير: إمّا يبيعه على ما هو المتعارف في الخالي عن النقص من السعر أو على ما يتعارف مع النقص، وعلى التقادير: إمّا يكون حصول النقص بفعل البائع بقصد الغشّ أو لا»^(١).

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ حصر معنى الغشّ في النقص لا وجه له، بل هو أعمّ منه؛ ولذا يصدق الغشّ على إظهار صفةٍ كمالاً على خلاف الواقع مع أنّه لا نقص. وأيضاً المذكور في تاج العروس في معنى الغشّ هو أنّه لم يحضه النصح وأظهر له خلاف ما أضمره، وظاهره دخالة الإظهار المذكور، فلا وجه لقوله: «الغشّ خلاف النصح والخلوص، أو إظهار خلاف ما أضمر».

هذا مضافاً إلى عدم صحّة جعل بعض موارد النقص - كالنقص غير الخفيّ الذي يعرفه الناس غالباً - من مصاديق الغشّ، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ إظهار خلاف ما في الضمير والتزيين لغير المصلحة لا يكون بدون الخفاء، وعليه فالخفاء معتبر في حقيقته عرفاً. قال في الجواهر: «الظاهر اعتبار الخفاء في حقيقته وإلا لم يكن غشّاً، فلو كان المزج بما لا يخفى أو أخبر بمزج ما يخفى فلا غشّ فيه، ولعلّ من ذلك وضع القطن العتيق في القلانس باعتبار تفاوته»^(٢).

بل لعلّه هو الظاهر من الأخبار أيضاً، قال الشيخ الأعظم^(٣): «إنّ ظاهر الأخبار هو

(١) مستند الشيعة / ج ١٤، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٢) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ١١٢.

كون الغشّ بما يخفى؛ كمزج اللبن بالماء، وخلط الجيد بالرديء، في مثل الدهن، فمنه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلاً، ونحو ذلك. وأما المزج والخلط بما لا يخفى فلا يحرم؛ لعدم انصراف الغشّ إليه»^(١).

نعم، لا يبعد صدق الغشّ فيما إذا كان قصد البائع تلبيس الأمر على المشتري سواء كان العيب خفياً أم لا؛ وذلك لأنّ التلبيس لا يخلو من نوع من الخفاء، وهو كافٍ في صدق الغشّ. قال في بلغة الطالب: «إنّ الظاهر صدقه (أي الغشّ) إذا قصد التلبيس على المشتري بالخلط، أو عمل وجودي غيره»^(٢). وعليه فلا إشكال من هذه الناحية على المحقّق التراقي إن أراد بقوله: «أو غير خفيّ بل يكون ممّا يعرف غالباً» هذه الصورة؛ أعني صورة قصد التلبيس.

فتحصّل: أنّ الخلط بغير الخفيّ إذا كان للمشتري طريق إلى معرفته بالنظر والفحص مع عدم قصد التلبيس هو ليس بغشّ ولا يكون حراماً، ولا يجب على البائع الإعلام. اللهمّ إلا أن يقال: ظاهر خبر الإسكاف - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ النبي ﷺ في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلاّ طيباً؛ وسأله عن سعره، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ (يدير - خ ل) يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلاّ وقد جمعت خيانةً وغشاً للمسلمين!»^(٣) - هو أنّ الخلط بما لا يخفى ممّا يعلم بالنظر والفحص غشّ ومحرمّ، ولم يقيد بقصد التلبيس.

وكذا ظاهر رواية هشام - الذي كان يبيع السابريّ في الظلال، فقال له أبو الحسن عليه السلام:

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٥.

(٢) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٨.

«إِنَّ الْبَيْعَ فِي الظَّلَالِ غَشٌّ، وَالغَشُّ لَا يَحِلُّ»^(١) - هو صدق الغش على البيع في الظلال، مع أن الطريق إلى معرفته موجود، ولم يقيدته بقصد التلبس.

وأيضاً ظاهر رواية الحلبي - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً، فيكون أحسن له وأنفق له أن يبئله من غير أن يلتمس زيادته؟ فقال: «إِنْ كَانَ يَبْعُ لَا يَصْلُحُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَلَا يَنْفَقُهُ غَيْرَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ، وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا يَفْشُ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَصْلُحُ»^(٢) - هو أن المستفاد منها أنه كل ما لم يكن إصلاحاً للمبيع كان غشاً ولو كان له طريق إلى معرفته بالنظر والفحص، ولم يقيدته بالتلبس.

ولكن يمكن الجواب عنه - كما في بلغة الطالب -: بأن ظاهر الأول هو إناطة صدق الغش بقصد التلبس، حيث قال عليه السلام: «مَا أَرَاكَ إِلَّا وَقَدْ جَمَعْتَ خِيَانَةً وَغَشًّا لِلْمُسْلِمِينَ»؛ يعني أنك غطيت الرديء بالجيد بقصد الغش والخيانة.

وأما مسألة بيع السابري في الظلال فهو ليس من قبيل إخفاء العيب بل من قبيل إظهار الجودة وشدة السواد للسابري، وفي مثله يعتبر قصد التلبس بلا إشكال.

وأما رواية الحلبي فالظاهر منها هو اعتبار قصد التلبس؛ لأن التماس الزيادة عبارة أخرى عن قصد التلبس؛ فإنه إذا خلط لالتماس الزيادة فقد قصد إلقاء المشتري في الجهل وزعم جودة الجميع، وإلا لم يكن معنى لالتماس الزيادة^(٣).

فتحصل: أن الخلط بما لا يخفى مع عدم قصد التلبس ليس بغش على الأظهر. ومما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة حيث قال: «لا دليل على اعتبار القصد بمعنى

(١) المصدر السابق / ص ٢٨٠، ح ٣.

(٢) المصدر السابق / ج ١٨، ص ١١٣، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، ح ٣.

(٣) انظر: بلغة الطالب / ج ١، ص ١٠٩ - ١١٠.

الداعي في مفهوم الغش؛ بدهاء كونه من الأمور الواقعية، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصدية، وإنما المعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه^(١)؛ وذلك لما عرفت من أن التزيين والإظهار والتلبيس من مقومات الغش، وهي لا تخلو من قصد.

هذا مضافاً إلى: أن المعتبر في تحقق عنوان الغش هو احتمال الخلط من البائع مع جهل المشتري، ولا يعتبر فيه علم البائع بالخلط، فلا تغفل.

الأمر الثاني: في كلمات العلماء حول حرمة الغش

قال الشيخ الطوسي في النهاية في عداد المحرمات: «وكل شيء غش فيه فالتجارة فيه والتكسب به بالبيع والشراء وغير ذلك حرامٌ محظور»^(٢).

وقال ابن إدريس في السرائر: «ولا يجوز لأحد أن يغش أحدًا من الناس فيما يبيعه أو يشتريه، ويجب عليه النصيحة فيما يفعله لكل أحد»^(٣).

وقال فيها أيضاً: «ويجتنب بيع الثياب في المواضع المظلمة التي يتستر فيها العيوب»^(٤).

وفيهما أيضاً: «ويحرم... والغش في جميع الأشياء»^(٥).

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٠١.

(٢) سلسلة الينايع الفقهية / ج ١٣، ص ٧٦.

(٣) المصدر السابق / ج ١٤، ص ٢٨٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق / ص ٤٠١.

وقال ابن زهرة في الغنية: «من المحرّمات الغشّ في جميع الأشياء»^(١).
وتبعهم المتأخرون، قال المحقّق في الشرائع: «والغشّ بما يخفى، كشوب اللبن
بالماء»^(٢).

وقال ابن سعيد في الجامع للشرائع: «والغشّ حرام... ولا يجوز بيع الثياب في
المواضع المظلمة، وشوب اللبن بالماء»^(٣).

وقال العلامة في القواعد: «والغشّ بما يخفى، كمزج اللبن بالماء»^(٤). ونحوه في
تلخيص المرام^(٥) والتبصرة^(٦) وإرشاد الأذهان^(٧) والتذكرة^(٨) والدروس^(٩) واللمعة^(١٠)
وجامع المقاصد^(١١).

وغير ذلك من الكلمات الدالّة على عدم الخلاف في المسألة بل الإجماع عليه، قال
في الجواهر: «بلا خلاف أجدّه، بل الإجماع بقسميه عليه»^(١٢)، وقال الشيخ الأعظم:

(١) المصدر السابق / ج ١٣، ص ٢٠٨.

(٢) المصدر السابق / ج ١٤، ص ٤٦٤.

(٣) المصدر السابق / ص ٤٧٠.

(٤) قواعد الأحكام / ج ١، ص ١٢٦.

(٥) تلخيص المرام / ص ٩٢.

(٦) تبصرة المتعلمين / ص ٧٣.

(٧) إرشاد الأذهان / ج ١، ص ٣٥٧.

(٨) تذكرة الفقهاء / ج ١، ص ٥٨٢.

(٩) الدروس الشرعية / ص ٣٢٧.

(١٠) اللمعة الدمشقية / ج ١، ص ٢٣٦.

(١١) جامع المقاصد / ج ١، ص ٢٠٤.

(١٢) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ١١١.

«بلا خلاف»^(١)، وقال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: «لا شبهة في حرمة غشّ المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة؛ لتواتر الروايات من طرقنا ومن طرق العامة، بل هي من ضروريات مذهب المسلمين»^(٢).

الأمر الثالث: في الروايات الدالة على حرمة الغشّ

وهي كثيرة:

منها: صحيحة هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابري في الظلال، فمرّ بي أبو الحسن الأول موسى عليه السلام (راكباً - خ ل) فقال لي: «يا هشام، إنّ البيع في الظلال غشّ، والغشّ لا يحل»^(٣).

ومنها: موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى النبي صلى الله عليه وآله أن يشاب اللبن بالماء للبيع»^(٤).

ومنها: معتبرة الحسين بن زيد الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت زينب العطارّة الحولاء إلى نساء النبي صلى الله عليه وآله وبناته وكانت تبّيع منهنّ العطر، فجاء النبي وهي عندهنّ فقال: «إذا أتيتنا طابت بيوتنا»، فقالت: بيوتك يريحك أطيب يا رسول الله صلى الله عليه وآله. قال: «إذا بعّت فأحسني ولا تغشّي؛ فإنّه أتقى وأبقى للمال...» الحديث^(٥).

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٤.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٨.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٢٨٠، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣.

(٤) المصدر السابق / ح ٤.

(٥) المصدر السابق / ص ٢٨١، ح ٦.

ومنها: ما رواه في الكافي بسند صحيح، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس منا من غشنا»^(١).

ومنها: ما رواه بهذا الإسناد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لرجل يبيع التمر: يا فلان، أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم؟»^(٢).

ومنها: ما رواه في العيون بأسانيد تقدمت في إسباغ الوضوء، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس منا من غش مسلماً أو ضره أو ماكره»^(٣).

ومنها: ما رواه الصدوق في عقاب الأعمال قال: حدثني محمد بن موسى بن المتوكل قال: حدثني محمد بن جعفر قال: حدثني موسى بن عمران قال: حدثني عمي الحسين ابن زيد، عن حماد بن عمرو الصيني، عن أبي الحسن الخراساني، عن ميسرة ابن عبد الله، عن أبي عائشة السعدي، عن يزيد بن عمر بن عبد العزيز، عن أبي سلمة بن عبد الرحمان، عن أبي هريرة وعبد الله بن عباس قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته - وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة حتى لحق بالله تعالى - فوعظ بمواعظ ذرفت منها العيون - إلى أن قال: - «ومن غش مسلماً في بيع أو شراء فليس منا، ويحشر مع اليهود يوم القيامة؛ لأن من غش الناس فليس بمسلم... ومن مات وفي قلبه غش لأخيه المسلم بات في سخط الله تعالى، وأصبح كذلك وهو في سخط الله حتى يتوب ويرجع، وإن مات كذلك مات على غير دين الإسلام». ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ألا ومن غش مسلماً فليس منا» قالها ثلاث مرّات - إلى أن قال: - «ومن غش أخاه المسلم نزع الله

(١) المصدر السابق / ص ٢٧٩، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ح ٢.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٨٣، ح ١٢.

منه بركة رزقه، وأفسد عليه معيشته، ووكله إلى نفسه»^(١).

ومنها: ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن ابن محبوب، عن أبي جميلة، عن سعد الإسكاف، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مرّ النبي صلى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلا طيباً وسأله عن سعره، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ (يدير - خ ل) يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلا وقد جمعت خيانةً وغشاً للمسلمين!»^(٢).

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن موسى بن بكر قال: كنتُ عند أبي الحسن عليه السلام وإذا دنائير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده، ثمّ قطعه بنصفين، ثمّ قال لي: ألقه في البالوعة؛ حتّى لا يباع شيء فيه غشّ»^(٣). ولم أجد إسناده عن موسى بن بكر في المشيخة.

وكيف كان، ففي صحيحة هشام وموتقة السكوني كفاية، ولا يضّرّ عدم استظهار الحرمة من بعض الأخبار الدالة على أن من غشّ مسلماً ليس منّا، ولكونه أعسمّ من الكراهة، فتدبر جيّداً.

الأمر الرابع: في الظاهر من الكلمات والأخبار

يظهر من الكلمات والأخبار حرمة نفس الغشّ بما هو غشّ، وعليه فلا وجه لإرجاع الحرمة إلى العناوين الأخرى كالكذب وأكل أموال الناس بلا إذن منهم، والسب والتقسيم

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال / ص ٢٤٩ - ٢٥٧.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٨.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٨٠، ح ٥.

وفى الحرمة عن الغشّ اجتهاد في مقابل النصّ.

ولذا قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته: «والعجب من المحقّق الإيرواني حيث ألقى عنوان الغشّ عن الموضوعية والتزم بحرمة للعناوين الثانوية؛ من الكذب وأكل أموال الناس بلا رضا منهم.

ولا ريب أنّ الروايات حجّة عليه؛ لظهورها في حرمة الغشّ في نفسه، فإذا تحقّق موضوعه في مورد ترتّب عليه حكمه كسائر القضايا الحقيقية.

فقد ظهر: أنّه لا وجه لما ارتكبه المحقّق المذكور من السبر والتقسيم في نفي موضوعية الغشّ، بدعوى أنّه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ولا على حرمة مجرد الإنشاء، فتعيّن أن يكون الغشّ المحرّم أخذ قيمة غير المغشوش بإزاء المغشوش»^(١).

ويؤيد ما ذكره السيّد المحقّق الخوئي رحمته: ترتّب أحكام الغشّ حتّى فيما إذا لم يكن إظهار خلاف ما أضمر، كما إذا كان الغشّ بقصد التلبّيس بما لا يخفى. هذا مضافاً إلى ما إذا كان الغشّ بالتورية، فمعها لا كذب كما أفاد في إرشاد الطالب^(٢).

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق بعض الأخبار وإن كان حرمة مطلق الغشّ ولو في غير المعاملات، ولكن يرفع اليد عنه ويحمل على خصوص المعاملات، قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته: «لابدّ من صرف الأخبار إلى خصوص المعاملات في الجملة؛ بداهة أنّه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنّها جديدة مع أنّها عتيقة، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش وسقي اللبن المزوج للضيف وغيره وبذل الأموال المغشوشة

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٩٩.

(٢) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٧٤.

للقراء، بل يمكن 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 أو فعلياً، وهو أجنبي عما نحن فيه»^(١).

نعم، لا يبعد الأخذ بإطلاق مثل قوله ﷺ: «ليس منّا من غش مسلماً» لإتبات المرجوحية لمطلق الغش بالنسبة إلى غير المعاملات من الأمور الاجتماعية وغيرها؛ كأن يقول مثلاً: إني لم أذهب إلى سفر، مع أنه أراد السفر، ونحو ذلك مما يصدق عليه عنوان الغش، مضافاً إلى صدق عنوان الكذب عليه.

إلا أنه لا يستفاد من تلك الأخبار حرمة مطلق الغش؛ لأنها بعنوان «ليس من المسلمين» ونحوه، وأما ما يدل على الحرمة فهو مختص بالمعاملات، كصحيحة هشام وموثقة السكوني، فراجع.

الأمر الخامس: في الصحة والفساد

ذكر المحقق الثاني - على ما حكي عنه - في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها: من حيث إن المحرم هو الغش والمبيع عين مملوكة ينتفع بها، ومن أن المقصود بالبائع هو اللبن، والجاري عليه العقد هو المشوب. ثم قال: وفي الذكرى في باب الجماعة ما حاصله: أنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فيان عمرو أن في الحكم نظراً، ومثله لو قال: بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار، وجعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف^(٢).

(١) مصابح الفقاهة / ص ٣٠١.

(٢) انظر: جامع المقاصد / ص ٢٠٤.

قال الشيخ الأعظم بعد نقل عبارة المحقق: «وما ذكره من وجهي الصحة والفساد جارٍ في مطلق العيب؛ لأنَّ المقصود هو الصحيح، والجاري عليه العقد هو المعيب، وجعله من باب تعارض الإشارة والوصف مبنيّ على إرادة الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: بعتك هذا العبد بعد تبيّن كونه أعمى بمنزلة قوله: بعتك هذا البصير.

وأنت خبير بأنّه ليس الأمر كذلك كما سيجيء في باب العيب، بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية وعدم كونه مقوماً للمبيع، كما يشهد به العرف والشرع.

ثمّ لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعدما فرض لأنَّ المقصود بالبيع هو اللبّ والجاري عليه العقد هو المشوب؛ لأنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد؛ ولذا اتّفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبيّن أحد العوضين معيّباً من غير الجنس.

وأما التردّد في مسألة تعارض الإشارة والعنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية؛ فإنّها مردّدة: بين كون متعلّق القصد (العقد خ ل) أولاً وبالذات هو العين الحاضرة، ويكون اتّصافه بالعنوان مبنيّاً على الاعتقاد، وكون متعلّقه هو العنوان والإشارة إليه باعتبار حضوره:

أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات ومغايرته للموجود الخارجي - كما فيما نحن فيه - فلا يتردّد أحد في البطلان.

وأما وجه تشبيه مسألة الاقتداء في الذكرى بتعارض الإشارة والوصف في الكلام مع عدم الإجمال في النية فباعتبار عروض الاشتباه للناوي بعد ذلك فيما نواه؛ إذ كثيراً ما يشتبه على الناوي أنّه حضر في ذهنه العنوان ونوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة، فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان وإنّما أشار إليه معتقداً لحضوره،

أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر وعنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تتعون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار - إلى أن قال: - فالأقوى حينئذٍ في المسألة صحة البيع في غير القسم الرابع (وهو الغش بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة)^(١).

وتفصيل الكلام وتوضيحه: أن الأوصاف في المعاملات الشخصية - كوصف الصحة وغير المخلوط - لا تؤخذ عناوين للمبيع، بل هي مشروطة في ضمن الالتزام بالبيع والمعاملة، والاشتراط في ضمن الالتزام بالبيع يؤول إلى الالتزام الفقهي وهو الالتزام في ضمن الالتزام؛ ولذا لا يكون تخلفها موجباً للبطلان وإنما يقتضي الخيار؛ ولهذا صرح الشيخ عليه السلام بأن وصف الصحة إنما أخذ على وجه الشرطية وعدم كونه مقوماً للمبيع. نعم، لو كان الوصف مأخوذاً بنحو المقومية كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة فإن تخلفه يوجب مغايرة الباقي مع الموصوف عرفاً؛ ولذا يكون محكوماً بالبطلان، ولا يؤثر في الصحة الإشارة حينئذٍ؛ إذ المقصود هو الجنس الذي لا وجود له.

ثم إن مسائلتنا ليست من باب تعارض الوصف والإشارة؛ للعلم بأن الوصف مأخوذ على نحو الشرطية، ولو فرض أنه مأخوذ بنحو وصف المقومية فلا إشكال في البطلان، وتشبيه مسألة الاقتداء بتعارض الإشارة والوصف لا يصح إلا بحسب مقام الإثبات؛ وإلا فيحسب مقام الثبوت لإجمال ولا ترديد فيه.

هذا كله فيما إذا كانت المعاملات شخصية، وأما إذا كانت كلية وكان الغش في الفرد المقبوض فلا إشكال في الصحة ولو كان الفرد المقبوض من غير جنس المبيع؛ لأن غايته هو الحكم ببطلان المقبوض، وأما المعاملة فهي صحيحة؛ لعدم كون الغش في البيع وإنما

هو في تطبيق المبيع الكلّي على الفرد الخارجي، فللمشتري تبديله بغيره.
ثم لا يذهب عليك أنّ المتراءى من عبارة الشيخ رحمته أنّ الوصف لو لم يؤخذ بنحو
الشرطية يوجب البطلان ولو لم يكن مقوّماً، وهو محلّ تأمل ونظر؛ لأنّ العرف يجعل
الوصف غير المقوّم كالمشروط في كون المعاملة متعلّقة بذات الموصوف، والوصف
كالمشروط التزم في ضمن التزم.

ودعوى: أنّ العقد معلق على الوصف، فينتفي البيع مع انتفاء الوصف؛ للتعليق المجمع
على كونه مبطلاً للعقد.

صحيحة لو أريد من الشرط الشرط الأصولي، وأمّا إن أريد منه الشرط الفقهي - أي
الالتزام في ضمن الالتزام في الأوصاف - فلا يوجب البطلان كما عرفت.

ثمّ إنه قد يستدلّ على البطلان: ب ورود النهي عن بيع المغشوش؛ فإنّه يدلّ على الفساد.
ولكن لم نجد ما يدلّ على النهي عن بيع المغشوش إلاّ خبر موسى بن بكر عن أبي
الحسن رحمته في الدينار المغشوش: «ألقيّه في البالوعة؛ حتّى لا يباع شيء فيه غش»^(١).
وهو مضافاً إلى ما في سنده - حيث لم أجد إسناد الصدوق إلى موسى بن بكر -
محمول على ما إذا كان المقصود منه حراماً، نظير آلات اللهو والقمار؛ إذ من المعلوم أنّ
مثله يهيئته لا يقصد منه إلاّ التلبيس؛ فهو آلة الفساد لكلّ من دفع إليه، وأين هو من اللبن
الممزوج بالماء وشبهه؟! كما أفاد وأجاد الشيخ في المكاسب.

وأما النهي عن الغشّ فهو لا يفيد الفساد؛ لأنّ الغشّ أمر خارج عن البيع، والنهي إذا
تعلّق بأمر خارج عن الشيء لا يدلّ على الفساد.

وعليه فلا يكون البيع باطلاً فيما إذا كان الغشّ بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيد

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٨

بالرديء، أو غير المراد في المراد كما إدخال الماء في اللبن، وبإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان الفسّ بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموّه على أنه ذهب أو فضّة، كما صرّح به الشيخ الأعظم رحمته.

المسألة الثامنة والثلاثون «في الغناء»

والبحث فيه يقع في عدّة جهات:

الجهة الأولى: في كلمات الأصحاب

قال الصدوق في المقنع: «واعلم أنّ كسب المغنّية حرام»^(١).

وظاهره حرمة التكبّب بالغناء من دون شرط.

وقال في الهداية: «وكسب المغنّية حرام، ولا بأس بكسب المغنّية النائحة إذا قالت

صدقاً. وقد روي أنّها تستحلّه بضرب إحدى يديها على الأخرى»^(٢).

وظاهره حرمة التكبّب بالغناء من دون شرط، بخلاف النائحة فإنّ التكبّب بالنوح

حرام إذا لم يكن صدقاً.

وقال المفيد: «وعمل العيدان والطنابير وسائر الملاهي محرّم... وكسب المغنّيات

حرام. وتعلّم ذلك وتعليمه محظور في شرع الإسلام. وكسب النوائح بالباطل حرام، ولا

(١) سلسلة الينابيع الفقهية / ج ١٢، ص ١١.

(٢) المصدر السابق / ص ١٧.

بأس بالنوح على أهل الدين بالحق من الكلام. ولا بأس بالأجر على ذلك، والتتره عن التكتسب به أولى في الدين»^(١).

وهذه العبارة كعبارة الصدوق في تحريم الغناء من دون شرط، بخلاف تحريم النياحة حيث شرط فيه كونه بالباطل.

وقال الشيخ في النهاية في عداد المحرمات: «ومنها: عمل جميع أنواع الملاهي والتجارة فيها والتكتسب بها - مثل العيدان والطنابير وغيرهما من أنواع الأباطيل - معرّم محظور... وكسب المغنّيات وتعلّم الغناء حرام. وكسب النوائح بالأباطيل حرام، ولا بأس بذلك على أهل الدين بالحق من الكلام»^(٢).

وقال في الاستبصار بعد نقل روايات المغنّية التي تزفّ العرائس: «فالوجه في هذه الأخبار الرخصة فيمن لا تتكلم بالأباطيل ولا تلعب بالملاهي من العيدان وأشباهاها ولا بالقصب ونحوه، بل يكون ممن تزفّ العروس وتتكلّم عندها بإنشاد الشعر والقول البعيد من الفحش والأباطيل، فأما ما عدا هؤلاء ممن يتغنّين بسائر الملاهي فلا يجوز على حال؛ سواء كان في العرائس أو غيرها»^(٣).

وظاهره استثناء الغناء في ليلة الزفاف إذا لم تقترن معه المذكورات.

وقال سلار في المراسم في عداد المحرّم من البيع: «وعمل الملاهي، والتجارة فيها... وكسب المغنّيات والنوائح بالباطل»^(٤).

(١) المصدر السابق / ص ٢١ - ٢٢.

(٢) المصدر السابق / ص ٧٥ - ٧٦.

(٣) الاستبصار / ج ٢، ص ٦٢.

(٤) سلسلة الينايع الفقهية / ج ١٣، ص ١٠٧ - ١٠٨.

ولعلّ قيد «الباطل» متعلّق بالنوائح.

وقال ابن البرّاج في المهدّب: «وأما المكروه: فجميع ماكره من المآكل والمشارب... وأجر المغنّيات في الأعراس إذا لم يغنّين بالأباطيل والضرب»^(١).

وجواز الغناء في الأعراس قيده بما إذا لم يكن باطلاً ومقترناً بالملاهي.

وقال الراوندي في فقه القرآن: «ومتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنّه لا يتمكّن من جميع ذلك فلا يجوز له التعرّض له على حال. وعن أبي بصير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنّيات، قال: «التي تدعى إلى العرائس ليس به بأس، والتي يدخل عليها الرجال حرام، وهو قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢)،^(٣)،^(٤).

وقال ابن زهرة في الغنية: «فأما المحظور على كلّ حال... وآلات الملاهي، والزمر، مثل الناي وجميع ما جرى مجراه، والقصيب، والشين وما جرى مجرى ذلك، والحبال (والطبال ظ) على اختلاف وجوهه وضرويه وآلاته، والغناء»^(٥).

وقال الكيدري في إصباح الشيعة: «ولا يجوز بيع أنواع الملاهي كالطنابير والعيدان وغيرهما... وكسب المغنّيات والنوائح بالأباطيل... ولا بأس بأخذ أجرة المغنّية في الأعراس إذا لم تغنّ بالأباطيل ولا يدخلن على الرجال»^(٦).

(١) المصدر السابق / ص ١٣٢.

(٢) سورة لقمان / الآية ٦.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٠، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) سلسلة النتائج الفقهية / ج ١٣، ص ١٨١.

(٥) المصدر السابق / ص ٢٠٨.

(٦) المصدر السابق / ص ٢٧٥.

وقال ابن إدريس في السرائر في عداد المحرمات: «وآلات جميع الملاهي على اختلاف ضروبها من الطبول والدفوف والزممر وما جرى مجراه، والقصب، والسير، والرقص، وجميع ما يطرب من الأصوات والأغاني وما جرى مجرى ذلك»^(١).

وقال أيضاً في عداد المكروهات: «وأجر المغنيات في الأعراس إذا لم يغنين بالباطيل على ما روي. والأظهر أن الغناء محرّم ممن كان»^(٢).

وقال يحيى بن سعيد الحلبي في نزهة الناظر في عداد ما لا يجوز بيعه: «وبيع المغنية بزيادة في ثمنها لأجل الغناء»^(٣).

وقال المحقق في الشرائع: «الثاني: ما يحرم لتحريم ما قصد به، كآلات اللهو مثل العود والزممر... الرابع: ما هو محرّم في نفسه، كعمل الصور المجسّمة والغناء... ونوح النائحة بالباطل»^(٤).

وظاهر كلامه - كظاهر كلام من سبق عليه - هو حرمة الغناء من دون تقييد بالباطل، بخلاف نوح النائحة فإن حرمة متقيّدة بما إذا كان النوح بالباطل.

وقال في المختصر النافع: «الخامس: الأعمال المحرّمة، كعمل الصور المجسّمة، والغناء عدا المغنية لزفّ العرائس إذا لم تغنّ بالباطل ولم تدخل عليها الرجال، والنوح بالباطل؛ أمّا بالحقّ فجائز»^(٥).

(١) المصدر السابق / ج ١٤، ص ٤٠٠.

(٢) المصدر السابق / ص ٤٠٦.

(٣) المصدر السابق / ج ٣٥، ص ٢٨٠.

(٤) المصدر السابق / ج ١٤، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٥) المصدر السابق / ص ٤٥٠.

وقال العلامة في القواعد في عداد المحرمات: «الثاني: كل ما يكون المقصود منه حراماً كآلات اللهو كالعود... الرابع: ما نصّ الشرع على تحريمه عيناً، كعمل الصور المجسّمة، والغناء وتعليمه واستماعه، وأجر المغنّية، وقد وردت رخصة في إباحة أجرها في العرس إذا لم تتكلّم بالباطل ولم تلعب بالملاهي ولم يدخل الرجال عليها. ويحرم أجر النائحة بالباطل، ويجوز بالحق»^(١).

وقال في تبصرة المتعلّمين: «الخامس: يحرم التكبّس بما يحرم عمله، كعمل الصور المجسّمة، والغناء في غير العرس، والنوح بالباطل: ولا بأس بالحق»^(٢).

وقال في إرشاد الأذهان: «الرابع: ما هو حرام في نفسه، كعمل الصور المجسّمة، والغناء... والنوح بالباطل»^(٣).

وقال في تلخيص العرام: «يحرم التكسّب بالأعيان النجسة... وعمل الصور ذات الروح المجسّمة وغيرها على رأي، والغناء... والنوح بالباطل»^(٤).

وقال في التذكرة: «الرابع: ما نصّ الشارع على تحريمه عيناً، كعمل الصور المجسّمة، والغناء وتعليمه واستماعه، وأجر المغنّية، قال الصادق عليه السلام وقد سأله رجل عن بيع الجوارى المغنّيات، فقال: «شراؤهنّ حرام، وبيعهنّ حرام، وتعلّمهنّ كفر، واستماعهنّ نفاق»^(٥). وقال الصادق عليه السلام: «المغنّية ملعونة؛ ملعون من أكل كسبها»^(٦). وأوصى إسحاق

(١) المصدر السابق / ج ١، ص ٤٩٦-٤٩٧.

(٢) المصدر السابق / ج ٣٥، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٣) المصدر السابق / ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق / ص ٣٣٥.

(٥) انظر: وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٧.

(٦) المصدر السابق / ص ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

بن عمر عند وفاته بجوارٍ له مغنّيات أن يعين ويحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن عليه السلام. قال إبراهيم بن أبي البلاد: فبعت الجوّاري بثلاثمائة ألف درهم، وحملت الثمن إليه، فقلت له: إن مولى لك يقال له إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوارٍ له مغنّياتٍ وحمل الثمن إليك، وقد بعتهنّ. وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم؟ فقال: «لا حاجة لي فيه؛ إن هذا سحت، وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق، وثمنهنّ سحت»^(١) «(٢)».

وقال الشهيد الأوّل في اللعنة: «فالمحرّم: ... وآلات اللّهو... ويحرم عمل الصور المجسّمة والغناء... والنوح بالباطل»^(٣).

وقال في الدرّوس: «وقد يحرم إذا اشتمل على وجه قبيح، وهو أقسام: أحدها: ما حرّم لعينه كالغناء... فيحرم فعله وتعلّمه وتعليمه واستماعه والتكسّب به، إلّا غناء العرس إذا لم يدخل الرجال على المرأة ولم يتكلّم بالباطل ولم تلعب بالماهي، وكراهه القاضي، وحرّمه ابن إدريس والفاضل في التذكرة، والإباحة أصحّ طريقاً وأخصّ دلالةً والنيابة بالباطل»^(٤).

وقال ابن طي في المسائل: «مسألة (١٨٧): الجارية المغنّية إذا بيعت بأكثر ممّا يرغب فيها لولا الغناء فالوجه التحريم، إذا كان اشتراها لكونها مغنّية لم يصحّ، وإلّا صحّ ويفعل حراماً»^(٥). ويحتمل سقوط حرف الواو قبل قوله: «إذا كان...».

(١) المصدر السابق / ص ١٢٣، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

(٢) تذكرة الفقهاء / ج ٢، ص ٥٨٣، الطبعة الحجرية.

(٣) سلسلة التناييع الفقهية / ج ١٤، ص ٥٥٧.

(٤) المصدر السابق / ج ٣٥، ص ٣٩٥.

(٥) المصدر السابق / ص ٤٩٠.

وقال المحقق الثاني في جامع المقاصد في ذيل قول العلامة في القواعد: «والغناء»، «هو ممدود، والمراد به - على ما في الصحاح -: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وليس مطلق مدّ الصوت محرّماً وإن مالت القلوب إليه ما لم ينته إلى حيث يكون مطرباً بسبب اشتماله على الترجيع المقتضي لذلك. واستثنى من الغناء: الحُداء، وفعل المرأة له في الأعراس بشروطه الآتية، واستثنى بعضهم سرائي الحسين عليه السلام كذلك»^(١).

وقال أيضاً في ذيل قول العلامة في القواعد: «وأجر المغنّية، وقد وردت رخصة...» إلخ: «العمل على الرخصة وموردها، فلا ترخّص في غناء الرجال. والمراد من عدم دخول الرجال عليها: عدم سماعهم صوتها؛ للقطع بالتحريم وإن لم يدخلوا عليها وذلك إذا كانوا أجنب، ويحتمل العموم؛ لإطلاق النصّ، وإنما يحرم من الملاهي ما لا يجوز مثله في العرس، فالدفّ الذي لا صنج له ولا جلاجل له يجوز لعبها به على الظاهر؛ لاستثنائه».

وقال أيضاً في ذيل قوله في القواعد: «ويحرم أجر النائحة بالباطل، ويجوز بالحق»: «بشروط عدم آلات اللهو وعدم سماع الرجال الأجنب صوتها»^(٢).

وفي إيضاح الفوائد في ذيل قول والده في القواعد: «وقد وردت رخصة في إباحة أجرها (أي المغنّية) في العرس إذا لم تتكلّم بالباطل ولم تلعب بالملاهي ولم يدخل الرجال عليها» قال: «أقول: الرخصة ما جاز فعله مع قيام المانع لمعنى اقتضى جوازه بدليل، وهاهنا كذلك؛ لقيام الدليل على تحريم الغناء والملاهي. ودليل الرخصة: رواية

(١) جامع المقاصد / ج ١، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٠٤.

أبي بصير في الصحيح قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أجر المغنّية التي تغني لرف العرائس ليس به بأس؛ ليست التي يدخل عليها الرجال»^(١).

وقد اختلف الأصحاب هنا: فقال الشيخ في النهاية: «لا بأس بأجر المغنّية إذا لم تغنّ بالباطل، ولا تدخل على الرجال، ولا يدخل الرجال عليهنّ». وقال أبو الصلاح: «يحرم الغناء كلّ». وقال المفيد: «كسب المغنّية حرام». واختاره ابن إدريس، وهو الأقوى؛ لأنّ هذه الرواية من الآحاد، فلا يعارض الدليل المانع؛ لتواتره»^(٢).

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «الغناء - بالمدّ -: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، فلا يحرم بدون الوصفين - أعني الترجيع مع الإطراب - وإن وجد أحدهما، كذا عرّفه جماعة من الأصحاب. وردّه بعضهم إلى العرف؛ فما سمّي فيه غناء يحرم وإن لم يطرب، وهو حسن. ولا فرق في ذلك بين كونه في شعر وقرآن وغيرهما، واستثنى منه الحداء - بالمدّ - وهو سوق الإبل بالغناء لها، وفعل المرأة له في الأعراس إذا لم تتكلّم بالباطل ولم تعمل بالملاهي ولم تسمع (يسمع) صوتها الأجنبي من الرجال. وذهب جماعة من الأصحاب منهم العلامة في التذكرة إلى تحريم الغناء استناداً إلى أخبار مطلقة، ووجوب الجمع بينها وبين ما دلّ على الجواز هنا من الأخبار الصحيحة متعين؛ حذراً من أطراح المقيد»^(٣).

وقال الفيض الكاشاني في الوافي - بعد نقل رواية من الفقيه أنه: «سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: «ما عليك لو اشتريتها فذكرت لك الجنة»:

(١) انظر: وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٦، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣.

(٢) إيضاح الفوائد / ج ١، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

(٣) مسالك الأفهام / ج ٣، ص ١٢٦ - ١٢٧.

يعني براءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»^(١) - «بيان: الظاهر أن هذا التفسير من كلام الصدوق عليه السلام، ويستفاد منه أن مد الصوت وترجييعه بأمثال ذلك ليس بغناء أو ليس بمحظور، وفي الأحاديث التي مضت في باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن من كتاب الصلاة دلالة على ذلك.

والذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه: اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية وبني العباس؛ من دخول الرجال عليهنّ وتكلّمهنّ بالأباطيل ولمبهنّ بالملاهي من العيدان والتضبيب وغيرها، دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله عليه السلام: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال».

قال في الاستبصار بعد نقل ما أوردناه في أوّل الباب: «الوجه في هذه الأخبار الرخصة فيمن لا يتكلّم بالأباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان وأشباهها ولا بالتضبيب وغيره بل يكون ممن يزفّ العروس ويتكلّم عندها بإنشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والأباطيل، وأما ما عدا هؤلاء ممن يتغنّين بسائر أنواع الملاهي فلا يجوز على حال؛ سواء كان في العرائس أو غيرها».

ويستفاد من كلامه: أنّ تحريم الغناء إنّما هو لاشتماله على أفعال محرّمة، فإن لم يتضمّن شيئاً من ذلك جاز، وحينئذٍ فلا وجه لتخصيص الجواز بزفّ العرائس ولا سيّما وقد ورد الرخصة به في غيره. إلّا أن يقال: إنّ بعض الأفعال لا يليق بذوي العروءات وإن كان مباحاً، فالميزان فيه حديث: «من أصفى إلى ناطق فقد عبده»^(٢)، وقول أبي جعفر -

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(٢) المصدر السابق / ص ٣١٧، الباب ١٠٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

صلوات الله عليه - : «إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟»^(١). وعلى هذا فلا بأس بسماع التغني بالأشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار، والتشويق إلى دار القرار، ووصف نعم الله الملك الجبار، وذكر العبادات، والترغيب في الخيرات، والزهد في الفانيات، ونحو ذلك، كما أُشير إليه في حديث الفقيه بقوله ﷺ: «فذكر تك الجنة»؛ وذلك لأن هذه كلها ذكر الله تعالى، وربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله.

وبالجملة: لا يخفى على ذوي الحجة بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء من باطله، وأن أكثر ما يتغنى به المتصوفة في محافلهم من قبيل الباطل»^(٢).

ولا يخفى عليك أن ما نقله عن الشيخ من جواز الغناء غير المقرون بالمحرّمات مختصّ بالعراس فلا يشمل غيرها. وبعبارة أخرى: إن الشيخ عمّم تحريم الغناء المقرون بأفعال محرّمة لصورتي العرس وغيره، وأما إذا لم يقترن بذلك فخصّ جوازه بصورة العرس، فلا يستفاد منه تجويز الغناء الذي لم يقترن بالمحرّمات في غير العرس، بل مقتضى تخصيص الجواز بالعرس عدم الجواز في غيره، وحمل عبارته على أن عدم الذكر من جهة منافاته مع العروّة لا شاهد له.

ثم إنّ مرسلّة الصدوق أجنبية عن المقام؛ لأنّ موضوعها هو الصوت لا الغناء. هذا مضافاً إلى أنّه لا يستفاد من تفسير الصدوق أنّ الغناء بقراءة القرآن والزهد والفضائل لا محظور فيه، بل غايته أنّ أعمال الصوت في الفضائل والقرآن بالنحو الذي لا يصدق عليه أنّه غناء لهويّ لا بأس به، بخلاف ما إذا كان بنحو الغناء المتداول للهويّ فهو

(١) المصدر السابق / ص ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتب به، ح ١٣.

(٢) الوافي / ج ١٧، ص ٢١٧ - ٢٢٣.

ممنوع، ومضافاً إلى أن الرواية مرسلة، وجزم الصدوق بها لا يستلزم جزمنا بها كما لا يخفى.

وقال السبزواري في الكفاية: ومما محرّم في نفسه الغناء؛ وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب على ما قال بعضهم. وبعضهم اقتصر على الترجيع، وبعضهم على الإطراب من غير ذكر الترجيع. ومن العامّة من فسّر بتحسين الصوت، ويظهر ذلك من بعض عبارات أهل اللغة. والظاهر أنّ في الغالب لا ينفكّ التحسين من الوصفين المذكورين. ومنهم من فسّر بمدّ الصوت. ومنهم من قال: من رفع صوتاً ووالاه فهو غناء. ولعلّ الإطراب والترجيع مجتمعان غالباً. وقيل: ما يسمّى غناءً عرفاً وإن لم يشتمل على القيد.

ولا خلاف عندنا في تحريم الغناء في الجملة، والأخبار الدالة عليه متظافرة. وصرّح المحقّق وجماعة ممّن تأخّر عنه بتحريم الغناء ولو كان في القرآن، لكن غير واحد من الأخبار يدلّ على جوازه بل استحبابه في القرآن، بناءً على دلالة الروايات على حسن الصوت والتحزين في القرآن، والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم وفصلناه في بعض رسائلنا:

ففي مرسلته ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام: «إنّ القرآن نزل بالحزن فاقرووه بالحزن»^(١).

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى موسى بن عمران عليه السلام: إذا وقفت بين يديّ فقف موقف الذليل الفقير، وإذا قرأت التوراة فأسمعنيها بصوت حزين»^(٢).

(١) وسائل الشيعة / ج ٦، ص ٨-٢٠، الباب ٢٢ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ح ٢.

وعن حفص قال: ما رأيت أحداً أشدَّ خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام ولا أرجى للناس منه، وكانت قراءته حزناً؛ فإذا قرأ فكأنه يخاطب إنساناً^(١).

وفي رواية عبدالله بن سنان: «أقروا القرآن باللعان العرب وأصواتها»^(٢).

وفي رواية التوفلي عن أبي الحسن عليه السلام، قال: ذكرت الصوت عنده، فقال: «إن علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ القرآن، فربما يمرّ به المارّ فصعق من حسن صوته وإن الإمام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه...» الحديث^(٣).

وفي رواية عبدالله بن سنان عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لم يعط أمتي أقلّ من ثلاث: الجمال، والصوت الحسن، والحفظ»^(٤).

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «إن من أجمل الجمال: الشعر الحسن، ونعمة الصوت الحسن»^(٥).

وفي رواية عبدالله بن سنان عن النبي صلى الله عليه وآله: «لكلّ شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن»^(٦).

وفي رواية أخرى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما بعث الله عزّ وجلّ نبياً إلا حسن الصوت»^(٧).

(١) المصدر السابق / ح ٣.

(٢) المصدر السابق / ص ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

(٣) المصدر السابق / الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ٢.

(٤) الكافي / ج ٢، ص ٦١٥، ح ٧.

(٥) المصدر السابق / ح ٨.

(٦) وسائل الشیمة / ج ٦، ص ٢١١، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ٣.

(٧) الكافي / ج ٢، ص ٦١٦، ح ١٠.

وفي رواية أخرى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان علي بن الحسين عليهما السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقاؤون يمزون فيقفون ببابه يستمعون قراءته»^(١).

وفي رواية أخرى عن أبي جعفر عليه السلام: «رجع بالقرآن صوتك؛ فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً»^(٢).

وروى معاوية بن عمار في الصحيح قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل لا يرى أنه صنع شيئاً في الدعاء وفي القرآن حتى يرفع صوته؟ فقال: «لا بأس؛ إن علي بن الحسين عليهما السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، فكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار، وإن أبا جعفر عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان إذا قام من الليل وقرأ رفع صوته، فيمر به ماز الطريق من الساقين وغيرهم فيقومون فيستمعون إلى قراءته»^(٣).

وفي الفقيه: سأل رجل علي بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرت لك الجنة؛ يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»^(٤).

وفي رواية عبدالله بن سنان: «وإياكم ونحون أهل الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ولا يجوز تراقبهم، قلوبهم مغلوطة وقلوب من يعجبه شأنهم»^(٥).

(١) وسائل الشيعة / ج ٦، ص ٢١١، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ٤.

(٢) المصدر السابق / ح ٥.

(٣) المصدر السابق / ح ٢.

(٤) المصدر السابق / ج ١٧، ص ١٢٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكسب به، ح ٢.

(٥) الوسائل / الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

وارتكاب التأويل في هذه الأخبار - ما عدا الأخيرين - بحيث يجتمع مع القول بتحريم الغناء في القرآن يحتاج إلى تكلف يبين، والشيخ أبو جعفر الطبرسي قال في كتاب مجمع البيان: «القرن السابع: في ذكر ما يستحب للقارئ من تحسين اللفظ وتزيين الصوت بقرأة القرآن»، وتقل روايات من طريق العامة حتى نقل رواية عبد الرحمان الثابت قال: قدم علينا سعد بن أبي وقاص، فأتيته مسلماً عليه، فقال: مرحباً بابن أخي، بلغني أنك حسن الصوت بالقرآن! قلت: نعم، والحمد لله، قال: فأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن القرآن نزل بالحزن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتابكوا، وتغنوا به، فمن لم يتغن بالقرآن فليس منّا»^(١)، وتأول بعضهم: بمعنى استغنوا به. وأكثر العلماء على أنه تزيين الصوت وتحزينه. انتهى.

وهذا يدل على أن تحسين الصوت بالقرآن والتغني به مستحب عنده، وأن خلاف ذلك لم يكن معروفاً بين القدماء، وكلام السيد المرتضى في الفرر والدرر لا يخلو عن إشكال واضح بذلك.

وفي الكافي: «باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن»، وأورد أكثر الأخبار المذكورة، وأنت تعلم طريقة القدماء.

وحينئذ نقول: يمكن الجمع بين هذه الأخبار والأخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء بوجهين: أحدهما: تخصيص تلك الأخبار بما عدا القرآن، وحمل ما يدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنع الفساق في غنائهم^(٢).

(١) مجمع البيان / ج ١، ص ١٦.

(٢) لعل مراده من قوله: «على سبيل اللهو» - كما سيأتي في عبارته - هو اقترائه بالملاهي، وبعد تخصيص الأخبار الدالة على حرمة التغني بغير القرآن بالتغني بالقرآن عنده جائز فيما إذا لم يكن مقروناً

وثانيهما: أن يقال: المذكور في تلك الأخبار الغناء، والمفرد المعرف باللام لا يدلّ على العموم لغةً، وعمومه إنّما يستتبط من حيث إنّه لا قرينة على إرادة الخاصّ، وإرادة بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غرض الإفادة وسياق البيان والحكمة، فلا بدّ من حمله على الاستفراق والعموم، وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّ الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوّاري والمغنيّات وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمور وغيرها، فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد.

وفي عدّة من تلك الأخبار إشعار بكونه لهواً باطلاً، وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقروءة بالأصوات الطيبة المذكّرة للأخرة والمهيّجة للأشواق إلى عالم القدس محلّ تأمل.

فإذا: إن ثبت إجماع في غير الغناء على سبيل اللهو كان متّبعاً، وإلاّ بقي حكمه على أصل الإياحة، وطريق الاحتياط واضح. والمشهور بين الأصحاب استثناء الحداء؛ وهو سوق الإيل بالغناء لها، ولا أعلم حجة عليه إلاّ أن يقال بعدم شمول أدلّة المنع له.

واختلفوا في فعل المرأة له في الأعراس إذا لم تتكلّم بالباطل ولم تعمل بالملاهي ولم تسمع صوتها الأجانب من الرجال: فأباحه جماعة منهم الشيخان، وكرّهه القاضي، وذهب جماعة - منهم ابن إدريس والعلامة - إلى التحريم استناداً إلى أخبار مطلقة. ووجوب الجمع بينها وبين الصحيح الدالّ على الجواز يقتضي المصير إلى القول الأوّل. وعن بعضهم استثناء مرثي الحسين عليه السلام، وهو غير بعيد ^(١).

بالملاهي وإن كان في نفسه من الملاهي.

(١) انظر: الكفاية / ص ٨٥ - ٨٦

ولا يخفى ما فيه؛ لأنَّ حمل الصوت الحسن وتحزينه على الغناء الذي من الملاهي أو القول بملازمتها كما ترى، ولا وجه له، إلا أن نلتزم بأنَّ الغناء مطلق الصوت الحسن. ولكن لم يُفَتِّ أحد بحرمة الغناء بهذا المعنى؛ ولذا قال الشيخ الأعظم رحمته: «نعم، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن - كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التطريب - توجه ما ذكرناه (أي الكاشاني والسبزواري)، بل لا أظنُّ أحداً يفتي بإطلاق حرمة الصوت الحسن، والأخبار بمدح الصوت الحسن، وأنه من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدعاء به، وأنه حلية القرآن، وأتصاف الأنبياء والأئمة به: في غاية الكثرة»^(١).

وعليه، فلا وجه لنسبة استحباب التغني بالقرآن إلى أكثر العلماء إلا بالمعنى المذكور، لا الغناء بالمعنى المعروف الذي هو من الملاهي، والأخبار الواردة في استحباب التغني بهذا المعنى لا تتعارض مع أخبار حرمة التغني الذي هو من الملاهي، ومع عدم المعارضة بينهما لا يحتاج إلى الجمع بينهما بأحد الوجهين.

هذا مضافاً إلى ما في الجمع المذكور من الاستدلال لاختصاص الحرمة بالصوت المقارن للملاهي دون نفس الصوت: بكون اللام للعهد والإشارة إلى المتعارف في مجالس اللهو من الغناء على سبيل اللهو من الجوازي والمغنيات وغيرهن في مجالس الفجور والخمور وغيرها، مع أنَّ المتعارف والشائع لا يختصُّ بذلك، بل التغني من دون الاقتران بإحدى المذكورات شائع، ومع شمول الغناء لكليهما كيف يمكن الرجوع في غير المقرون بذلك إلى أصالة البراءة؟!

فتحصّل إلى حدِّ الآن: أنَّ المشهور ذهبوا إلى حرمة الغناء مطلقاً ولو كان في القرآن

والدعاء وغير ذلك من الكلمات الحقّة، عدا ما يظهر من كلام الفيض الكاشاني ﷺ من اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به - من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها - بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية وبني العبّاس؛ من دخول الرجال عليهم، وتكلّمهن بالأباطيل، ولعنهن بالملاهي من العيدان والتضييب وغيرها دون ما سوى ذلك^(١)، وعدا ما احتمله السبزواري في الكفاية من جريان البراءة في المجرّد عن المعرّمات^(٢).

ونسبة ذلك إلى الصدوق أو الشيخ غير ثابتة؛ لما قدّمناه حول كلامهما، فراجع. بقي شيء؛ وهو أن العامّة - على ما حكى عنهم - ذهبوا إلى حرمة الغناء لجهات خارجية، وإلاّ فهو بنفسه أمر مباح. قال في فقه المذاهب الأربعة: «التقني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه، ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً أو مكروهاً، وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الأربعة. فما عن أبي حنيفة من أنّه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب، فهو محمول على النوع المحرّم منه»^(٣).

الجهة الثانية: في حقيقة الغناء

اختلفت كلمات اللغويين في تفسير الغناء، وإليك بعضها:

قال الفيّومي في المصباح المنير: «والغناء - مثال كتاب -: الصوت، وقياسه الضم؛

(١) الوافي / ج ١٧، ص ٢١٧ - ٢٢٣.

(٢) الكفاية / ص ٨٥ - ٨٦.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة / ج ٢، ص ٤٢ - ٤٣.

لأنه صوت (١)» (٢).

ومقتضى إطلاقه هو كون كل صوت غناءً ولو لم يكن لهويّاً، اللهم إلا أن تكون اللام في «الصوت» لام عهد وإشارة إلى المفهوم المعين المتعارف منه، فتأمل؛ إذ لا شاهد لحمله على الخاص.

وقال الفيروزآبادي في القاموس: «والغناء - ككساء - من الصوت: ما طرب به» (٣). ولا يخفى عليك أن تفسير الغناء بالصوت المطرب إن أُريد به بيان موضوع أدلة الحرمة فهو، ولكنّه لا يناسب شأن اللغوي، وإن أُريد به بيان اللغة فلا وجه لتخصيص الغناء بالمطرب مع كونه أعمّ منه في اللغة كما عرفت من المصباح المنير.

وقال الزبيدي في تاج العروس بعد نقل كلام صاحب القاموس: «قال حميد بن ثور: عجبت به أني يكون غناؤها. وفي الصحاح: الغناء - بالكسر - من السماع. وفي النهاية: هو رفع الصوت وموالاته» (٤).

ثم إن المحكي عن الكلبيات أن: «الغناء - بالضمّ والمدّ - التغني، ولا يتحقّق ذلك إلاّ بكون الألحان من الشعر وانضمام التصفيق لها، فهو من أنواع اللعب» (٥).

ولا يخفى ما فيه من الضعف؛ حيث إن مقتضاه هو نفي الغناء عمّا لا ينضمّ إليه التصفيق، والمعلوم خلافه. هذا مضافاً إلى أن تخصيصه بالشعر محلّ تأمل.

(١) ويشهد له: الحداء والدعاء بالضمّ.

(٢) المصباح المنير / مادة «الغناء».

(٣) القاموس المحيط / مادة «الغناء».

(٤) تاج العروس / مادة «الغناء».

(٥) حكاة عنه في أقرب الموارد.

والمحكي عن الشافعي أنه: تحزين القراءة و تريقها^(١)، وبعضهم اقتصر على الترجيع أو على الإطراب^(٢).

وإدعى السبزواري أنه: «في الغالب لا ينفك التحسين من الوصفين المذكورين»^(٣). ولا يخفى ما فيه؛ إذ لا دليل على عدم الانفكاك كما لا ملازمة بين الترجيع والإطراب؛ لجواز انفكاكهما، والظاهر أن الغناء في اللغة أعم، ولا ينافيه اختصاص موضوع أدلة الحرمة بالصوت اللهوي الخاص؛ للانصراف.

قال الشيخ الأعظم^(٤): «وكل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها وعدم صدق الغناء عليها فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفاً، والأحسن من الكل ما تقدم من الصحاح (حيث قال: إن الغناء من السماع، وقال أيضاً: جارية مسمعة أي مغنية) - إلى أن قال الشيخ الأعظم^(٥) -: ولقد أجاد في الصحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، وهو المعروف عند أهل العرف، وقد تقدم في رواية محمد بن أبي عباد المستهتر بالسماع ويشرب النبيذ قال: سألت الرضا^(٦) عن السماع؟ قال: «لأهل الحجاز فيه رأي، وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللُّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^(٧)»^(٨). وكيف كان، فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو؛ فإن اللهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الأوتار ونحوه وبالصوت في الآلة كالمزمار والقصب

(١) المصباح المنير / مادة «غن».

(٢) الجواهر / ج ٢٢، ص ٤٥.

(٣) الكفاية / ص ٨٥ الطبع العجري.

(٤) سورة الفرقان / الآية ٧٢.

(٥) وسائل الشيعة / ج ٧، ص ٣٠٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٩.

ونحوهما، فقد يكون بالصوت المجرد فكلّ صوت يكون لهواً بكيفية ومعدوداً من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام وإن فرض أنه ليس بغناء، وكلّ ما لا يعدّ لهواً فليس بحرام وإن فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقق؛ لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلاً ولهواً ولغواً وزوراً.

ثم إنّ اللهو يتحقّق بأمرين: أحدهما: قصد التلهي وإن لم يكن لهواً، والثاني: كونه لهواً في نفسه عند المستمعين وإن لم يقصد به التلهي. ثم إنّ المرجع في اللهو إلى العرف، والحاكم بتحقيقه هو الوجدان؛ حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص، ولحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية أو أمراً ونحو ذلك، ومراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح والخفاء؛ فقد يحسّ بعض الترجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه»^(١).

وأورد عليه: بأنّه كيف يمكن قصد التلهي بما يعلم عدم كونه لهواً؟! ولعلّ المراد - بقرينة العبارة الثانية - عدم كونه لهواً بالنسبة إلى المستمعين؛ لعدم وجود المستمع أو لعدم التهانهم به لمرض أو شدة همّ أو نحو ذلك من موانع التلهي. فحاصل العبارتين يرجع إلى ما تقدّم من أنّ المراد من المطرب ما يكون مطرباً في الجملة بالنسبة إلى المغني أو المستمع.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ خصّص الغناء بما يتعارف بين أهل الفسق والفجور من الصوت اللهوي الخاصّ مع أنّ الغناء في اللغة أعمّ، إنّما موضوع أدلّة الحرمة مختصّ بالصوت اللهوي الخاصّ، ولا وجه لجعل اللام في «الصوت» في كلمات أهل اللغة إشارة إلى موضوع أدلّة الحرمة أو المفهوم المعين الخاصّ عرفاً؛ لعدم الدليل عليه مع إطلاق

الغناء في اللغة على غيرهما، ومجرّد اختصاص موضوع أدلّة الحرمة به لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الغناء في اللغة.

وكيف كان، فقد تبع السيّد المحقّق الخوئي الشيخ الأعظم حيث قال: «عرّفوا الغناء بتعاريف مختلفة، إلاّ أنّها ليست تعاريف حقيقية؛ لعدم الاطراد والانعكاس، بل هي بين إفراط وتفریط، فقد عرّفه في المصباح بأنّه: مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب. وعلى قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء ممّا لم يحتو على التقيدين المذكورين؛ فإنّ من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل الفسوق، وهي لا توجب الطرب إلاّ أحياناً، ولذا التجأ الطربيعي في المجمع وبعض آخر في غيره إلى توسعة التعريف المذكور بقولهم: «أو ما يسمّى في العرف غناء». نعم، قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع.

وعرّفه آخرون بأنّه: مجرّد مدّ الصوت أو رفعه؛ مع الترجيع أو بدونه، وبأنّه تحسين الصوت فقط أو ترجيعه كذلك. ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفراد قطعاً، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمرائي والمدائح والخطب بل التكلم العنيف، مع أنّ الشارع قد ندب إلى قراءة القرآن بصوت حسن وبألحان العرب.

بل في بعضها: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن»^(١)، وفي بعضها أنّه: «كان يقرأ القرآن، فربّما مرّ به المارّ فصعق من حسن صوته»^(٢)، وفي بعضها:

(١) وسائل الشيعة / الباب ٢٤ من ابواب قراءة القرآن، ح ٤.

(٢) المصدر السابق / ح ٢.

«وَرَجَعَ بِالْقُرْآنِ صَوْتِكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَرْجِعُ بِهِ تَرْجِيعاً»^(١)، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات، فإن جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة، وهي ليست منه قطعاً.

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأذان ولم يتوهم أحد أنه غناء، وقد ورد أنه: «ما بعث الله نبياً إلا أحسن الصوت»^(٢)، 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 (أي الشيخ الأعظم) من حيث الكبرى (من حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو. وتوضيح ذلك: أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والإضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق، وسماه في الصحاح بالسمع - إلى أن قال -: ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي؛ فإن اللهو المحرم قد يكون بآلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار، وقد يكون بالصوت المجرد، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالنفخ في الزمار والقصب، وقد يكون بالحركات المجردة كالرقص، وقد يكون بغيرها من موجبات اللهو.

(١) المصدر السابق / ح ٥.

(٢) الكافي / ج ٢، ص ٦٦٦، ح ١٠.

وعلى هذا، فكلّ صوت كان صوتاً لهويّاً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق والمعاصي فهو غناء محرّم، 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 المتقدّمة.

ثم إن الضابطة المذكورة إنّما تتحقّق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلوّ: الأوّل: أن تكون الأصوات المتّصّفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعدّ عند العقلاء إلّا باطلاً؛ لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة بحيث يكون لكلّ واحد من اللحن وطلان المادّة دخل في تحقّق معنى السماع والغناء، ومثاله: الألفاظ المصوّغة على هيئة خاصّة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية والمعاني المهيجّة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي، بل قد لا تكون كلماتها متناسبة كما تداول ذلك كثيراً بين شبّان العصر وشابّاته وقد يقترن بالتصفيق وضرب الأوتار وشرب الخمر وهتك الناس وغيرها من الأمور المحرّمة. وعليه، فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناءً، ومثاله: قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكيم والمواعظ ومدائح الأنبياء والأوصياء وأعظم الدين ومصائبهم وربائهم.

نعم، قد يتوهّم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالأمر المذكور لجملة من التعاريف المتقدّمة، فيكون مشمولاً لإطلاقات حرمة الغناء.

ولكنك عرفت أنّها تعاريف لفظية، وإنّما سيقت لمجرّد شرح الاسم فقط، وإن كان بلفظ أعمّ فلا تكون مطّردة ولا منعكسة، وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عدّ المرثي من المستثنيات من حرمة الغناء؛ فإنّها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت، وإذا ثبت كونها

غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون.

الثاني: أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللهو المحرّم، كألحان أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب سواء تحققت بكلمات باطلة أم تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية كالقرآن ونهج البلاغة والأدعية. نعم، وهي في هذه الأمور المعظمة وما أشبهها أبغض؛ لكونها هتكاً للدين، بل قد ينجرّ إلى الكفر والزندقة؛ ومن هنا نهي في بعض الأحاديث عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر أو بألحان أهل الكتابين كما في بعض الأحاديث، ويريدون بأهل الكتابين: اليهود والنصارى.

ومن هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الأنصار «جنناكم جنناكم، حيونا حيونا، نحبيكم». ومنه أيضاً الرجز الذي يشبه ما جاء في غناء جوارى الأنصار؛ فإن التكلم العادي بذلك ليس من المحرّمات في الشريعة المقدّسة، بل هو مطلوب؛ لكونه مصداقاً للتحية والإكرام، وإنما يكون حراماً إذا تكيف في الخارج بكيفية لهوية وظهر في صورة السماع والغناء.

وعلى الجملة: لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس، فإن كان إيجابه للحزن والبكاء وذكر الجنّة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناءً ليحكم بحرمته، بل يكون القارئ مأجوراً عند الله، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناءً وسماعاً ومشمولاً للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء، والله العالم»^(١).

وحاصله: هو قبول ما ذهب إليه الشيخ بحسب الكبرى؛ من حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل الله، سواء كان كذلك في نفسه مع قطع النظر عن محتوى الكلام، أو مع

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣١١-٣١٢.

محتوى باطل، أو مع انضمام محرّم من المحرّمات، فكلّ مورد يكون لهوّاً مستقلاًّ أو مع انضمام باطل سواء كان هو محتواه أو اقترن به محرّم آخر فهو محرّم، وأمّا إذا لم يكن مؤثراً في تحقّق سماع الغناء ولو بنحو جزء العلة فلا إشكال فيه، فما وجد من اللحن في محتوى صحيح وغير محرّم ولم يقترن بمحرّم آخر فلا وجه لحرمته، كالألحان الواقعة في قراءة القرآن أو الأدعية أو غيرها وإن كانت مع ترجيع ورفع صوت؛ لأنّ المفروض أنّها غير دخيلة في تحقّق السماع والغناء لا مستقلاًّ ولا مع الاقتران مع كلام لا يعدّ عند العقلاء إلّا باطلاً، فالغناء هو الذي يكون بنفسه أو مع ضميمته لهوّاً، وأمّا ما لا يكون كذلك فلا يكون غناءً محرّماً.

ويمكن أن يقال: إنّ الأظهر بحسب اللغة أنّ الغناء مطلق الصوت والسماع، ومن المعلوم أنّه أعمّ من الغناء المصطلح الذي وقع موضوعاً لأدلة الحرمة، ولا ينافي أعمية الغناء بحسب اللغة اختصاص موضوع النصوص الناهية بالغناء المصطلح؛ كما أنّ لفظ الشراب في اللغة أعمّ من كلّ ما يشرب حلالاً كان أو حراماً، ولكن إذا صار موضوعاً لحدّ الشراب كان منصرفاً إلى الحرام منه، كشرب الخمر؛ إذ مناسبة الحكم والموضوع من قرائن الاختصاص، ومع الاختصاص المذكور لا تسري حرمة الغناء المصطلح إلى مطلق السماع والغناء اللغوي حتّى يحتاج خروج غير المصطلح إلى التخصيص، فلا يرد عليه بأنّه تكلف في تكلف كما في عبارة مصباح الفقاهة، بل الحكم بالحرمة مختصّ بنوع من الغناء؛ وهو الغناء المصطلح كما لا يخفى.

وعليه، فالغناء الذي حرّم في الشرع هو الصوت اللهوي المخصوص بمجالس الفسق والفجور، بخلاف الغناء اللغوي فإنّه أعمّ منه، ولا دليل على حرّمته؛ ولذا يقال في مثل ما ورد في صحيحة عليّ بن جعفر - حين سئل عنه عن الغناء: هل يصلح في الفطر

والأضحى والفرح؟ فقال: «لا بأس به ما لم يعص به»^(١):- إن السؤال عن مطلق ما يصدق عليه الغناء، والجواب عنه: باختصاص الحرمة بما إذا تحققت المعصية بنفس الغناء كما إذا كان لهويًا، وعليه فلا يبعد أن يقال: إن حمل الغناء في الأدلة الناهية عنه على الغناء اللهوي المخصوص بمجالس الفسق والفجور يكون للانصراف إلى المعروف المتداول بين أهل الفسوق والفجور، لأن المراد من المعنى اللغوي أو العرفي هو الصوت اللهوي المذكور كما يظهر من عبارة الشيخ الأعظم ومن تبعه، وبذلك يمكن الجمع بين ما ورد من الأمر بالتغني والمنع عنه. وبالجملة: الغناء كالشراب أعم من الحرام، وحرمة بعض أنواعه لا تنافي حلية بعض آخر أو رجحانه، فالصوت اللهوي المناسب لمجالس أهل الفسوق والفجور غناء محرّم، وأما الصوت الحسن المناسب للقرآن فهو غناء محلّل، ولا دليل لحصر الغناء في المحرّم.

ولقد أفاد وأجاد الفاضل الشعراني حيث قال: «والذي يظهر لنا من تتبع كلام العرب وأشعارهم وعبارات الفقهاء وأهل الأدب وغيرهم: أن الغناء اسم مطلق للصوت، أو لكل صوت يرتفع ويرجع فيه وإن لم يعمل إليه الطبع، فهو نظير القول والسماع؛ فالقول يطلق على كل كلام يتكلّم به، وقد يختص في بعض العبارات بالغناء المطرب، ويطلق القوال على المغني، وروي أن الأنصار قوم يعجبهم القول؛ أي الغناء، وكذلك السماع اسم لاستماع كل كلام وصوت، وقد يخص في اصطلاحهم بالغناء وسماعه، كما قيل: ربّ سماع حسن سمعته من حسن، فكما أن القول والسماع لغة أعم من المحرّم كذلك الغناء ومدّ الصوت أعم منه، وليس مطلق الغناء - أي مطلق مدّ الصوت - حراماً. ونظيره الشراب؛ فإنّه في اللغة كلّ ما يشرب وليس حراماً، وقد خصّ في بعض

(١) وسائل الشيمّة / ج ١٧، ص ١٢٢، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

الاصطلاحات بالمسكر وهو حرام، فكما يجب تقسيم الشراب إلى محرّم ومحلّل كذلك الغناء - أي مدّ الصوت - فيقال: الغناء والسماع والقول قسمان: قسم محرّم وقسم محلّل، إلاّ أنّه غلب اللفظ على القسم المحرّم، نظير البدعة فإنّها اسم للشيء الحادث وغلبت على المذموم منه.

قال الشاعر في حمامه:

إذا هي غنّت أبهت الناس حُسْنها وأطرق إجلالاً لها كلُّ حاذقٍ
ولا ريب في صحّة إطلاق التغمّي على صوت الحمام مع عدم حرمة والالتذاذ بصوته
وصوت سائر الطيور. ولا ريب أيضاً في صدق الغناء على النوح والمراثي، وتأثير
الصوت ليس خاصاً بالشهوة قطعاً.

قال إبراهيم الموصلي: إذا تغمّيت بالمديح ففخّم، أو بالنسيب فاخضع، أو بالمراثي
فاحزن، أو بالهجاء فشدد.

قيل: أطيّب الغناء ما أشجاك وأبكاك؛ وأطربك وأهلك، وليس مخصوصاً بالبكاء في
العشق واللهم، بل في المراثي أيضاً.

وقد حكى عن العارفين بهذا الشأن أحوال غريبة وأعمال عجيبة:

منها: أنّ يعقوب بن إسحاق الكندي لعب بالعود عند مريض مشرف على الموت
فتهيّج فيه الحرارة الغريزية وقعد وأوصى بما أراد، ثمّ لما زال أثر الغناء سقط ومات.
وروي أنّ بعضهم كان عنده لحن منوّم، وبعضهم كان يغمّي بلحن يثير الحماسة ويحمي
الغيرة في الحرب، وبعضهم يوجد الخوف من العدوّ فيهرب. وبالجملّة: لتركيب أنواع
النغم على أنحاء مختلفة تأثير في النفوس.

ولا يمكن أن يقال: إنّ كلّ صوت له تأثير حرام، ولا إنّ كلّ صوت حسن بتركيب

نغماته يعيل إليه الطبع حرام؛ لما قد سبق في كتاب الصلاة من قراءة سيّدنا السجّاد عليه السلام واجتماع الناس لصوته^(١)، وقال النبي صلى الله عليه وآله لبريدة: «لقد اعطيت هذا من مزامير آل داود»^(٢) لما سمع قراءة القرآن بصوت حسن، وقال: «من لم يتغنّ بالقرآن ليس منا»^(٣)، وقد سبق أن الباقر عليه السلام أوصى بمال للنائحة تنوح عليه أيّام منى^(٤)، والنوح لا يخلو من صوت بلحن شجيّ، والحذاء للإبل معروف، ولم يمنع منه أحد؛ مع أنه مركّب من أصوات ونغمات على نحو يؤثّر في الجملة، مع صدق التغنيّ والغناء على جميع ذلك.

فلا بدّ: إمّا أن يذهب مذهب الشيخ في الاستبصار ويحمل المنع من الغناء على مصاحباته لا على نفس الصوت من حيث هو صوت، أو تخصّص الحرمة بنوع خاصّ من الألحان؛ وهي ما ترغّب في الحرام وتبعث عليه، كتهيج الشهوة والرغبة في شرب المسكر واللهو والفساد، أو يشير الغيرة والحميّة لقتل نفس محرّمة وإثارة فتنة نائمة فتكون حراماً؛ لأنّها سبب الحرام، وهو المنصرف إليه من إطلاق الأحاديث المانعة وعبارة الفقهاء الأقدمين.

وأما الألحان التي توجب الرغبة إلى الله والعبادة وترك النظر إلى الزخارف الفانية والحزن على المظلومين من آل محمّد - صلوات الله عليهم أجمعين - أو بيان مناقبهم بلحن يوجب تأثيرها في القلوب فليس من المحرّم في شيء، فهي نظير الصوت الحسن في القرآن.

(١) انظر: المصدر السابق / ج ٦، ص ٢١١، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ٤.

(٢) المستدرک للحاکم النيسابوری / ج ٤، ص ٢٨٢.

(٣) مستدرک الوسائل / ج ٤، ص ٢٧١، ح ٢/٤٦٧٣.

(٤) انظر: المصدر السابق / ج ١٧، ص ١٢٥، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

وحكى الراغب في كتاب المحاضرات: إن ما سرجويه بكى من قراءة أبي نؤاس، فقيل له: كيف تبكي لكتاب لا تصدق به؟! فقال: أبكاني الشجا.

وقال إسحاق الموصلي: أمر الصوت عجيب؛ منه ما يسر سروراً يرقص، ومنه ما يبكي، ومنه ما يكمد، ومنه ما يزيل العقل حتى يُغشى على صاحبه، وليس يعترى ذلك من قبل المعاني؛ لأنهم في كثير من الأحوال لا يفهمون. انتهى.

أقول: «ما يسر سروراً يرقص» هو الذي ينصرف إليه المطلق؛ فإنه الذي كان مكسباً لجماعة يأخذون عليه أجرة ويسمّون بالمغني والمغنية.

وأما «ما يبكي» فإن كان نظير بكاء العشاق وأهل اللهو في السكر فهو أيضاً حرام، وإن كان في النوح والمراثي والمواظ وذكر الجنة والنار فهو محلل، ولا ينصرف إليه المنع عن الغناء في الأحاديث وإن أطلق عليه لفظ الغناء في اللغة.

ثم إن فرض نادراً أن بعض الألحان قد تستعمل في مجالس أهل الفسوق وقد تستعمل في المواظ والمراثي، فلا نضيق عن الحكم بالحرمة في الأوّل وعدمها في الثاني، وإن فرض أن لحناً لا يناسب القرآن والدعاء والمواظ أصلاً بحيث لا يمكن أن يغني به أحد ولا يقصد به اللهو والفسوق وإن ادّعى أنني ما أردت اللهو لم يقبل منه، فحرام في العبادات وإن لم نقل بحرمة الغناء من حيث هو صوت؛ فإنه استخفاف وتوهين للقرآن والوعظ، وقد ورد في الحديث الأمر بقراءة القرآن بألحان العرب بالألحان أهل الفسق، كما مرّ في كتاب الصلاة.

وقد تبين بما ذكرنا: أنه يبعد كلّ البعد أن يتحقّق الغناء المحرّم في مجالس القرآن ومراثي أبي عبدالله الحسين عليه السلام وفي مجالس الذكر والوعظ؛ لأنّ الألحان المستعملة فيها ليست لتهميج الشهوة ولا تناسب الفسوق ولا يقصد بها الفساد، بل توجب الحزن على

مصائب آل محمد ﷺ، وهو أمر مندوب إليه.

وإن فرض أنّ رأياً اختار لحناً من لحن أهل الفسق سُخر منه وضحك قطعاً لعدم المناسبة، واستهزاء الناس به حتى الفساق، وتقوض عليه مجلسه، وبار صنعته. نعم، إن اختار أهل الفسق في مجالسهم آية من آيات القرآن أو شعراً من المراثي وغنواً بها لهواً بلحن يناسب الرقص والعزف كان حراماً البتة؛ فهو لهو بالألفاظ القرآن، لا قرآن بالأحان اللهم»^(١).

وقد أفاد وأجاد، ولكنّ كلامه غير خالٍ عن بعض المناقشات، كنسبة حرمة الفناء من ناحية المقرونات إلى الشيخ الطوسي رحمته الله؛ لما عرفت من عدم صحّة هذه النسبة، وكاختصاص حرمة اللحن الذي لا يمكن أن يغتني به أحد ولا يقصد به اللهو والفسوق بالعبادات، مع أنه إذا كان الصوت في نفسه لهوياً ومناسباً لمجالس الفسق والفجور فإنّ ذلك لا يختصّ بالعبادات، بل اللحن المذكور حرام مطلقاً سواء كان في العبادات أو في غيرها. هذا مضافاً إلى أنّ حرمة اللحن المذكور حينئذٍ تكون من جهة نفس اللحن لا من جهة حرمة الاستخفاف؛ إذ الاستخفاف حرام آخر، وأيضاً: شأنية التهيج تكفي للحرمة وإن لم يقصد باللحن ذلك، وعليه فالألحان المخصوصة بمجالس الفسق والفجور محرمة في مجالس القرآن والدعاء.

لا يقال: إن كانت شأنية التهيج تكفي للحرمة وإن لم يقصد باللحن ذلك لزم أن يكون شرب الخمر ولو من دون قصد وعمد فعلاً اختيارياً ومحرماً.

لأنّ نقول: إنّ عدم قصد التهيج مع قصد الإتيان بما فيه شأنية التهيج لا يوجب خروج اللحن المذكور عن القصد والاختيار، كما أنّ عدم قصد شرب الخمر بعنوان شرب

(١) حاشية الوافي / ج ١٧، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

الخمر لا يوجب أن يكون شرب الخمر غير اختياري، بل الفعل صدر عن عمد وقصد ولو أتى به بعنوان آخر كرفع العطش أو أمر آخر، فلا تغفل.

لا يقال: إن حرمة الغناء المصطلح من جهة كونه لغواً أو لعباً أو لهواً أو باطلاً، وحرمة هذه الأمور بإطلاقها محلّ تأملٍ ونظر؛ لأنّ مطلق اللغو ليس بحرام، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾^(١) في مقام المدح، ولا يدلّ على الوجوب.

ولأنّ اللعب هو الحركة لا لغرض عقلائي، ولا خلاف في عدم حرمة على الإطلاق. ثمّ اللهو - كما يظهر من الصحاح والقاموس - هو مطلق اللعب لا لغرض عقلائي، فإذا كان كذلك فلا وجه لتحريمه مطلقاً.

ولو خصّ اللهو في تفسيره بما يكون من بطر، وفسّر البطر بشدة الفرح وهو ما تلتذّبه النفس وينبعث عن القوى الشهوية، فالمعروف أنّه حرام. ولكنّه - كما في جامع المدارك - لا يساعد هذا التفسير عدّ السفر للصيد من اللهو، مع أنّه لا يصدق التفسير المذكور عليه. هذا مضافاً إلى عدم دلالة الروايات الواردة في كون السفر للصيد لا يوجب القصر على حرمة السفر للهوي، ومضافاً إلى أنّ التلذّذ بالنحو المذكور من سماع صوت حسن ليس بغناء، أو من مشاهدة بعض المناظر ليس بغناء، ولا يلتزم بحرمتها^(٢).

وهكذا لا دليل على حرمة مطلق الباطل، والتمسك بمثل موقفة زرارة - عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يقال لها لعبة الأمير، وعن لعبة الثلاث؛ فقال: «أرايتك إذا ميّز الله الحقّ والباطل مع أيّهما تكون؟» قال: مع الباطل، قال:

(١) سورة المؤمنون / الآية ٢.

(٢) جامع المدارك / ج ٣، ص ١٨.

«فلا خير فيه»^(١) - لحرمة مطلق الباطل محلّ تأمل ومنع؛ لأنّ نفي الخير لا يدلّ على الحرمة بل يناسب الكراهة أيضاً وإن كان المراد منه بالإضافة إلى بعض مورد السؤال أو كلّه الحرمة ولكنها بقرينة خارجية، ولو كنّا وهذه الرواية لما أمكن الحكم بالحرمة حتّى في مورد السؤال^(٢).

لأنّ نقول: إنّ المدعى ليس هو حرمة مطلق اللغو واللعب واللهو والباطل، بل الخاصّ من هذه الأمور؛ وهو ما تعارف في مجالس أهل الفسوق والمعاصي كما صرّح به الشيخ الأعظم وتبعه جماعة منهم السيّد المحقّق الخوئي^(٣). ولا إشكال في حرمة الأمور المذكورة بهذا المعنى، كما تدلّ عليه أدلّة حرمة الغناء الآتية التي منها موثقة الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا^(٤) عن شراء المغنّية؟ فقال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن كلب، وثن الكلب سحت، والسحت في النار»^(٥)؛ إذ لا وجه لذلك إلّا حرمة الغناء المتعارف الذي يتغنّى به في مجالس أهل الفسوق والفجور.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللهو المحرّم هو نفس الصوت ولو لم يكن الكلام لهواً أو لم يقترن به محرّم آخر أو لم يكن كلام؛ لصدق الغناء عليه عرفاً بالإتيان بالصوت بالكيفية المعهودة في مجالس الفسق والفجور.

هذا مضافاً إلى موثقة عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله^(٦) عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أنّ رسول الله^(٧) رخص في أن يقال: جئنكم جئنكم، حيّونا حيّونا، نحييكم؟ فقال: «كذبوا! إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِنَجِينَ *

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٣١٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتب به، ح ٥.

(٢) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٨٣.

(٣) جامع الأحاديث / الباب ٢٠ من أبواب ما يكتب به، ح ١٠.

لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَأَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لُدْنًا إِنْ كُنَّا قَنِيعِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى
 الْبَنَاتِ قِيْدَمَةً فَأَدَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ أَلْوَيْلٌ مِمَّا تَصِفُونَ ^(١)». ثم قال: «ويلٌ لفلانٍ
 ممّا يصف! رجل لم يحضر المجلس» ^(٢)؛ حيث إنّ محتوى الكلام ليس بلهو محرّم،
 فالحرمة من ناحية كيفية الصوت. وعليه فلا تتوقّف حرمة على كون الكلام باطلاً، بل لا
 تتوقّف على الكلام؛ فلو سمع من بعيد صوتاً يكون لحنه مناسباً لمجالس الفسوق
 والفجور يحكم بأنه غناء محرّم وإن لم يحتوِ كلاماً؛ ولذلك قال في الجواهر: «إنّ الغناء
 من مقولة الأصوات أو كيفياتها من غير مدخلية لأمر آخر، ولا ينافي ذلك عدّه من لغو
 الحديث وقول الزور ونحوها ممّا يمكن كون المراد منه أنّه كذلك باعتبار هذه الكيفية
 الخاصّة» ^(٣).

ثمّ لا يذهب عليك أنّه إن أحرز في مورد أنّ كيفية الصوت غناء ولهو مناسب لمجالس
 الفجور والفسوق فهو، وإلّا فشمول مفهوم الغناء بالنسبة إلى مورد الشكّ غير محرّز،
 وتكون الوظيفة في الشبهة المفهومية هي الأخذ بالمقدار المتيقّن والرجوع في غيره إلى
 البراءة.

توضيح للغناء الاصطلاحي:

قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله: «وقد تصدّى العلم الفقيه الشيخ محمّد رضا آل الشيخ
 محمّد تقي رحمته الله «لتفسيره (أي الغناء) في رسالة لطيفة مستقلة، فقال: الغناء صوت الإنسان
 الذي من شأنه إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس، والطرب: هو الخفّة التي تعترى

(١) سورة الأنبياء / الآيات ١٦ - ١٨.

(٢) الكافي / ج ٦، ص ٤٣٣.

(٣) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٤٤.

الإنسان فتكاد أن تذهب بالعقل وتفعل فعل المسكر لمتعارف الناس أيضاً.
ثم تصدّي لتشيبه بذكر مقدّمة حاصلها: أن الغناء من أظهر مظاهر الحسن، ولأجله يطلبه من يطلبه، فلا بدّ لبيان ناموس الحسن فأقول: الحسن وإن كان ممّا تحيّر فيه العقول ويدرك ولا يوصف، ولكنه في المركّبات لا يخرج عن حدّ التناسب، فأينما وجد فالتناسب سببه؛ فالخطّ الحسن ما تناسبت واواته وميماتة، والشعر الحسن ما تناسبت ألفاظه ومعانيه، ولا يوصف الحيوان بالحسن إلّا إذا تناسبت أعضاؤه، ولا يقال للوجه إنّه جميل إلّا إذا تناسبت أجزاؤه... وهكذا. والصوت بين مظاهر الحسن من أكثرها قبولاً للتناسب، فإذا كان الصوت متناسباً بمثّه وزيّره وبزاته ومدّه وارتقاعه وانخفاضه واتّصاله وانفصاله سميّ بالغناء. وقد وضع لبيان هذه النسب وأقسامها فنّ الموسيقى الذي هو أحد أقسام العلوم الرياضية.

إلى أن قال: وإذا أنشد الشعر على طبق مقرّرات الفنّ أوجب لسامعه إذا كان من متعارف الناس الطرب الخارج عن المتعارف حتّى يكاد أن يفعل فعل المسكر، فيصدر من الشريف الحكيم ما يأنف منه الأندال من أقوال وأفعال يشبه أقوال السكارى وأفعالهم.

إلى أن قال: ولقد أحسن الشيخ رحمته في قوله: ما كان مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص، وكأنّه تحاول ما ذكرناه؛ فإنّ النسب الموسيقية تنطبق على النسب الإيقاعية؛ ولذلك يطابق أهل اللهو بينهما. وقد اعترض أستاذ الصناعة علي الرشيد بأنّ مغنيك يغني بالثقل، وعوداك يضرب بالخفيف، فالصوت الخالي عن النسبة لا يكون غناء وإن أوجب الطرب وقصد به اللهو، كما أنّ مجرد تحريك الأوتار لا يقال له ضرب ولا يكون محرّماً، وكذلك مجرد تحريك الأعضاء لا يكون رقصاً ما لم يكن على النسب المعيّنة. انتهى ملخصاً.

وإنما نقلناه بتفصيل؛ أداءً لبعض حقوقه، ولاشتماله على تحقيق وفوائد. والإيناف
 أن ما ذكره وحققه أحسن ما قيل في الباب وأقرب بإصابة الواقع، وإن كان في بعض ما
 أفاده مجال للمناقشة، كانتهاه حد الإطراب بما يكاد أن يزيل بالعقل، وأن العلة في الغناء
 عين العلة في المسكر؛ وذلك لعدم الشاهد عليه في العرف واللغة؛ لصدق الغناء على ما لم
 يبلغ الإطراب ذلك الحد ولم يكن من شأنه ذلك أيضاً؛ فإن للغناء أقساماً كثيرة ومراتب
 كثيرة غاية الكثرة في الحسن والإطراب، فربما بلغ فيه غايته، كما لو كان الصوت بذاته
 في كمال الرقة والرخامة وكان الصائت ماهراً في البحور الموسيقية وكان البحر مناسباً له
 - كالبحر الخفيف مثلاً - فحينئذ لا يبعد أن يكون مزياً للعقل ومهيجاً للحليم وموجباً
 لصدور أعمال من الشريف الحكيم ما لا يصدر من الأذال والأرذال - إلى أن قال: - وربما
 لا يكون بتلك المرتبة كما لعله كذلك غالباً، وكلمات اللغويين أيضاً لا تساعده؛ لعدم
 تقييد مهرة الفن بحصول تلك المرتبة.

إلى أن قال: فالأولى تعريف الغناء بأنه: صوت الإنسان الذي له رقة وحسن ذاتي ولو
 في الجملة، وله شأنية إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس - إلى أن قال: - وبما ذكرناه
 تظهر الخدشة في الحد المنتسب إلى المشهور؛ وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع
 المطرب؛ فإن الغناء لا يتقوم بالمد ولا الترجيع، ففي كثير من أقسامه لا يكون مد ولا
 ترجيع، لعل القيد في كلماتهم لأجل كون المتعارف من الغناء في أعصارهم هو ما
 يكون مشتملاً عليهما فظن أنه متقوم بهما، كما أن المطرية الفعلية غير معتبرة فيه بما مر،
 وأن الصوت ما لم يكن فيه رخامة وصفاء ليس بغناء. ثم إن ما ذكرناه في المقام هو
 تحصيل ماهية الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعي، ولعل موضوعه
 أعم أو أخص.

فتحصّل من ذلك: أنّ الغناء ليس مساوفاً للصوت اللهوي والباطل ولا لألحان أهل الفسوق والكبائر، بل كثير من الألحان اللهوية وأهل الفسوق والأباطيل خارج عن حدّه ولا يكون في العرف والعادة غناءً، ولكلّ طائفة من أهل اللهو والفسوق والتفني شغل خاصّ في عصرنا ومحالّ خاصّة معدّة له، ولشغله وصنعتة اسم خاصّ يعرفه أهل تلك الفنون»^(١).

ويمكن أن يقال: إنّ الغناء اللغوي أعمّ من الصوت اللهوي وما له شأنية الطرب، وعليه فتفسير الغناء اللغوي بما له شأنية إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس لا يساعد المعنى اللغوي. نعم، هو مناسب لموضوع الحكم الشرعي، ومعه فكيف يمكن أن يقال: إنّ ما ذكرناه في المقام هو تحصيل ماهية الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعي، ولعلّ موضوعه أعمّ أو أخصّ؟!

وإن أراد بذلك تعريف الغناء الاصطلاحي فلا وجه لما أفاد من أنّ الغناء ليس مساوفاً للصوت اللهوي والباطل ولا لألحان أهل الفسوق والكبائر؛ لأنّ الغناء الاصطلاحي لا يخلو عن اللهو والباطل ولا عن ألحان أهل الفسوق والكبائر، بل القدر المتيقّن من الغناء الاصطلاحي هو المشتعل على الأمور المذكورة كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الغناء في اللغة: هو مطلق الصوت الحسن، وهو أعمّ من الغناء المصطلح المختصّ بمجالس الفسوق والفجور.

ولا ينافي ما ذكرناه كون الموضوع في الأخبار الناهية هو الصوت اللهوي منه المختصّ بمجالس الفسوق والفجور من جهة الانصراف؛ سواء كان من ناحية كثرة الاستعمال أو كان بمناسبة الحكم والموضوع.

(١) المكاسب المحرمة / ص ١٩٨ - ٢٠٣.

ثم إنَّ القدرَ المتيقنَ من الغناء المختصَّ بمجالس أهل الفسق والفجور هو الصوت اللهوي الذي له شأنية الإطراب، والمراد من الإطراب ليس هو الخفة المزيطة للعقل بل الخفة التي تصلح لتهييج الشهوة وجعل السامع مَعَن لا يبالي بالدين؛ فيعمل الأعمال القبيحة والمحرمة. نعم، ربّما تصل هذه الخفة إلى حدِّ يكاد أن يذهب بالعقل ويفعل السامع ما يفعله شارب الخمر، ولكن لا يتقيّد الغناء به كما عرفت.

ثم إنَّ تحقّق شأنية الإطراب وعدمه موكول إلى العرف كسائر الموضوعات، وليس تعيين ذلك من وظيفة الفقيه، والمراد من العرف هو العرف العامّ، قال في الجواهر: «لا عبرة بعرف عامة سواد الناس؛ فإنّه الآن مشتبه قطعاً؛ لعدّهم الكيفية الخاصّة من الصوت في غير القرآن والدعاء وتعزية الحسين عليه السلام غناءً، ونفي ذلك عنها فيها، وما ذلك إلا لاشتباهه؛ للقطع بعدم مدخلية خصوص ألفاظ فيه؛ لما عرفت من أنّه كيفة خاصّة للصوت بأيّ لفظ كان»^(١).

ولا يخفى عليك أنّه لا فرق بين الغناء وسائر الموضوعات في أنّ المرجع في تحقّقه وعدمه هو العرف العامّ، لا العرف الخاصّ كأهل الخبرة، إلا إذا كان الموضوع من الموضوعات التي لا يعلمها إلا أهل الخبرة، وما نحن فيه من الموضوعات التي يعرفها العرف العامّ؛ فإنَّ شأنية الإطراب كشأنية الإسكار ممّا يعرفه العرف، ولا فرق عندهم بين أن يكون ذلك في غير القرآن والدعاء وتعزية الحسين عليه السلام أو يكون في هذه الموارد، ولا اشتباه لهم في ذلك كما لا يخفى.

ولقد أفاد وأجاد الشيخ الأعظم حيث قال: «ثم إنَّ المرجع في اللهو إلى العرف، والحاكم بتحقّقه هو الوجدان؛ حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو

والرقص، ولحضور ما يستلذه القوى الشهوية من كون المغني جارية أو أمرداً ونحو ذلك، ومراتب الوجدان مختلفة في الوضوح والخفاء؛ فقد يحس بعض الترجيع من مبادئ الغناء ولم يبلغه»^(١).

ثم إن الظاهر من الرياض أنه يمكن أن يتحقق الغناء عند العرف من دون إطراب حيث قال: «والغناء: هو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، وما يسمّى في العرف غناء وإن لم يطرب؛ سواء كان في الشعر أو قرآن أو غيرهما، على الأصحّ الأقوى، بل عليه إجماع العلماء كما حكاه بعض الأجلّاء»^(٢).

ويمكن أن يقال: إن أراد من نفي الإطراب فعلية الإطراب فهو، وأمّا إن أراد نفي الإطراب ولو بحسب الشائنية ففيه منع؛ لانصراف موضوع أدلة الحرمة إلى ما تعارف في مجالس الفسوق والفجور، وهو لا يخلو عن الشائنية المذكورة. نعم، لا يلزم المدّ أو الترجيع في الغناء الذي له شائنية الإطراب.

ومما ذكر يظهر ما في زبدة البيان حيث قال: «الغناء مشهور، فكلّ ما يسمّى في العرف بها (به) فهو محرّم؛ إذ لا معنى له شرعاً. قيل: هو ترجيع الصوت المطرب، وما اعتبر المطرب بعض، والأصل أنّ تحريمه ثابت، فكلّ ما يقال إنّه غناء فهو حرام إلا ما استثنى مثل الهداء، فإن ثبت اعتبار الترجيع والطرب في الغناء فهو المحرّم فقط، وما نعرفه، وإلا فيحرم الكلّ، والاحتياط في ترك الكلّ»^(٣)؛ وذلك لأنّ القدر المتيقّن من الغناء المحرّم هو الصوت اللهوي الذي له شائنية الإطراب وحرمة معلومة، ومقتضى

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٧.

(٢) الرياض، كتاب المتاجر / الطبعة الحجرية.

(٣) زبدة البيان / ص ٤١٣، منشورات المكتبة المرتضوية.

القاعدة في الشبهة المفهومية هو الأخذ بالقدر المتيقن والرجوع إلى البراءة فيما شك فيه، وقد قال ﷺ في مجمه: «وقد يستثنى المرابي للحسين ﷺ، ودليله غير واضح، ولعل دليل الكل أنه ما ثبت بالإجماع إلا في غيرها، والأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً، والأصل الجواز، فما ثبت تحريمه يحرم والباقي يبقى، فتأمل فيه. ويؤيده: أن البكاء والتفجع عليه ﷺ مطلوب ومرغوب وفيه ثواب عظيم، والغناء معين على ذلك...» إلخ (١).

وبالجملة، إن من فسّر الغناء بالصوت اللهوي الخاص الذي له شأنية الإطراب إن أراد بذلك بيان الموضوع الشرعي الذي حرّمه الشارع فهو حقّ وظاهر، وإن أراد بذلك بيان المعنى اللغوي والعرفي فالظاهر - كما أفاد الفاضل الشعراني - أنه ليس كذلك، بل يطلق الغناء اللغوي والعرفي على اللهو وغير اللهو، إلا أن اللهوي منه حرام وغير اللهوي جائز مع صدق الغناء عليهما جميعاً، لكن أكثر استعمال الغناء في اللهو؛ لأنه المتداول المشهور المطلوب عند أهل الدنيا الذي صار أحد المشاغل والمعاش، ويعطى بإزائه الأجرة، وتجرّد جماعة للتمهّر فيه، وهو المسؤول عنه والمطلوب حكمه، والنهي وارد عليه (٢).

فلا دليل على حرمة الغناء بمعناه اللغوي إلا في نوع منه؛ وهو الصوت اللهوي الذي له شأنية الإطراب، وعليه فمقتضى الجمع بين ما ورد في حرمة الغناء وما ورد في تحسين التغني بالقرآن أن يقال: إن المحرّم منه هو اللهوي الذي له شأنية الإطراب وأما الصوت الحسن الذي ليس كذلك فمستحسن في القرآن، فلا تهافت. ولعلّ كلام الفيض يؤول إلى الاختلاف في المعنى؛ فإنه يقول: إن معنى الغناء لغة هو الصوت الحسن وهو مطلوب في

(١) مجمع الفائدة والبرهان / ج ٨، ص ٦١.

(٢) حاشية الواهي / ج ١٠، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

القرآن، لا أن الصوت اللهوى على قسمين: حلال وحرام؛ لأنه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور بأمر الآخرة؛ المنسي لشهوات الدنيا.

ولكن قال الشيخ الأعظم رحمته: «نعم، بعض كلماتها (أي المحدث الكاشاني والسبزواري) ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس هو عند التأمل تفصيلاً؛ بل قولاً بإطلاق جواز الغناء وأنه لا حرمة فيه أصلاً، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرمات»^(١)، فتدبر جيداً.

ثم إن الحزن والبكاء ربما جعلنا من أنواع الغناء، ولعل المراد بهما هو ما إذا كانا للعشق الشهواني، وأما إذا كانا لمحبة أهل البيت عليهم السلام فهو مندوب، ولا يكون الصوت الموجب لهما من أنواع الغناء كما صرح به في محكي شرح الإرشاد حيث قال: «ليس في المرثي طرب، بل ليس فيها إلا الحزن»^(٢).

وقال الفاضل الشعراني: «وأما ما يبكي: فإن كان نظير بكاء العشاق وأهل اللهو في السكر فهو حرام، وإن كان في النوح والمرثي والمواظ وذكر الجنة والنار فهو محلل، ولا ينصرف إليه المنع عن الغناء في الأحاديث وإن أطلق عليه لفظ الغناء في اللغة»^(٣).

الجهة الثالثة: في أدلة حرمة الغناء

لا خلاف بين الإمامية في حرمة الغناء، قال في الجواهر: «بل الإجماع بقسميه

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٨.

(٢) مصباح الفقاهة / ج ١، ص ٤٩٠ نقله عن المحقق الأردبيلي في محكي شرح الإرشاد.

(٣) حاشية الوافي / ج ١٠، ص ٢٢٠.

عليه... بل يمكن دعوى كونه ضرورياً في المذهب»^(١).

ويدل عليه جملة من الآيات المفسرة في الروايات بالغناء، وهي متعددة:

إحداها: قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٢)، والزور هو الباطل، وقد دلّت طائفة من الأخبار على أنّ الغناء من الزور، كمرسلة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال: «قول الزور: الغناء»^(٣).

وكمصححة درست عن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ فقال: «... وقول الزور: الغناء»^(٤). ولا إشكال في توثيق درست بن منصور؛ لنقل البنزطي وابن عمير عنه. ثم إن زيد الشحام هو زيد بن يونس أبو أسامة الأزدي مولا هم الشحام الكوفي، له كتاب يرويه جماعة منهم صفوان بن يحيى. هذا مضافاً إلى نقل جماعة من الأجلء عنه.

وكصحيحة هشام المحكيّة عن تفسير عليّ بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾؟ قال: «الرجس من الأوثان: الشطرنج، وقول الزور: الغناء»^(٥).

ولا يخفى أنّ ظاهر الأمر - أعني «اجتنبوا» - في الآية الكريمة هو الوجوب، فيجب

(١) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٤٤.

(٢) سورة الحج / الآية ٣٦.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٣٠٥، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٨.

(٤) جامع الأحاديث / ج ١٧، ص ١٨٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٥) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ٣١٠، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٦.

الاجتناب عن قول الزور - وهو الغناء - بصريح هذه الروايات المفسرة للآية الكريمة، فالغناء منهى عنه بعنوان كونه مصداقاً للزور والباطل.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (١).

وقد دلّت طائفة أخرى من الأخبار على تفسير لهو الحديث بالغناء، والإضافة في «لهو الحديث» من باب إضافة الصفة إلى الموصوف:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد الله عليه النار»، وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (٢).

والرواية صحيحة؛ لأنّ عليّ بن إسماعيل الواقع في الطريق والملقب بالسندي ثقة، وقد روى عنه ابن أبي عمير أيضاً.

ومنها: صحيحة الوشاء قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام (يقول: سئل أبو عبد الله عليه السلام - خ ل) يسأل عن الغناء، فقال: «هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾» (٣). ولا يضرّ بصحة الرواية اشتغال طريقها على سهل بن زياد؛ لأنّه على المختار ثقة.

ومنها: معتبرة مهراّن بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا

(١) سورة لقمان / الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٤٠٤، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٦.

(٣) المصدر السابق / ص ٣٠٦، ح ١١.

قال الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١).

ووجه كون الرواية معتبرة: أن ابن أبي عمير وصفوان كانا يرويان عن مهران بن محمد، وهو يكفي في وثاقته؛ لأنهما لا يرويان ولا يرسلان إلا عن الثقة، ومن المعلوم أن اشتراء لهو الحديث ليضل عن سبيل الله من الكبائر ومما وعد الله عليه النار.

وربما يخدش في الاستدلال بروايات الطائفة الأولى والثانية: من جهة ظهورها في أن الغناء من مقولة الكلام؛ لتفسير قول الزور أو لهو الحديث به، فينافي كون الغناء كيفية الصوت اللهوي من دون اعتبار شيء آخر.

ويؤيده: ما ورد في صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام من أن: «قول الزور أن يقول للذي يغني: أحسنت»^(٢)؛ حيث إن قوله: «أحسنت» باعتبار تضمنه لمدح الفاعل للحرام يكون زوراً وباطلاً، فيوافق أن الغناء من مقولة الكلام.

بل يشهد له: قول علي بن الحسين عليه السلام في مرسله الفقيه - الآتية - في الجارية التي لها صوت: «لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة؛ يعني بقرأة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»^(٣).

بدعوى: أن التعبير عن الكلام الصحيح والفضائل الحقة بعدم الغناء دليل على أن المراد بالغناء - ولو في بعض استعمالاته - ما يقابل هذه الأمور من الكلام الباطل. ثم إن قوله: «يعني» في الرواية وإن كان من الصدوق لا الإمام عليه السلام إلا أنه لا يضر؛ لأن تفسير الصدوق يدل على صحة استعمال الغناء فيه في ذلك العصر، وهو المطلوب.

(١) الكافي / ج ٦، ص ٤٣١.

(٢) انظر: جامع الأحاديث / الباب ١٩ من أبواب ما يكتب به، ح ٣٧.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ١٢٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكتب به، ح ٢.

وبالجملة: لا تصلح هذه الروايات لإثبات حرمة نفس كيفية الصوت ولو لم تكن في الكلام، مع أن المدعى هو ذلك.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بما في جامع المدارك من أنه ليس معنى الغناء سوى الكيفية الخاصة للصوت التي من شأنها التطريب الذي من شأنه أن يوجب خفة تعتري الإنسان لشدة حزن أو سرور، ولا اختصاص لها بالكلام الباطل. نعم، الغالب تحققها في الكلام الباطل، ومن جهة اتحادها مع الكلام يطلق الغناء على الكلام، وما استشهد به أو أيد به لما ذكر لا ينافي ما ذكر؛ فإن الظاهر أن ما ورد في بعض الأخبار أن من قول الزور «أن يقول للذي يغني: أحسنت» يكون من باب التنزيل، كما ورد: «إن السامع للغيبة أحد المغتابين»؛ حيث لا ريب في أن قول: «أحسنت» للمغني بمجرد ليس غناء. وما حكى من قول علي بن الحسين عليه السلام لا شهادة له؛ لأن مجرد الصوت والصوت الحسن ليسا بغناء بل ما من شأنه التطريب، وعلى هذا فيكون الغناء أخص مطلقاً من اللهو^(١).

وحاصله: أن الغناء هو كيفية خاصة للصوت التي من شأنها التطريب، وإطلاق الغناء على الكلام من باب اتحاد الغناء معه بحسب الغالب، فما ينافي ذلك كون الغناء هو الكيفية المذكورة.

وثانياً: بما في مصباح الفقاهة من أنه لا فرق 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^(٢).

(١) جامع المدارك / ج ٣، ص ١٧.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٠٥.

ويمكن أن يقال: إن كان الغناء من مقوله الكلام فاللازم منه أن لا يكون الصوت المجرد عن الكلام غناء وإن كان موجباً للطرب والخفة. وهو كما ترى؛ لصدق الغناء على الصوت اللهوي الذي له شأنية التطريب ولو لم يكن معه كلام.

وإن كان الغناء من مقولة الصوت ولو كان مجرداً عن الكلام فمقتضاه أن يتحقق الغناء من دون كلام، ومعه لا مجال لدعوى اتحاد الكيفية مع الكلام؛ إذ لا كلام حتى يتحد معه. وثالثاً: بما في الجواهر حيث قال: «إن الغناء من مقولة الأصوات أو كيفياتها من غير مدخلية لأمر آخر، ولا ينافي ذلك عدّه من لغو الحديث وقول الزور ونحوهما ممّا يمكن كون المراد منه أنه كذلك باعتبار هذه الكيفية الخاصّة»^(١).

فتحصّل: أن الغناء من كيفية الأصوات، وإطلاقه على الكلام من باب اتحاده معه غالباً؛ فيصير الكلام بذلك لهواً وزوراً، فالدليل الدالّ على حرمة قول الزور أو لهو الحديث لا ينافي كون الغناء من كيفية الأصوات ومحرمّاً، فتدبرّ جيّداً.

ثالثها: قوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»^(٢)، ويدلّ على تفسير مَشَاهِد (مجالس) الزور بمَشَاهِد الغناء من دون اشتراط الكلام: صحيحة أبي الصباح (الكناني) عن أبي عبد الله عليه السلام قال في قوله عزّ وجلّ: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ» قال: «الغناء»^(٣).

والخدشة فيه: بأنّ مَشَاهِد الزور التي مدح الله تعالى من لا يشهدا هي مجالس التغمّي بأباطيل الكلام، فيختصّ الغناء المحرّم بما كان مشتتلاً على الكلام الباطل، فلا

(١) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٤٤.

(٢) سورة الفرقان / الآية ٧٢.

(٣) جامع الأحاديث / ج ١٧، ص ١٨٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٨.

تدلّ على حرمة نفس الكيفية ولو لم يكن في كلام باطل.

ممنوعة: بأنّ ظاهر الغناء هو الكيفية في الأصوات ولا يختصّ الغناء في المجالس بالكلام. نعم، يرد الإشكال من ناحية أخرى، وهي أنّ مدح الذين لا يشهدون الزور لا يكفي في الحكم بالحرمة.

ثمّ على تقدير تقييد الغناء بالكلام يمكن أن يقال - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد^(١) -: إنّ المحصل من جميع ما تقدّم: أنّ الآية الكريمة، بضمّ الروايات المفسّرة، تدلّ على حرمة الغناء بذاته إذا كان مقروناً بقول، وبالغناء الخصوصية عرفاً يستفاد منها حرمة مطلقاً ولو وجد في مهمل لا يقال له قول أو وجد في الصوت بلا كلام. بل يمكن أن يقال: إنّ الغناء المتحقّق في الكلام لا يقوم جميع قرعاته ورجعاته بالكلام، بل يقع كثير منها في خلاله وقبله وبعده، ولا شبهة في أنّ الصوت الكذائي بمطلق وجوده غناء، فتدلّ الروايات على حرمة ولو بتلك القطعات الغير القائمة بالألفاظ، ولا شبهة في عدم الفرق بين تلك القطعات المحرّمة والصوت المتحقّق بلا كلام إن كان غناء^(١).

لا يقال: إنّ الظاهر من الآية الكريمة الدالّة على حرمة اشتراء لهو الحديث أنّ لهو الحديث قسمان، والمحرّم منه هو ما يشتري، وتكون الغاية منه إضلال الناس عن سبيل الله، وغاية ما تدلّ الروايات هو أنّ الغناء داخل في لهو الحديث، ومقتضاه أن يكون الغناء - كلّهو الحديث - محرّم وهو ما تكون الغاية منه الإضلال، ومحلّل وهو غيره. لأنّنا نقول: - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد^(١) -: «إنّ المراد بالإضلال عن سبيل الله ليس خصوص الإضلال عن العقائد الحقّة، بل جميع الواجبات فعلاً والمحرّمات تركاً من سبيل الله، وكلّ شيء يوجب ترك واجب أو فعل محرّم يكون صادراً عن سبيل الله ومضلاً

عنه - إلى أن قال: - مع أن مقتضى إطلاق الأخبار أن مطلق الغناء داخل في الآية وأوعد الله عليه النار.

مع أنه قلما يتفق لشخص أن يكون غاية تعلمه للغناء أو تغنيه الإضلال عن سبيل الله والصد عنه، فعليه يكون عد الغناء من الآية بنحو الإطلاق على الاحتمال المتقدم في الإشكال كحمل المطلق على الفرد النادر جداً، فقوله: الغناء ممّا أوعد الله عليه النار في الآية مع عدم دخوله فيها إلا ما هو نادر كالمعدوم يعدّ مستهجنًا قبيحًا، فلا بدّ وأن تحمل اللام على النتيجة، أعمّ من كونها غاية أو لا، فلا ينافي ذلك ما ورد في شأن نزولها، كقوله تعالى: ﴿فَالْتَطَّطُءُ مَالٌ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^(١)، وكقول الشاعر: «لِدُوا للموت وابنوا للخراب»^(٢).

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الآيات المفسّرة في الروايات بالغناء، وهناك طائفة أخرى من الأخبار تدلّ على حرمة الغناء بذاته، وهي كثيرة جدًا:

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «الثالث: الروايات الدالّة على حرمة الغناء وحرمة تعليمه وتعلّمه وحرمة التكبّس به واستماعه، وأنه يثبت النفاق في القلب كما يثبت الماء الخضرة، وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء، وأنه رُقية الزناء ويرفع البركة وينزل البلاء كما نزل البلاء على المغنّين من بني إسرائيل، وأنه ممّا وعد الله عليه النار وبنس المصير، وأنه غشّ النفاق، وأن الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله، وأن استماع الغناء نفاق وتعلّمه كفر، وأن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى وأخرس وأبكم، وأن من ضرب في بيته شيئاً من الملاهي أربعين يوماً فقد باء بغضب من الله؛ فإن مات في أربعين مات فاجراً

(١) سورة القصص / الآية ٨

(٢) المكاسب المحرّمة / ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

فاسقاً ماواه النار وبئس المصير، وأن من أصغى إلى ناطق يؤدّي 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 أذنه الإفك، وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية. والعجب من المحقق الأردبيلي حيث قال في محكي شرح الإرشاد: «ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم»، وهو أعرف بمقاله^(١). ولا بأس بالإشارة إلى جملة من هذه الأخبار:

منها: ما رواه في الكافي بسند موثق عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن عبد الأعلى قال سألت: أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: «جئناكم جئناكم، حيونا حيونا، نحيبكم»؟ فقال: «كذبوا! إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَالِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ آلَؤُنْزِلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾^(٢)»، ثم قال: «ويسلُ لفلانٍ ممَّا يصف رجل لم يحضر المجلس»^(٣).

والوجه في كون الرواية موثقة واضح؛ إذ غير عبد الأعلى من الرواة الواقعيين في طريق الرواية صرح بوثاقهم. وأما عبد الأعلى فهو عبد الأعلى بن أعين، وقد حكي عن

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٠٧.

(٢) سورة الأنبياء / الآيات ١٦ - ١٨. على أن المذكور في الرواية «السماوات» بدل «السماء»، ولعله من

سهو النسخ.

(٣) الكافي / ج ٦، ص ٤٣٣.

تعليقة البهبهاني أن الظاهر من عبارة المفيد أنه من فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام وخاصتهم والرؤساء والأعلام.

ثم إن هذه الرواية تدلّ على أن حرمة الغناء من حيث كيفية الصوت لا مفاد الكلام؛ إذ ليس مفاد الجمل المذكورة لهو أكما لا يخفى، وحمل الجمل على أنها كناية عن اللهو خلاف الظاهر.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «إن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل واللهو اللذين يكذب الإمام عليه السلام رخصة النبي فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور وجعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو والباطل إلا من جهة التغني به»^(١).

ثم إن دلالة الرواية على حرمة التغني من ناحية التمسك بالآية الكريمة التي يستفاد منها كون التغني من اللهو ومن الباطل مع انضمام قوله تعالى فيها: «وَلَكُمْ أَلْوِيلٌ مِمَّا تَصِفُونَ» وقول الإمام عليه السلام: «وَيْلٌ لِفُلَانٍ مِمَّا يَصِفُ؛ رَجُلٌ لَمْ يَحْضُرِ الْمَجْلِسَ» واضحة. ومما ذكر يظهر ما في جامع المدارك حيث قال: «مجرد عدم الترخيص لا يستفاد منه الحرمة»^(٢).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عليه السلام في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يتعمد الغناء، يجلس إليه؟ قال: «لا»^(٣).

وهي تدلّ على حرمة الغناء بذاته، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كون الغناء في الكلام الباطل أو غيره من الكلام الصحيح، بل العمدة هو صدق الغناء ولو بمثل الأصوات

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٦.

(٢) جامع المدارك / ج ٣، ص ١٨.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٣١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتب به، ح ٣٢.

الملهية من دون ضميمة الكلام معه.

ومنها: معتبرة سعيد بن محمد الطاطري، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات، فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام، وتعليمهنّ كفر، واستماعهنّ نفاق»^(١). والسند إلى سعيد موقّف بابن فضّال، وعن الشيخ في العدة أنّ الطائفة عملت بما رواه الطاطريون. ودلالتها على الحرمة باعتبار تحريم الشراء والبيع؛ إذ لا وجه لحرمة المعاملة إلّا لحرمة فعلهنّ وهو الغناء، ومقتضى إطلاقها هو حرمة الغناء ولو لم يكن في الكلام.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن بعض أصحابنا، عن محمد بن إسماعيل، عن إبراهيم بن أبي البلاد قال: أوصى إسحاق بن عمر بجوارٍ له مغنيات أن تبعهنّ^(٢) ويحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن عليه السلام، قال إبراهيم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه، فقلت له: إنّ مولى لك يقال له إسحاق بن عمر أوصى عند وفاته ببيع جوارٍ له مغنيات وحمل الثمن إليك، وقد بعتهنّ، وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم؟ فقال: «لا حاجة لي فيه؛ إنّ هذا سحت، وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق، وثمانهنّ سحت»^(٣). ودلالتها كدلالة معتبرة الطاطري، ولكنها ضعيفة بالإرسال.

ومنها: صحيحة نصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المنجّم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنيّة ملعونة، ومن آواها وأكل كسبها ملعون...»

(١) المصدر السابق / ج ١٧، ص ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٧.

(٢) في التهذيب: «يُبعْنَ».

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٣، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

الحديث (١).

والوجه في توثيق الرواية: أن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي - الواقع في سند الرواية - وإن لم يصرح بوثاقته إلا أن الوحيد البهبهاني قال: «الأقرب قبول قوله؛ لكونه وكيلاً» (٢). وهو يقتضي الوثاقة، وأما نصر بن قابوس فقد صرح بوثاقته الشيخ المفيد في محكي الإرشاد.

ثم إن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كونه في كلام - سواء كان باطلاً أو حقاً - أو لم يكن هناك كلام.

وغير خفي أن كلمة اللعن ظاهرة في الحرمة خصوصاً مع اقتران هذه الجملة مع لعن المنجم والكاهن والساحر، والمفروض أن حرمة هذه الأمور من الواضحات.

ومنها: صحيحة الريان بن الصلت المروية في عيون الأخبار، عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن الريان بن الصلت قال: سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء وقلت: إن العباسي ذكر عنك أنك ترخص في الغناء؟ فقال: «كذب الزنديق! ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء فقلت: إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت» (٣).

والظاهر منها الحرمة، كما يشهد لذلك قوله عليه السلام: «كذب الزنديق! ما هكذا قلت له». هذا مضافاً إلى تصديق تطبيق الباطل عليه، ومن المعلوم أن نفي الترخيص يساوي

(١) جامع الأحاديث / الباب ٢٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

(٢) منتهى المقال / ص ٤٩ الطبع الحجري.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١٣.

الحرمة.

ومنها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «... والكبائر محرمة، وهي الشرك بالله - إلى أن قال: - والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله - تبارك وتعالى - مكروهة، كالغناء وضرب الأوتار...» الحديث^(١). قال صاحب الوسائل بعد نقل هذا الخبر: «أقول: الكراهة في آخره محمولة» على التحريم أو على التقيّة^(٢).

قال في إرشاد الطالب: «لا يدلّ على أنه بإطلاقه من الكبائر؛ حيث إنّ المذكور فيها الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله. والملاهي: جمع ملهى بمعنى اللهو؛ بقرينة التمثيل بالفعل، ومدلولها كون الغناء الموجب لنسيان الله كبيرة، فلا تعمّ ما يكون في ضمن الأشعار المتضمنة للوعظ والإرشاد ونحوهما»^(٣).

ولا يخفى أنّ نفس الصوت إذا كان لهويّاً مناسباً لمجالس أهل الفسق والفجور يكون ممّا يصدّ عن ذكر الله، فيشمّله ولو كان في ضمن الأشعار المتضمنة للوعظ والإرشاد، فلا وجه لنفي شموله وعمومه لما يكون في ضمن الأشعار المذكورة ونحوها.

ومنها: صحيحة الوشاء المروية في الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن عليّ الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنّية، فقال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن كلب، وثن الكلب سحت، والسحت في

(١) الخصال / ص ٦٠٣ - ٦١٠.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٥، ص ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٣٦.

(٣) إرشاد الطالب / ج ١، ص ١٧٩.

النار»^(١).

إذ لا وجه لجعل الثمن سحتاً إلا حرمة الغناء، ومقتضى الإطلاق هو حرمة الغناء الملهي سواء كان ذلك بكلام لهويٍّ أو بدونه؛ فقد حكم في الرواية بكون ثمن الجارية سحتاً، ومقتضاه عدم حليّة منفعتها، وهي الغناء بإطلاقه؛ وإلا فلا مجال لإطلاق تحريم ثمن المغنيّة.

ومنها: ما رواه في الكافي عن عليّ بن محمّد، عن إبراهيم الأحمر، عن عبدالله بن حمّاد، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر؛ فإنّه سيّجىء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم»^(٢). إلى غير ذلك من الأخبار.

قال في الحدائق بعد نقل جملة من تلك الأخبار: «فهذه جملة من الأخبار الصريحة الدالّة في تحريم الغناء مطلقاً من غير تقييد بما قدّمنا ذكره عن المجوّز له في حدّ ذاته، ويعضدها الأخبار الدالّة على تحريم الاستماع له والأخبار الدالّة على تحريم ثمن المغنيّة - إلى أن قال بعد ذكر بعض هذه الأخبار: - والتقريب في هذه الأخبار: أنّه لو كان الغناء جائزاً وحلالاً بل مستحبّاً، كما هو ظاهر كلامهم في نحو القرآن والأدعية والمناجاة، وإنّما يحرم بسبب ما يعرض له من المحرّمات الخارجة (كما ادّعوه)، فكيف يتمّ الحكم بتحريم سماعه وتحريم ثمن المغنيّة وأنّ تعليمه كفر؟! وهذا بحمد الله سبحانه ظاهر لكلّ ذي عقل وروية، لا ينكره إلا من قابل بالصدود أو الاستكبار عن الحقّ

(١) جامع الأحاديث / الباب ٢٠ من أبواب ما يكتب به، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٦، ص ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ح ١.

بالكلية»^(١).

ولعلّ مقصوده أن الحكم بتحريم السماع مطلقاً وتحريم ثمن المغنّية مطلقاً وكذا الحكم بكون تعليمه كفرة لا ينسجم مع القول بأنه على قسمين: محرّم ومحلّل. ومثلاً ذكر يظهر ما في كلام الأردبيلي رحمه الله حيث قال: «ولكن ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم، ولعلّ الشهرة تكفي مع الأخبار الكثيرة، بل الإجماع على تحريم الغناء، والتخصيص يحتاج إلى دليل. ويمكن أن يقال: الأخبار ليست بحجة وإنما الإجماع والشهرة مع القيد، فلاحجة على غيره، والأصل دليل قوي، والاحتياط واضح»^(٢).

ولعلّ كلامه في الغناء الذي يكون خالياً عن الترجيع والتطريب، فتأمل. فتحصّل: أنّ الغناء بما هو غناء مع قطع النظر عن المحرّمات الخارجة موضوع للحرمة ولا يكون مقيداً بما إذا كان مقروناً ببعض المعاصي أو بما إذا كان محتواه كلاماً فضلاً عن كونه باطلاً، وليس الغناء المذكور إلا الصوت اللهوي الذي يكون متعارفاً في مجالس أهل الفسق والفجور، وهو الصوت الذي له شأنية التطريب على التفصيل الذي تقدّم في البحث عن حقيقة الغناء.

وبالجملة: الغناء لغة أعم من الصوت اللهوي، والذي كان موضوعاً للأخبار الناهية هو خصوص الصوت اللهوي؛ وهو الذي يكون له شأنية التطريب، ولا فرق فيه بين أن يكون الصوت المذكور علّة تامّة مستقلة لذلك - كما إذا كان نفس الصوت لهواً من دون حاجة إلى انضمام اشتماله على الكلام الباطل - وبين أن يكون جزء العلة ومتمماً بحيث يكون

(١) الحدائق الناضرة / ج ١٨، ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان / ج ٨، ص ٥٩.

لكلّ واحد من اللحن وبطلان المادّة دخل في تحقّق الصوت اللهوي المذكور.

نعم، لو تقوّمت لهوية الصوت بكونه في الكلام الباطل بحيث إذا انفكّ عنه لا يكون له شأنية التطريب سواء كان مجرداً عن الكلام أو كان في الكلام الصحيح، فلا دليل على حرمة؛ إذ لا يكون علّة تامّة ولا جزء العلّة التامّة للتطريب ولو بنحو الشأنية.

وأما إذا كان الصوت باقياً على لهويته ولو انفكّ عن الكلام الباطل فحرمة باقية وإن كان الصوت المذكور مبروناً بالكلام الصحيح كالقرآن والمرائي والأدعية ونحوها، أو كان المجلس من مجالس الذكر أو العزاء ونحوهما؛ لأنّ المفروض أنّ الصوت علّة تامّة لشأنية التطريب.

ثمّ إن فرض أنّ صوتاً في بلد ما يعدّ صوتاً لهوياً فيه دون غيره من البلدان الأخرى، اختصّت الحرمة بالبلد الذي يكون الصوت فيه لهوياً. نعم، الأحوط الاجتناب عنه في جميع البلدان.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الصوت اللهوي كما لا يجوز التغمّي به كذلك لا يجوز استماعه؛ للتصريح به في الأخبار، كصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء، يجلس إليه؟ قال: «لا»^(١).

وكمعتبرة الطاطري، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله رجل عن بيع الجوّاري المغنّيات، فقال: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام، وتعليمهنّ كفر، واستماعهنّ نفاق»^(٢).

ثمّ إنّه يلحق بالتغمّي بالصوت المذكور إيجاد الصوت اللهوي بوسيلة بعض الآلات؛ لإلغاء الخصوصية وعمومية الحكمة، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٣١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣٢.

(٢) المصدر السابق / ص ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٧.

تفصيل الفيض الكاشاني رحمته الله عليه:

لا يذهب عليك أنه قد نسب إلى الفيض الكاشاني رحمته الله عليه تخصيص حرمة الغناء بما إذا اشتمل على محرّم، مثل اللعب بالآلات اللهوية أو دخول الرجال على النساء أو التغني بكلام باطل، وإلا فهو ليس بغناء أو ليس بمحرّم وإن كان الصوت صوتاً لهويّاً. واستدلّ له بروايات:

منها: مرسله الفقيه: سأل رجل عليّ بن الحسين رحمته الله عليه عن شراء جارية لها صوت، فقال: «ما عليك لو اشتريتها فذكرت الجنة؛ يعني بقرأة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»^(١).

قال الفيض رحمته الله عليه: «بيان: الظاهر أنّ هذا التفسير من كلام الصدوق رحمته الله عليه، ويستفاد منه أنّ مدّ الصوت وترجيعه بأمثال ذلك ليس بغناء أو ليس بمحظور»^(٢).

وأجيب عنه: بأنّ هذه الرواية - مضافاً إلى ضعفها سنداً - أجنبية عن الغناء نفيّاً وإثباتاً، قال في مصباح الفقاهة: «إنّ رواية الصدوق خارجة عن محلّ الكلام أصلاً؛ فإنّ المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغنّية، وبينهما بون بعيد»^(٣).

ومنها: صحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبد الله رحمته الله عليه: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»^(٤).

(١) المصدر السابق / ص ١٢٢، ح ٢.

(٢) الوافي / ج ١٠، ص ٢١٨.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ١٦٩.

(٤) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتب به، ح ٢.

ومنها: معتبرة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنّيات، فقال: «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (٢٠١).
والوجه في اعتبارها: هو نقل الحسين بن سعيد عن علي بن أبي حمزة البطائني؛ فإنه يكشف عن كون النقل منه في حال استقامته؛ إذ الحسين بن سعيد من الأجلء، ولا يمكن أن ينقل عنه في حال انحرافه.

ثمّ تقريب الاستدلال بروايتي أبي بصير: بدعوى إشعارهما باختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية وبني العباس؛ من دخول الرجال عليهنّ وتكلمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقضيب وغيرها، دون ما سوى ذلك.
وبعبارة أخرى: إنّ قوله: «وليس بالتي...» إلخ مشعر بالعلية أو دالّ عليها، فتدلّ على أنّ المحرّم قسم منه، وهو المقارن للمعاصي - كدخول الرجال على النساء - بخلاف غير المقارن. بل يمكن القول: بأنّ الظاهر أنّ حرمة الغناء منوطة بما يقصد منه؛ فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم وإلا فلا.

ويمكن الجواب عنه: بما قاله في مصباح الفقاهة بعد نقل الرواية الأولى من أنّ «هذه الرواية وإن كانت صحيحة إلاّ أنّها لا دلالة فيها على مقصد المحدث المذكور؛ فإنّ غاية ما يستفاد منها ومن رواية أخرى لأبي بصير أنّه لا بأس بأجر المغنّية التي تدعى إلى العرائس ولا يدخل عليها الرجال، أمّا الغناء في غير زفّ العرائس فلا تعرّض في

(١) سورة لقمان / الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٠، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

الروايتين لحكمه»^(١).

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله أيضاً: «إنها لا تدلّ إلا على كون غناء المغنية التي يدخل عليها الرجال داخلًا في لهو الحديث في الآية وعدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيها، وهذا لا يدلّ على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعاً، فإذا فرضنا أنّ المغني يغني بأشعار باطلة فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه. وبالجملة: فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنية باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغني إما في المجالس المختصة بالنساء كما في الأعراس وإما للتغني في مجالس الرجال.

نعم، الإنصاف أنه لا يخلو من إشعار بكون المحرم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها، كما تقدّم من قوله رحمه الله (في صحيحة الوشاء): «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا كئمن الكلب»، فتأمل. وبالجملة: فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار، وما أبعد ما بين هذا وبين ما سيجيء من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالأعراس لأن الروايتين وإن كانتا نصّين في الجواز إلا أنّهما لا تقاومان الأخبار المانعة؛ لتواترها»^(٢).

ولا يخفى عليك أنّ ما لم يكن منهما - كما صرح به الشيخ - لا يدخل في القسم المباح مع كونه من لهو الحديث، إلا أنّ تخصيص ذلك بما إذا كان التغني بأشعار باطلة لا دليل

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٠٨.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٣٩.

عليه، بل يعمّ ما إذا كان التثني بأشعار صحيحة وبصوت لهويّ، فلا تغفل.

ومنها: ما رواه في قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه، سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس به ما لم يعص به»^(١).

بدعوى: أنّ المراد به ظاهراً أنّه لا بأس بالغناء ما لم يصر سبباً للمعصية ولا مقدّمة للمعاصي المقارنة له، فيعلم منه أنّ الغناء بما هو هو ليس بمحرّم في الفطر والأضحى والفرح، وإنّما حرّمته من ناحية مقدّمته للمحرّمات.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم^(٢) بأنّ: «هذه الرواية ظاهرة في تحقّق المعصية بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء: مطلق الصوت المشتمل على الترجيع؛ وقد يكون مطرباً ملهياً، وقد لا ينتهي إلى ذلك الحدّ فلا يعصى به»^(٣).

ويؤيده ما تقدّم من أنّ الغناء في اللغة أعمّ من الصوت اللهوي كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى ضعف الرواية بعبد الله بن الحسن. نعم، رواها في الوسائل عن عليّ بن جعفر في كتابه، إلّا أنّه قال: «ما لم يؤمر به»^(٤).

ورواه في البحار أيضاً من غير طريق الحميري، عن عليّ بن جعفر، عن موسى بن جعفر^(٥)، قال: وسألته عن الغناء أيصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس ما لم يزم به»^(٤).

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٢، الباب ١٥ من أبواب ما يكتب به، ح ٥.

(٢) المكاسب المحرّمة / ص ٣٩.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ١٢٢، الباب ١٥ من أبواب ما يكتب به، ح ٥.

(٤) بحار الأنوار / ج ١٠، ص ٢٧١.

وكيف كان، فما رواه في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر صحيح، إلا أن الظاهر أن نسخة «ما لم يؤمر به» غير صحيحة؛ إذ لا معنى لها، ونسخة «ما لم يزم به» مذكورة في البحار، لكن الطريق المذكور فيه غير صحيح. وعلى كل حال فتقريب الاستدلال بها كالتقريب السابق.

ويمكن الجواب عنه: بأنه يحتمل في قوله: «ما لم يزم به» وجوه:
 منها: ما أفاده الشيخ الأعظم في خبر قرب الاسناد من أن: «معنى قوله: «ما لم يزم به»: لم يرجع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، أو أن المراد من الزم: التفتي على سبيل اللهو»^(١). فالرواية كرواية الحميري ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء.

وإليه يؤول ما في مصباح الفقاهة من أن: «الظاهر من قوله ﷺ: «ما لم يزم به» أن الصوت بنفسه صوت مزماري ولحن رقصي كألحان أهل الفسوق... لا أنه صوت يكون في المزمار؛ وإلا لقال: ما لم يكن في المزمار أو بالتفخ في المزمار، وعليه فيدل على تحقق الغناء بالصوت المزماري واللحن الرقصي لا مطلقاً»^(٢).

ومما ذكر يظهر ما في كلام سيدنا الإمام المجاهد رحمه الله حيث قال: «وبعد عدم جواز حمل «ما لم يعص به» على ظاهره - فإنه من توضيح الواضح^(٣) - فيه احتمالات، أبعدها ما احتمله الشيخ الأنصاري؛ وهو أن المراد بالسؤال: الصوت الحسن الأعم من الغناء المحرم، وبالجواب: تجوز قسم منه وهو ما ليس بغناء، وتحريم قسم وهو الغناء.

(١) المكاسب المحرمة / ص ٣٩.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٠٩.

(٣) إذ يكون معنى الرواية حيثئذ: هو عدم البأس بالغناء المحرم ما لم يكن محرماً ومعصية.

والإنصاف أن هذا الحمل يساوق الطرح، ولعلّ ما دعاه إلى هذا الحمل البعيد: بناؤه على تعارضها مع الروايات الكثيرة المستفيضة أو المتواترة، فرأى أن التصرف فيها أوهن من رفع اليد عنها؛ مع أن بينها وبين الروايات جمعاً عقلياً؛ وهو حمل المطلقات عليها، وتجويز الغناء في أيام الأعياد المقتضية للسرور والفرح، فقوله: «ما لم يعص به» أي ما لم يكن سبباً للمعصية أو ما لم يقترن بها أو ما يتحد معها، كما لو كان التفتني بالفحش والكذب ونحوهما من المحرمات. وبالجملّة: الظاهر المتفاهم منها أن الغناء في الأعياد وأيام الفرح لا بأس به بذاته ما لم يقترن بمعصية، وهو بوجه نظير ما ورد في بعض الروايات من رفع القلم في بعض الأعياد، والمراد به أيضاً - على فرض صحته - ما يناسب أيام العيد والسرور كالتفتني والتلهي، لا مطلق المعاصي.

والظاهر أن المراد بقوله: «ما لم يزمر به» ما لم يتغنّ في المزمار؛ من «زمر» أو «زمر» - من التفعيل - : غنّى بالمزمار، فتدلّ على جواز الغناء في الأعياد دون المزامير، مع احتمال أن يكون «ما لم يؤزر»، فتوافق الأولى^(١).

لكن يشكل العمل بها:

لعدم قائلٍ - ظاهراً - باستثنائه فيها، بل عدم نقل احتماله من أحد مع بُعد تجويزه في العيدين الشريفين المعدّين لطاعة الله تعالى والصلاة والاتطّاع إليه تعالى، كما يظهر من الأدعية والأذكار والعبادات الواردة فيهما وفي الأعياد المذهبية بل بعض الأعياد الملبّية. وضعف الرواية المشتملة على قوله: «ما لم يعص به» بعبد الله بن الحسن المجهول وإن كان كثير الرواية عن عليّ بن جعفر، والظاهر إتقان رواياته، وعن الكفاية أنه مروى عن قرب الاسناد للحميري بإسناد لا يبعد إلحاقه بالصحيح، وإن قال بعض المدقّقين: ما

(١) أي رواية الحميري حيث قال ~~فيها~~ فيها: «لا بأس به ما لم يعص به».

رأيت ذلك في الكفاية في باب الغناء والمكاسب وفي كتاب القضاء والشهادات. وكيف كان، لم يصل الاعتماد عليها بحدٍّ يمكن تقييد الأدلة - سيما تلك المطلقات المستفيضة - بها.

والرواية الأخرى صحيحة. لكن قوله: «ما لم يزر به» يحتمل وجوهاً منها: ما تقدّم. ومنها: ما احتمله الشيخ الأنصاري: أي لم يرجع به ترجيح المزمار، أو لم يتغنّ به على سبيل اللهو، أو لم يقصد منه قصد المزمار. وليس ظهورها في الأوّل معتدلاً به أمكن معه تقييد المطلقات الكثيرة، فالأحوط بل الأقوى عدم استثناء أيام العيد والفرح^(١).

وذلك لما عرفت من أنه لا وجه لمنع كون الغناء أعمّ من الحرام، مع أن الظاهر من تتبع كلمات العرب وأشعارهم وعبارات الفقهاء وأهل الأدب وغيرهم - على ما صرح به الفاضل الشعراني^(٢) - أن الغناء اسم لمطلق الصوت، أو لكلّ صوت يرتفع به ويرجع فيه وإن لم يعمل إليه الطبع، فهو نظير القول والسماع؛ فالقول يطلق على كلّ كلام يتكلّم به، وقد يخصّ في بعض العبارات بالغناء المطرب. وكذلك السماع اسم لاستماع كلّ كلام وصوت، وقد يخصّ في اصطلاحهم بالغناء وسماعه، كما قيل: ربّ سماع حسن سمعته من حسن. فكما أن القول والسماع لغة أعمّ من المحرّم، كذلك الغناء ومدّ الصوت أعمّ منه. وعليه، فالرواية أفادت حلية الغناء الذي ليس بلهويّ، بخلاف اللهوي فإنه محرّم، ومع إفادة ذلك لا وجه لجعل احتمال الشيخ مساوقاً للطرح؛ لإفادته حرمة بعض أنواع الغناء اللغوي فيما إذا كان صوتاً لهويّاً، فيؤول المعنى إلى أنه لا بأس بالصوت الحسن ما لم يبلغ حدّ الحرمة؛ وهو الصوت اللهوي المناسب لمجالس المعاصي ولو لم يقترن بمحرّم آخر، فهو يفيد خلاف ما ذهب إليه الفيض^(٣).

(١) المكاسب المحرّمة (لسيدنا الإمام المجاهد) / ص ٢١٨ - ٢١٩.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن الظاهر من قوله: «ما لم يزمربه» أن الحرام هو ما إذا كان نفس الصوت صوتاً مزمارياً ولحناً رقصياً كألحان أهل الفسوق والفجور، لا الصوت في المزمار، فراجع.

فتحصّل: عدم تمامية هذه الروايات سنداً أو دلالةً لإثبات حلية الغناء للهوي إذا لم يكن مقروناً بمحرّم من المحرّمات كما نسب إلى الفيض رحمته.

واستدلّ للفيض أيضاً: بقصور الأدلّة عن إثبات حرمة مطلق الغناء؛ لعدم الإطلاق فيما تدلّ على الحرمة.

وأجيب عنه: بأنه لا قصور في إطلاق كثير من الروايات الدالّة على حرمة الغناء من دون تقييده باقتترانه مع بعض المحرّمات، وقد مضى البحث عنها عند ذكر أدلّة حرمة الغناء، فراجع.

واستدلّ له أيضاً: بدعوى انصراف الأدلّة إلى الغناء المتعارف المعهود في زمن بني أمية وبني العباس.

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد رحمته بأنه: «مضافاً إلى عدم مجال لهذه الدعوى في بعض الروايات: كصحيحة عليّ بن جعفر (عن أخيه، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء، يجلس إليه؟ قال: «لا»^(١)) الظاهرة في المنع عن الجلوس عند من يتغنّى من غير أن يكون هنا معاصٍ آخر كالزمير وغيرها كما هو ظاهرها، وكحسنه عبد الأعلى الدالّة على أن التغنّي يمثل ألفاظ التحية أيضاً حرام - إلى أن قال: - كما لا يخفى على المتأمل أن كون غالب أفرادها ما يتعارف في عصر الخبيبتين من اشتغالها على محرّمات آخر ممنوعة، كيف؟! وأنّ التغنّي بالأشعار عند الناس كان متعارفاً في كلّ عصر، وربما يتفق

(١) وسائل الشيعة / ج ١٧، ص ٣١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٣٢.

معه سائر المحرّمات. وكون المتعارف عند سلاطين الطوائفتين أو الأمراء في عصرهم وسائر الأعصار ذلك لا يوجب أن يكون نوع التغنيّات كذلك حتّى يدعى الانصراف. مضافاً إلى أن كثرة أفراد طبيعة في قسم لا توجب الانصراف؛ فإنّ الإطلاق عبارة عن الحكم على طبيعة من غير قيد، فلا بدّ في دعوى الانصراف من دعوى كون الكثرة والتعارف وأنس الذهن بوجه تصير كقيد حافّ بالطبيعة، وهو في المقام ممنوع سيّما في مثل مقارنات الطبيعة لا مصاديقها وأصنافها - إلى أن قال: - فدعوى الانصراف كدعوى عدم الإطلاق في الضعف»^(١).

فالغناء بمعنى الصوت اللهوي حرام، ولا فرق فيه بين أن يقترن بمحرّم من المحرّمات أو لم يقترن.

بقي شيء: وهو أنّه قد يقال: إنّ الفيض أنكر حرمة الغناء اللهوي أساساً، وإنّما حرّمه من ناحية اقتران سائر المحرّمات، كدخول الرجال على النساء وغير ذلك.

ويمكن أن يناقش في هذه النسبة: بدعوى أنّها خلاف ظاهر كلامه، حيث قال: «إنّ الغناء على قسمين: حقّ وباطل، فالحقّ: هو التغنيّ بالأشعار المتضمنة لذكر الجنّة والنار والتشويق إلى دار القرار، والباطل: ما هو متعارف في مجالس أهل اللهو كمجالس بني أميّة وبني العبّاس...» إلخ.

فإنّ ظاهر هذه العبارة بل صريحها صدرأً وذيلأً - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد - أنّ الغناء على قسمين:

قسم محرّم: وهو ما قارن تلك الخصوصيّات؛ بمعنى أنّ الغناء المقارن لها حرام لأنّ المقارنات حرام فقط؛ ولهذا حرم أجرهنّ وتعليمهنّ والاستماع منهنّ، ولولا ذهابه إلى

تحريمه ذاتاً لا وجه لتحريم ما ذكر.

وقسم محلل: وهو ما يتغنى بالمواعظ ونحوها، فقد استثنى من حرمة الغناء قسماً هو التغني بذكر الله تعالى، كما استثنى بعضهم التغني بالمرائي وبعضهم التغني بالقرآن وبعضهم الحُداء وبعضهم في العرائس، وهذا أمر لم يثبت أنه خلاف الإجماع أو خلاف المذهب حتى يستوجب صاحبه الطعن والنسبة إلى الخرافة والأراجيف^(١).

فتحصّل: أن الفيض جعل الغناء محرّماً ذاتاً ومع ذلك استثنى منه التغني بذكر الله تعالى.

ومما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم رحمته حيث قال: «ليس هو (أي كلام الفيض) عند التأمل تفصيلاً؛ بل قولاً بإطلاق جواز الغناء وأنه لا حرمة فيه أصلاً، وإنما الحرام ما يقترن به من المحرّمات»^(٢)؛ وذلك لظهور عبارة الفيض في أن نفس الغناء محرّم فيما لو اقترن بحرام من المحرّمات، والشاهد على ذلك حرمة الأجرة؛ وإلا فالحرمة العارضة من ناحية المقرونات لا توجب حرمة الأجرة كما لا يخفى.

نعم، يرد على الفيض: أنه لا دليل على استثناء الغناء اللهوي في التغني بالذكر والقرآن والمواعظ، بل استثناءه خلاف الإجماع أو خلاف المذهب، ومع كونه كذلك لا وجه لمنع الإيراد عليه - كما عن سيّدنا الإمام - إذ لم يفتّ أحد بجواز الغناء اللهوي في مثل الذكر والقرآن والدعاء ونحو ذلك. نعم، لا ينبغي طعنه ونسبته إلى ما لا يناسب مقامه.

اللهم! إلا أن يكون مقصوده هو استثناء الغناء غير اللهوي بناءً على كون الغناء أعمّ من اللهوي وغيره كما عرفت في البحث عن حقيقة الغناء، وعليه فيكون الغناء اللهوي عنده

(١) انظر: المكاسب المحرّمة / ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) المكاسب المحرّمة / ص ٣٨.

حراماً، بخلاف غير اللهوي - كالصوت الحسن - فإنه جائز.

كلام السبزواري رحمه الله:

قال السبزواري في الكفاية - بعد نقل الأخبار المتخالفة جوازاً ومنعاً في القرآن وغيره -: «يمكن الجمع بين هذه الأخبار والأخبار الكثيرة الدالة على تحريم الغناء بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار بما عدا القرآن، وحمل ما يدل على ذم التغني بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم^(١).

وثانيهما: أن يقال: المذكور في تلك الأخبار الغناء، والمفرد المعرف باللام لا يدل على العموم لغةً، وعمومه يستنبط من حيث إنه لا قرينة على إرادة الخاص، وإرادة بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غرض الإفادة وسياق البيان والحكمة، فلا بد من حمله على الاستفراق والعموم، وهاهنا ليس كذلك؛ لأنّ الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري والمعنّيات وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمر وغيرها، فحمل المفرد على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد.

وفي عدّة من تلك الأخبار إشعار بكونه لهواً باطلاً، وصدق ذلك في القرآن والدعوات والأذكار المقرّوة بالأصوات الطيبة المذكورة للأخرة والمهيّجة للأشواق إلى عالم القدس

(١) وعليه فيكون الغناء عنده أعمّ من اللهوي وغيره، ومقتضى التخصيص المذكور أن يكون الغناء غير اللهوي جائزاً في القرآن، واللهوي منه حراماً فيه وفي غيره، وهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا يخالف المعروف إلّا في معنى الغناء؛ فإنه جملة أعمّ من اللهوي وغيره، وقد عرفت استظهار ذلك من كلام بعض اللغويين، فراجع.

محلّ تأملٍ. فإذا: إن ثبت إجماع في غير الغناء على سبيل اللهو كان متّبعا، وإلا بقي حكمه على أصل الإباحة، وطريق الاحتياط واضح»^(١).

ولا يخفى عليك أن الغناء من مقولة الصوت وكيفيته، فإذا كان نفس الصوت لهويّاً فإنّ اقتترانه بالذكر والقرآن والموعظة لا يخرججه عن اللهوية، كما لا تتوقّف لهويته على الاقتران بمحرّم من المحرّمات، وعليه فالصوت اللهوي في القرآن والذكر مصداق للغناء ويكون محرّماً، واستثناؤه خلاف المذهب والإجماع.

نعم، لو لم يكن الصوت لهويّاً لا يكون حراماً، ومجرّد إطلاق الغناء بمعنى الصوت الحسن عليه في اللغة لإجماع على حرّمته؛ لاختصاص أدلّة الحرمة بما إذا كان الصوت لهويّاً، ولا دليل على حرمة مطلق الصوت الحسن. ويحتمل أن يكون مقصود السبزواري من التأمّل هذا القسم، فتدبر جيّداً.

ثم إنّ دعوى: أن الغناء - باعتبار اللام فيه - مختصّ بما تعارف في مجالس الخلفاء من تقارنه مع محرّم من المحرّمات.

مندفعة: بأنّه - مضافاً إلى عدم كون جميع المجالس كذلك - يكون الصوت اللهوي حراماً مطلقاً؛ سواء اقترن بمحرّم من المحرّمات أو لم يقترن، والوجه في حرّمته هو لهوية الصوت مع قطع النظر عن محرّم آخر. قال الشيخ الأعظم - بعد نقل قول صاحب الكفاية -: «أقول: لا يخفى أن الغناء - على ما استفدنا من الأخبار بل فتاوى الأصحاب وقول أهل اللغة - هو من الملاهي نظير ضرب الأوتار والنفع في القصب والمزمار، وقد تقدّم التصريح بذلك في رواية الأعمش عن جعفر بن محمد رضي الله عنه في حديث شرائع الدين قال: «والكباير محرّمة، وهي: الشرك بالله ... والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ

مكروهة كالفناء»^(١) الواردة في الكبائر، فلا يحتاج إلى أن يقترن بالمحرّمات، كما هو ظاهر بعض ما تقدّم من المحدثين المذكورين (أي الفيض والسبزواري). نعم، لو فرض كون الفناء موضوعاً لمطلق الصوت الحسن - كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التطريب - توجه ما ذكرناه، بل لا أظنّ أحداً يفتي بإطلاق حرمة الصوت الحسن.

والأخبار بمدح الصوت الحسن، وأنّه من أجمل الجمال، واستحباب القراءة والدعاء به، وأنّه حلية القرآن، واتّصاف الأنبياء والأئمّة به، في غاية الكثرة، وقد جمعها في الكفاية بعدما ذكر أنّ غير واحد من الأخبار يدلّ على جواز الفناء في القرآن بل استحبابه بناءً على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به، والظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الفناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم على ما فصلناه في بعض رسائلنا. انتهى.

وقد صرح في شرح قوله ﷺ: «إقرؤوا القرآن بألحان العرب» أنّ اللحن هو الفناء، وبالجملة، فنسبة الخلاف إليه في معنى الفناء أولى من نسبة التفصيل إليه (في الصوت اللهوي)، بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشاني أيضاً ذلك؛ لأنّه في مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمر الآخرة المنسي لشهوات الدنيا. نعم، بعض كلماتهما ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس هو عند التساؤل تفصيلاً؛ بل قولاً بإطلاق جواز الفناء وأنّه لا حرمة فيه أصلاً، وإنّما الحرام ما يقترن به من المحرّمات، فهو - على تقدير صدق نسبته إليهما - في غاية الضعف؛ لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيرة المدّعى تواترها...»^(٢).

(١) الغصال / ص ٦٠٣ - ٦١٠.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٣٨.

ولا يخفى عليك أن التحقيق: أن الغناء في اللغة هو الصوت الحسن، وهو يشمل اللهوي وغيره، ولا ينافي ذلك انصراف أدلة الحرمة - بمناسبة الحكم والموضوع - إلى اللهوي. وبالجملة، فلا دليل على تقسيم اللهوي إلى الحلال والحرام، بل الصوت اللهوي محرّم أينما وُجد، ولا فرق فيه بين أن يقترن بالباطل أو لم يقترن، وبين أن يكون مشتملاً على حرام من المحرّمات أو لا، فدعوى الانصراف إلى اللهوي المقارن للحرام كما ترى.

كلام السيّد المحقّق الخوئي رحمته:

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته: «الضابطة - على سبيل مانعة الخلوّ -: إمّا أن تكون الأصوات المتّصّفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعدّ عند العقلاء إلاّ باطلاً؛ لعدم اشتماله على المعاني الصحيحة بحيث يكون لكلّ واحد من اللحن ويطلان المادّة دخل في تحقّق معنى السماع والغناء. ومثاله: الألفاظ المصوغّة على هيئة خاصّة؛ المشتملة على الأوزان والسجع والتأنيديّة والمعاني المهيجّة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي بل قد لا تكون كلماتها متناسبة كما تداول ذلك كثيراً بين شبّان العصر وشابّاته، وقد يقترن بالتصفيق وضرب الأوتار وشرب الخمر وهتك الناس وغيرها من الأمور المحرّمة. وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناءً. ومثاله: قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ... إلخ.

وإمّا أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللهو المحرّم، كألحان أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلاّ للرقص والطرب؛ سواء تحقّقت بكلمات باطلة أم

تحققت بكلمات مشتتة على المعاني الراقية»^(١).

ويمكن أن يقال: إن الغناء بعدما عرفت أنه من مقولة الأصوات لا وجه لفرض مدخلة غيرها - كما مادة الكلام - في تحققه، ثم إن كل واحد من الصوت والمادة يقتضي مقتضاه، وعليه فالصوت المقتضي لشأنية التطريب إذا اجتمع مع مادة باطلة ولم يكن مانع عن تأثيرهما، فقد أثرا أثرهما، بخلاف ما إذا اجتمع الصوت المقتضي لشأنية التطريب مع الذكر ونحوه؛ فإنه يمكن أن يمنع عن تأثير الصوت المذكور مادة الكلام الصحيحة ولكن مع ذلك لا يخرج الصوت المذكور عن كونه غناءً ومقتضياً لشأنية التطريب بالتزام كما يكون الأمر كذلك في جميع المتزامات؛ لبقاء الملاكات وصدق العناوين مع التزام، ومع عدم خروجه عن ذلك وصدق الغناء والصوت اللهوي عليه فلا يبعد دعوى شمول عموم حرمة الغناء عليه. وعليه فالتغني في القرآن والدعاء بالصوت اللهوي المقرون بالمانع عن فعلية التأثير لا يخلو عن إشكال ونظر، فتدبر جيداً.

نعم، لو خرج عن اللهوية مطلقاً فلا إشكال أيضاً لو كان هناك صوت مشترك بين مجالس الذكر ومجالس الفسق ولكنه ليس لهواً بنفسه فلا إشكال فيه بنفسه، وإنما الإشكال من ناحية ضمانه من اللهويات، فلا تغفل.

أسئلة وأجوبة:

السؤال الأول: هل يكون التغني بالنثر كالتغني بالنظم في الحرمة، أو لا؟

الجواب: يمكن إلحاقه به إذا كان الصوت في النثر كالصوت في الشعر لهوياً وله شأنية

التطريب وإن لم يصدق عليه عنوان الشعر؛ لعموم علة الحرمة التي هي مبغوضية شأنية

التطريب.

السؤال الثاني: هل تختصّ حرمة الغناء باللغة العربية؟

الجواب: لا اختصاص لحرمة الغناء بلغة من اللغات، بل المعيار هو صدق شأنية التطريب على الصوت. ومنه يظهر قوّة حرمة استماع الصوت الخارجي اللهوي الذي له شأنية التطريب ولو لم تكن الكلمات معلومة أو مفهومة.

السؤال الثالث: هل حرمة الغناء من ناحية نفس الصوت، أو من ناحية الكلام؟

الجواب: قد عرفت أنّ الكلام لا دخالة له، بل الموضوع هو الصوت اللهوي وكيفيته ولو كان ذلك بألفاظ مهملة أو بدون ألفاظ أصلاً.

السؤال الرابع: هل حرمة الغناء مختصة بما إذا قصد التطريب، أو لا؟

الجواب: لا مدخلية للقصد والنية، بل الموضوع هو الصوت اللهوي وشأنية التطريب ولو صدر عنه بعنوان آخر، وعليه فلا يجوز أن يستمع الغناء بقصد إشغال الوقت أو غير ذلك. ومما ذكر يظهر أنه لا فرق في الحرمة بين أن يكون للمغني قصد الإلهاء والإطراب وبين أن لا يكون له ذلك؛ إذ المعيار هو صدق الإلهاء والإطراب على نفس الصوت الذي يتعمده المغني، فلا دخل للقصد والنية لا من طرف المغني ولا من طرف المستمع، كما في سائر المحرّمات؛ فإنّها محرّمة وإن أتى بها لا بعنوان كونها من المحرّمات؛ فمن شرب الخمر لرفع العطش فقد شرب خمراً واستحقّ الحدّ.. وهكذا، فتدبر جيّداً.

السؤال الخامس: هل يجوز توليد الصوت اللهوي الذي له شأنية التطريب بالآلات

الحديثة من غير طريق النغم؟

الجواب: يمكن إلحاقه بالصوت اللهوي المتعارف من ناحية عمومية العلّة؛ وهي

اللَّهُوِيَّةُ وَشَأْنِيَّةُ التَّطْرِيْبِ. هَذَا مِضَافاً إِلَى إِمْكَانٍ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عَمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمِنْ أَلْتَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهُوَ الْحَدِيثُ...﴾^(١) أَوْ قَوْلِهِ: ﴿وَأَجْتَبَيْتُمْ أَقْوَالَ الزُّورِ﴾^(٢) وَغَيْرَهُمَا مِنْ الْأَدَلَّةِ يَشْمَلُ الصَّوْتِ الْمَذْكُورِ بَعْدَ الْبِنَاءِ عَلَى أَنَّ الْمَعْيَارَ هُوَ صَدَقَ اللَّهُوِيَّةُ أَوْ شَأْنِيَّةُ الْإِطْرَابِ عَلَى نَفْسِ الصَّوْتِ، وَإِنْ قُلْتِ: إِنَّ الْأَدَلَّةَ مُنْصَرَفَةٌ عَنْ مِثْلِهَا؛ فَيَتَعَدَّى عَنْ مُورِدِ الْأَدَلَّةِ بِعَمُومِ الْعَلَّةِ.

السؤال السادس: هل يجوز استماع الصوت اللهوي الذي له شأنية التطريب لمن يقدر أن يجعله وسيلة للطرب المعنوي - من التذكر والتوجه إلى الخير والحق والعبودية - أو لا يجوز؟

الجواب: مقتضى إطلاق أدلة حرمة استماع الغناء وكفاية شأنية التطريب لنوع الناس هو حرمة الاستماع المذكور بعد فرض تسليم إمكان ذلك.

السؤال السابع: هل تختص حرمة الغناء بالنساء، أو تشمل الرجال أيضاً؟
الجواب: لا فرق في الحرمة بين الرجال والنساء؛ لإطلاق الأدلة وإن كان عنوان «المغنية» أكثر من عنوان «المغني». ومما ذكر يظهر أنه لا فرق في حرمة الاستماع بين أن يكون المغني رجلاً أو امرأة؛ وذلك للإطلاق والعموم.

السؤال الثامن: هل يجوز التداوي بالغناء، أو لا؟
الجواب: إذا انحصر التداوي حقيقةً به بحيث يكون المنع عنه موجباً لاستمرار المرض أو شدته جاز في مقام المعالجة لو لم يوجب مفسدة أخرى، فتدبر.

(١) سورة لقمان / الآية ٦.

(٢) سورة الحج / الآية ٣٠.

الجهة الرابعة: في موارد الاستثناء

أحدها - المرثي ونحوها:

قال في الجواهر: «إنَّ ما حكى عن بعضهم من استثناء مرثي الحسين عليه السلام إنَّ أريد به الخروج عن الموضوع باعتبار اندراجهم في النوح الذي ستعرف جوازه فلا إشكال فيه، وإلا كان ممنوعاً؛ لعدم الدليل الصالح، وكونه معيناً على البكاء المرغَّب فيه طاعةً لله بمعصيته. ودعوى استمرار السيرة عليه، ممنوعة كما هو واضح.

نعم، لا بأس بالتهلُّؤلة على الظاهر؛ لكونها صوتاً من غير لفظ، والغناء من الألفاظ» (١).

ولا يخفى عليك أنَّ الغناء للهوي - كما مرَّ - هو الصوت للهوي الذي له شأنية التطريب ولو لم يكن هناك لفظ، وعليه فلو كان الصوت المجرد عن الألفاظ لهويّاً لم يجز. وقال السيّد المحقِّق الخوئي رحمته الله: «أقول: قد عرفت أنّ المرثي خارجة عن الغناء موضوعاً (ولمَّهه باعتبار اندراجهم في النوح كما أشار إليه في الجواهر)، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء.

ولو سلّمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدِّمة، ولا دليل على الاستثناء.

ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين عليهم السلام في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ولكنّها لا تدلّ على جواز الغناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات.

وأما ما دلّ على ثواب البكاء على الحسين أو ما دلّ على جواز النوح على الميت فلا

يعارض بما دلّ على حرمة الغناء»^(١).

وقال الشيخ الأعظم رحمته الله: «رَبِّمَا وَجَّهَهُ (أي الغناء في المراثي) بعض من متأخري المتأخرين بعمومات أدلة الإيكاة والرثاء، وقد أخذ ذلك مما تقدّم من صاحب الكفاية من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن.

وفيه: أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرّمات خصوصاً التي يكون من مقدّماتها؛ فإن مرجع أدلة الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح لا بسببه المحرّم ألا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن وإجابته بالمحرّمات كالزنا واللواط والغناء؟! والسرّ في ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدلّ على كون الفعل لو خُلّي وطبعه خالياً عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طرؤه عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه، كما إذا صار مقدّمة لواجب أو صادفه عنوان محرّم، فإجابة المؤمن وإدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شيء ملزم^(٢) لفعله أو تركه، فإذا تحقّق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيّد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. والحاصل: أن جهات الأحكام الثلاثة - أعني الإباحة والاستحباب والكرهية - لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث. ويشهد بما ذكرنا من عدم تأدّي المستحبات في ضمن المحرّمات: قوله عليه السلام: «أقروا بالقرآن بألعان العرب»، و«إياكم ولحون أهل الفسوق والكبائر!»^(٣).

فالغناء اللهوي في الرثاء ونحوه محرّم بإطلاق أدلة حرمة الغناء، ولا يعارضه أدلة

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣١٣ - ٣١٤.

(٢) لعلّ الأولى التمييز؛ «ليس في نفسه شيئاً ملزماً».

(٣) المكاسب المحرّمة / ص ٣٩.

استحباب الرثاء والإيكاء؛ لما عرفت من أنها تدلّ على الاستحباب لو خُلّي وطبعه، ولا نظر لها بالنسبة إلى جهات أخرى.

ولعلّ هذا هو الذي أفاده صاحب الجواهر أيضاً حيث قال: «ودعوى: التزام جواز ذلك فيها (أي في القرآن والدعاء والتعزية على الحسين عليه السلام) وإن كان غناء في غيرها لإطلاق ما دلّ على الأمر بها الشامل لهذه الكيفية الخاصة، بل جاء في خصوص القرآن الأمر بالتغني فيه وما يقضي بجواز الغناء فيه، واضحة الفساد؛ لمعلومية تحكيم النهي في أمثال ذلك، وليس من التعارض من وجه المحتاج إلى ترجيح، بل فهم أهل العرف كافٍ فيه، نحو العام والخاص والمطلق والمقيّد؛ وإلّا لتحقق التعارض من وجه بين: ما دلّ على قضاء حاجة المؤمن مثلاً، والنهي عن اللواط والزنا والكذب وغيرها من المحرمات المعلوم بطلانه بضرورة الشرع أنه لا يطاع من حيث يعصى، وما ورد في خصوص القرآن ممّا لا ريب في قصوره عن معارضة ما دلّ على الحرمة من وجوه مطّرح أو مؤوّل أو موضوع»^(١). ومن المؤوّل: حمل ما ورد في خصوص القرآن على تحسين الصوت ومدّه على نحو لا يكون لهوتاً.

ثم لا يخفى عليك أنّ سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام سلك في توجيه عدم المعارضة بين أدلّة استحباب المراثي وبين أدلّة حرمة الغناء مسلماً آخر حيث قال: «إنّ الأحكام في المطلقات لم تتعلق إلّا بنفس الطبائع دون أفرادها، ولم تكن ناظرة إلى أحوال الأفراد فضلاً عن كونها ناظرة إلى طبيعة أخرى وأفرادها أو حال المزاحمات بين الأفراد أو المقتضيات في حال انطباق العناوين على الموضوعات الخارجية، وعليه يكون حكم كلّ عنوان عليه فعلياً من غير تعارض بين الدليلين؛ فإنّ مصبّ التعارض بين الأدلّة هو

مقام الدلالة والمدلول، والفرض أن الحكم متعلق بالطبائع وكلّ طبيعة تغاير الأخرى، فلا مساس بين الدليلين ولا الحكمين المتعلقين بالطبعتين، فلا تعارض بين قوله: «البكاء والإبكاء - مثلاً - مستحبّ» وبين قوله: «الغناء حرام» في مقام الدلالات وتعلق الأحكام بالموضوعات.

وأما مقام انطباق العناوين على الأفراد الخارجية فخارج عن باب تعارض الأدلّة والدلالات؛ لعدم كون الأفراد من مداليل الأدلّة في المطلقات، فالعناوين التي بينها عموم من وجه بحسب التصادق خارج عن باب التعارض.

فتحصّل من ذلك: أنّ حرمة الغناء على عنوانه باقية فعلية، واستحباب قراءة القرآن والثناء على أبي عبد الله الحسين عليه السلام كذلك من غير تعارض بين الدليلين أو تراحم بين المقتضيين. نعم، العقل في مقام الامتثال يحكم بلزوم الاحتراز من باب حفظ الفرض الأهمّ، فلو سمي هذا عدم مزاحمة مقتضي المستحبات لمقتضي المحرّمات فلا بأس به بعد وضوح المراد، فالترجيح في مقام الامتثال بحكم العقل غير مرتبط بمقام جعل الأحكام على عناوين الموضوعات، هذا بحسب القواعد.

وأما لو فرض مورد يكون بقاء الاستحباب مخالفاً لارتكاز التشريع؛ يكشف ذلك عن قيد في دليل الاستحباب، كما لو فرض أنّ إكرام الضيف بالمحرّم لم يكن مستحبّاً بارتكاز التشريع أو بدليل آخر؛ يكشف ذلك عن قيد في دليل استحبابه، كما ورد في صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تسخطوا الله برضا أحد من خلقه»، تأمل^(١).

ولقائل أن يقول: إننا نمنع عدم كون الأفراد من مداليل الأدلّة في المطلقات بعد كون كلّ

طبيعة حاكية عن أفرادها، وعليه فالعناوين التي تكون النسبة بينها العموم من وجه داخلية في التعارض، فالعمدة في الجواب عن الاستدلال بإطلاق أدلة المستحبات: هو أن يقال بعدم إطلاق أدلة المستحبات والمكروهات والمباحات، ومع عدم إطلاقها لا مجال للمعارضة بينها وبين أدلة الواجبات والمحرمات كما لا يخفى. فتحصل: أن جواز الرثاء أو استحبابه إنما هو في صورة عدم كونه بكيفية الغناء اللهوي وإن صدق عليه الغناء بمعناه اللغوي من مد الصوت وحسنه، وإلا فيكون الرثاء محرماً مع فرض كونه مصداقاً للغناء اللهوي.

ثم إنه يظهر مما ذكر حكم المديح، فإنه يجوز أو يستحب فيما إذا لم يكن بكيفية الغناء اللهوي؛ لما ذكر في المراثي، ولا يضر صدق الغناء اللغوي فيما إذا لم يكن لهوتياً؛ لاختصاص حرمة الغناء بما إذا كان لهوتياً وزوراً كما لا يخفى.

ثانيها - غناء المغنّية لزفّ العرائس:

قال في الجواهر: «ذكر غير واحد ورود الرخصة في إباحة أجرة المغنّية في الأعراس، بل نسبه بعض مشايخنا إلى الشهرة، ومقتضاه جواز غنائها فيه؛ ضرورة التلازم بين إباحة الأجرة عليه وبين إباحته.

نعم، قيده بعضهم: بما إذا لم تتكلم بالباطل ولم تلعب بالملاهي ولم تدخل عليها الرجال، وآخر بالأوّل والأخير. لكن فيه: أن ذلك كلّ محرّمات خارجة عنه لا مدخلية له فيها، خصوصاً الأخير الذي قد يتوهم أخذه من دليل الجواز؛ وهو قول الصادق عليه السلام في صحيح أبي بصير: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس؛ ليست بالتي تدخل عليها الرجال»، وقوله في خبره أيضاً - حين سأله عن كسب المغنّيات التي يدخل عليها الرجال -: «حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس».

لكن فيه: أنهما - خصوصاً الأخير - ظهران في المقابلة لا التخصيص؛ بمعنى أن هذه أجزاها حلال، لا المغنبة في غير الأعراس وهي التي يدخل عليها الرجال لا اتخاذ مجالس اللهو، وحينئذ لا دلالة فيهما على أزيد مما في قوله في الخبر الثالث: «المغنبة التي تزف العرائس لا بأس بكسبها»^(١).
وهنا إشكالات:

منها: أن في سند هذه الروايات أبا بصير، وهو غير صحيح^(٢)، والشهرة على وجهه يوجب الانجبار غير ثابتة؛ لأن المحكي عن المفيد والمرتضى وظاهر الحلبي وصریح الحلبي والتذكرة والإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم، المنع.
ولكن أجاب عنه الشيخ الأعظم رحمته بقوله: «ولكن الإنصاف أن سند الروايات وإن انتهت إلى أبي بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق، والعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد، وإن كان الأحوط - كما في الدروس - الترك، والله العالم»^(٣).

وعليه، فيكفي في جواز غناء المغنبة لزف العرائس:
صححة أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أجر المغنبة التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال»^(٤)؛ للتلازم بين جواز الأجرة والحلية.
ومعتبرة أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن كسب المغنبيات، فقال: «التي يدخل

(١) جواهر الكلام / ج ٢٢، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) لعل منشأ ذلك: هو توهم ضعف مثل ليث المرادي من جهة ورود بعض الروايات الدالة على ذمه، ولكنها معارضة بالصحيح الدالة على مدحه هذا مضافاً إلى ضعف الروايات الدائمة. على أن المنصرف من أبي بصير عند الإطلاق هو يحيى بن القاسم، وقد صرح النجاشي بكونه ثقة وجهاً.

(٣) المكاسب المحرمة / ص ٤٠.

(٤) وسائل الشريعة / ج ١٧، ص ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس...»^(١).

ومنها: أن في سند هذه المعتبرة علي بن أبي حمزة البطائني، وهو ضعيف.

ويمكن الجواب عنه: بأن نقل مثل الحسين بن سعيد عنه يكشف عن كون ذلك قبل

انحرافه؛ لأنّ الحسين بن سعيد من الأجلّاء، ولا يمكن أن ينقل عنه في حال انحرافه كما لا يخفى.

ومنها: أن هذه الروايات لا تصمد أمام ما دلّ على الحرمة؛ لأنّ أدلّة التحريم بقول مطلق آية عن التخصيص.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الإياء المذكور لا يساعده ذهاب الأكثر إلى جوازه؛ فإنّه لو

كان كذلك لما ذهبوا إلى الجواز. قال سيّدنا الإمام المجاهد^(٢): «وليس حرمة أشدّ من الربا، ولا لسان أدلته أشدّ وأغلظ من أدلته، وهي مخصّصة بموارد، كالربا بين الوالد والولد والزوج والزوجة وغيرهما»^(٢).

ثمّ إنّ جواز الغناء في زفّ العرائس مختصّ بالمغنيّة لا المغني، وبمجلس العرس

المختصّ بالنساء لا غير، بل الأحوط الاقتصار على زفّ العرائس لا غير؛ لتقيّد الرواية الأولى بزفّ العرائس، بل لا يخلو من قوّة؛ لاحتمال وحدتهما.

بل يشترط في جواز الغناء في زفّ العرائس عدم اقترائه مع عنوان آخر محرّم،

كالتكلّم بالأباطيل والكذب وضرب الأوتار ودخول الرجال عليهنّ وغيرها من الأمور المحرّمة.

ودعوى: أنّ هذه الأمور خارجة عن الغناء، ومعه فالمحرّم هو المقترنات لا الغناء.

(١) المصدر السابق / ص ١٢٠، ح ١.

(٢) المكاسب المحرّمة / ص ٢٣٣.

مندفعة: بأن الأصل هو حرمة الفناء، والمتيقن من الاستثناء هو الفناء الذي لا يكون مقروناً بأحد المحرمات المذكورة، فيبقى الباقي تحت العمومات الدالة على الحرمة.

قال سيّدنا الإمام المجاهد^(١): «بل الأحوط عدم دخول المَحْرَم أيضاً؛ لأنّ إسماع الفناء واستماعه محرّم ولو كان الإسماع لمحرّم، وإنّما الخارج زفّ الأعراس مع عدم دخول الرجال، ومع وجود الرجال ولو المحارم يكون التغيّي حراماً (أخذاً بعموم أدلة حرمة التغيّي)، وكذا أخذ الأجر عليه.

إلّا أن يقال: إنّ زفّ الأعراس إلى بيت الأزواج وتجويز الفناء لذلك ملازم لسماح الأجانب فضلاً عن بعض المحارم، فالتجويز للزفّ ملازم لتجويز الإسماع، لكنّ مقدار الملازمة هو الإسماع الاتفاقي للعاير ونحوه، ولا يلزم منه جوازه للدخول لتلك الغاية. أو يقال: إنّ الرواية منصرفة عن المحارم، وهو ليس ببعيد، وإن كان الأحوط ما ذكر^(١). بقي شيء: وهو أنّه قال سيّدنا الإمام المجاهد^(٢): «لا بأس بأخذ الأجر للفناء وإن اقتربت معه المحرمات الخارجية، كما لو كان مقترناً بآلات اللهو، وإن كانت المسغنية ضاربة لها مع تغيّيها يجوز أخذه في مقابل تغيّيها لا العمل المحرّم المقارن له»^(٢).

وفيه - كما عرفت -: أنّ القدر المتيقن من مورد الاستثناء هو ما إذا كان الفناء في ليلة الزفاف غير مقرون بأحد المحرمات، ومع حرمة الفناء المقرون بأحدها لا يجوز أخذ شيء في قبالة التغيّي كما لا يخفى، بل هذا هو مقتضى قوله أنفاً: «ومع وجود الرجال ولو المحارم يكون التغيّي حراماً، وكذا أخذ الأجر عليه» فتدبّر جيداً.

(١) المصدر السابق / ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٣٤.

ثم إن دعوى: أن المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً باستعمال الملاهي، غير ثابتة.

فتحصّل: أن الجائز هو غناء المغنّية لرفّ العرائس مع عدم اقترانه بأحد المحرّمات؛ وإلا فلا دليل على الجواز بعد عدم إطلاق في الباب وإن لم يستظهر التقييد من قوله ﷺ: «وليس بالتي يدخل عليها الرجال»، فلا تغفل.

ثالثها - الهداء لسوق الإيل:

ذهب الشيخ الأعظم إلى أن ظاهر الأصحاب أن الهداء من الأصوات اللهوية؛ بشهادة استثنائهم إياه من الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه على أنه من الأصوات اللهوية، فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم^(١).

وفيه: أن العرف لا يراه مطرباً بالنسبة إلى آحاد الناس حتى يكون لهويّاً، وعليه فالظاهر أنه خارج من مفهوم الغناء موضوعاً بناءً على اختصاصه بالصوت اللهوي، ومع حكم العرف بأنه خارج من مفهوم الغناء موضوعاً يكون استثناء الأصحاب من باب الاستثناء المنقطع، ولا حاجة في جوازه إلى دليل؛ ولذا قال السيّد المحقّق الخوئي ﷺ: «الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعاً، وقد مال إليه صاحب الجواهر قال: «بل ربّما ادّعي أن الهداء قسيم للغناء بشهادة العرف، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع»^(٢). ثم بناءً على تسليم كون الهداء من الغناء فلا إشكال في أن حليّته تحتاج إلى الدليل، وقد استدلّ له بوجوه:

منها: الشهرة؛ فإنّها كاشفة عن النصّ أو التقرير، على ما قرّرناه في الأصول؛ فإنّ

(١) انظر: المكاسب المحرّمة / ص ٤٠.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣١٤.

المشهور لا يقولون بشيء إلا بدليل، كما أن المعصوم لا يسكت عن الإرشاد لو ذهبوا إلى شيء لم يرض به في محضره عليه السلام، ولكن تمام الكلام في إثبات الشهرة:

قال سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: «يظهر من المحقق في كتاب الشهادات استثناء الحداء من الغناء حكماً، وهو المحكي عن العلامة في التواعد والشهيد في الدروس والخراساني، بل عنه دعوى الشهرة عليه، وفي شرح الفقيه المجلسي الأول أن ظاهر أكثر الأصحاب استثناء الحداء، وفي الرياض والمستند: اشتهر استثناءه.

لكن تأمل صاحب مفتاح الكرامة في الشهرة، وجزم في الجواهر بعدمها، واحتمل تحققها على الخلاف، ولعله لإطلاق الأصحاب وعدم استثنائهم ذلك ما عدا المحقق ومن عرفت ممن هو بعده.

والإنصاف: عدم ثبوت الشهرة المعتمدة في طرفي القضية^(١).

ومنها: الاستدلال بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه قال لعبد الله بن رواحة: «حرك بالنوق»، فاندفع يرتجز، وكان عبدالله جيد الحداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشة (مولى للنبي صلى الله عليه وآله) مع النساء، فلما سمعه تبعه، فقال صلى الله عليه وآله لأنجشة: «رويدك، رقاً بالقوارير!» يعني النساء^(٢).

وفيه مضافاً إلى ضعف السند: أن ابن رواحة - كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد - ارتجز لتحريك النوق، والإنشاد يبحر الرجز يخالف الغناء، ولا يحصل به الخفة والطرب الخاص بالغناء، بل يحصل منه التهيج الخاص بالحرب ونحوه.

فيمكن أن يقال: فيها إشعار بعدم جواز الحداء والتغني للإبل؛ فإن تركه والأخذ

(١) المكاسب المحرمة / ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) سنن البيهقي / ج ١٠، ص ٢٢٧.

بالرجز مع مناسبة الأوّل للسوق مشعر بممنوعيته. وأما قوله: «وكان عبدالله جيّد الهداء» إخبار من الراوي ولا يدلّ على حدوه بالتغني^(١).

ومنها: الاستدلال بما رواه ابن بابويه في الفقيه بإسناده عن السكوني، بإسناده عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: زاد المسافر الهداء، والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء». وفي نسخة: «ليس فيه خناء» أو «حنان» على اختلاف النسخ. ورواه البرقي في المحاسن عن التوفلي عن السكوني^(٢). ويشكل ذلك أولاً: بضعف سند الفقيه إلى السكوني.

وفيه: أنه يكفي نقل الرواية المذكورة في المحاسن؛ فإنّ سنده إلى أبي عبدالله عليه السلام صحيح، ولكن الموجود في النسخة: «ما كان منه ليس فيه جفاء». وثانياً: بضعف دلالتها؛ لاحتمال أن يكون الهداء قسيماً للغناء، فلا يدلّ على استثناء الهداء الغنائي كما لا يخفى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد: «إنّما الإشكال في دلالتها منشؤه الشكّ في معنى الهداء: هل هو بمعنى سوق الإيل مطلقاً بأيّة وسيلة كان؟ كما هو ظاهر القاموس قال: «حد الإيل وبها حدوا وحداءً وحداءً: زجرها وساقها»، بناءً على أنّ «ساقها» معنى آخر له مقابل «زجرها».

أو سوقها بمطلق الصوت الأعمّ من الغناء؟ كما يظهر منه في كلمة «دي دي» قال: ما كان للناس حداءً، فضرب أعرابيّ غلامه وعضّ أصابعه، فمشى وهو يقول: «دي دي» أراد يا يدي، فسارت الإيل على صوته، فقال له: الزمه، وخلع عليه، فهذا أصل الهداء.

(١) انظر: المكاسب المحرّمة / ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١١، ص ٤١٨، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر إلى الحج، ح ١.

انتهى. تأمل.

أو مشترك بين سوق الإبل مطلقاً والتغني لها؟ كما هو محتمل الصحاح والمنجد ومجمع البحرين. ففي الأول: «الحدو: سوق الإبل والغناء لها»، وقريب منه في تاليه. أو هو سوق الإبل بالغناء؟ كما هو محتمل عبارة الصحاح وبعده وظاهر الوافي والمسالك وشرح الفقيه للمجلسي والرياض والمستند ومجمع البرهان وغيرها. ففي الأول: «هو سوق الإبل بالترنم»، وفي المسالك: «سوق الإبل بالغناء لها» ونحوه غيره. والظاهر منهم تفسيره مطلقاً، لا ما هو موضوع الحكم الشرعي أو مورد استثناء الفقهاء. أو هو مياين للغناء؟ كما هو صريح مفتاح الكرامة؛ تمسكاً بشهادة العرف، وكأنه مال إليه في الجواهر.

فإن كان عبارة عن التغني للإبل فتكون الرواية أخصص مطلقاً من أدلة التحريم، ولا مانع من تقييدها لها سواء في ذلك النسخ المختلفة؛ لأن كونه مطرباً من لوازم الغناء، فلا يرجع إليه القيد ولو كان الحنان بمعنى الطرب.

إلّا أن يقال: المأخوذ في الغناء هو المطرية الاقتضائية، والمراد بالحنان هو المطرية الفعلية، لكنّه مع بعده يفيد استثناء الغناء إلّا إذا أثر الطرب فعلاً.

وكذا لو كان أحد معنييه التغني لها والآخر السوق بغير صوت، وأما لو كان أعم من التغني - بمعنى كونه إمّا مطلق سوق الإبل بصوت أو غيره بالتغني أو لا، أو بمعنى سوقها بمطلق الصوت - فتفسير الرواية أعم من وجه من روايات التحريم، فيأتي فيها ما تقدّم من الكلام، وعلى فرض عمل المعارضة تقدّم عليها روايات التحريم بوجوه.

مضافاً إلى أنه على فرض الأعمية تصير مجملة؛ لاحتمال رجوع القيد المجمع إليه، وإن لا يبعد ظهوره في الرجوع إلى الشعر؛ لتأخره، وكون الضمير مفرداً، وعدم احتمال

رجوعه إلى المتقدم فقط.

وكيف كان، فالمتحصّل ممّا ذكر: عدم استثناء الحداء من الغناء»^(١).

ولقد أفاد وأجاد، وحاصله: أنّه يدور الأمر:

بين أن تكون النسبة بين موثقة السكوني وأدلة تحريم الغناء هي العموم والخصوص المطلق لو كان المراد من الحداء هو الغناء، ومقتضى القاعدة حينئذٍ هو تخصيص عموماً حرمة الغناء بموثقة السكوني.

وبين أن تكون النسبة بينها وبين أدلة تحريم الغناء هي العموم من وجه لو كان الحداء أعمّ من الغناء، فتقدّم العمومات الدالة على تحريم الغناء؛ لقوّتها من وجوه.

وبين أن تكون النسبة بينهما هي التباين لو كان الحداء قسيماً للغناء، فتجويزه لا يعارض أدلة تحريم الغناء؛ لتغاير موضوعهما.

فلو لم نرجح أحد هذه الوجوه على الأخرى فإنّ الإجمال يبقى على حاله، فلا يستفاد منه استثناء الحداء من الغناء. بل لعلّ الحداء عند العرف قسيم للغناء فلا حاجة فيه إلى إقامة دليل على الجواز.

ومنها: السيرة، قال في بلغة الطالب: «وعلى أيّ حال، يمكن دعوى استقرار السيرة على جواز الحداء، فلو كان من الغناء كان خارجاً عنه حكماً، لكن من المعلوم أنّ الغناء بالمعنى الذي فسره به المصنّف (أي الشيخ الأعظم) لا ينطبق على الحداء»^(٢).

وبعبارة أخرى: إن كان الحداء من الغناء لزم الاستدلال على جوازه واستثنائه بأحد الأمور المذكورة، وأمّا إذا كان المراد منه أنّه قسيم للغناء فلا حاجة إليها في الجواز.

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٢٣٠ - ٢٣٢.

(٢) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٢١.

ودعوى السيرة على الغناء بمعنى الصوت اللهوي، ممنوعة، وإنما المتيقن منها هو الغناء اللغوي، وهو غير اللهوي.

فتحصّل: أنه لا دليل على استثناء الحداء من الغناء، والله هو العالم.

المسألة التاسعة والثلاثون «في الغيبة»

والكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأول: في تعريف الغيبة

قال في الصحاح: «اغتابه اغتياًباً: إذا وقع فيه. والاسم: الغيبة؛ وهو أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يفمّمه لو سمعه، فإن كان صدقاً سمي غيبة، وإن كان كذباً سمي بهتاناً»^(١).

وظاهره أنّ عدم حضور المعتاب مأخوذ في مفهوم الغيبة. والمراد من قوله: «إذا وقع فيه» أي عابه.

وعن القاموس: «وغابه: عابه وذكره بما فيه من السوء، كاعتابه. والغيبة: فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة»^(٢).

وظاهره أنّ ذكر السوء والعيب مأخوذ في مفهوم الغيبة. وقوله في الذيل: «تكون

(١) الصحاح / مادة «غيب».

(٢) القاموس المحيط / مادة «غيب».

حسنة أو قبيحة» راجع إلى بيان الفعلة لا بيان الغيبة.

وعن المصباح: «اغتابه: إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق. والاسم: الغيبة»^(١).

وظاهره أن موضوع الغيبة هو ما يكرهه المغتاب من عيوبه، وقد أشار إليه في الصحاح بقوله: «بما يغمّه لو سمعه».

وعن النهاية: «هو أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه»^(٢).

وهذا التعريف خالٍ عن ذكر الكراهة، وبهذا الاعتبار يكون أشمل.

وعن منتهى الإرب - ما ترجمته -: «الغيبة: ذكر السوء خلف شخص، وهي اسم للاغتياب إن كان صدقاً، وإن كان كذباً سمي بهتاناً»^(٣).
وهذا التعريف قريب مما في النهاية.

قال الشيخ الأعظم رحمته بعد نقل كلمات جماعة من اللغويين: «والظاهر من الكراهة في عبارة المصباح كراهة وجوده، ولكنّه غير مقصود قطعاً، فالمراد إمّا كراهة ظهوره ولو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح، وإمّا كراهة ذكره بذلك العيب.

وعلى هذا التعريف دلّت جملة من الأخبار:

مثل قوله رحمته - وقد سأله أبو ذر عن الغيبة -: «بأنّها «ذكرك أخاك بما يكرهه»^(٤).

وفي نبوي آخر: قال رحمته: «أتدرون ما الغيبة؟»، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «ذكرك

(١) المصباح المنير / مادة «غيب».

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر / مادة «غيب».

(٣) منتهى الإرب / مادة «غيب».

(٤) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٧٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

أخاك بما يكرهه»^(١) «(٢)».

ولا يخفى عليك أن ما ذكره الشيخ عليه السلام من تأييد بعض التعاريف اللغوية بجملة من الأخبار مثل قوله عليه السلام - وقد سأله أبو ذر عن الغيبة -: «إنها ذكرك أخاك بما يكرهه» مبني على أن المراد من «ذكرك أخاك بما يكرهه» في الأخبار: هو ذكره في غيابه كما هو الظاهر من جواب السائل عن الغيبة، ومبني على أن المذكور في غيابه هو السوء الذي يكون فيه كما لعله كذلك، فلذا لا يشمل ذكر المحاسن ولو مع الكراهة.

ثم إن الكراهة المذكورة أو الاغتمام المذكور في اللغة لا يكونان إلا من ناحية الذكر والظهور، كما يشهد له قوله: «لو سمعه» بعد قوله: «بما يغمته» في تعريف الصحاح، لا من ناحية أصل وجود ميل المغتاب - بالفتح - كثيراً إلى وجود القبايح.

ثم إن وصف الإنسان بالمستور في الصحاح يوجب اختصاص التعريف بغير المتجاهر. وأما تخصيص الكراهة بالظهور فهو مشعر بكون العيوب مستورة، فتعريف الغيبة في اللغة بـ «التكلم خلف إنسان عفيف بما يكرهه من عيوبه المستورة» تعريف توافقه بعض الروايات في الجملة، كما أشار إليه الشيخ الأعظم عليه السلام.

وقد أورد في مصباح الفقهة على تعريف صحاح اللغة بأن: «هذا التعريف لا يرجع إلى معنى محصل؛ فإن المراد من الموصول فيه:

إن كان هو الذكر بحيث يكون حاصله أن الغيبة ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه، دخل في التعريف ما ليس بغيبة قطعاً إذا ذكره المقول فيه، كذكره بفعل بعض المباحات بل وبعض المستحبات؛ من المواظبة على الأدعية والأذكار، والقيام على النوافل

(١) وفي نسخة: «أندري ما الغيبة؟»، قال: الله ورسوله أعلم، قال: «ذكركم أخاكم بما يكرهه».

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٤٦.

والعبادات، والالتزام بالزيارات، وإعطاء الصدقات. وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالأعم، كما أن تعريف المصباح بقوله: «اغتابه: إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق، والاسم: الغيبة» يكون تعريفاً بالأخص.

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الأوصاف المذمومة والأفعال القبيحة الصادرة من المقول فيه ويقربه التعريف المتقدم من المصباح، خرج عن الغيبة ما لا يشك أحد كونه منها، كذكر الغير بالأمر المحرمة التي ارتكبتها عن رغبة وشهوة من غير أن يشتمر منها ومن ذكرها. وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعاً للأفراد.

والتحقيق أن يقال: إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ولا تعريف من أهل اللغة كي يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار، وعلى هذا فلا بد من أخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه؛ وهو أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما في المقدار الزائد فيرجع إلى الأصول العملية^(١).

ويمكن أن يقال: أولاً: إنه بعد وضوح كون المذكور في كلمات أهل اللغة هو السوء أو العيوب فلا يدخل في التعريف ما ليس بغيبة كذكر المباحات والمستحبات. وعليه فالإشكال على التعريف بأنه ليس بمانع عن الأغيار لشموله لذكر محاسنه إذ لم يرض بذكرها، كما ترى.

وبعبارة أخرى: قوله في الصحاح: «وهو أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يفهمه لو سمعه» منصرف عن ذكر المباحات والمستحبات الذي لا ينافي كون المغتاب مستوراً وعفيفاً كما لا يخفى.

وثانياً: إن تعريف النهاية وهو: «أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه» خالٍ

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

عن ذكر الكراهة، وهو يشمل من ارتكب العيوب عن رغبة وشهوة من غير أن يشتمزَّ منها ومن ذكرها، فيكون تعريفه جامعاً لأفراده. وعليه فالكراهة المذكورة في سائر التعاريف محمولة على الغلبة، فلا يلزم من ذكرها خروج من لا يشتمزَّ منها ومن ذكرها عن الغيبة. ويؤيده: عدم ورود نصِّ صحيح لاعتبار الكراهة في الغيبة، فتدبَّر.

وثالثاً: إنَّ ما جعله قدراً متيقناً يشمل ذكر ما يكون فيه من السوء في حضوره، مع أنَّه ليس بغيبة. إلا أن يقال: إنَّ الموضوع حيث كان عنوان الغيبة فلا يشمل ذكر السوء في الحضور.

هذا مضافاً إلى أنَّ ما ستره الله يكون أعمَّ من العيوب. اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ ما ستره الله منصرف إلى العيوب؛ فلا يشمل المستحبات والمحسنات المستورة.

ورابعاً: إنَّ دعوى عدم ورود نصِّ صحيح محلَّ تأمل ونظر بعد ورود حسنة عبد الرحمان بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة: أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر - مثل الحدَّة والعجلة - فلا. والبهتان: أن تقول فيه ما ليس فيه» (١).

فما عن النهاية قريب ممَّا ذكر في حسنة عبد الرحمان بن سيابة. والمراد من الموصول في قوله: «ما ستره الله عليه» هو عيوبه المستورة؛ بقرينة ذكر العيوب الظاهرة. وكيف كان، يؤخذ بالحسنة فيما يدلُّ عليه من الإضافات، كقيد «الأخوة» واعتبار الستر. فتحصل: أنَّ الغيبة هي أن يتكلَّم خلف إنسان مؤمن عفيف بما ستره الله عليه من عيوبه، ولكن إضافة القيود إلى المعنى اللغوي ليس بمعنى رفع اليد عن المعنى اللغوي وبيان الحقيقة الشرعية كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في عدم اعتبار قصد الانتقاص
صرح الشيخ رحمته بأن: «الظاهر من الكل - خصوصاً القاموس المفسر لها أولاً بالعيب - أن المراد ذكره في مقام الانتقاص، والمراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه - إلى أن قال: - وقال الشهيد الثاني في كشف الريبة: «إن الغيبة ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبتة إليه مما يعدّ نقصاً في العرف بقصد الانتقاص والذم»^(١).

ثم أورد عليه بأن: «مقتضى ذلك هو خروج ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنه داخل في التعريف عند الشهيد أيضاً؛ حيث عدّ من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش والأعور ونحوهما، وكذلك ذكر عيوب الجارية التي يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع، وغير ذلك مما ذكره هو وغيره من المستثنيات. ودعوى: أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله: «مما يعدّ نقصاً»^(٢).

ثم قال الشيخ رحمته: «والأولى - بملاحظة ما تقدّم من الأخبار وكلمات الأصحاب بناءً على إرجاع الكراهة إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف - ما تقدّم من أن الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوء به؛ إمّا بإظهار عيبه المستور وإن لم يقصد انتقاصه، وإمّا بانتقاصه بعيب غير مستور؛ إمّا بقصد المتكلم أو بكون الكلام بنفسه منقّصاً له، كما إذا أنصف الشخص بالآثاق المشعرة بالذم. نعم، لو أرجعت الكراهة إلى الوصف الذي يسند إلى الإنسان تعين إرادة كراهة ظهورها، فيختصّ بالقسم الأول؛ وهو ما كان إظهاراً لأمر

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤١.

(٢) المصدر السابق.

مستور»^(١).

ثم اختار الشيخ إرادة كراهة الظهور، وأيده بل عيَّنه بقوله: «ويؤيد هذا الاحتمال بل يعيَّنه: الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله عليه السلام فيما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان: «الغيبة: أن تقول في أخيك ما فيه ممّا قد ستره الله عليه» - إلى أن قال: - وحسنة عبد الرحمان بن سيّابة بابن هاشم قال: قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة: أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا. والبهتان: أن يقول فيه ما ليس فيه». وهذه الأخبار - كما ترى - صريحة في اعتبار كون الشيء غير منكشف - إلى أن قال: - والعمل بالمستفيضة لا يخلو عن قوّة وإن كان ظاهر الأكثر خلافه، فيكون ذكر الشخص بالمعيوب الظاهرة الذي لا يفيد السامع اطلاعاً لم يعلمه ولا يعلمه عادةً من غير خبر مخبر ليس غيبية، فلا يحرم إلا إذا ثبت الحرمة من حيث المذمّة والتعيير»^(٢).

وحاصله: اختيار عدم اعتبار قصد الانتقاص، وإنّما المعتبر هو إظهار عيبه المستور وإن لم يقصد انتقاصه. ولكن لا يخفى عليك أنّ دعوى ظهور الأكثر على الخلاف وأنّ مراد اللغويين هو ذكره في مقام الانتقاص، ممنوعة؛ لما أفاده في بلغة الطالب من أنّ: «ظهور كلامهم - حتّى القاموس - في ذلك ممنوع؛ ضرورة أنّه ليس معنى «عابه» إلاّ أنّه ذكر عيبه، وأمّا كون ذلك بقصد الانتقاص حتّى يكون بمعنى «عيب جوئي» بالفارسية فلا، كما هو كذلك وجداناً عند بيان عيوب الجارية بعد سؤال المشتري عن عيوبها. وبعبارة أخرى: فرق بين ذكر العيب وقصد ظهور ما يستلزمه من نقص المعيوب ورداءته،

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق / ص ٤١ - ٤٢.

إلا أن يقال: إنَّ قصد الملزوم مستلزم لقصد اللازم. لكن عليه يكون التقييد بقصد الانتقاص لمجرد التوضيح، ولذا لا نجد في الأخبار الواردة في بيان موضوع الغيبة ما يشير إلى اعتبار ذلك، فلا وجه لما سيجيء من كشف الريبة من اعتباره فيها»^(١). فكلما أهل اللغة ليست مخالفة لإطلاق الروايات المستفيضة الدالة على عدم اعتبار قصد الانتقاص.

هذا مضافاً إلى أن السيد المحقق الخوئي رحمته الله قال: «إنَّ صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد، ولا يقاس هذا بالتعظيم والهتك المتقومين بالقصد»^(٢). ومما ذكر يظهر ما في المحكي عن كشف الريبة^(٣) من عدّ ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها - كالعمش والورور ونحوهما - من الغيبة، مع أنك عرفت أنه ليس من الغيبة؛ لأنَّ هذه الصفات لا مساس لها بالستر والعفاف، ولا تكون مآستره الله عليه، كما أنَّ ذكر عيوب الجارية التي يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع ليس بخارج عن الغيبة، نعم يكون من موارد الاستثناء من حكم الغيبة وهو الحرمة كما لا يخفى.

فتحصّل: أنه لا دليل على اعتبار قصد الانتقاص في الغيبة لا في اللغة ولا في السنة، فالغيبة: هي ذكرك خلف أخيك ما ستره الله عليه من العيوب والنواقص، كما تشهد له حسنة عبد الرحمان بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة: أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر - مثل الحدّة والمجلة - فلا. والبهتان: أن تقول

(١) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٢٢.

(٢) مصباح الفقاعة / ص ٣٢٨.

(٣) كشف الريبة / الفصل الاول في اقسام النية، الطبعة الحجرية.

فيه ما ليس فيه»^(١).

التبويه الثاني: في عدم اختصاص الغيبة بما يكون في ارتكابه حدّ وذلك للمطلقات، وعدم الدليل على هذا القيد إلا رواية داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة، قال: «هو أن تقول لأخيك في دينك ما لم يفعل، وثبتت (وتبت) عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ»^(٢).

وفي تعليقه الوسائل: «نقلت نسخة أخرى وهي «وتثبتت». وكيف كان، فإن هذه الرواية تدلّ على أن الغيبة: هي أن تقول لأخيك في دينك ما لم يفعل ممّا كان مقتضى الديانة تركه، وتثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه ولم يقم عليه فيه حدّ، وعليه فتختصّ حرمة الغيبة بإظهار مستور يكون في ارتكابه حدّ ولم يقم عليه فيه حدّ، وأمّا ما لا يكون في ارتكابه حدّ فليس بغيبة، كما أنه إذا قام عليه الحدّ لا يكون غيبة؛ لظهوره عند الناس وخروجه عن عنوان ما ستره الله عليه.

وأجيب عنه: أولاً: بضعف الرواية بمعلّى بن محمّد الواقع في طريقها؛ لعدم وجود توثيق خاصّ له.

وفيه: أنه من مشايخ الإجازة ومن شيوخ مشايخ الكليني، وله كتب قريبة. وعن تعليقه البهبهاني: «قال جدّي: لم نطلع على خبر يدلّ على اضطرابه في الحديث والمذهب كما ذكره بعض الأصحاب، وعليه لا يعمد دعوى الاعتماد عليه»^(٣).

وثانياً: بأنه يمكن الجمع بين هذه الرواية وحسنة عبد الرحمان بن سيّابة: برفع اليد

(١) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

(٢) المصدر السابق / ح ١.

(٣) منتهى المقال / معلّى بن محمد البصري.

عن القيد المذكور ببركة حسنة عبد الرحمان بن سيابة.

وفيه: أن مقتضى الجمع هو العكس؛ لأن الأخصّ مقدّم على الأعمّ.

وفالثاً - كما في إرشاد الطالب -: بأنه «لا دلالة في الرواية على التقييد؛ فإنّ عدم قيام الحدّ بمفاد «ليس» التامة يصدق على ما إذا لم يكن في ارتكابه حدّ. ولعلّ وجه ذكر ذلك القيد هو التنبيه على أنّ مع قيام الحدّ يكون الارتكاب ظاهراً عند الناس، فلا يكون في البين غيبة وكشف عيب مستور»^(١).

التنبيه الثالث: في حكم نفي الكمال

قال الشيخ الأعظم: «والملخص من مجموع ما ورد في المقام: أنّ الشيء المقول إن لم يكن نقصاً فلا يكون ذكر الشخص حينئذٍ غيبة وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفي عنه الاجتهاد وليس ممّن يكون ذلك نقصاً في حقّه إلاّ أنّه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد يحرم هذا من وجه آخر»^(٢).

التنبيه الرابع: في العيوب الظاهرة

يعتبر في الغيبة كون العيب مستوراً، كما دلّت عليه حسنة عبد الرحمان بن سيابة. قال الشيخ الأعظم: «ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة الذي لا يفيد السامع اطلاعاً لم يعلمه ولا يعلمه عادةً من غير خبر مخبر ليس غيبة، فلا يحرم إلاّ إذا ثبت الحرمة من حيث المذمّة والتعبير، أو من جهة كون نفس الاتّصاف بتلك الصفة ممّا يستتكفه المغتاب ولو باعتبار بعض التعبيرات، فيحرم من جهة الإيذاء والاستخفاف والذمّ والتعبير»^(٣).

(١) إرشاد الطالب / ص ١٩٣.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٤١.

(٣) المصدر السابق / ص ٤٢.

التنبية الخامس: في أنواع العيب والنقصان

لا فرق في العيب والنقصان بين كونه في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه، حتى في ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلك، ولكنّ اللازم أن يكون العيب مستوراً حتى يدخل ذكره في الغيبة.

قال الشيخ الأعظم رحمته: «وقد روي عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة إلى ذلك بقوله عليه السلام: «وجوه الغيبة تقع: بذكر عيب في الخلق، والفعل، والمعاملة، والمذهب، والجهل، وأشباهه»^(١).

قيل: أمّا البدن فكذكرك فيه التمش، والحول والعور، والقرع، والتقصّر، والطول، والسواد، والصفرة، وجميع ما يتصور أن يوصف به ممّا يكرهه. وأمّا النسب فبأن يقول: أبوه فاسق، أو خبيث، أو خسيس، أو إسكاف، أو حائك، أو نحو ذلك ممّا يكره.

وأمّا الخلق فبأن يقول: إنّه سيئ الخلق، بخيل، مرء، متكبر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب، ونحو ذلك.

وأمّا في أفعاله المتعلقة بالدين فكقولك: سارق، كذاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصلاة، لا يحسن الركوع والسجود، ولا يجتنب من التجاسات، ليس باراً بالديه، لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرض لأعراض الناس.

وأمّا أفعاله المتعلقة بالدنيا فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل والنوم، يجلس في غير موضعه.

(١) مستدرک الوسائل / ج ٢، ص ١٠٦.

وأما في ثوبه فكقولك: إنّه واسع الكمّ، طويل الذيل، وسخ الثياب، ونحو ذلك»^(١). ويمكن أن يقال: إنّ إطلاق بعض ما ذكر في توضيح ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام لا يساعد ما عرفت من اختصاص الغيبة بالمستور؛ لظهور بعض هذه الموارد كما لا يخفى، وقد مرّ عليك تعريف الغيبة في حسنة عبد الرحمان بن سيّابة بأنّها: «أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر - مثل الحدّة والعجلة - فلا. واليهتان: أن تقول فيه ما ليس فيه»^(٢). وعليه فليحمل إطلاق ما ذكر على صريح حسنة عبد الرحمان بن سيّابة، فيختصّ مورد الغيبة بما ستره الله عليه؛ فلا حرمة في ذكر العيوب الظاهرة من ناحية الغيبة.

ودعوى: ضعف رواية حسنة ابن سيّابة بعبد الرحمان بن سيّابة. مندفعة: بأنّ نقل الأجلّاء عنه - كالحسن بن محبوب وأبان بن عثمان ويونس بن عبد الرحمان وعبد الله بن سنان وابن فضال وغيرهم - يوجب الوثوق به. هذا مضافاً إلى ما أفاده في إرشاد الطالب: من أنّه يعمّه التوثيق العامّ الذي ذكره الشيخ في الحدّة؛ فإنّه من مشايخ ابن أبي عمير^(٣). ولكن لم أجد ذلك. نعم، لو أراد من ذكرها الإهانة أو التعيير أو الذمّ يكون حراماً من تلك الناحية كما لا يخفى.

التنبيه السادس: في أنواع ذكر العيب

لا فرق في الغيبة بين أن يذكر العيوب باللسان أو بالإشارة أو الكتابة؛ لأنّ كلّ ما

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٤٢.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

(٣) إرشاد الطالب / ص ١٩٣.

يوجب ذكر الشخص من القول أو الفعل أو الإشارة أو غيرها فهو مصداق لذكر الغير بالعيوب. قال شيخنا الأعظم رحمته: «ومن ذلك: المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنِّفين بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنِّف؛ فإنَّ قولك: «إنَّ هذا المطلب بديهيّ البطلان» تعريض لصاحبه بأنَّه لا يعرف البديهيَّات، بخلاف ما إذا قيل: «إنَّه مستلزم لما هو بديهيّ البطلان»؛ لأنَّ فيه تعريضاً بأنَّ صاحبه لم ينتقل إلى الملازمة بين المطلب وبين ما هو بديهيّ البطلان، ولعلَّ الملازمة نظرية. وقد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلى بعضهم ما لا بدَّ له من الحمل والتوجيه. أعود بالله من الغرور، وإعجاب المرء بنفسه، وحسده على غيره، والاستكثار بالعلم»^(١).

قال السيّد المحقِّق الخوئي رحمته: «قد تتحقَّق الغيبة بالتعريض والإشارة؛ قولاً: كأنَّ يقول: الحمد لله الذي لم يبتلني بالسلطان وبالميل إلى الحكام، أو فعلاً: كأنَّ يحكي مشية الغائب، بل هو أشدَّ من الذكر باللسان؛ لكونه أعظم في الانتقاص، أو كتابةً: فقد قيل: إنَّ القلم أحد اللسانين؛ فإنَّ المناط في تحقُّق الغيبة كشف ما ستره الله، ولا خصوصية للكاشف»^(٢). وفي كون حكاية مشية الغائب غيبةً تأمل ونظر.

وكيف كان، يتفرَّع على هذا التنبيه عدم جواز ما شاع في زماننا هذا بعنوان الكاريكاتير فيما إذا كان موجِباً لكشف ما ستره الله عليه، ولا يسوِّغه إظهار رضا المقتاب أو عدم كراهته ذلك.

ودعوى: اعتبار الكراهة في صدق الغيبة؛ لما في النبوي من أنَّها «ذكرك أخاك بما يكره».

(١) المكاسب المحرَّمة / ص ٤٢.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٢٨.

مندفعة: بأنه لا دليل على دخالة الكراهة؛ لضعف ما ورد في ذلك.
هذا مضافاً إلى أن اللازم هو حمل الكراهة على الغلبة؛ وإلا خرج عن الغيبة ما لا يشك أحد في كونه منها، كذكر الغير بالأمر المحرمة التي ارتكبتها عن رغبة وشهوة من غير أن يشمئز منها ومن ذكرها.

لا يقال: إن من أظهر الرضا أهدر حقه، ومع الإهدار لم لا تجوز غيبته؟
لأننا نقول: إن الغيبة وإن أوجبت حقاً للمغتتاب ومع الإهدار لا حق له، ولكنها تكون معصية لله تعالى، كما صرح بذلك في موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ... وأكل لحمه معصية لله»^(١).

وعليه، فالإهدار لا يوجب جواز الغيبة، كما أنه لا يجوز إذلال المؤمن وإهانتته بإظهار رضاه، هذا كله مع الغمض عن عناوين أخرى محرمة كالإيذاء والإهانة والسخرية ونحوها؛ وإلا فمع صدقها على مثل الكاريكاتير فلا إشكال في حرمتها كما لا يخفى.
التنبيه السابع: في المراد من الستر

لا يخرج ذكر عيب الغير عن عنوان الغيبة فيما إذا علم العيب واحد أو اثنان أو ثلاثة مع عدم علم جلّ معاشريه؛ لصدق ما ستره الله على عيبه، وإنما لا يصدق ذلك فيما إذا علمه جلّ معاشريه. هذا مضافاً إلى أنه لو كان علم الواحد أو الاثنان أو الثلاثة مجوزاً للغيبة لزم تجوز الغيبة في أغلب الموارد؛ لأنها لا تخلو عن مثل ذلك.
وأما إذا كان العيب مستوراً عند طائفة وظاهراً عند أخرى، فقد يقال: لا يصدق على ذكره عند الطائفة الأولى أنه غيبية؛ لأنه عيب لم يستره الله على ذلك الإنسان^(٢).

(١) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٢.

(٢) إرشاد الطالب / ص ١٩٣.

وفيه نظر؛ لأن ذكر العيب عند الطائفة التي لم تطلع على العيب يصدق عليه أنه ذكر لعيب مستور وإن لم يكن مستوراً عند الطائفة الأخرى. والوجه في ذلك: أن الغيبة - كسائر الموضوعات - يختلف حكمها باختلاف صدقها وعدمه، فكما أن حكم المكيل والموزون والمعدود يختلف باختلاف الأمكنة والبلاد، فكذلك يختلف حكم الغيبة باختلاف موارد الاطلاع وعدمه، فذكر العيب عند الطائفة الأولى يصدق عليه أنه ذكر للعيب المستور، فتترتب عليه الحرمة.

ودعوى: أنه لا ينبغي التأمل في جواز إظهار ذلك العيب عند الجاهل به من الطائفة الثانية - كما هو ظاهر الروايات الواردة في تحديد الغيبة وتفسيرها - وإذا جاز إظهار عيبه عنده مع أنه إسقاط لعرضه عنده جاز عند الطائفة الأولى أيضاً؛ باعتبار عدم احتمال الفرق^(١).

مندفعة: بأن الفرق بينهما واضح؛ لصدق الغيبة على ذكره عند الطائفة الأولى وعدم صدقها عند الطائفة الثانية؛ وإلا لزم أن لا تجوز الغيبة ولو في عيب يعرفه الناس جميعاً عدا المخاطب، وهو كما ترى.

وبعبارة أخرى: إن ذكر عيب الغير عند طائفة لم تطلع على ذلك العيب يصدق عليه أنه ذكر عيب لم يعرفه الناس؛ إذ المقصود من الناس هو جماعة منهم لا جميعهم أو جلهم؛ وإلا لما بقي مصداق للغيبة غالباً. ويؤيد ما ذكر: رواية أبان عن رجل لا تعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه

فقد بهته»^(١). بناءً على أن المراد من الناس طائفة منهم لا جميعهم أو جلهم.

هذا مضافاً إلى أن الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق كما هو المعلوم من مذاق الشارع المقدس، فالواجب حينئذٍ الاقتصار على ما يتيقن خروجه، وعليه فالأحوط - لو لم يكن الأقوى - الاجتناب عن الغيبة عند طائفة لم تطّلع على العيب وإن اطّلت عليه طائفة أخرى.

لا يقال: إن قوله عليه السلام في رواية داود بن سرحان: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبتّ عليه أمرأقد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ»^(٢) يكفي لتجوز الغيبة عند اطلاع طائفة؛ لأن إجراء الحد لا يوجب اطلاع جميع الطوائف.

لأننا نقول: نمنع ذلك؛ لأن إجراء الحدّ متى يوجب اطلاع عموم الناس أو جلهم بحسب العادة، وفرض عدم اطلاع طائفة على ذلك بعيد جداً.

هذا مضافاً إلى أن غايته هو جواز غيبة من لم يرد الله ستر عيبه بإقامة الحدّ عليه، فيجوز غيبته عند طائفة لا تعرف عيبه، فلا تدلّ على جواز ذلك مطلقاً، فلا تغفل.

ثم إنه لا يصدق إظهار ما ستره الله فيما إذا كان المخاطب كالمتكلم عالم بالعيب، فلا يحرم من ناحية الغيبة، وأما إذا كان ذلك موجباً لإيذاء المؤمن فلا يجوز.

التبويه الثامن: في اعتبار حضور المخاطب الملتفت عند من يذكر عيب الغير

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «ظاهر الأكثر دخول ذكر عيب الغير عند نفسه في الغيبة

المحرمة كما صرح به بعض المعاصرين. نعم، ربّما يستثنى من حكمها عند من استثنى: ما

(١) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٨٨، ح ١.

لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر، وأما على ما قويناه من الرجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلّ عليه المستفيضة المتقدّمة من كونها هتك ستر مستور فلا يدخل ذلك في الغيبة»^(١).

والوجه فيما أفاده الشيخ: أن الهتك لا يصدق مع عدم وجود أحد يقصد بالتفهيم، قال السيّد المحقّق الخوئي رحمه الله: «ولا بدّ في صدق الغيبة من وجود أحد يقصد بالتفهيم؛ لأنّها إظهار ما ستره الله، وهو لا يتحقّق بمجرد حديث النفس؛ فإنّه لا يزيد على الصور العلمية والملكات النفسانية. ومن هنا علم عدم تحقّق الغيبة أيضاً بذكر الإنسان بعيوب يعلمها المخاطب. نعم، قد يحرم ذلك من جهة أخرى»^(٢).

ومما ذكر يظهر حكم الغيبة عند من يلتفت كالمجانين والأطفال ممن لا تمييز لهم.

التنبيه التاسع: في عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب بالفتح

إنّ مقتضى ما عرفت من تعريف الغيبة - وهي أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغتمه لو سمعه - هو عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب بالفتح، ويؤيده: تشبيه المغتاب - بالفتح - في الآية الكريمة بالميتة؛ لعدم شعوره بما قيل فيه. ولكن إطلاق قوله ﷺ في حسنة عبد الرحمان بن سيّابة: «أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه» يقتضي صدق الغيبة مع حضور المغتاب أيضاً. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ حسنة عبد الرحمان في مقام بيان التفصيل بين العيوب الظاهرة والمستورة لا خصوصيات المغتاب، فتأمل. هذا مضافاً إلى أن تعريف الغيبة بما ذكر في حسنة عبد الرحمان بن سيّابة - في جواب

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٤٢.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

السؤال عن الغيبة - ظاهر في مفرغية اعتبار عدم حضور المغتاب، فتدبر جيداً.

التنبيه العاشر: في الشك في دخالة شيء في تحقق موضوع الغيبة

إذا شككنا في دخالة شيء في تحقق موضوع الغيبة، قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: «فلابد من الأخذ بالمتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه، وهو «أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه»، وأما المقدار الزائد فيرجع فيه إلى الأصول العملية»^(١).
وعليه، فإذا شك في اعتبار قصد الانتقاص أو دخالة الكراهة ونحوهما يرجع فيه إلى أصالة عدم دخالتهما في حقيقة الغيبة.

ولقائل أن يقول: بعد ورود حسنة عبد الرحمان بن سيابة في معنى الغيبة، لا مجال للأخذ بالأصل في الشك في المقدار الزائد، بل يكفي في نفيه الأخذ بإطلاق حسنة عبد الرحمان بن سيابة: «أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه». والظاهر أن الوجه فيما ذهب إليه: أنه لم يثبت عنده تعريف جامع أو نص صحيح.

هذا مضافاً إلى أن القدر المتيقن - مع القول بعدم ما يعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها وعدم ورود رواية صحيحة في ذلك كما أدى إليه نظره الشريف - هو العكس؛ وهو عدم حرمة الغيبة إلا إذا اجتمع في تحققها جميع ما يحتمل له دخالة، والرجوع في غيره إلى الأصول. اللهم إلا أن يرد من القدر المتيقن أن كشف ما ستره الله عليه حرام على كل تقدير؛ سواء كان لقصد الانتقاص أو الكراهة دخالة فيها أم لم يكن، فتأمل.

لا يقال: إن وجوب حفظ أعراض المؤمنين يوجب لزوم الاحتياط في موارد الشك؛ وإلا لم يمتثل وجوب الحفاظ كما لا يخفى.

لأننا نقول: يكفي في الخروج عنه - بعد تسليم ذلك - إطلاق الحسننة؛ لظهور تقدم

الإطلاق على ما يقتضيه الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أن الاجتناب عن الغيبة والاكتفاء بصدق ما ستره الله عليه في وجوب الاجتناب من دون توقف على الكراهة أو قصد الانتقاص يوافق الاحتياط، ويكون حفظاً لأعراض المؤمنين كما لا يخفى.

التنبيه الحادي عشر: في عدم الفرق بين أن تكون الغيبة بالدلالة المطابقة أو بغيرها

لا فرق في الغيبة بين أن تكون بالدلالة المطابقة أو بالالتزامية أو الكتابية؛ لصدق الغيبة عليها على كل تقدير؛ لأنها إظهار لما ستره الله عليه من العيوب.

ثم لا فرق بين دواعي الغيبة في حرمتها، فمن قال: «فلان ضعيف الرأي وركيك الفهم» وغير ذلك من الكلمات المشعرة بالذم وقصد بذلك ترفيع نفسه بتقويض غيره فقد ارتكب غيبة ولو كان المقصود الأصلي هو ترفيع نفسه، وعليه فلا تفاوت بين أن تكون الغيبة غرضاً أصلياً أو تبعياً، كل ذلك لصدق الغيبة.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونه غيبية وقد يخفى على النفس حب أو بغض؛ فيرى أنه لم يفتب وقد وقع في أعظمها، ومن ذلك: أن الإنسان قد يفتب بسبب ما يتلى به أخوه في الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص في فعله أو رأيه، فيذكره المغمتم في مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه ليكون قد أحرز ثواب الاغتنام على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه ويوقعه في ذكر الاسم»^(١).

وقد عرفت أن الميزان في تحقق الغيبة هو إظهار ما ستره الله عليه، ولا دخالة لكراهة

المفتاب.

التنبيه الثاني عشر: في حكم غيبة من يكون مردداً بين أشخاص لا يدخل في الغيبة ما لو كان الغائب مجهولاً عند المخاطب ومردداً بين أشخاص غير محصورين، كما إذا قال: «جاءني اليوم رجل بخيل دنيء ذميم». قال الشيخ الأعظم رحمته: «ظاهر تعريف الأكثر دخوله وإن خرج عن الحكم بناءً على اعتبار التأثير عند السامع، وظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول - إلى أن قال - هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتتاً على الإطلاق.

أما لو كان مردداً بين أشخاص؛ فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: «جاءني عجمي أو عربي كذا وكذا» إذا لم يكن بحيث يكون الذمّ راجعاً إلى العنوان؛ كأن يكون في المثاليين تعريض إلى ذمّ تمام العجم أو العرب.

وإن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول: «أحد ابني زيد أو أحد أخويه كذا وكذا»، ففي:

كونه اغتياًباً لكلّ منهما؛ لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب.

وعدمه؛ لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: «أحد أهل البلد الفلاني كذا وكذا» وإن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرماً من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه لاحتمال دون المثال.

أو كونه اغتياًباً للمعيوب الواقعي منهما وإساءةً بالنسبة إلى غيره؛ لأنه تهتك بالنسبة إليه؛ لأنه إظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركته في احتمال العيب، فيكون الاطلاع عليه

قريباً، وأما الآخر فقد أساء بالنسبة إليه، حيث عرّضه لاحتمال العيب.
وجوه^(١).

ويمكن أن يقال: إن الأظهر هو الثاني من الوجوه؛ لعدم صدق كشف ستر المعيوب، ولا أقل من الشك، فلا دليل على الحرمة وإن كان مقتضى الاحتياط هو الاجتناب.
اللهم إلا أن يقال: بأنه مع عدم تعيين المغتاب - بالفتح - وإن لم يكن كشفاً لعيبه المستور عليه فلا يصدق على الإظهار المزبور عنوان الغيبة، إلا أن ملاك حرمتها - وهو إيراد النقص على مؤمن وإسقاطه من أعين الناس بل عنوان أكل لحمه الوارد في موثقة أبي بصير المتقدمة - موجود بالإضافة إلى كل منهما؛ فإنه بذلك يكون كل منهما معرضاً للتهمة.

وأما كراهة كل منهما وعدمه فقد تقدّم أنه لا دخل لكراهة الطرف (أي المغتاب - بالفتح) في تحقق عنوان الغيبة، بل ولا في حرمة الإظهار وعدمها^(٢). ولكنه لا يخلو من تأمل؛ لعدم إحراز الملاك؛ لإمكان دخالة التعمين في حرمة الغيبة.

ثم إنه قد يقال: إن من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصوراً، وإلا فلا تعدّ غيبة. ويمكن دفعه: بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من أنه: «إن أراد أن ذمّ جمع غير محصور لا يعدّ غيبة وإن قصد انتقاص كل منهم - كما لو قال: «أهل هذه القرية أو هذه البلدة كلهم كذا وكذا» - فلا إشكال في كونها غيبة محرّمة، ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها. وإن أراد أن ذمّ المرّد بين غير المحصور لا يعدّ غيبة، فلا بأس كما ذكرنا؛ ولذا ذكر بعض - تبعاً لبعض الأساطين - في مستثنيات الغيبة: ما لو علّق الذمّ بطائفة أو أهل بلدة أو

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٤٣.

(٢) إرشاد الطالب / ص ١٩٥.

أهل قرية مع قيام القرينة على عدم إرادة الجميع، كذمّ العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة وبعض القرى. انتهى.

ولو أراد الأغلب، ففي كونه اغتياباً لكلّ منهم وعدمه ما تقدّم في المحصور»^(١).
والمراد بقوله: «ما تقدّم» هو الوجوه المذكورة هناك، وقد عرفت أنّ الأظهر هو الوجه الثاني.

بقي شيء: وهو أنّه إذا قال لمن لا يعرف زوجته أو ابنه: «زوجتي أو ابني كذا وكذا» فهل يكون ذلك غيبة أم لا؟ لا يبعد الأول؛ لأنّه إظهار ما ستره الله لمن يكون معلوماً بالإضافة وإن لم يكن معلوماً بالاسم وغيره، فتدبر.

المقام الثاني: في أدلّة تحريم الغيبة

لا إشكال في حرمة الغيبة، واستدلّ لها بطائفة من الآيات والروايات:
أما الآيات:

فمنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَابَ بَغْضُكُمْ بَعْضًا أُيْحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾^(٢). وقوله عزّ وجلّ: ﴿مَيْتًا﴾ حال من اللحم أو الأخ، قال في زبدة البيان في ذيل الآية الكريمة: «تمثيلاً لما يناله المقتاب من عرض المقتاب على أفحش وجه مع مبالغات: الاستفهام المقرّر، والإسناد إلى «أحد» فإنّه للتعميم، وتعليق المحبة بما هو في غاية الكراهة، وتمثيل الاغتياب بأكل لحم الإنسان، وجعل المأكل الأخ الميّت، وتعقيب

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٣.

(٢) سورة الحجرات / الآية ١٢.

ذلك بقوله: ﴿فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ تقريراً وتحقيقاً لذلك»^(١).

فالآية الكريمة تدلُّ بصدورها على الحرمة، وبذيلها على عظم هذا الذنب. وأوضح ذلك في مصباح الفقاهة بقوله: «إنَّه تعالى بعد نهيهِ عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة، فشبهه المغتاب - بالكسر - بأكل الميتة؛ إمَّا لأنَّه يأكل الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات، أو تشبيهاً بالسباع والكلاب، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة بل أعظم كما في رواية العسكري عليه السلام. وقد شبهه عرض المؤمن باللحم؛ فإنَّه ينتقص بالهتك كما ينتقص اللحم بالأكل، وشبهه الاغتياب بالأكل لحصول الالتذاذ بهما، ووصف المؤمن بأنَّه أخ فإنَّ المؤمنين إخوة؛ ومن طبيعة الإخوة أن يكون بينهم تحابب وتوادد، وشبهه المغتاب - بالفتح - بالميت لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتياب.

وصدّر - سبحانه وتعالى - الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للفاعل بأنَّ هذا العمل يقيح أن يصدر من أحد؛ إذ كما لا يحبُّ أحد أن يأكل لحم أخيه الميت لاشتمزاز طبعه عنه وشدّة رأفته به فكذلك لا بدّ وأن يشمئزَّ عقله عن الغيبة؛ لكونها هتكاً لمرض أخيه»^(٢). وأورد المحقّق الإيرواني على التقريب المذكور لبيان حرمة الغيبة في الآية الكريمة: بأنَّه ليس في الآية إشعار على إرادة تشبيه الموضوع بالموضوع سيّما بهذا البسط؛ بتشبيه كلّ جزء من أجزاء المشبه بجزء من أجزاء المشبّه به مع بطلان التشبيه فيما ذكره، وأيّة مناسبة بين العرض واللحم، وأيضاً بين التكلّم والأكل، وكذا بين عدم الحضور والالتفات وبين الموت ليصحّ تشبيه كلٍّ بصاحبه؟! فالأولى أن يقال: إنَّ التشبيه واقع بين حكميهما؛

(١) زبدة البيان / ص ٥٣٠.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣١٨ - ٣١٩.

يعني أن الغيبة في اشتداد الحرمة وتأكد المنع كأكل لحم الأخ الميت، أو أن مناط المنع عنها هو مناط المنع عن أكل لحم الأخ الميت، والاشتمزاز الحاصل هناك حاصل هنا مع الالتفات بالجهات التي هي عليها. ولعل الآية تنبه على جزاء الغيبة وأنه يؤمر المغتاب يوم القيامة بأكل لحم الأخ الميت أو تتجسم غيبته بصورة لحم الأخ الميت، فمن أحب هذا ووطن نفسه على ذلك فليقتب، وفي بعض الأخبار أنها «إدام كلاب النار»^(١) «(٢)». ولقائل أن يقول: لا يتوقف حسن التشبيه على إحدى المناسبات المذكورة في حسن التشبيه، بل الملاك هو قبول الطبع ولو لم تكن فيه تلك المناسبات كما قرّر في محلّه، وعليه فلا إشكال من هذه الناحية في حسن التشبيه من جهة الموضوع بالموضوع، كتشبيه العرض باللحم والتكلم بالأكل؛ لأن الأكل يوجب نقص اللحم والغيبة توجب نقص عرض المؤمن، ولأن الأكل يوجب الالتذاذ والتكلم بالغيبة يكون كذلك، وهكذا عدم حضوره بمنزلة الموت من جهة عدم تمكنه من الدفاع، وهذه التشبيهات مقبولة عند العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنه لا دليل على تخصص التشبيه بالحكم؛ لإمكان أن يكون التشبيه باعتبار الموضوع والحكم كليهما. هذا مضافاً إلى أنه لا وجه لتخصيص الآية بما يرتبط بالقيامة مع إطلاق الذيل بالنسبة إلى الدنيا والآخرة، كما لا وجه لتخصيصها بالدنيا مستدلاً بأنه قد عبر في بعض الروايات المعتبرة عن الغيبة بأكل لحوم الناس، كما في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل

(١) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٨٣، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٦.

(٢) التلميقة على المكاسب / ص ٣٢.

لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه»^(١)؛ فإن إطلاق أكل اللحم على الغيبة في قوله: «وأكل لحمه معصية» بالنسبة إلى الدنيا؛ حيث إنها دار المعصية ووعاء العصيان. ورواية نوف البكالي - مضافاً إلى ضعف سندها - لا دلالة لها على تعيين غذاء المفتابين - بالكسر - يوم القيامة، ولعل كلاب النار غيرهم^(٢).

وذلك لأن التعبير في هذه الرواية عن الغيبة بأكل لحم الناس مع التصريح بأنه معصية لا يوجب تخصيص الآية بالدنيا؛ إذ لا منافاة بين كون أكل لحمه معصية في الدنيا وبين كونه عقوبة له في الآخرة.

ثم إنه قد يستدلّ بذيل الآية الكريمة على كون الغيبة من الكبائر - كما قال سيّدنا الإمام المجاهد^(٣) - بأنه: يمكن الاستدلال على كون الغيبة كبيرةً بالآية الكريمة بناءً على أنّ ذيلها تنبيه على تجسّم عمل المغتاب في الآخرة بصورة أكل لحم ميتة أخيه، وهو إيعاد بالعذاب - إلى أن قال: - أو كان المراد من ذيلها التنزيل الحكمي بمعنى أنّ الغيبة بمنزلة أكل لحم ميتة الأخ في الحكم بناءً على أنّ أكل الميتة من الكبائر، كما تدلّ عليه حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا^(٤) في كتابه إلى المأمون، وفيها عدّ أكل الميتة من الكبائر^(٥)، ومعلوم أنّ ميتة الآدمي إما داخلة في إطلاقها أو أكلها أعظم من غيرها^(٦).

لا يقال: لا يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على كونها كبيرة بل على أصل تحريمها؛ لاحتمال أن يكون المراد من ذيلها تنظير الغيبة والتفكّه بأعراض الناس بأكل لحم ميتة

(١) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.

(٢) إرشاد الطالب / ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) الوسائل / ج ١، كتاب الجهاد، الباب ٤٦، من أبواب جهاد النفس.

(٤) انظر: المكاسب المحرّمة / ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

الأخ في تنفّر الطباع السليمة عنه، وانتقاص أعراضهم كأكل لحومهم، فيكون إرشاداً إلى حكم العقل، فلا تدلّ على التحريم فضلاً عن كونها كبيرة.

لأننا نقول - كما قال سيدنا الإمام -: «ولا يبعد أن يكون الاحتمال الأخير أقرب إلى فهم العرف، وإن كان إنكار دلالتها على أصل التحريم مكابرة، فدالتها على الحرمة غير قابلة للإنكار؛ لظهورها وسياقتها وعدم فهم مجرد الإرشاد منها.

نعم، لا تدلّ على كونها كبيرة؛ لما قلناه من أقربية الاحتمال الأخير، ولا أقلّ في عدم ظهورها في أحد الأولين»^(١).

ولا يخفى عليك أنه لا مجال للتشكيك في حرمة الغيبة وكونها من الكبائر بعد تشبيه الغيبة بأكل لحم الأخ الميت في ذيل الآية الكريمة وتصريح الإمام في حسنة الفضل بن شاذان بكون لحم الميتة من الكبائر، فتأمل، أو بعد إدراج الغيبة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفُحْشَةُ...﴾^(٢) في صحيحة محمد بن عمران: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعت أذناه فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفُحْشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»^(٣)؛ إذ لا إشكال في كون إشاعة الفحشاء من الكبائر؛ بقرينة ذيل هذه الآية؛ أعني قوله عزّ وجلّ: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. والآية وإن كان موضوعها هو إشاعة الفاحشة، ولكن بعد إدراج الغيبة فيها يعلم أن المراد من الإشاعة المذكورة هو مطلق الإظهار وكشف الستر.

هذا مضافاً إلى اعتضاد كون الغيبة من الكبائر بجملة من الأخبار، منها: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) المصدر السابق / ص ٢٤٧.

(٢) سورة النور / الآية ١٩.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٦.

خطب يوماً فذكر الربا وعظّم شأنه فقال: «إنّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستّة وثلاثين زنية، وإنّ أرى الربا عرض المسلم»^(١)، فتأمل.

ثمّ إنّ حمل ذيل آية تحريم الغيبة على الإرشاد لا يوجب رفع اليد عن ظهور النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(٢) في الحرمة؛ لأنّ الذيل المذكور ينسجم مع حرمة الغيبة؛ لأنّ مفاده هو التنبيه على عِظَم ذنب الغيبة - وكم له من نظير في المحرّمات - حيث ذكر عقيبها لوازها ممّا يحكم العقل بها؛ ألا ترى صحّة أن يقال: «لا تكذب؛ إنّ الكذب يذهب وجاهة الإنسان في المجتمع الإنساني ويدخله في الآثام؟! ومن المعلوم أنّه لا يتنافى مع حرمة الكذب، والله هو العالم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾^(٣)، بناءً على أنّ «الهُمَزَةَ»: من يعيبك في الغيب، وهو مرادف للمغتتاب بالكسر، و«الويل» يدلّ على التفجيع والإيعاد بالعذاب، وعليه فيمكن استفادة حرمتها بل كونها من الكبائر من الآية الكريمة. وفيه: أنّ الهمزة ليست بظاهرة في ذلك المعنى؛ لاختلاف كلمات اللغويين في معناها، ومع الاختلاف المذكور لا يمكن الاستظهار.

قال في المصباح المنير: «وهمز همزاً: اغتابه في غيبته فهو همّاز. ولمزه: أي عابه»^(٤).

وقال في تاج العروس: «الهمّاز - ككتّان - وهو العيّاب. وقيل الهمّاز والهمزة: الذي

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة الحجرات / الآية ١٢.

(٣) سورة الهمزة / الآية ١.

(٤) المصباح المنير / مادة «همز» و «لمز».

يخلف الناس من ورائهم ويأكل لحومهم - إلى أن قال: - قال الليث: الهَمَّازُ وَالهُمَزَةُ: الذي يهزم أخاه في فقاءه من خلفه»^(١).

وظاهر تاج العروس هو اختيار عكس ما اختاره في المصباح؛ حيث صرح في البداية بأنَّ معناه هو العِيَاب.

وقال في أقرب الموارد: «الهُمَزَةُ - بضمّ ففتح -: الغَمَازُ والعِيَاب. وقيل: الهَمَّازُ وَالهُمَزَةُ: الذي يخلف الناس من ورائهم ويأكل لحومهم». وقال: «اللَّمَّازُ واللُّمَزَةُ: العِيَابُ للناس، أو الذي يعيبك في وجهك، والهَمَزَةُ: من يعيبك في الغيب. وقيل: الهُمَزَةُ: المغتاب، واللُّمَزَةُ: العِيَاب، أو هما بمعنى واحد. ولمزه - من باب نصر -: عابه وأشار إليه بعينه ونحوها مع كلام خفي»^(٢).

وعباراته متهاففة؛ فإنَّ الظاهر من صدره أنَّ الهمزة بمعنى العِيَاب، وظاهر ذيله أنه بمعنى من يعيبك في الغيب.

وكيف كان، فإن ثبت ظهورها فيمن يعيبك في الغيب أمكن الاستدلال بالآية الكريمة للمقام، وأمَّا إذا كان معناها هو العِيَاب - سواء كان في الغياب أم في الحضور - فهو عنوان آخر كعنوان الإيذاء، فتكون النسبة بين عنوان «الهُمَزَةُ» وعنوان «الغيبية» العموم من وجه. وقال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «إنَّ الهمزة واللُّمَزَةَ: بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حقّ سواء كان في الغياب أم في الحضور، وسواء كان باللسان أم بغيره، وسيأتي أنَّ الغيبية عبارة عن إظهار ما ستره الله. وبين العنوانين عموم من وجه»^(٣).

(١) تاج العروس / مادة «همز».

(٢) أقرب الموارد / مادة «همز» و «لمز».

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٣١٩.

وبالجملة، فمع اختلاف أهل اللغة لا مجال للاستدلال بالآية الكريمة لحرمة عنوان الغيبة؛ لاحتمال أن يكون معنى الهمزة أعمّ وتكون النسبة بينها وبين الغيبة عموماً من وجه، ولا يصلح الاستدلال بما دلّ على حرمة أحد العنوانين اللذين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه على حرمة العنوان الآخر؛ إذ مع كون النسبة كذلك يكون مورد افتراق العنوان الآخر خارجاً عن العنوان الذي حكم بحرّمته، وعليه فالحكم بحرمة العنوان الآخر بجميع أفرادها كما ترى. هذا بناءً على أن النسبة بين عنوان العيّاب والغيبة هي العموم من وجه.

ولفائل أن يقول: إن النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ كلّ غيبة عيب بخلاف العكس، وعليه فالآية تدلّ على حرمة الغيبة على التقديرين، إلاّ أنّه على تقدير كون معنى الهمزة هو العيّاب فالغيبة محرّمة بما هي ذكر عيب كما أنّها محرّمة بعنوان أنّها إيذاء.

أللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ اللمزة والهمزة متعاكستان في المعنى، فإن كانت اللمزة بمعنى مطلق ذكر العيب فالهمزة بمعنى ذكر العيب في الغيب، وإن كانت الهمزة بمعنى ذكر العيب فاللمزة بمعنى ذكر العيب في الغيب، وعليه فالآية تدلّ على حرمة ذكر العيب في الغيب، وهو المطلوب.

ولكنّ هذا تامّ لو لم تكن كلتاها بمعنى ذكر العيب مطلقاً؛ وإلاّ فالآية تدلّ على حرمة عنوان آخر كما لا يخفى، ولا أقلّ من الشكّ، فالاستدلال بالآية للمقام - أي حرمة الغيبة بما هي غيبة - محلّ تأمل ونظر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ

عَدَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١﴾

وأورد عليه: بأن الغيبة من مقولة الإخبار وإظهار المستور، وهذا العنوان مبين لعنوان حبّ نشر الفاحشة؛ فإنه من مقولة كيف النفس، ومع التباين بينهما لا يصلح الاستدلال بأحدهما على الآخر. هذا مضافاً إلى أن الظاهر من حبّ شيوع الفاحشة - كما أفاد في بلغة الطالب - هو حبّ كثرة وجود الفاحشة دون مجرد ذكرها^(٢)، إلا إذا كان الإخبار عن العيوب المستورة مصداقاً لحبّ شيوع الفاحشة، ولكنه أخصّص من المدعى.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة محمد بن الحسن، عن الصفار، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن حمران، عن الصادق عليه السلام قال: «من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعت أذناه؛ فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»^(٣) هو إدراج مطلق الغيبة والإخبار عن العيوب المستورة في حبّ شيوع الفاحشة تعبداً.

قال سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: «فالرواية صحيحة دالة على أنّ مطلق الغيبة داخل في الآية الكريمة، فتدلّ على أنّ المراد بالآية ليس الحبّ فقط ولا الشياخ بمعنى المعروف بل مطلق الإظهار وكشف الستر، ولو كان المراد به الإلحاق الحكمي بلسان الإلحاق الموضوعي - كما سنشير إليه في استماع الغيبة - فلا يضرّ بالاستدلال على المطلوب»^(٤).

(١) سورة التور / الآية ١٩.

(٢) بلغة الطالب / ج ١، ص ٢٦.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٦.

(٤) المكاسب المحرمة / ص ٢٤٨.

لا يقال: إن الغيبة حينئذٍ تكون محرمة بعنوان أنها موجبة لإشاعة الفحشاء، مع أن الغيبة قد لا تكون كذلك، وعليه فالاستدلال المذكور أخص من المدعى.

لأننا نقول: إن الاستدلال بالآية على حرمة الغيبة بوجهين:

أحدهما: إدراج الغيبة في الآية بعد التوسعة في معنى الحب والإشاعة؛ بأن يراد منهما مطلق الإظهار وكشف الستر، كما تؤيده الرواية المتقدمة حيث قال: «من قال في مؤمن... فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ...﴾»؛ لظهوره في جعله من مصاديقه، فلو كان إدراجاً حكماً لقال: «فهو كالذين». فإذا أريد بالتعبّد والحكومة منها هذا المعنى فلا يكون الاستدلال المذكور أخص من المدعى؛ لأن المدعى هو حرمة مطلق الإظهار وكشف الستر، والمفروض أن الآية - بضميمة الرواية الحاكمة - تدلّ على ذلك. هذا بالنسبة إلى الإدراج الموضوعي.

وثانيهما: إما بأن يكون المراد من الرواية هو إلحاق كشف الستر وإظهار العيب بحبّ الإشاعة في الحكم من دون تصرف في الإشاعة، وهو إلحاق حكمي، وفي هذه الصورة يجري على كشف الستر وإظهار العيب حكم الإشاعة؛ من الحرمة وكونه موجباً للنار، ولا يكون أخص من المدعى.

وإما بأن يكون الإدراج المذكور إلحاقاً حكماً بلحاظ الإلحاق الموضوعي؛ وذلك لأن الإلحاق المذكور مع كون الإشاعة غير شاملة لذلك بمجرد الإظهار يكون قرينة على أن الإلحاق الحكمي بلحاظ الإلحاق الموضوعي؛ بأن تدرج الغيبة في الإشاعة كي يترتب عليها حكم الإشاعة، وهذا لا يمكن إلا بحمل الإشاعة على مجرد الإظهار وكشف الستر حتى تكون الغيبة من أفرادها.

فالمحصل: أن الغيبة على كل تقدير تكون - بحكم هذه الآية - محرمة ومن الكبائر

التي يستحقّ مرتكبها العذاب الدنيوي والأخروي، والله هو العالم.

وأما الروايات فهي كثيرة:

منها: موثقة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية لله. وحرمة ماله كحرمة دمه»^(١). ومن الواضح أن المراد من قوله: «وأكل لحمه...» إلخ هو غيبة المؤمن. وعليه فهذه الرواية صريحة في كون الغيبة من معاصي الله تعالى.

ومنها: صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: «نعم»، قلت: يعني سفلته؟ قال: «ليس حيث تذهب؛ إنّما هو إذاعة سرّه»^(٢).

ويمكن أن يقال: إنّ عنوان إذاعة السرّ عنوان أعمّ من ذكر العيب المستور. ألهمم إلا أن يقال: إنّ إذاعة سرّه تختصّ بذكر العيب ولا تشمل غيره؛ بقريئة التعبير عن السرّ بالعورة. ومنها: موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم؛ كان ممن حرمت غيبته وكملت مروءته وظهر عدله ووجبت أخوته»^(٣). فإنّ الظاهر منها مفروغية حرمة الغيبة، وإنّما كان عليه السلام بصدد بيان شرائط المغتاب، بالفتح.

وفيه: أنه أخصّ من المدعى؛ إذ ظاهر الرواية اختصاص الحرمة بمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف؛ وهو العادل المذكور.

(١) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٢.

(٢) المصدر السابق / ص ٢٩٤، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٧٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «كَانَ مَمَّنْ حَرَمَتْ غَيْبَتَهُ...» إِنْغِيدٌ عَلَى أَنْ الَّذِي تَجْتَمِعُ فِيهِ هَذِهِ الْخِصَالُ يَكُونُ مَمَّنْ حَرَمَتْ غَيْبَتَهُ، وَهَذَا التَّعْبِيرُ لَا يَدُلُّ عَلَى اخْتِصَاصِ الْغَيْبَةِ بِالْعَادِلِ، وَلَعَلَّ غَيْرَ الْعَادِلِ كَذَلِكَ كَمَا هُوَ الْمَفْتُى بِهِ فِيمَا إِذَا لَمْ يَتَجَاهَرَ بِالْمَعْصِيَةِ، فَتَأْمَلْ.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من صحيحة محمد بن حمران الدالّة على ذلك، وغيرها من الأخبار الكثيرة الدالّة على النهي عن الغيبة أو الدالّة على أنّ المعتاب - بالكسر - معذب في النار، أو الدالّة على أنّ الغيبة أشدّ من الزنا وإن كانت ضعيفة بحسب السند أو الدلالة. قال الشيخ الأعظم ﷺ: بعد ذكر الأخبار المتعدّدة: «ثمّ ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر كما ذكره جماعة، بل أشدّ من بعضها، وعدّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن إرجاع الغيبة إليها، فأبى خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأنخ على غفلة منه وعدم شعور؟»^(١)

وأورد عليه: بأنّ كون الغيبة أشدّ من بعض الكبائر في الوزر وإن كان مقتضاه أنّها أيضاً من الكبائر، إلّا أنّ كونها أشدّ من الكبيرة في التخلّص عن وزرها لا يقتضي ذلك، كما إذا كانت الغيبة من حقوق الناس وحرمة شرب الخمر من حقوق الله، فالتخلّص عن وزر شرب الخمر يكون بمجرّد التوبة، بخلاف وزر الغيبة، فمثل هذه الأشدّية لا تقتضي أنّ تكون الغيبة من الكبائر، والمرويّ عن النبيّ ﷺ بعدّة طرق من أنّ «الغيبة أشدّ من الزنا»^(٢) ناظر إلى مرحلة التخلّص عن الوزر، كما هو مفاد ذيله وهو قوله: «لئن الرجل يزني فيتوب ويتوب الله عليه، وإنّ صاحب الغيبة لا يغفر له حتّى يغفر له صاحبه». نعم،

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٤٠.

(٢) انظر: وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٤، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٨.

روي أن الغيبة أشد من ستّة وثلاثين زنية، وذكر العدد ظاهره النظر إلى العقاب؛ وإلا لكان الأنسب أن يقول: الغيبة أشد من الزنا، ولكنّ النبوي مرسل لا يمكن الاعتماد عليه، بل لو كان حديثاً صحيحاً لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه؛ للجزم بأنّ الغيبة لا تكون أشدّ حرمةً ووزراً من زنية واحدة فضلاً عن ستّة وثلاثين؛ ولذا لو أكره على الزنا أو الغيبة تعيين اختيار الثاني، وذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أنّ «درهم ربا أشدّ من سبعين زنية كلّها بذات محرم»^(١)... هذا مضافاً إلى أنّ اندراج الغيبة في الخيانة ممنوع، كيف؟! ولو لم يكن في البين دليل على حرمتها بعنوان الغيبة فباعتبار دخولها في الخبر الصدق كانت جائزة، بل على تقدير كونها خيانة لما أمكن الحكم بكونها من الكبائر؛ حيث لا دليل على كون الخيانة بمعناها العامّ من الكبائر^(٢).

هل تختصّ حرمة الغيبة بالمؤمن؟

قال الشيخ الأعظم^(٣): «ثمّ إنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن، فيجوز اغتياح المخالف كما يجوز لعنه، وتوهم عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلّا قليلاً ممّا يتوقّف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل: عدم انفعال ما يلاقهم بالرطوبة، وحلّ ذبائحهم ومناكحتهم، وحرمة دمائهم - لحكمة دفع الفتنة - ونسائهم؛ لأنّ لكلّ قوم نكاحاً، ونحو ذلك، مع أنّ التمثيل المذكور في الآية مختصّ بمن ثبت أخوته فلا يعمّ من وجب التبرّي عنه. وكيف كان، فلا إشكال في المسألة بعد ملاحظة الروايات

(١) المصدر السابق / ج ١٨، ص ١١٧، الباب ١ من أبواب الربا، ح ١.

(٢) إرشاد الطالب / ص ١٨٧ - ١٨٨.

الواردة في الغيبة وفي حكمة حرمتها وفي حال غير المؤمن في نظر الشارع»^(١).
ولكن المحكي عن المقدس الأردبيلي وظاهر السيزواري في الكفاية: أن الظاهر
عموم أدلة تحريم الغيبة - من الكتاب والسنة - للمؤمنين وغيرهم؛ لأن قوله تعالى:
﴿وَلَا يَغْتَابُ...﴾ الآية، للمكلفين أو المسلمين؛ لجواز غيبة الكافر، وألسنة أكثرها بلفظ
«الناس» و«المسلم»، وهما معاً شاملان للجميع، ولا استبعاد في ذلك؛ إذ كما لا يجوز
أخذ مال المخالف وقتله لا يجوز تناول عرضه. ثم قال: «في ظني أن الشهيد في قواعد
جوز غيبة المخالف من جهة مذهبه ودينه لا غير»^(٢). انتهى.

ويمكن أن يقال: إن الناصبين والمقصرين من العامة لا تشملهم أدلة حرمة الغيبة؛ لأن
الناصبين في حكم الكفار والمقصرين لا يشملهم عنوان المؤمنين؛ لأن الإيمان وإن كان
قبل نصب رسول الله ﷺ علياً ﷺ للولاية عبارة عن التصديق بالله تعالى ورسوله ﷺ،
ولكن بعد نصبه ﷺ صارت الولاية والإمامة من أركان الإيمان، فمن أنكره عن تقصير
فهو خارج عن عنوان المؤمنين؛ فلا تشملهم أحكام عنوان المؤمنين.

نعم، لو كان قاصراً في عدم الاعتقاد بالولاية كان ذلك موجباً لرفع العذاب عنه، ولكن
لا يدرجه في عنوان المؤمنين بعد عدم الاعتقاد بما يلزم الاعتقاد به كما أن القاصرين من
الكفار لا يدخلون في عنوان المؤمنين وإن لم يكونوا معذّبين، وعليه فمقتضى القاعدة هو
جواز غيبتهم؛ لاختصاص الحرمة بعنوان المؤمنين.

اللهم إلا أن يقال: إن الأمر بحسب الواقع وإن كان كما ذكر، ولكن مقتضى معتبرة
حمران بن أعين - عن أبي جعفر ﷺ، سمعته يقول: «الإيمان: ما استقر في القلب وأفضى

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٠ - ٤١.

(٢) كفاية الاحكام / ص ٨٦

به إلى الله عز وجل، وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره. والإسلام: ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج، فخرجوا بذلك من الكفر وأضيفوا إلى الإيمان. والإسلام لا يشرك الإيمان، والإيمان يشرك الإسلام - إلى أن قال: - قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك؟ فقال: «لا، هما يجريان في ذلك مجرى واحداً، ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما وما يتقربان به إلى الله عز وجل»^(١) - هو أن المؤمن والمسلم مشتركان في الأحكام تعبداً من دون فرق بين المذاهب عدا ما خرج بالأدلة والنصوص، وعليه فدعوى عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلاً محل تأمل ونظر؛ إذ الاستفادة من الرواية هو اشتراكهما بحسب الظاهر في الأحكام ما لم يدل دليل على الخلاف، وعليه فتجوز غيبته محل تأمل وإشكال.

وقد حكى شيخنا الأستاذ الأراكي عن أستاذه المحقق اليزدي الحائري: أن المتحصل من الأدلة عدم الفرق بين المؤمن وغيره، ويكون الشارع قد تعامل معهم في ظاهر الدنيا معاملة المؤمن في المواريث والأنكحة والذبايح وطهارة البدن وحرمة الدم والمال والعرض وغير ذلك. ثم قال شيخنا الأستاذ الأراكي: «اللهم إلا أن يقال: بثبوت السيرة على جواز اغتياهم»^(٢).

نعم، من قصر في التحقيق وتعمد ترك الشهادة بمجموع ما جاء به النبي ﷺ ولو بترك الفحص عن الحق لا يصدق عليه الإسلام؛ لعدم شهادته بمجموع ما جاء به النبي ﷺ.

(١) الكافي / ج ٢، ص ٢٦، باب أن الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان، ح ٥.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٢٤٤.

هذا مضافاً إلى كونه من أظهر أفراد الفساق والمتجاهرين بفسقهم؛ إذ التجاهر بترك
الولاية أشد من التجاهر بترك سائر الواجبات؛ لأنَّ الولاية أهم ما يبنى عليه الإسلام
بحسب الروايات الكثيرة الدالة عليه، فتأمل.

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: «والإنصاف أن الناظر في الروايات لا ينبغي أن يرتاب
في قصورها عن إثبات حرمة غيبتهم، بل لا ينبغي أن يرتاب في أن الظاهر من مجموعها
اختصاصها بغيبة المؤمن الموالي لأنّمة الحق عليه السلام. مضافاً إلى أنه لو سلم إطلاق بعضها
وغيض النظر عن تحكيم الروايات التي في مقام التحديد عليها فلا شبهة في عدم
احترامهم، بل هو من ضروري المذهب كما قال المحققون. بل الناظر في الأخبار الكثيرة
في الأبواب المستفرقة لا يرتاب في جواز هتكهم والوقعة فيهم، بل الأئمة
المعصومون عليهم السلام أكثروا في الطعن واللعن عليهم وذكر مسائهم (مساوئهم)»^(١).

ولا يخفى عليك أن ما دلّ على الإكثار في الطعن واللعن وذكر مساوئهم على فرض
صحته سنداً ودلالةً محمول على الناصبين والمقصرين بمناسبة الحكم والموضوع، فلا
يشمل القاصرين.

ودعوى: أن معتبرة حرمان بن أعين محمولة على التقيّة.

مندفعة: بأنّ ذيل الرواية الوارد فيه: «ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما
وما يتقرّبان به إلى الله عزّ وجلّ» لا يساعد حملها على التقيّة، والمسألة محتاجة إلى تأمل
زائد.

غيبية الصبيان والمجانين:

الظاهر - كما أفاد الشيخ الأعظم - دخول الصبيّ المميّز المتأثر بالغيبة لو سمعها؛

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٢٥١.

لعموم بعض النصوص الدالة على حرمة اغتياب الناس وأكل لحومهم، مع صدق عنوان الأخر عليه، كما يشهد به قوله تعالى في الأيتام: ﴿وَإِنْ تَخَاطَبُوهُم فَاِخْوَانُكُمْ﴾^(١)، وإمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقاً أو في الجملة.

وقد صرح في كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير والكبير، وظاهره الشمول لغير المميّز أيضاً.

ومنه يظهر حكم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا عقل له ولا تمييز مغللاً بالشك في دخوله تحت أدلة الحرمة، ولعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع، وسيتضح ذلك زيادةً على ذلك^(٢).

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: «لم يشترط في حرمة الغيبة كون المغتاب - بالفتح - مكلفاً، بل المستفاد من الروايات المتقدمة وغيرها أن المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المغتاب - بالفتح - كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف أمر قد ستره الله، وسيأتي، ومن الضروري أن الصبي المميّز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن إذا أقر بما يعتبر في الإيمان، بل قد يكون أكمل إيماناً من أكثر البالغين.

وأيضاً: لا شبهة أن الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميّزين، فذكرهم بالساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم.

نعم، لا بأس بذكر الأمور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لا تعدّ من العيوب والساوي، كاللعب بالجوز والكعب والكرة ونحوها.

أما الصبيان أو المجانين غير المميّزين فلا شبهة في جواز اغتياهم، لأن الأمور

(١) سورة البقرة / الآية ٢٢٠.

(٢) انظر: المكاسب المحرمة / ص ٤١.

الصادرة منهم لا تعدّ عيباً حتّى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم»^(١).
ثم لا يخفى عليك أنه لا دليل على لزوم التأثر، بناءً على ما مرّ في البحث عن تعريف حقيقة الغيبة من أنّ الكراهة لا دليل على اعتبارها، وعليه فلو لم يتأثر المميّز بالغيبة كانت الغيبة محرّمة أيضاً؛ قضاءً لإطلاق الأدلّة الدالّة على حرمة الغيبة.
ثمّ إنّه هل يجوز غيبة المجانين إذا كانوا عاقلين قبل صيرورتهم مجانين أو لا يجوز؟
يمكن القول بالأوّل؛ لأنّهم حال الغيبة مجانين، فالأدلّة منصرفه عنهم. اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ غيبتهم قبل صيرورتهم مجانين كانت محرّمة، فنستصحب الحرمة بعد صيرورتهم مجانين لو لم تقل بعدم بقاء الموضوع، فتدبر.

المقام الثالث: في كفارة الغيبة

لا يخفى أنّ الذي قيل أو يمكن أن يقال في بيان كفارة الغيبة وجوه:
منها: لزوم الاستحلال من المقتاب؛ وذلك لأنّ الغيبة ظلم في حقّ المقتاب لكونها توجب النقص له، وهو من حقوق الناس، وهذه هي الصغرى. ولا ترتفع حقوق الناس إلّا بالاستحلال من ذويها، وهذه هي الكبرى، وهي التي عليها بناء العقلاء، ولا ردع بالنسبة إليها.

هذا مضافاً إلى شهادة بعض الأخبار على لزوم الاستبراء:

كعقوبة سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الظلم ثلاثة: ظلم يغفره الله، وظلم لا يغفره الله، وظلم لا يدعه الله. فأما الظلم الذي لا يغفره فالشرك، وأما الظلم الذي يغفره

فظلم الرجل نفسه فيما بينه وبين الله، وأما الظلم الذي لا يدعه فالمداينة بين العباد»^(١).
فإنها تدلّ على أنه لا مخلص مادامت الذمة مشتغلة بالدين للغير، بناءً على شمول الدين
لمثل الغيبة.

وموتقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً وفاته
فليستغفر الله له؛ فإنه كفارة له». وروى محمد بن علي بن الحسين في عقاب الأعمال، عن
أبيه، عن علي بن إبراهيم مثله^(٢). حيث إن المفهوم منها عدم كفاية الاستغفار له عند
التمكن من استحلال عن المغتاب، وهو ظاهر في لزوم الاستحلال.

وأورد على الاستدلال بها:

أولاً: بأن الرواية ضعيفة بالتوفلي.

وثانياً: بأنه لا دلالة فيها على أن الاستغفار للمظلوم.

وثالثاً: بأن كون الغيبة ظلماً على المغتاب - بالفتح - أول الكلام؛ ولذا لو لم يكن في
البين أدلة تحريم الغيبة وأكل لحم المؤمن لما كانت أدلة تحريم الظلم كافية لإبانتها، مع
أنه ليس الظلم مطلقاً من حقوق الناس، كما في الزنا، فإنه لا يجب على الزاني - مثلاً - في
توبته الاستحلال من أب البنت أو زوج المرأة ممن يكون عرضه مع ظهور الزنا مورد
المناقشة بين الناس^(٣).

ويمكن أن يقال: إن التوفلي معتمد؛ لأن كتاب السكوني المعمول به عند الأصحاب لم
ينقل أكثره إلا بواسطة التوفلي، وهو شاهد على أن التوفلي معتمد، ولا يضرّ بذلك نقل

(١) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٥٢، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٢) المصدر السابق / ص ٥٣، ح ٥.

(٣) إرشاد الطالب / ص ١٩٦ - ١٩٧.

غير التوفلي عن السكوني في بعض الموارد القليلة كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى كفاية قوله: «له» في موثقة السكوني في كون الاستغفار للمظلوم.
ومضافاً إلى أنه لا ينبغي الإشكال في كون الغيبة ظلماً عرفاً، كما لا وجه للمناقشة في
كون الظلم من حقوق الناس. والنقص بالزنا ليس في محلّه؛ لأنّ الزنا لا يوجب نقصاً في
عرض الأب أو الزوج ما لم يظهر. نعم، لو كان ذلك موجباً لذلك أمكن القول بصدق الظلم،
ويترتّب عليه حكمه من لزوم الاستحلال منه أيضاً.

ودعوى: اكتفاء الشارع بالحدّ فلا يجب الاستحلال.

مندفعة: بمنع الاكتفاء، كما لم يكتف في السرقة بإجراء الحدّ عليه ويلزم عليه أداء
المال المسروق إلى صاحبه، فتأمل.

لا يقال: نحن وإن سلّمنا ثبوت حقّ للمغتتاب - بالفتح - على المغتتاب - بالكسر - إلاّ لأنّ
كونه بحيث يقتضي الاستبراء والتخلّص عنه بالاعتذار والترضية لم نعلم به إلاّ من بعض
ما لا يصحّ سنده، فأصالة البراءة عن الاستبراء لا قاطع لها، واستصحاب بقاء الحقّ بعد
الاستغفار وعدم حصول البراءة منه وإن كان جارياً إلاّ أنّه لا يقطع أصالة البراءة عن
الاستبراء؛ إذ ليس وجوب الاستبراء والاعتذار من آثار هذا الحقّ حتّى يقدّم
الاستصحاب وتنقطع البراءة^(١).

لأنّنا نقول: إنّ الظلم العرضي كالظلم المالي، وعليه فكما أنّ اللازم في الظلم المالي هو
الاسترضاء فكذلك في المقام، ومع وضوح بناء العقلاء على الكبرى المذكورة من أنّه لا
ترتفع حقوق الناس إلاّ بالاستحلال لا مجال لأصالة البراءة؛ لأنّه مع استصحاب بقاء
الحقّ بعد الاستغفار يترتب عليه ما عليه العقلاء من لزوم الاستبراء. هذا مضافاً إلى دلالة

(١) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٢٦.

بعض الأخبار عليه.

قال الشيخ الأعظم رحمته في ابتداء هذه المسألة: «ومقتضى كونها من حقوق الناس توقّف رفعها إلى إسقاط صاحبها:

أما كونها من حقوق الناس: فلاّنه ظلم على المقتاب، وللأخبار في أنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه، وأنّ حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله.

وأما توقّف رفعها على إبراء ذي الحقّ: فللمستفيضة المعتمدة بالأصل...»^(١).

نعم، لا حاجة في إثبات الكبرى - وهي توقّف رفعها على الاستبراء من ذوي الحقوق - إلى الاستدلال بالأخبار؛ لأنّ التوقّف المذكور ممّا عليه بناء العقلاء، والوجه فيه هو اشتغال الذمّة بحقوق الناس.

لا يقال: هذا فيما إذا لم يرد نصّ لكفاية الاستغفار؛ وإلاّ فالكبرى المذكورة أو الأخبار الدالّة على مفاد الكبرى تتقيّد به.

وفي الكافي: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن هارون ابن الجهم، عن حفص بن عمير (عمر) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل النبي صلى الله عليه وآله: ما كفارة الاغتياب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبتك كلّما ذكرته»^(٢). والمراد بأحمد بن أبي عبدالله هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وهو وأبوه كلاهما ثقة.

لأنّا نقول: أوّلاً: إنّ الرواية ضعيفة بحفص بن عمر.

وثانياً - كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته -: إنّ كون الاستغفار كفارة لا يدلّ على البراءة؛ فلملّمه كفارة للذنب من حيث كونه حقّاً لله تعالى، نظير كفارة قتل الخطاء التي لا توجب

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٣.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٩٠، الباب ١٥٥ من أبواب احكام العشرة، ح ١.

براءة القاتل، إلا أن يدعى ظهور السياق في البراءة^(١). ولعل مراده من ظهور السياق أن الاستغفار لو كان لحق الله تعالى فلا حاجة إلى تكراره؛ لحصول الغفران له بدفعة واحدة، وعليه فلزوم تكرار الاستغفار يكون طريقاً إلى حصول البراءة بالنسبة إلى حقوق المقتاب، والعمدة هو ضعف الرواية، فلا دليل على كفاية الاستغفار عن الاستحلال.

ومنها: كفاية الاستغفار للمقتاب عند عدم التمكن من الاستحلال منه؛ جمعاً بين ما يدل على لزوم الاستحلال وما يدل على أن كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبتك كلما ذكرته. هذا مضافاً إلى أن في الاستحلال إثارة للفتنة وجلباً للضغائن.

وفيه - كما أفاد الشيخ رحمته - أن ما يدل على حصول البراءة بالاستغفار لمن اغتبتك كلما ذكرته ضعيف، ومعه يتعين طرحه والرجوع إلى الأصل وإطلاق الأخبار المتقدمة، وتعذر الاستبراء ووجود المفسدة لا يوجب وجود مبرئ آخر.

ولا يخفى عليك أن المراد من الأصل هو استصحاب بقاء الحق، والمراد من إطلاق الأخبار المتقدمة هو إطلاق أن الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها، وقوله عليه السلام: «للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً؛ لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو»^(٢)، وقوله عليه السلام: «إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة ويقضى له وعليه»^(٣)، وغير ذلك من الأخبار.

ثم عدل الشيخ عمّا ذكر بقوله: «والإنصاف أن الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير تقيّة السند، وأصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار، وأصالة بقاء

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٣.

(٢) كشف الرية في احكام النية، ص ١١٥.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢١٣، ح ١٦١١٥.

الحقّ الثابت للمفتاب - بالفتح - على المفتاب - بالكسر - تقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة، لكنّ المثبت لكون الغيبة حقاً بمعنى وجوب البراءة منه ليس إلا الأخبار الغير النقيّة السند، مع أنّ السند لو كان نقيّاً كانت الدلالة ضعيفة، لذكر حقوق أخر في الروايات لا قائل بوجود البراءة منها - إلى أن قال: - فالقول بعدم كونه حقاً للناس بمعنى وجوب البراءة - نظير الحقوق المالية - لا يخلو عن قوّة وإن كان الاحتياط في خلافه، بل لا يخلو عن قرب؛ من جهة كثرة الأخبار الدالّة على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها. والأحوط الاستحلال إن تيسّر وإلا فالاستغفار»^(١).

ولا يخفى عليك أنه مع بناء العقلاء على لزوم الاستحلال لا حاجة إلى استصحاب بقاء الحقّ وإلا إلى الأخبار، ولا مورد للبراءة مع بناء العقلاء على لزوم الاستحلال، وعليه فالأقوى هو لزوم الاستحلال، ولا يسقط وجوب الاستحلال إلا إذا ترتّب عليه الفساد، فيسقط الوجوب للتزاحم كما لا يخفى.

ثمّ لو سلّمنا تمامية دلالة الأخبار، أمكن أن يقال: إنّها - على فرض صحتها - متعارضة بين الاستحلال والاستغفار، فيرجع إلى الأصل وهو البراءة.

ألهمّ إلا أن يقال: تصلح موثقة السكوني - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من ظلم أحداً أفاته فليستغفر الله له؛ فإنه كفارة له»^(٢) - لأن تكون شاهدة جمع بين الطائفتين المتعارضتين، وعليه يكفي الاستغفار للمفتاب - بالفتح - عند عدم التمكن من الاستحلال منه.

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: «وبالجملة، إنّ تلك الرواية مع اعتبارها سنداً حاكمة

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٦، ص ٥٣، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، ح ٥.

على الطائفتين من الروايات، ومفسرة لها، وقرينة على المراد منها»^(١).

ثم استشكل في الموثقة بقوله: «لكن في دلالتها على المطلوب إشكال؛ لأن قوله: «فقاته» قرينة على أن الظلم الذي يجب الاستغفار لصاحبه هو ما يمكن جبرانه عند وجود المظلوم وليس مطلق الظلم مما يكون له جبران، وكون الغيبة كذلك أول الكلام، بل لا تدل على وجوب الجبران عند عدم فوت صاحب المظلمة؛ لعدم تعرضه له. إلا أن يقال: إن الظاهر وجوب الاستغفار له، فيدل على وجوب أداء الحق.

ويمكن أن يقال: إن الأمر دائر: بين الأخذ بإطلاق قوله: «من ظلم أحداً» وحمل الاستغفار له على الاستحباب؛ لعدم قائل - ظاهراً - بوجوب الجبران في مطلق الظلم، أو حمل الظلم على ما يكون له جبران وإيقاء الأمر على ظاهره. وكيف كان، لا دليل معتمد على وجوب الاستحلال أو الاستغفار للمغتاب؛ فإن ما له دلالة قاصرة سنداً - وغالبها قاصرة سنداً - ودلالة، وبعض ما هو معتمد كرواية السكوني قد عرفت حالها، مع احتمال أن يكون الاستغفار المذكور هو الاستغفار لنفسه عن ذنبه، وإن كان المظنون أن يكون الاستغفار لصاحبه كما أشرنا إليه، لكنه ظن خارجي لا حجية فيه، تأمل.

نعم، لو كانت روايات الاستغفار له تامة السند، لكان احتمال قرينتها على المراد فيها قريباً.

وهنا احتمال آخر في متن الرواية: وهو احتمال كون «فقاته» تصحيف «فعا به» كما في رواية الجعفرات المتقدمة؛ لتشابههما كتباً، واحتمال العكس أبعد، وعليه تخرج الرواية عن شهادة الجمع، ولا يرد عليها الإشكال المتقدم في الحقوق المالية، بل لعله صار قرينة على غلط النسخة.

لكن الإنصاف أن هذه الاحتمالات لا يعتنى بها»^(١).

ولا يخفى عليك أن المعتمد هو بناء العقلاء في لزوم الاستحلال بعد صدق الظلم، ولا وجه للمناقشة في صدق الظلم بالغبية؛ لكونها موجبة للنقص في العرض، وعليه فاللازم الاستحلال، ولا حاجة فيه إلى الأخبار.

ثم إن موثقة السكوني تدلّ مطلقاً - سواء كانت النسخة «ففاتة» أو «فعاية» - على أن الاستغفار للمغتاب - بالفتح - كفارة له، وإنما الفرق: في أنه على تقدير «ففاتة» تختص كفاية الاستغفار للكفارة بصورة فقدان المغتاب، وعلى تقدير «فعاية» تكون أعم من هذه الصورة، ولكن مع اختلاف النسختين يلزم الأخذ بالقدر المتيقن منهما؛ وهو صورة فقدان المغتاب أو عدم التمكن من الوصول إليه.

ثم إن قوله: «له» يدلّ على أن الاستغفار للمغتتاب - بالفتح - ومن المعلوم أن هذا المدلول ليس ظناً خارجياً.

هذا مضافاً إلى أن ذيل الرواية يصلح للشهادة على أن المراد من الظلم هو ما يكون له جبران.

والحاصل: أن الكبرى - وهي أن حقوق الناس لا ترتفع إلا بالاستحلال - مما عليه بناء العقلاء، ولا يرفع اليد عنها إلا بالقدر المتيقن من موثقة السكوني؛ وهو صورة فقدان المغتاب، أو عدم إمكان الوصول إليه، أو احتمال وقوع الفتنة ونحوها، ففي هذه الموارد يجوز الاكتفاء بالاستغفار للمغتتاب - بالفتح - أخذاً بالموثقة؛ إذ لو لزم شيء آخر - كالتصدق عن المفتابين - لأشار إليه، فالوجه الثاني لا يخلو من قوة.

ومنها: التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها إليه؛ فيجب

(١) المصدر السابق، ص ٣٢١-٣٢٢.

الاستحلال منه في الصورة الأولى، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية.

ويدلّ عليه: ما عن مصباح الشريعة من قوله عليه السلام: «إِنْ اغْتَبْتِ فَبَلَغِ الْمُغْتَابِ فَاسْتَحْلِ مِنْهُ، فَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ وَلَمْ تَلْحَقْهُ فَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ لَهُ»^(١).

وأورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنه ضعيف السند. مضافاً إلى أن الغيبة: إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا، وإلا بقي المغتاب - بالكسر - مشغول الذمة إلى الأبد، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية، وإن لم يكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلفته. وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور، ولا بدّ إما من حمل الرواية على الجهات الأخلاقية، أو ردّ علمها إلى قائلها^(٢).

ويمكن تقييد وجوب الاستحلال بما إذا لم تترتب على الاستحلال مفسدة أكثر من مصلحة الاستحلال، وإلا فيسقط وجوب الاستحلال من باب التزام. ولا فرق في ذلك بين صورة العلم والجهل، ففي كل مورد يكون في الاستحلال مفسدة يسقط وجوب الاستحلال سواء علم المقول فيه بالغيبة أم لم يعلم، ولكن يبقى المغتاب - بالكسر - مشغول الذمة إلى الأبد كما في التزام أداء الحقوق المالية مع المفسدة، فتدبر.

ألهمهم إلا أن يؤخذ بإطلاق موثقة السكوني «فليستغفر له؛ فإنه كفارة له»، فمع التزام أو عدم إمكان الاستحلال يكتفى بالاستغفار له ولا شيء عليه.

ومنها: جواز الاكتفاء بالتوبة في محو تبعات الغيبة كما يكتفى بها في محو تبعات سائر المعاصي. قال في مصباح الفقاهة: «وهو المتعین؛ لقيام الضرورة ودلالة الآيات

(١) بحار الأنوار / ج ٧٥، ص ٢٥٧، ح ٤٨.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٢٥.

المتظاهرة والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له^(١). وفيه: ما لا يخفى؛ فإنَّ النظر في أدلة التوبة إلى محو تبعات المخالفة لحقِّ الله، ولا ينافيها ما عليه بناء العقلاء من لزوم الاستحلال في حقوق الناس، ألا ترى أن التوبة لا تكفي في رفع الاشتغال بالحقوق المالية؟!

ومنها: القول بالتخيير بين الاستحلال وبين الاستغفار للمغتاب، واستدلَّ له: بأنَّ مقتضى إطلاق الروايات الدالة على وجوب الاستحلال هو كون وجوبه وجوباً تعينياً، ومقتضى رواية السكوني هو لزوم الاستغفار للمغتاب تعيناً، فمع تعارضهما قيل يرفع اليد عن كلا الإطلاقين بحمل الوجوب فيهما على التخييري، كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الأمر بفعل في خطاب والأمر بفعل آخر في خطاب آخر.

وأورد عليه في إرشاد الطالب: «أنَّ هذا النحو من الجمع في المقام غير ممكن؛ لما ورد من كون الغيبة أشدَّ من الزنا في التخلُّص عن وزرها، ومع التخيير بين الاستحلال والاستغفار لا يكون في البين ما يوجب كون التخلُّص من وزرها أشدَّ.

مع أنَّ الجمع بحمل الفعل في كلِّ من الخطابين على التخييري يختصُّ بما إذا علم بعدم وجوب كلا الفعلين معاً، كما في مسألة دلالة إحدى الروايتين على وجوب صلاة الجمعة والأخرى على وجوب صلاة الظهر؛ حيث يعلم بعدم وجوب كلتا الصلاتين معاً، وأما فيما احتمل وجوب كلِّ منهما تعيناً فيؤخذ بإطلاق الوجوب في كلِّ منهما.

لا يقال: ظاهر كلِّ من الروايتين عدم وجوب الفعل الآخر؛ فإنَّ مقتضى رواية حفص بن عمر كون الاستغفار للمغتاب - بالفتح - كافياً في تكفير ذنب الاغتياب؛ فلا

حاجة معه إلى الاستحلال، كما أنَّ ظاهر النبوي^(١) كون الاستحلال كافياً ولا حاجة معه إلى الاستغفار له.

فإنه يقال: نعم، هذا الظهور إطلاقي ومن باب السكوت في مقام بيان كفاية الاغتيا ب، فينتفي هذا الإطلاق عن كل من الطائفتين بقرينة الأخرى؛ فإن مدلول رواية حفص عدم الحاجة إلى غير الاستغفار من سائر الأفعال ومنها الاستحلال، فيرفع اليد عن الإطلاق بالإضافة إلى الاستحلال، وكذا الحال في ناحية النبوي؛ حيث إن مدلوله أيضاً عدم الحاجة إلى غير الاستحلال من سائر الأفعال ومنها الاستغفار للمقتاب، فيرفع اليد بالإضافة إلى الاستغفار.

والحاصل: أنَّ مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين هو الالتزام بوجود كلا الأمرين، وهذا يناسب أيضاً كون الغيبة أشد من الزنا كما لا يخفى.

نعم، يبقى في البين أنَّ هذا الجمع فرع اعتبار كل من الطائفتين، ومع ضعف سندهما لا يمكن الاعتماد عليهما حتى يجمع بينهما بما ذكره^(٢).

ولقد أفاد وأجاد في أنَّ مقتضى الجمع بين الروايتين هو الحكم بوجودهما بعد احتمال وجوبهما معاً. هذا مضافاً إلى أنَّ التخيير هو الاحتمال الثالث، وكل واحد من الروايتين تنفي الاحتمال الثاني وهو المعارض الدال على وجوب شيء آخر، كما أنَّهما تنفيان الاحتمال الثالث وهو التخيير بينهما، وعليه فاحتمال التخيير ضعيف جداً، فلا مجال إلا للإحتياط بعد العلم بوجود أحدهما كما هو مقتضى العلم الإجمالي.

ولكن الذي يسهل الخطب أنَّ ما دل على وجوب الاستغفار أمره يدور بين وجوب

(١) وهو قوله ﷺ: «وإن صاحب الغيبة لا ينفرد له حتى ينفرد له صاحبه».

(٢) إرشاد الطالب / ص ١٩٥ - ١٩٦.

الاستغفار عند عدم التمكن من المغتاب - بالفتح - أو وجوب الاستغفار مطلقاً، وحيث لم تثبت النسخة المصححة يؤخذ بالمتيقن منها؛ وهو وجوب الاستغفار له عند عدم التمكن من الوصول إلى المغتاب، فبه يقيد ما عليه العقلاء من وجوب الاستحلال.

فتحصل: أن الاستحلال واجب عند التمكن، ومع عدمه يسقط وجوب الاستحلال ويلزم الاستغفار للمغتاب؛ جمعاً بين الكبرى التي عليها بناء العقلاء وموثقة السكوني.

اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى إطلاق دليل الاستغفار له هو جواز الاكتفاء به؛ إذ لو لزم شيء آخر - كالتصدق عن المغتاب - لأشار إليه في الرواية، فلا تغفل.

المقام الرابع: في موارد الاستثناء

وقبل الشروع في البحث عن موارد الاستثناء بالخصوص ينبغي أن يبحث عن أنه: هل يوجد هناك ملاك كلي وضابط عام لتجوز الغيبة، أو لا يوجد بل يحتاج ذلك إلى إقامة الأدلة في موارد خاصة؟

والظاهر من الشيخ الأعظم - تبعاً للشهيد والمحقق الكركي - أنه: «إذا فرض هناك مصلحة أقوى - سواء كانت راجعة إلى المغتاب بالكسر أو بالفتح أو ثالث - دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مسألة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كل معصية من حقوق الله وحقوق الناس.

وقد تبه عليه غير واحد:

قال في جامع المقاصد: «إن ضابط الغيبة المحرمة: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكك به أو إضحاك الناس منه. وأما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم؛ كمنصح المستشير، والتظلم وسماعه، والجرح والتعديل، ورد من ادعى نسباً ليس له، والقدح في

مقالة باطلة خصوصاً في الدين». انتهى.

وفي كشف الريبة: «اعلم أن المرخص في ذكر مساوئ الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها». انتهى.

وعلى هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد» (١).

وقد أورد عليه سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام بأنه: «إن كان المراد من الضابط المذكور قصور إطلاق أدلة الغيبة عن شمول مورد يكون للمفتاب غرض صحيح، أو انصرافها عنه كما هو محتمل كلام المحقق الكركي - وإن كان بعيداً عن ظاهر كلام الشهيد - ففيه منع؛ لعدم قصور الآية الكريمة بل سائر الآيات وكثير من الروايات؛ فلها إطلاق من غير انصراف عن المورد المدعى، كما لا تنصرف أدلة سائر المحرمات - نحو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّتُهُ...» إلخ، و«إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...» إلخ - عن موارد الصلاح.

وإن كان المراد أن مصلحة احترام المؤمن أو مفسدة حرمة الغيبة لا تزاحم سائر المصالح مطلقاً؛ لكون مصلحة حرمة المؤمن ومفسدة الغيبة ضعيفة لا تقاوم سائر المصالح المزاحمة، ففيه منع كلية ذلك؛ لأن الغيبة من كبائر الذنوب كما تقدم، وقد علم اهتمام الشارع بتركها من أدلة الباب، والتعبيرات الواردة فيها وفي حرمة المؤمن كما هو أحد الطرق إلى كشف أهمية الأحكام فلا شبهة في أن مفسدتها أهم من كثير من المصالح، سواء رجعت إلى المفتاب بالفتح أو بالكسر أو غيرهما. نعم، هو ثابت في الجملة، فلا بد من النظر في الموارد الخاصة.

وإن كان المراد أن الدليل قائم على استثناء مطلق موارد يكون للمفتاب فيها غرض صحيح فالظاهر فقدان ذلك بهذا العنوان العام. نعم، وردت روايات وأدلة في موارد

خاصة لكن لا يمكن إلغاء الخصوصية عنها إلى كل ذي مصلحة وملاك، مع أن عمدة ما وردت فيها الأدلة المرخصة: المتجاهر بالفسق والمتظلم، والترخيص فيهما ليس للتزاحم وتقديم جانب المقتضي ظاهراً، فلا وجه لاحتمال إلغاء الخصوصية»^(١).

ويمكن أن يقال: إن صريح كلام الشيخ هو تجوز الغيبة فيما إذا دل العقل والشرع على كون المصلحة الراجعة إلى المغتاب - بالكسر أو بالفتح أو ثالث - أعظم من مسألة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، ولا مانع من دعوى الكلية فيه، وعليه فمقصود الشيخ أن الأدلة الدالة على تحريم الغيبة بعنوانها الأولي مطلقة سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أو المحللة أم لا، فمع التزاحم في موارد لا يتمكن المكلف من الجمع بين امتثال النهي عن الغيبة والإتيان بتكليف آخر يكون الضابط هو ترجيح ما دل العقل والنقل على أهميته، ولعل مقصود الشهيد والمحقق الكركي هو ذلك أيضاً، وهذا لا يختص بباب الغيبة، بل الأمر كذلك في كل محرّم من المحرّمات.

ولقد أفاد وأجاد في مصباح الفقاهة حيث قال: «ما ذكره المصنّف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الأهم على المهمّ فهو في غاية المتانة والجودة - على ما نقّحناه في علم الأصول - ولا تحصى ثمراته في علم الفقه، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام؛ فإنّ الكلام هنا متمحّض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعمّد بالأدلة الخاصّة، فلا مساس له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين»^(٢).

والحاصل: أنه لا مانع من القول بأنه مع التزاحم وأهميّة ما دلّ العقل والنقل عليه تجوز الغيبة مطلقاً، وأما سائر الموارد التي لم يدلّ العقل والنقل على أهميتها فمع التعارض

(١) انظر: المكاسب المحرمة / ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٢٧.

وكون النسبة بينهما العموم من وجه يسقطان ويرجع إلى أصل آخر.

وربما يقال في هذه الصورة: لا بد في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَ...﴾^(١) كما هو الحال في كل مورد يتعارض فيه الخبر والآية بالعموم من وجه، مع أن دلالة الآية على العموم وضعية، فتقدم على الإطلاعية حتى فيما إذا كانت الإطلاعية في الآية أيضاً، وتفصيل ذلك في علم الأصول. ولا يخفى عليك أن الأخبار العلاجية لا تشمل التعارض بنحو العموم من وجه؛ لاختصاصها بما إذا كانا متعارضين في جميع مدلولهما كما هو مقتضى إطلاق المعارضة، وعليه فلا وجه لتقديم الآية على الرواية المعارضة فيما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه. نعم، إذا كان لسان الرواية لسان التفسير والحكومة فهي مقدّمة على الآية الكريمة.

ثم إنّه لا فرق بين الدلالة الوضعية وبين الدلالة الإطلاعية بعد انعقاد الظهور، فلا موجب لترجيح الوضعية على غيرها لمجرد كونها وضعية، فلا تغفل.

ولو كانت النسبة بينهما التباين؛ فإن كان بينهما مرجح فهو، وإلا فإن قلنا بالتخيير فهو، وإلا فيسقطان ويرجع إلى أصل آخر على ما قرّر في محلّه.

ثم إنّه يرد على جامع المقاصد: أولاً: أن اعتبار قصد الهتك في صدق الغيبة محلّ نظر؛ لما مرّ من أنه لا دخل للمقصد في صدق الغيبة، بل مقتضى إطلاق دليل حرمة الغيبة هو الحكم بالحرمة ولو لم تكن الغيبة بقصد الهتك.

وثانياً: أنه يمكن للرجالي فيما إذا علم فسق الراوي أن يترك توثيقه؛ فإنّ هذا يكفي في سقوط روايته عن الاعتبار، ولا يلزم التعرّض لفسقه المستور (فتأمل). وكذا الحال في مدّعي النسب؛ فإنّه يمكن ردّ دعواه بنحو لا يكون ظاهراً في كون دعواه من قبيل

التعمد إلى الكذب، كما إذا قال: إنك على خطأ وليس لك هذا النسب، فيمكن نصح المؤمن في ذلك المورد بنحو لا يدخل في عنوان الاغتياب، كما إذا قال لأخيه المؤمن: إنني لا أرى صلاحاً في تزويج ابنتك من فلان، ولا يلزم أن يظهر أنه شارب الخمر مثلاً^(١).
إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه ذكر الأصحاب صوراً بعنوان أنها من موارد مزاحمة الأهم مع المهم، وذكر الشيخ الأعظم رحمته بعضها:

منها: نصح المستشير؛ فإن النصيحة واجبة للمستشير؛ لأن خيائته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب، وكذلك النصح من غير استشارة؛ فإن من أراد تزويج امرأة وأنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها - وإن أوجب الوقعة فيها - أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدة من الأخبار في وجوبه^(٢).

ويمكن أن يقال: أولاً: إن الذي ثبت بالدليل حرمة الخيانة لا وجوب النصح خصوصاً بالنسبة إلى غير المستشير، ولا ينافي ذلك كونه من حقوق المؤمن^(٣)، فمع عدم ثبوت وجوب النصح كيف يتصور التزاحم بين النصح وحرمة الغيبة وجعل النصح أهم مطلقاً؟
وثانياً: إن الاختصار على كون النصيحة واجبة مع كون المقام من موارد التزاحم كما ترى، قال السيد المحقق الخوئي رحمته: «إن الظاهر أن ما نحن فيه من صغريات باب التزاحم لا التعارض؛ فإن الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصح وأنه يتولد منها ويتوقف عليها، نظير توقف إنقاذ الغريق والإتيان بالصلاة على التصرف في

(١) إرشاد الطالب / ص ١٩٩.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٤٥.

(٣) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٣.

ملك غيره، وعليه فيتصّف كلٌّ من النصح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوّة الملاك وضعفه؛ فإن 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»^(١). وعليه فلا يصحّ القول بتقدّم النصح مطلقاً.

وثالثاً - كما في إرشاد الطالب -: إن ما ذكر من رعاية المصلحة الراجحة موقوفة على الاطلاع على الملاكات، وأين لنا ذلك؟ بل هذه الرعاية من وظيفة الشارع في مقام جعل الأحكام - إلى أن قال -: هذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإنبات فإذا طرأ على غيبة المؤمن عنوان يحتمل معه تبدّل فسادها ولم يكن ذلك العنوان الطارئ مورد الأمر أو الترخيص في شيء من الخطابات الشرعية، فيؤخذ بإطلاق دليل حرمة الغيبة، ومع تعلق الأمر أو الترخيص بذلك العنوان في خطابٍ تلاحظ النسبة بينه وبين خطاب النهي عن الغيبة على تفصيل مذكور في بحث التعارض. نعم، إذا كان التضاحم بين حرمة الغيبة وتكليف آخر من قبيل التضاحم بين التكليفين - بأن لم يتمكّن المكلف من الجمع بين امتثال النهي عن الغيبة وموافقة التكليف الآخر المتعلّق بفعل آخر - فيلاحظ الأهمّ منهما أو محتمله^(٢).

ورابعاً - كما في مصباح الفقاهة -: إنّ دعوى ظهور الأخبار في وجوب نصح المشير محلّ تأمل بل منع، ولا بأس بذكرها:

منها: قوله عليه السلام في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من استشار أخاه فلم

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) إرشاد الطالب / ص ١٩٨.

ينصحه محض الرأي؛ سلبه الله عز وجل رأيه»^(١).

ومنها: قوله عليه السلام في رواية النوفلي: «من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة؛

سلبه الله ليه»^(٢).

وفيه: أن التوعيد في هاتين الروایتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لا يدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل؛ فإن العقل من أعظم النعم الإلهية، وقد من به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه إلى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال، وهو من النعمات 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: «وانصح لمن استشارك»^(٣) إرشاد إلى ما

ذكرناه، فيكون محمولاً على الاستحباب. على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة^(٤).

وعليه، فدعوى وجوب تقديم النصيحة على الغيبة مطلقاً بملاك الأهمية محل تأمل

وإشكال. نعم، يصح القول بتقديمها إذا كانت أهم من مفسدة الغيبة.

ومنها: الاستفتاء، بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان في حقي، فكيف طريقي في

الخلاص؟ هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص، وإلا فلا يجوز.

واستدل له الشيخ الأعظم عليه السلام بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء

(١) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٤٤، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

(٢) مستدرک الوسائل / الباب ٢٢ من أبواب وجوب نصح المستشار.

(٣) جامع احاديث الشيعة / ج ١٦، ص ٨٧.

(٤) مصباح الفقاهة / ص ٣٥٠.

رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن أُمِّي لا تدفع يد لأمس، فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال ﷺ: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، فقال ﷺ: فقيدها؛ فإنك لا تبرأ بشيء، أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز وجل...» الخبر^(١). واحتمال كونها متجاهرة مدفوع بالأصل.

وأورد عليه: أولاً: بأنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي ﷺ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتتاب - بالفتح - في تحقق الغيبة، وذكرها بعنوان الأمومة لا يستلزم التعيين، ويتفق نظير ذلك كثيراً للمراجع والمجتهدين.

وثانياً: بأن المذكور في الرواية قضية شخصية، وخصوصياتها مجهولة لنا، فيحتمل أن تكون الأم متجاهرة بالزنا، كما هو الظاهر من قول ابنها: «إن أُمِّي لا تدفع يد لأمس...»، وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول بالأصل المثبت^(٢).

ويمكن أن يقال: أولاً: إنه قد تقدم أنه يكفي في المعلوماتية إضافة المرأة بعنوان الأمومة إلى نفسه؛ فإنها معلومة بالإضافة المذكورة، وذكر عيبها إظهار لما ستره الله عليها، فتشمله أدلة حرمة الغيبة، ولا يلزم في المعلوماتية العلم بالاسم ونحوه.

ودعوى: أن ذكرها بعنوان الأمومة لا يستلزم التعيين.

مندفعة: بما ذكر من أن الأمومة المضافة إلى معلوم - كالابن - يكفي في المعلوماتية، ويصدق على ذكرها بالسوء كشف ما ستره الله، وتكره الأم ذلك إذا سمعت.

وثانياً: إن احتمال كون الأم متجاهرة بالزنا مع تخصيص الخطاب بالابن منفي؛ لأن

(١) وسائل الشيعة / الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٥٢.

منع المتجاهرة بالزنا وظيفة جميع المسلمين لا خصوص ابن المتجاهرة، ولا يجوز التجاوز من المرتبة الأدنى إلى المرتبة الأعلى مع إمكان الانتهاء بالدانية.

ونالنا: إن منع الإطلاق باحتمال كون القضية شخصية لا وجه له بعد كون الناقل هو الإمام الصادق عليه السلام؛ فإن نقله عليه السلام يشهد على أن القضية ليست بشخصية. نعم، يؤخذ بالقدر المتيقن منه؛ وهو ما إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر المغتاب، ولا بأس بذلك؛ لأهمية تعلم الأحكام كما لا يخفى.

ثم مع وضوح عدم كون المرأة متجاهرة - كما هو الظاهر - فلا تصل التوبة إلى إجراء استصحاب عدم التجاهر حتى يرد عليه بأنه لا أثر له إلا على القول بالأصل المبتدأ. هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن موضوع الغيبة بعد تخصيص الأدلة بالمتجاهر بالفسق مركب؛ وهو هتك ستر المسلم غير المتجاهر بالفسق، ومعه يجري استصحاب عدم كون هذا المسلم متجاهراً ولو بالعدم الأزلي، فيثبت موضوع الحرمة جزءاً بالوجدان وهو كونه مسلماً، وجزءاً بالتعبد وهو الاستصحاب.

فتحصّل: أن الاستفتاء إذا توقّف على الغيبة يوجب رفع حرمة الغيبة؛ لأهمية تعلم الأحكام عند الشارع.

ومنها - كما أفاد الشيخ الأعظم -: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله؛ فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقّه. مضافاً إلى عموم أدلة النهي عن المنكر.

وأورد عليه: بأن الدليل الأول أخصّ من المدعى؛ إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر. هذا مضافاً إلى أن الغيبة محرّمة على المغتاب - بالكسر - ولا يجوز الإحسان بالأمر المحرّم؛ فإنه إنما يتقبّل الله من المتّقين.

وبأنّ الدليل الثاني منصرف عن المقام؛ لأنّه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر؛ وإلّا لجاز ردع الزناة بالزناة بأعراضهم، وردع السراق بسرقة أموالهم.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كلّ أحد؛ وإلّا وجب ردعه على كلّ من أطلع عليه بأيّ نحو اتفق، كمن تصدّى لقتل النفوس المصونة وهتك الأعراض المحترمة وأخذ الأموال الخطيرة، فإنّ منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها؛ لأنّ حفظ الأمور المذكورة أهمّ في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها^(١).

وعليه تحمل صحيحة عبدالله بن سنان الدالّة على حبس الأئمّ وتقييدها مع أنّهما محرّمان بالألوية؛ لوضوح حرمة التأفيف.

ودعوى: أنّه لا يستفاد منها وجوب منعها عن المنكر بما ذكر، بل غاية مدلولها جواز المنع أو استحبابه في مورد توقّف المنع على مثل الضرب والعيبس أو اتّحاده معهما وعدم إمكان المنع بغيرهما^(٢).

مندفعة: بأنّ قوله ﷺ: «فقيدها؛ فإنك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله...» الخبر، لا ينافي وجوب المنع المستفاد من قوله ﷺ: «احبسها» كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ قاعدة الأهمّ والمهمّ قاعدة عقلانية لم يردع عنها الشارع، فهي حجة، ولا حاجة في حجيتها إلى الاستدلال بمثل الصحيحة، فتدبر جيّداً.

ومنها: قصد حسم مادّة فساد المقتاب عن الناس، كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله الناس. واستدلّ له الشيخ الأعظم ﷺ - مضافاً إلى أنّ مصلحة دفع الفتنة عن الناس أولى من ستر عيوب المقتاب - بما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبدالله ﷺ قال: «قال

(١) المصدر السابق / ص ٣٥٣.

(٢) إرشاد الطالب / ص ٢٠٧.

رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سيئهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم؛ كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلموا من بدعهم؛ يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات»^(١).

وبالجملة: أهمية حفظ الدين توجب الترخيص أو الوجوب في غيبة المبدع وإظهار البراءة ونحوهما مما يدفع شر المبدع عن المجتمع الإسلامي، والكليّة في هذا العنوان محفوظة، وجعله من موارد تراحم الأهمّ والمهمّ صحيح.

ومنها: جرح الشهود، قال الشيخ الأعظم ﷺ: «إنّ الإجماع دلّ على جوازه، ولأنّ مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من الستر على الفاسق. ومثله بل أولى بالجواز جرح الرواة؛ فإنّ مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته، ويلحق بذلك الشهادة بالزنا وغيره لإقامة الحدود»^(٢).

ومنها: دفع الضرر المهمّ به عن المقتاب، كالقتل وهتك العرض وغصب الأموال ونحوها مما يكون حفظها أهمّ في الشريعة المقدّسة من ستر ما فيه من العيوب، ولا إشكال فيه.

والشيخ الأعظم ﷺ حمل عليه ما ورد في ذمّ زرارة من عدّة أحاديث، وقد بيّن ذلك الإمام ﷺ بقوله في بعض ما أمر ﷺ عبدالله بن زرارة بتبليغ أبيه: «اقرأ منّي على والدك السلام فقل له: إنّما أعيبك دفاعاً منّي عنك؛ فإنّ الناس يسارعون إلى كلّ من قرّبناه ومجّدناه لإدخال الأذى فيمن نحبه ونقرّبه، ويذمّونه لمحبّتنا له وقرّبه ودنوّه ممّا يرون

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٥.

(٢) المصدر السابق.

إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلَّ من عيَّنناه نحن، وإنَّما أعيبك لأنك رجل
اشتهرت بنا (منا-خ ل) بميلك إلينا، وأنت في ذلك مذموم عند الناس؛ غير محمود الأمر
(الأثر-خ ل) لمودّتك لنا وميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك
وتقصك، ويكون ذلك منّا دافع شرهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿أَمَّا السُّفِينَةُ فَكَانَتْ
لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَزَدْتُ أَنْ أُعَيْبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ
غَضَبًا﴾^(١). هذا التنزيل من عند الله، ألا والله ما عابها إلّا لكي تسلم من الملك ولا تفصب
(تعطب -خ ل) على يديه! ولقد كانت سالحة ليس للعيب فيها مسأغ، والحمد لله. فافهم
المثل -رحمك الله - فإنك والله أحبّ الناس إليّ، وأحبّ أصحاب أبي إليّ حيّاً وميتاً، وإنك
أفضل سفن ذلك البحر القمقام العظيم الزاخر، وإنّ وراءك لملكاً ظلوماً غصوباً يرقب
عبور كلّ سفينة سالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غضباً ويفصب أهلها. فرحمة الله
عليك حيّاً، ورحمة الله عليك ميتاً...» الخبر^(٢).

وأورد عليه في مصباح الفقاهة بأنّ: «الغيبة إظهار ما ستره الله عليه، ومن الواضح أنّه
لم يكن في زرارة عيب دينيّ ليكون ذكره غيبة»^(٣).

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ التهمة إذا جازت دفعاً للضرر المهمّ به جازت الغيبة؛ لإلغاء
الخصوصية أو للأولوية، ولعدم الخصوصية ألحق الشيخ الأعظم ﷺ بذلك الغيبة للتيمة
حيث قال: «ويلحق بذلك الغيبة للتيمة على نفس المتكلّم أو ماله أو عرضه أو عن ثالث؛

(١) سورة الكهف / الآية ٧٩.

(٢) انظر: المكاسب المعرّمة / ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٣٥٥.

فإنَّ الضرورات تبيح المحظورات»^(١).

ومنها: ردّ من ادّعى نسباً ليس له، قال الشيخ الأعظم رحمته: «إنَّ مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب»^(٢).

وأورد عليه في مصباح الفقاهة بأنَّ: «أهمّية حفظ الأنساب ثابتة فيما إذا ترتّب على النسب أثر شرعي من التوارث والنظر إلى النساء ونحوها، وأمّا إذا لم يترتّب عليه أثر شرعي أو ترتّب الأثر على دعوى النسب - كأن ادّعاه لصيانة نفسه أو عرضه أو ماله من إصابة الظالم إيّاها - فلا تجوز الغيبة برّد هذه الدعوى، ومع الشكّ في مورد يرجع إلى المطلقات الدالّة على حرمة الغيبة على وجه الإطلاق؛ لأنّ الشبهة وإن كانت مصداقية إلّا أنّ التخصيص من جهة المزاحمة، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن»^(٣).

ومنها: القدح في مقالة باطلة وإن دلّ على نقصان قائلها إذا توقّف حفظ الحقّ وإضاعة الباطل عليه، قال الشيخ الأعظم رحمته: «وأما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام»^(٤).

ولا يخفى عليك أنّ القدح في المقالة الباطلة أجنبيّ عن الغيبة، وإن صحّ القول بالحرمة فيما إذا كان القدح بمثل الفحش والشتّم والإهانة. والوجه في كونه أجنبيّاً عن الغيبة: أنّ القدح المذكور يكشف به عيب المقالة لا عيب صاحب المقالة. نعم، لو استلزم

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٣٥٦.

(٤) المكاسب المحرمة / ص ٤٦.

قدحها لذلك في بعض الأحيان أو الموارد فلا يكون أجنبيّاً عن الغيبة، ولكن مع ذلك يجوز إذا كان القدح أهمّ، فتدبرّ جيّداً.

وبالجملة: يكفي بعض ما ذكره لصحة جعله من موارد تكون مصلحة كشف ما ستره الله فيها أهمّ من مفسدته. قال الشيخ الأعظم رحمته: «ثم إنهم ذكروا موارد أخرى للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدّمنا أن الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبية على مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتك المؤمن، فإنها مندرجة في القوّة والضعف، فربّ مؤمن لا يساوي عرضة شيء من المصالح، فالواجب التحري في الترجيح بين المصلحة والمفسدة»^(١).

فتحصّل: أن كلّ مورد تكون مصلحة الغيبة فيه أهمّ من مفسدتها فلا إشكال في تجويزها، وأما استثناء الموارد بالعناوين الكلّية - كنصح المستشير - فلا يخلو أكثرها عن الإشكال والنظر؛ لما عرفت من عدم كون موارد أهمّ.

ثم حان الوقت لذكر الموارد الخاصّة، ولا يخفى عليك أن الأصحاب ذكروا موارد بعنوان الاستثناء من دون تقييدها بالمصلحة فضلاً عن الأهميّة وإليك بعضها:

المورد الأوّل: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق، ولا إشكال فيه بعدما عرفت من أن الغيبة هي إظهار لما ستره الله عليه؛ فإنّ ذكر فسق المتجاهر حينئذٍ ليس إظهاراً لما ستره الله عليه، بل هو خارج موضوعاً عن الغيبة، فيجوز ذلك لو لم يترتب عليه عنوان من العناوين المحرّمة.

وهكذا الأمر لو اعتبرنا الكراهة في حقيقة الغيبة؛ لأنّ المتجاهر بالفسق لا يكره أن يُغتَاب فيما تجاهر به؛ ولذا قال الشيخ الأعظم رحمته في تعليل جواز غيبة المتجاهر بالفسق:

«فإنّ من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق. نعم، لو كان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمّة، لكنّ المذمّة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه»^(١).

فمع عدم صدق الغيبة بأحد الوجهين فلا حاجة في جواز ذكر العيب - بالنسبة إلى المتجاهر بالفسق - إلى إقامة الأدلّة عليه؛ لما عرفت من أنّ ذكر العيب المتجاهر به خارج عن الغيبة موضوعاً.

ولقد أفاد وأجاد في مصباح الفقاهة حيث قال: «قد ذكرنا في معنى الغيبة: أنّها عبارة عن كشف ما ستره الله على العباد، وأيدناه ببعض الروايات، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصّصاً وموضوعاً؛ لأنّه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب، بالكسر»^(٢).

ولو أبيت عن ذلك فاعلم أنّهم استدّلوا لاستثناء غيبة المتجاهر بأخبار: منها: موثّقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم؛ كان ممّن حرمت غيبته وكملت مروءته وظهر عدله ووجبت أخوّته»^(٣).

بتقريب: أنّ مفهومها هو انتفاء حرمة الغيبة مع انتفاء الشروط المذكورة، وهذا المفهوم بإطلاقه يشمل المتجاهر بالفسق.

وأورد عليه في بلغة الطالب بقوله: «وأما قول: «من عامل الناس فلم يظلمهم»

(١) المصدر السابق / ص ٤٤.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٠.

(٣) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٧٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

فظاهاه اعتبار العدالة فيمن تحرم غيبته، وهو خلاف الإجماع، والالتزام بعدم المفهوم له أولى من الالتزام بعمومه ودعوى خروج ما خرج بالإجماع بأن هذا تخصيص مستهجن»^(١).

ويشهد لعدم ثبوت المفهوم لها: أن مدلول الموثقة هو ترتب مجموع الأحكام المذكورة في الجزاء على مجموع الشروط المذكورة، فيكون مفهومها انتفاء المجموع بانتفاء مجموع الشروط، وهو في حكم الموجبة الجزئية بالنسبة إلى الجواز، ولا ينافي ثبوت بعض تلك الأحكام - كحرمة الغيبة في فرض انتفاء مجموع الشروط - لبعض آخر كالفاسق.

وقد يدفع ذلك: بظهور القضية في ترتب كل واحد من الأحكام المذكورة على الشرط^(٢).

ولا يخفى ما فيه؛ لعدم ثبوت ظهور القضية في ذلك بعد احتمال ترتب المجموع على المجموع، وعليه فالمفهوم هو جواز غيبة غير الذي أحرزت عدالته في الجملة، ولا عموم ولا إطلاق له حتى يحتاج إلى التخصيص، ويمكن تعيين المفهوم بالإجماع على حرمة غيبة الفاسق مع عدم التجاهر، فيدلّ مفهوم الرواية حينئذٍ مع الإجماع المذكور على جواز غيبة الفاسق المتجاهر، ولا يلزم منه تخصيص ولا استهجان كما لا يخفى.

وقد يقال - بناءً على ثبوت المفهوم لها: - إن المفهوم هو جواز غيبة الفاسق المحرز فسقه سواء كان متجاهراً أو مستتراً؛ حيث إن المذكورات في الشرط بمجموعها طريق إلى عدالة الشخص، فيكون إحرازها إحرازاً لعدالته، وإحراز خلافها إحرازاً لفسقه،

(١) بلفظ الطالب / ج ١، ص ١٢٧.

(٢) إرشاد الطالب / ص ٢٠٢.

وترتب حرمة الاغتياب على صورة الطريق إلى عدالته مقتضاه عدم الحرمة في الصورة الثانية؛ كان متجاهراً بفسقه أم لا، والمفهوم المزبور أخصّ ممّا دل على حرمة اغتياب المؤمن، فيرفع اليد عن إطلاقه بالمفهوم، فيختصّ ما دلّ على حرمة الاغتياب بما إذا لم يظهر فسق المعتاب، ولا فرق في جوازها مع ظهوره بين كونه متجاهراً أو لا.

ولكنّ الصحيح أنّه يرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالتقييد الوارد في صحيحة ابن أبي يعفور: قال أبو عبدالله عليه السلام فيها بعد السؤال عن العدالة في الرجل: «أن تعرفوه: بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان - إلى أن قال: - والدلالة على ذلك: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه؛ حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك...»^(١). فإنّ ظاهرها اعتبار الستر في حرمة الفحص عن عيوبه، فيجوز مع عدم الستر، ولا يحتمل الفرق في الجواز وعدمه بين التفتيش عن سائر عيوبه وبين إظهارها بعد العلم بها.

وهذه الصحيحة مع رواية هارون بن الجهم قرينتان على رفع اليد عن إطلاق المفهوم في الموثقة^(٢)، فينحصر مفهومها في المتجاهر بالفسق، ولا يجوز غيبة الفاسق غير المتجاهر.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ مفهوم الموثقة لا إطلاق له كما عرفت؛ فإنّ انتفاء المجموع بانتفاء المجموع لا يفيد إلاّ القضية الجزئية، ومع عدم الإطلاق لا حاجة إلى تقييد المفهوم المذكور بالتجاهر. هذا مضافاً إلى أن التعدي عن التفتيش إلى إظهار العيوب بالغيبة محلّ تأمل ومنع.

(١) وسائل الشريعة / ج ٢٧، ص ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١.

(٢) إرشاد الطالب / ص ٢٠٠.

ولقد أفاد وأجاد في بلغة الطالب حيث قال: «إنَّ حرمة الفحص والتفتيش عن العيوب لا ربط لها بحرمة الغيبة»^(١).

فالأولى أن يستدلّ بمفهوم موثقة سماعة بن مهران على جواز غيبة المتجاهر بعد تعيينه بالإجماع القائم على حرمة غيبة الفاسق المتستر؛ فإنَّ جواز الغيبة حينئذٍ ينحصر في المتجاهر كما لا يخفى.

لا يقال: إنَّ الرواية المذكورة ضعيفة بعثمان بن عيسى الموجود في طريقها، لعدم توثيقه.

لأننا نقول: يكفي نقل صفوان عنه؛ لأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن الثقات. هذا مضافاً إلى نقل الأجلاء عنه وعدَّ بعضهم إياه من أصحاب الإجماع.

ومنها: رواية صالح بن عقبة عن علقمة عن الصادق عليه السلام، وهو قوله عليه السلام: «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؛ داخل في ولاية الشيطان»^(٢).

بتقريب: أنها تدلُّ على ترتب حرمة بالاغتيا ب وقبول الشهادة على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللفّ والنشر، أو على اشتراط الكلّ بكون الرجل لم تُر منه المعصية ولم يُشَهد عليه بها، ومقتضى المفهوم جواز الاغتيا ب مع عدم الشرائط، خرج منه غير المتجاهر وبقي الباقي في المفهوم؛ وهو الفاسق المتجاهر. وأورد عليه أولاً: بضعف السند من ناحية صالح بن عقبة وعلقمة؛ فإنهما لم يوثقا.

(١) بلغة الطالب / ص ١٢٧.

(٢) وسائل الشيعة / ج ٢٧، ص ٣٩٥، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٢.

وثانياً: بأنَّ ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة الغيبة، وهو بديهيّ البطلان.
 وثالثاً: بأنَّ ظاهر مفهومها جواز غيبة الرجل لمن يشاهد صدور المعصية منه أو إذا
 شهد عليه بها شاهدان، وعليه فتتحصّر موارد الأدلّة الدالّة على حرمة الغيبة بالعيوب
 البدنية والأخلاقية؛ فإنّ المغتاب - بالكسر - لا بدّ له من العلم حين يغتاب؛ وإلّا كان من
 البهتان لا من الغيبة، وهذا خلاف صراحة غير واحدة من الروايات الدالّة على حرمتها،
 على أنّه لم يلتزم به أحد.

نعم، لو أريد من الخطاب في قوله ﷺ: «فمن لم تره بعينك...» العنوان الكلّي والقضيّة
 الحقيقية، وكان معناه أنّ صدور المعصية منه برأى من الناس ومسمع منهم بحيث يرى
 الناس ويرونه وهو يوقع المعصية، لسلم^(١) عن هذا الإشكال^(٢).
 وكيف كان، فلا كلام في جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به؛ لخروجها عنها تخصّصاً،
 وإن أبيت عن ذلك أمكن الاستدلال للجواز بمفهوم موثقة سماعة بن مهران بالتقريب
 المذكور آنفاً.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: إنّ مقتضى إطلاق الروايات - كما أفاد الشيخ الأعظم ﷺ - جواز غيبة
 المتجاهر فيما تجاهر به ولو مع عدم قصد غرض صحيح، ولم أجد من قال باعتبار قصد
 الغرض الصحيح وهو ارتداعه عن المنكر. نعم، تقدّم عن الشهيد الثاني احتمال اعتبار

(١) وذلك لأنّ المعصية برأى من الناس عبارة أخرى عن التجاهر، فجواز الغيبة لمورد المتجاهر لا مورد
 المشاهدة، فلا تغفل.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٣٩.

قصد النهي عن المنكر في جواز سب المتجاهر، مع اعترافه بأن ظاهر النص والفقوى عدمه^(١).

قال السيد المحقق الخوئي^(٢): «مقتضى العمل بالإطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح في جواز غيبة المتجاهر بالفسق؛ إذ لم يتقيد المطلقات 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 كشافاً لما ستره الله»^(٢).

وبعبارة أخرى: إن كشف الستر مع التجاهر بالفسق لا يصدق سواء قصد الغرض الصحيح أم لم يقصد. هذا بناءً على خروج ذكر المتجاهر عن تعريف الغيبة. وأما بناءً على التخصيص، فمقتضى إطلاق المفهوم في المطلقات الدالة على حرمة غيبة العدول هو جواز غيبة الفاسق، وحيث إن غيبة الفاسق غير المتجاهر ممنوعة بالإجماع فيبقى جواز غيبة الفاسق المتجاهر، ومقتضى إطلاق ذلك هو جواز غيبته سواء كان الغرض من الغيبة صحيحاً أم لم يكن، فتأمل؛ لعدم ثبوت الإطلاق.

التنبيه الثاني: هل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به؟

قال الشيخ الأعظم^(٣): «صرح الشهيد الثاني وغيره بعدم الجواز، وحكي عن الشهيد أيضاً، وظاهر الروايات الثافية لاحترام المتجاهر وغير الساتر هو الجواز، واستظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام، وصرح به بعض الأساطين.

وينبغي إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٤.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٢٤٠.

- العياد بالله - جاز اغتياؤه بالتعرض للنساء الأجانب (الأجنبيات)، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتياؤه بالسرقة، ومن تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس وينكلهم جاز اغتياؤه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبايح المعروفة جاز اغتياؤه بكل قبيح. ولعل هذا هو المراد بـ «من ألقى جلباب الحياء...»، لا من تجاهر بمعصية خاصة وعدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها، كبعض عمال الظلمة»^(١).

وحاصله: التفصيل بين المعاصي التي دون ما تجاهر بها في القبح وبين غيرها؛ فيجوز اغتياؤه في الحالة الأولى دون الثانية.

وأورد عليه في مصباح الفقاهة بأن: «القول بالتفصيل المذكور لا دليل عليه بوجه؛ فإنّ 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، إذا تجاهر في معصية جاز اغتياؤه بها وبلوازمها، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتياؤه بتهينة مقدمات الشرب من الشراء والحمل أو الصنع؛ فإنّ الالتزام بشيء 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: إنّ الظاهر هو جواز اغتياؤ المتجاهر مطلقاً - إلى أن قال: - ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة، فلا يمكن التمسك بإطلاقها، وعليه فالإقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير ما تجاهر فيه وفي لوازمه»^(٢).
وبعبارة أخرى: إنّ منشأ جواز اغتياؤ المتجاهر بما تجاهر به هو عدم صدق الغيبة

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٤.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٠ - ٣٤١.

حقيقةً على ذكر العيب الذي تجاهر به؛ لأن الغيبة - كما مرَّ - هي إظهار ما ستره الله، وهذا المعنى - أعني إظهار ما ستره الله - ليس صادقاً على ذكر عيب المتجاهر الذي تجاهر به، بخلاف العيب الذي لم يتجاهر به؛ فإنَّ الغيبة صادقة على ذكره، ويعد صدق الغيبة تشمله عمومات حرمة الغيبة، ولا دليل على رفع اليد عن تلك العمومات؛ إذ مفهوم موثقة سماعة بن مهران في حكم الجزئي، والقدر المتيقن منه هو جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به، ومعه لا مجال لتجوز غيبة المتجاهر في غير ما تجاهر به، فلا تغفل.

التبويه الثالث: إنَّ المراد بالمتجاهر بالفسق - كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته - هو من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل لا يعرف فسادَه إلا القليل - كما إذا كان من عمال الظلمة وأدعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع أو غير مسموع منه - لم يعد متجاهراً. نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر ^(١).

وقد أوضح ذلك في مصباح الفقاهة حيث قال: «ظهر من مطاوي ما ذكرناه: أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به ممَّا يوجب الفسق والخروج عن العدالة، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعي لشبهة حكمية أو موضوعية فإنه ليس بمذنب، فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق» ^(٢).

التبويه الرابع: لو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلته؛ مستوراً عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم أو لا؟

قال الشيخ الأعظم رحمته: «فيه إشكال؛ من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً، فربَّ متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربية أو

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٤.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٤١.

في طريق الحج والزيارة؛ لتلايق عن عيون الناس. وبالجملة: فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه، فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه ولا يستكف من ظهوره للغير.

نعم، لو تأذى من ذمته بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز؛ ولذا جاز سبه بما لا يكون كذباً. وهذا هو الفارق بين السب والغيبة؛ حيث إن مناط الأول المذمة والتنقيص فيجوز، ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة^(١).

وأورد عليه السيد المحقق الخوئي^(٢) حيث قال: «إن مقتضى العمل بالمطلق هو جواز غيبة المتجاهر مطلقاً بمجرد تجاهره بمعصية من المعاصي، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامّة لجواز الغيبة، وعليه فلا يفرق في ذلك بين أن يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس وفي جميع الأمكنة والأصقاع أو بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى.

وعلى هذا، فلا وجه لما استشكله المصنف من «دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً، فرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربية أو في طريق الحج والزيارة؛ لتلايق عن عيون الناس». نعم، لو تجاهر بذلك بين جماعة هم أصحاب سرّه ورفقائه في العمل فإنه لا يعدّ متجاهراً بالفسق».

ولكنه عدل عن هذا الإشكال في نهاية الأمر حيث قال: «ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة، فلا يمكن الاستناد إليها في تجويز هتك عرض المؤمن وافتضاحه بين الناس، ولا تصلح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة، وإذاً: فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده، لا من جهة الروايات بل لعدم تحقّق مفهوم

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٤.

الغيبة مع التجاهر على ما ذكرناه في تفسيرها، والله العالم»^(١).
 ودعوى: كفاية صحيحة ابن أبي يعفور مع مفهوم موثقة سماعة بن مهران في الدلالة على جواز غيبة المتجاهر مطلقاً ولو في بلد لم يكن متجاهراً فيه.
 مندفعة: بأن مفهوم الموثقة لا إطلاق له، وإنما تدل الموثقة - في صورة عدم اجتماع شرائط حرمة الغيبة - على جواز الغيبة في الجملة كما مرّ، فلا تغفل.
 وعلى فرض تسليم إطلاق مفهوم موثقة سماعة يمكن تقييده بصحيحة ابن أبي يعفور، فينحصر مفهومها في المتجاهر بالفسق ولا يجوز في غير المتجاهر.
 التنبية الخامس: إذا صار المتجاهر ساتراً لعيوبه واعتذر عن عيبه المتجاهر به وتاب عنه، فلا يجوز اغتيابه؛ لأنّ الخارج من أدلة حرمة الغيبة هو المتجاهر، وهو مع التوبة وصيرورته ساتراً لعيوبه غير صادق، ومقتضى عموم أدلة حرمة الغيبة هو حرمة غيبته.
 قال في إرشاد الطالب: «إنّ ظاهر الأدلة كون الحكم مادام كونه جاهراً؛ نظير قوله ﷺ: «لا تصل خلف الفاسق»، فلا يجوز الاغتياب بعدما صار الشخص ساتراً لعيوبه؛ حتّى بإظهار عيبه الذي كان عليه زمان تجاهره كما لا يخفى»^(٢). ولا أقلّ من الشكّ، فيرجع فيه إلى عموم أدلة حرمة الغيبة بعد عدم دلالة دليل على الجواز، فلا تغفل.
 الثاني من موارد الاستثناء: تظلم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان مستتراً به، قال الشيخ الأعظم ﷺ: «جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه»^(٣).
 واستدل له بآيات:

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٤١ - ٣٤٢.

(٢) إرشاد الطالب / ص ٢٠٣.

(٣) المكاسب المحرمة / ص ٤٤.

منها: ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمِنَ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (١).

وهو يدل على جواز الانتصار بقوله: ﴿مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾، كما أن قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (٢) يدل على جوازه بمدح المنتصرين. فكيف كان، فقد قال سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام في ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَمِنَ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ...﴾ الآية، ما حاصله: مقتضى إطلاقه جواز الاستنصار وطلب النصر من كل من يرجو منه النصر؛ كان الظالم متجاهراً أم لا، والسامع عالماً بمساءته أم لا، هذا بناءً على أن المراد من الانتصار هو طلب النصر. وأما إذا كان المراد منه هو الانتقام من الظالم فلأن جواز الانتقام من الظالم مستلزم لجواز الانتصار من الغير؛ وإلا قلماً يكون المظلوم بنفسه يمكنه الانتقام من ظالمه، والانتصار ملازم لذكر مساءة الظالم، ولا أقل من أن إطلاق الانتصار يقتضي جواز انتقامه بمعاونة الغير كعشيرته وقبيلته إذا لم يمكنه بنفسه، وهو ملازم للغيبة - إلى أن قال: -

وربما يقال: إن تجويز الانتصار والانتقام للمظلوم بنفسه من الظالم يوجب الهرج والمرج، وإنما نصب الوالي والقاضي للانتصاف والانتصار وتنظيم أمور الناس، ومعه كيف يطلق ذلك للناس بأنفسهم؟! لكنه اعتبار ضعيف مخالف للإطلاق بل والاعتبار الصحيح، وقد وقع نظيره في الشرع، كتجويز التقاص للدائن، وتجويز الدفاع عن النفس والعرض والمال، ودفع المشرف على بيت الرجل، وقتل من سب النبي عليه السلام أو أحد

(١) سورة الشورى / الآيات ٤١ و ٤٢.

(٢) سورة الشورى / الآيات ٣٩ و ٤٠.

الأئمة عليهم السلام.. إلى غير ذلك، فهل ترى من نفسك وجوب القعود عن دفع السارق المهاجم على عرض الرجل وماله وعدم جواز دفعه ثمّ بعد فعله ما فعل يقال للمظلوم: لك الرجوع إلى المحاكم الصالحة؟! وبالجملة: لا وجه للاستبعاد بعد قيام الدليل ^(١). هذا مضافاً إلى أنّ غايته هو جواز الانتصار مع وساطة الحاكم الإسلامي، وهو أيضاً لا يخلو عن ملازمة ذكر مساءة الظالم.

وأورد عليه: بأنّ ظاهر الآية جواز انتقام المظلوم من ظالمه بالمثل، كما يؤيد ملاحظة ما قبلها من قوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ ^(٢). وأمّا جواز الاعتياّب من ظالمه بإظهار ظلمه أو حتّى سائر عيوبه المستورة عليه فلا دلالة لها عليه ^(٣).

فالمراد من الآية الكريمة هو جواز الانتقام بالمثل لا جواز الاغتياّب. وفيه: أنّه يمكن الاستدلال بإطلاق الآية الكريمة - كما أفاد سيّدنا الإمام ^(٤) - سواء كان المراد من الانتصار هو طلب النصر أو الانتقام؛ لما عرفت من ملازمة الانتقام لذكر مساءة الظالم، وعليه فلا وجه لتخصيص الآية الكريمة بخصوص الانتقام. اللهمّ إلاّ أن يقال: بلزوم تقييد الإطلاق بأدلة حرمة الغيبة، ولكنّه لا يخلو عن التأمل والنظر؛ لأنّ النسبة هي العموم من وجه، ومقتضى ذلك هو التعارض والتساقط والرجوع إلى أصل آخر من الإباحة والبراءة.

(١) انظر: المكاسب المحرّمة / ص ٢٨٤ - ٢٨٦.

(٢) سورة النورى / الآية ٤٠.

(٣) إرشاد الطالب / ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٤) انظر: المكاسب المحرّمة / ص ٢٨٥.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَى مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ (١).
وتقريبه - كما في مصباح الفقاهة -: أنه قد ثبت من الخارج أن الغيبة من الجهر بالسوء؛ فإنها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجبة لهتك المقول فيه وإهانته، وعليه فتتطبق الآية على ما نحن فيه، وتكون النتيجة: أن الله لا يحبّ الاغتياب إلا من المظلوم؛ فإن له أن يتظلم إلى الناس بذكر مساوئ الظالم وإن لم يرجُ ارتداعه عن ظلمه إثمًا.
لا يقال: إن الجهر بالسوء فسّر في بعض الروايات بأن المراد منه هو الشتم، وعليه فلا يرتبط بالغيبة.

لأننا نقول - كما أفاد في مصباح الفقاهة -: إن انطباقه على الشتم لا ينافي انطباقه على الغيبة أيضاً؛ لما عرفت مراراً أن الروايات الواردة في تفسير القرآن لبيان المصاديق وتنقيح الصغرى. هذا مضافاً إلى ضعف سند هذه الرواية.

ثم إن قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ مطلق، ومقتضاه جواز اغتياب الظالم من قبل المظلوم مطلقاً، سواء احتمل ارتداعه أم لا.

قال الشيخ الأعظم رحمته بعد ذكر المؤيدات وتضعيفها: «ومع ذلك كله فالأحوط عدّه هذه الصورة من الصور التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المقتاب» (٢).

ولا يخفى ما فيه بعد كون الآية الكريمة مطلقة. نعم، لا ينبغي ترك الاحتياط، فتدبر.
ومنها: قوله تعالى: ﴿مَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (٣).

(١) سورة النساء / الآية ١٤٨.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٤٥.

(٣) سورة البقرة / الآية ١٩٤.

بدعوى: أنه لو كان ظلمه هو الاغتياب والتنقيص المسقط للمعتاب - بالفتح - عن
أعين الناس فيجوز للمعتاب الانتقام من ظالمه بإظهار عيوبه.

وأورد عليه: بأنه لا إطلاق للآية بالنسبة إلى المجازاة بالمحرّمات؛ وإلا لجاز الاعتداء
بالزنا ونحوه، ولم يلتزم به أحد، بل هو ضروريّ البطلان^(١).

ثم إن الأخبار أيضاً تدلّ على جواز التظلم:

منها: ما عن تفسير العياشي عنه عليه السلام: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم؛
فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»^(٢).

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «وهذه الرواية وإن وجب توجيهها إنا بحمل الإساءة على ما
يكون ظلماً وهتكاً لاحترامهم أو بغير ذلك، إلا أنه دالّة على عموم «مَنْ ظَلِمَ» في الآية
الشريفة، وأن كلّ من ظلم فلا جناح عليه فيما قال في الظالم»^(٣).
وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند.

وثانياً - كما في مصباح الفقاهة -: أن ذكر صورة الظلم والهتك في الضيافة نوع من
التظلم، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج إلى الرواية. نعم، لا بأس بجعل الرواية
مؤيدة لتطبيق الآية على إساءة الضيافة^(٤).

ومنها: ما روى البخاري عن أبي هريرة: أن أعرابياً تقاضى النبي صلى الله عليه وآله ديناً كان له عليه
فأغلظ له، فهمّ به أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «دعوه؛ فإن لصاحب الحقّ

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٤.

(٢) تفسير العياشي / ج ١، ص ٢٨٣.

(٣) المكاسب المحرّمة / ص ٤٥.

(٤) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٣.

مقالاً^(١).

بدعوى أن معنى الحديث: أن كلَّ من ثبت له حقّ فعليّ على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغيرها فله مقال في المطالبة به والمرافعة عليه.

وأورد عليه - مضافاً إلى ضعفه - : بأنّ هذا لا يشمل المظلوم الذي أضيع حقّه وفات بالظلم عليه؛ إذ ليس له حقّ فعليّ حتّى يكون له مقال في المطالبة به والمرافعة عليه. ويحتمل اختصاصه بالدين فقط، فيكون مساوقاً لقوله ﷺ: «لِي الْوَاجِدُ بِالدِّينِ يَحُلُّ عَرَضَهُ وَعَقُوبَتَهُ مَا لَمْ يَكُنْ دِينُهُ فِيمَا يَكْرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢).

والليّ: المظلّم، وهو يوجب جواز ملامته على التأخير وعقوبته عليه.

ويمكن أن يقال: إنّ الحقّ مطلق، وهو يعمّ الغيبة؛ لأنّ تنقيص الغير ظلم فعليّ، ومع فعلية الظلم تتعلّق ذمّة المغتاب - بالكسر - بالنسبة إلى ذمّة المغتاب - بالفتح - بالحقّ الفعلي، فلا وجه لتخصيص قوله ﷺ: «فإنّ لصاحب الحقّ مقالاً» بالدين، والعمدة أن الرواية ضعيفة، نعم هي تصلح للتأييد.

قال الشيخ ﷺ: «والظاهر من جميع ما ذكر: عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه، وقوّاه بعض الأساطين، خلافاً لكاشف الريبة وجمع ممّن تأخّر عنه فقيدوه؛ اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقّن من الأدلّة؛ لعدم عموم في الآية، وعدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجّية، مع أنّ المروي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان: أنّه لا يحبّ الشتم في الانتصار إلّا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممّن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين. قال في الكتاب المذكور: «ونظيره

(١) صحيح البخاري / ج ٢، ص ٣٧، الوكالة في قضاء الدين.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

وانتصروا من بعد ما ظلموا»، وما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية والنقلية، ومقتضاء الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم يكن فائدة في هتك الظالم»^(١).

ويمكن أن يقال - كما في مصباح الفقاهة -: إن الآية وإن لم تشتمل على شيء من ألفاظ العموم وأدواته، إلا أن قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ مطلق، فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يفيد العموم، وعليه فيجوز للمظلوم اغتياب الظالم؛ سواء احتمل ارتداعه أم لا^(٢).

ومع إطلاق الآية فلا حاجة في تفسيرها إلى الرواية، مع ما فيها من الضعف. فتحصل: أنه يخرج بالآية الكريمة عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية والنقلية، فلا يختص جواز الانتصار على مورد رجاء تدارك الظلم.

ودعوى: أن الآية ليست صريحة في إرادة الإطلاق من هذه الجهة، بل المراد أنه رفع منعه عن الظلم إلا أنه عن كل نوع من الظلم وبكل وجه؛ فلا يعلم لها إطلاق^(٣).

مندفعة؛ بما عرفت من إطلاق الآية؛ لوجود مقدمات الحكمة، ولا يلزم في استفادة الإطلاق إلى صراحة الدلالة، فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى أن جعل المراد هو رفع منعه عن الظلم كما ترى؛ إذ مفاد الآية الكريمة أن للمظلوم أن يجهر بالسوء من القول، ومن المعلوم أن الجهر بالسوء من القول ليس بظلم. عدم جواز الغيبة بذكر ترك الأولى:

إذا كان ذكر ترك الأولى عيباً ستره الله تعالى، عمته أدلة حرمة الغيبة؛ ولذلك قال

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٥.

(٢) مصباح الفقاهة / ص ٣٤٣.

(٣) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٣٠ - ١٣٦.

الشيخ الأعظم رحمته الله: «وكذا (أي لا يجوز) لو لم يكن ما فعل به ظلماً بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك»^(١). ثم روى خيرين:

أحدهما: ما عن الكافي والتهديب بسندين عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبي عبدالله رحمته الله فشكا إليه رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكوى، فقال له أبو عبدالله رحمته الله: «ما لفلان يشكوك؟»، فقال: يشكوني أنني استقضيت منه حقّي، قال: فجلس أبو عبدالله رحمته الله مغضباً ثم قال: «كأنك إذا استقضيت حقك لم تسيء أرايتك ما حكى الله عز وجل قال: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾^(٢)؟! أترى أنهم (إنما - خ ل) خافوا الله أن يجور عليهم؟! لا والله، ما خافوا إلا الاستقضاء، فسمّاه الله عز وجل ﴿سُوءَ الْحِسَابِ﴾، فمن استقضى فقد أساء»^(٣).

والخبر ضعيف؛ لجهالة معلّى بن محمد الواقع في طريق الكافي وجهالة محمد بن يحيى الصيرفي الواقع في سند التهديب.

وثانيهما: مرسله ثعلبة بن ميمون المروية عن الكافي، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله رحمته الله، قال: كان عنده قوم يحدثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقه فيه وشكاه، فقال له أبو عبدالله رحمته الله: «وأنتى لك بأخيك كده؟! وأي الرجال المهذب؟»^(٤).

والخبر ضعيف بالإرسال، وقوله: «وأنتى الرجال المهذب؟!» مردّد بين كونه من كلام الإمام رحمته الله أو الراوي، وكيف كان فهو تمثيل.

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٥.

(٢) سورة الرعد / الآية ٢٦.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٨، ص ٣٤٨، الباب ١٦ من أبواب الدين والقرض، ح ١.

(٤) المصدر السابق / ج ١٢، ص ٨٥، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.

قال العلامة المجلسي: «بأخيك كلّه: أي كلّ الأخ التامّ في الأخوة؛ أي لا يحصل مثل ذلك إلا نادراً، فتوقّع ذلك كتوقّع أمر محال، فأرضَ من الناس بالتقليل.

ونقل السيّد في كتاب الفرر والدرر عن النابغة:

حلفتُ لم أترك لنفسي ريبة^(١) وليس وراء الله للسمرء مذهب^(٢)
 لئن كنت قد بُلغت عني خيانةً لمُبلغك الواشي أغشُ وأكذب^(٣)
 فلست بمستبقي أخاً لا تلمته على شعث أي الرجال المهذب^(٤)»^(٥).
 ثم قال الشيخ بعد ذكر الخبرين: «ومع ذلك كلّه فالأحوط عدّه هذه الصورة من الصور
 العشر الآتية التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام
 المغتاب»^(٦).

وأورد عليه في مصباح الفقاهة: بضعف الخيرين.

هذا مضافاً إلى ما في الرواية الأولى: من أن ظاهرها أن الدائن قد تعدّى على المديون،
 فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره، ولا شبهة أن ذلك ظلم
 تباح معه الغيبة - إلى أن قال: - هذا كلّه على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل
 والمصنّف في النقل، وأمّا على نسختي الوافي والمستدرک وما ذكره المجلسي عن بعض
 النسخ القديمة من تبديل الضاد المعجمة في «استقضيت» في الموضوعين بالصاد المهملة

(١) في جامع الشواهد: «حلفت فلا أترك لنفسك ريبة».

(٢) في جامع الشواهد: «مطلب» مكان «مذهب».

(٣) الواشي: التّام. وأغش - من الغش - أي الخيانة.

(٤) لا تلمته: أي لا تجمعه ولا تضمه. والشعث: شتيت الأمور.

(٥) مرآة العقول / ج ١٢، ص ٥٥٠.

(٦) المكاسب المحرّمة / ص ٤٥.

فالرواية تكاد تكون نصاً فيما ذكرناه؛ فإن معنى الاستقصاء في الحق: البلوغ إلى الغاية في المطالبة، ومن الواضح أن ذلك قد يؤدي إلى الهتك والظلم فيكون حراماً، وعليه فتكون الرواية من جملة ما دلّ على جواز اغتياح الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المحرمة كما تقدّم.

(ومضافاً إلى ما في الرواية الثانية) أي مرسله ثعلبة بن ميمون: من أن جواب الإمام ظاهر في أن الصنع الذي شكاه منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس، وليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي، وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة؛ فقد عرفت أنها كشف ما ستره الله^(١).

فإذا كان الصنع المذكور شائعاً وصادراً من جميع الناس فليس هو أمراً مستوراً، فالخبران أجنبيان عن المقام، فلا دليل على جواز ذكر ترك الأولى إذا كان ذكر عيب ستره الله تعالى؛ لما عرفت من عموم دليل حرمة الغيبة وعدم وجود المخصص، فالأصل فيه هو الحرمة. نعم، لو طرأ عليه عنوان له مصلحة أهمّ كان ذكر ترك الأولى جائزاً.

المقام الخامس: في حكم استماع الغيبة

قال الشيخ الأعظم^(٢): «يحرم استماع الغيبة بلا خلاف؛ فقد ورد أن السامع للذبية أحد المغتابين، والأخبار في حرمة كثيرة، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر - كالرواية المذكورة ونحوها - ضعيفة السند»^(٣).

وقال السيّد المحقق الخوئي^(٤): «الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة في حرمة

(١) انظر: مصباح الفقاهة / ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٤٦.

استماع الغيبة، ولكننا لم نجد دليلاً صحيحاً يدلّ عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرّمات فضلاً عن كونه من الكبائر؛ إذ ما ورد في حرّمته من طرق الخاصّة ومن طرق العامّة كلّها لا يخلو عن الإرسال وضعف السند، فلا يكون قابلاً للاستناد إليه»^(١). وكيف كان، فعمدة ما استدلّ به للحرمة أمور:

منها: النبويّ المعروف المنقول عن تفسير أبي الفتح الرازي أنه عليه السلام قال: «السامع للغيبة أحد المغتابين»^(٢).

وقد عرفت استدلال الشيخ به - لولا ضعف سنده - على كون استماع الغيبة من الكبائر، ولعلّ وجه الاستدلال: هو ظهور «المغتابين» في صيغة التثنية، فحيث إنّ يدلّ على تنزيل المستمع منزلة القائل في الحرمة وكونها كبيرة.

ثمّ إنّ الوجه في ظهوره في التثنية: ورود هذا التركيب بصيغة التثنية كثيراً، مثل: «القلم أحد اللسانين» و«التراب أحد الظهورين».

واستشكل عليه في بلغة الطالب بأنه: «لا دليل على اعتبار الغلبة في ثبوت الظهور بمجرد ذلك، والأولى أن يقال: إنّ مثل الكلام ناظر إلى دفع توهمٍ يقال: إنّ وزر الغيبة لا يصيب إلّا القائل، وأمّا المستمع فلم يصدر منه شيء. وفي مقام دفع هذا التوهم يقال: إنّ السامع لا يتقص عن المتكلّم، بل هو بمنزلة المتكلّم للغيبة وكأنه الصادر منه الغيبة، وهذا مثل أن يقول: «المعين على القتل أحد القاتلين» و«المشير إلى الصيد أحد الصائدين»؛ يعني: أنّ بنفس إشارته وإعانتة واستماعه يزيد على العدد الموجود واحد، فيصير

(١) مصباح الفقاهة / ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) مستدرک الوسائل / الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٧.

اثان»^(١)؛ فمن هذه الجهة يقوى ظهوره في التثنية.

ويعتضد ذلك: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أنّ إرادة الجمع بعيد؛ لعدم فائدة في ذكر الجمع لإفادة هذا المعنى^(٢). وعليه فصيغة «المفتابين» هي صيغة تثنية، ويكون تنزيل المستمع منزلة المتكلم في صدور الغيبة والتنزيل يفيد الحرمة بل كونها كبيرة. ثمّ إنّه يشكل ذلك: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أنّ هذا اللسان كأنه يناهي التنزيل بلسان إثبات الموضوع؛ لأنّ لسان إثباته يقتضي أن يكون بإيقاع الهووية لا الاتينية والتغاير كما في الرواية.

نعم، لو كان المراد به جعل العدل للمفتاب فكأنه قال: السامع مفتابٌ آخر عدلُ المفتاب، وعليه لا تبعد تمامية دلالته بأن يقال: إنّ إطلاق العدية يقتضي الاشتراك في جميع الآثار والأحكام^(٣).

ولكن لا يخلو ذلك أيضاً عن الإشكال؛ لعدم ثبوت عموم التنزيل أو عموم العدية، وعليه فلا يستفاد من الرواية المذكورة كون الاستماع من الكبائر ولو مع الغمض عن السند، فلا تغفل.

ومنها: ما رواه في المستدرک عن جامع الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «ما عمر مجلسٌ بالغيبة إلاّ خرب من الدين، فتزّهوا أسماءكم من استماع الغيبة؛ فإنّ القائل والمستمع لها شريكان في الإثم»^(٤).

(١) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٣٦.

(٢) المكاسب المحرمة / ص ٢٩٨.

(٣) انظر: المكاسب المحرمة / ص ٢٩٨.

(٤) مستدرک الوسائل / الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣٢.

بدعوى: أن اشتراكهما في الإثم يدلّ على حرمة استماع الغيبة، بل إطلاق الاشتراك يدلّ على كونها كبيرة.

وفيه: أن هذه الرواية من المرسلات، ودعوى كون مرسلات الصدوق معتبرة ممنوعة إلا في مرسلات من لا يحضره الفقيه، على إشكال فيها أيضاً. هذا مضافاً إلى عدم ثبوت كونها من مرسلات الصدوق؛ لأنّ مؤلّف جامع الأخبار مرّد بين عدّة أشخاص، فراجع (١).

ومنها: ما رواه في الاختصاص من أنه: نظر أمير المؤمنين عليه السلام إلى رجل يقتاب رجلاً عند الحسن ابنه عليه السلام، فقال: «يا بني، نزه سمعك عن مثل هذا؛ فإنه نظر إلى أحبّ ما في وعائه فأفرغه في وعائك» (٢).

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: «ربّما يدعى كونه رواية مستندة قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار، فيدلّ ذلك على وثاقة روايتها المحذوفين عنده؛ إذ فرق بين كلمة «روي عنه كذا» وبين كلمة «قال فلان كذا»؛ فإنّ القول الأوّل ظاهر في كون المنقول مرسلًا دون الثاني، وعليه فهي رواية معتبرة تدلّ على حرمة استماع الغيبة. ولكن يرد عليه: أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا؛ إذ لعلّه يعتمد على ما لا نعلمه» (٣).

وفيه: أن الكتاب لو كان للشيخ المفيد وكشفنا اعتماده على الرواة من جهة نسبته إلى أمير المؤمنين عليه السلام بالجزم لصحّ الاعتماد عليه؛ لأنّه في حكم الشهادة؛ لقرب عهده بحال

(١) انظر: المصدر السابق / ج ٣، ص ٣٦٦.

(٢) المصدر السابق / الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ٥.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٣٥٨.

الرواة، ولا يسأل في الشهادة عن أسبابها، إلا أن الكلام في صحة نسبة الكتاب إلى الشيخ المفيد لنقله فيه عن ابن الوليد، مع أن سنين عمره لا تصلح للنقل عنه، فتأمل.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: من أن في متنها إشكالاً؛ لأن نهي عليه السلام ابنه عليه السلام إن كان من استماع الغيبة المحرمة - والعياذ بالله - كانت الرواية مخالفة لأصول المذهب؛ ضرورة أن الحسن بن علي عليه السلام لا يستمع إليها، وإن كان من الاستماع الجائز فلا تدل على المقصود، فهي مطروحة أو غير دالة^(١).

وحاصله: أنه لا يستفاد من الرواية حرمة الاستماع بعد أن احتمل أن النهي عن الاستماع الجائز لمرجوحيته. نعم، لو قلنا: إن المراد من قول الراوي: «رجل يقتاب رجلاً عند الحسن ابنه عليه السلام» أن رجلاً يريد أن يقتاب رجلاً عند الحسن بن علي عليه السلام فنهي أمير المؤمنين عليه السلام ابنه عن استماع كلامه، فلا يبقى إشكال في تمامية دلالاته، ولكن عرفت عدم ثبوت نسبة الكتاب إلى الشيخ المفيد عليه السلام، فتدبر جيداً.

ومنها: ما ورد عن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام - في حديث المناهي -: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الغيبة والاستماع إليها، ونهى عن النيمة والاستماع إليها، وقال: لا يدخل الجنة قتات - يعني نتماً - ونهى عن الغيبة وقال: من اغتاب امرءاً مسلماً - إلى أن قال: - ألا ومن تطول على أخيه في غيبة سمعها في مجلس فردّها عنه؛ ردّ الله عنه ألف باب من الشرف في الدنيا والآخرة، فإن هولم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة»^(٢).

وفيه: أولاً: أنه ضعيف السند؛ لجهالة شعيب بن واقد الواقع في طريقه.

(١) المكاسب المحرمة / ص ٢٩٤.

(٢) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ١٣.

وثانياً - كما في مصباح الفقاهة -: أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقاً، إلا أن ذيله قرينة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط، وعليه فالرواية أخص، وحمل الذيل على السماع القهري خلاف الظاهر منها، على أنه أمر نادر.

وثالثاً: أن حديث المناهي لاشتماله على الأمور الأخلاقية - ككون الغيبة موجبة لبطان الوضوء والصوم - لا يدل على أزيد من النهي التنزيهي والإرشاد إلى الجهات الأخلاقية.

ألهمم إلا أن يقال: - كما في مصباح الفقاهة -: إن ما ثبت كونه راجعاً إلى الأخلاقيات تُرفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لا محالة، كما حَقَّق في محلّه (١).

ومنها: الأحاديث العديدة الدالة على أن الراضي بفعل قوم كالداخل معهم، ومن جملتها: صحيحة أبي الصلت الهروي عن الرضا عليه السلام: «ومن رضي شيئاً كان كمن أتاه» (٢)، وموتقة طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «العامل بالظلم والراضي به والمعين عليه؛ شركاء ثلاثة» (٣).

وفيه: أنه أخص من المدعى؛ وهو حرمة مطلق الاستماع سواء كان مع الرضا أم بدونه، وهي غير مستفادة من هذه الأحاديث؛ حيث إن مفادها: أنه لو استمع ولم يرضَ بالغيبة لم يرتكب محرماً، وهو خلاف المدعى.

ومنها: أن المبعوض هو كشف الستر اختياريًا، وهو مبعوض في ذاته، ولا دخالة

(١) مصباح الفقاهة / ص ٢٥٨.

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٦، ص ١٢٨، الباب ٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ٤.

(٣) المصدر السابق / ص ١٢٩، ح ٦.

لصدورها من مكلف خاص في المبعوضة، وعليه فهذا المبعوض يوجب مبعوضة أسبابه من الذكر والاستماع، فإذا علم السامع أن المتكلم يريد تحقق هذا المبعوض وجب عليه الامتناع عن الاستماع؛ لأنه مبعوض ذاتاً.

اللهم إلا أن يقال: إن ما ذكر لا يكفي لإثبات الحرمة لعنوان الاستماع؛ فإنه سبب أو ملازم للمحرّم، وما هو محرّم كشف الستر اختياراً، إلا أن يقال: إن الكشف المبعوض صار سبباً لجعل الحكم على الغيبة والاستماع، تأمل، أو يقال: إن ذلك التحليل والتجزئة عقلي، والعرف يفهم من الأدلة حرمة الاغتيايب والاستماع المتحدّين مع الكشف، تدبره^(١).

وعلى الأخير من كلامه تكون حرمة الكشف عين حرمة الغيبة والاستماع؛ لا تحادها مع الكشف عرفاً. وإن أبيت عن ذلك فلا إشكال في أن حرمة كشف الستر توجب الاحتراز عن أسبابه شرعاً - بناءً على وجوب المقدّمة - أو عقلاً، وعلى كلا التقديرين يجب الاجتناب عن أسبابه. ولعلّه إليه أشار سيّدنا الإمام المجاهد حيث قال: «إلا أن يقال...» إلخ. ولعلّ وجه تأمله عدم ثبوت وجوب المقدّمة شرعاً عنده^(٢).

ومنها: مرسلّة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله^(٣) قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعتة أذناه؛ فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيْعَ أَلْفَحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾»^(٢)، ورواها الصدوق مسندةً وتقرّيبها - كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد^(٣) -: بأنّ الظاهر من قوله: «فهو من

(١) المكاسب المحرّمة / ص ٢٩٥.

(٢) سورة التور / الآية ١٩.

(٣) وسائل الشيعة / ج ١٢، ص ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٦.

الذين...» إلخ، هو أن المغتاب مصداق حقيقي للآية الكريمة، والتنزيل الموضوعي بلحاظ الحكم خلاف ظاهره؛ لأنه مجاز يحتاج إلى التأول والدعوى، فتكون الرواية مفسرة للآية بتعميم الحب للعمل الناشئ من الرضا والإرادة، وتعميم الشيع لمطلق النشوء والنشر الشاملين للذكر عند واحد كما هو مقتضى إطلاق الرواية، فيصير مفاد الآية شاملاً لكل عمل اختياري موجب لنشوء الفاحشة ورفع الستر عنها في الجملة، فتشمل السامع كما تشمل المغتاب بلا افتراق بينهما؛ لأن السامع أيضاً عمل بفعله الاختياري - وهو الاستماع - ما هو موجب لنشوء الفاحشة ورفع الستر عنها، وليس مفاد الآية حرمة إشاعة الفاحشة حتى يقال إن الإشاعة عرفاً من فعل المغتاب، بل مفادها حب شيوعها، وهو أعم من الإشاعة. وبالجملة: بعد تحكيم الرواية على الآية تفسيراً وتوضيحاً تدل الآية على حرمة الاستماع وكونه من الكبائر.

ثم ناقش سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام فيه: «بأن الظاهر من الرواية وإن كان الاندراج الحقيقي، لكن حمل الآية على ما ذكر والتصرف في الحب والشيع بما ذكر خلاف ظاهر بل ظاهرين، فدار الأمر: بين ارتكاب خلاف ظاهر واحد شائع في الشرع والعرف، وهو التنزيل الحكمي بلسان الاندراج الموضوعي مع قيام قرينة عقلية عليه وهو عدم كون الاغتيال داخلاً في مفادها وجداناً، وبين ارتكاب خلاف ظاهرين بعيدين عن الألفاظ غريبين عن الأذهان بلا قرينة في نفس الآية الكريمة، ولا شبهة في تعيين الأول، فعليه فيكون مفاد الرواية: تنزيل المغتاب منزلة الذين يحبون أن تشيع الفاحشة. نعم، مقتضى إطلاقها كون الغيبة كبيرة دون استماعها»^(١). بل ليس للآية الكريمة حينئذ تعرض لحرمة الاستماع، فضلاً عن كونه كبيرة.

ومنها: أن الغيبة لا تتحقق إلا بالمستمع، وعليه فما دلّ على حرمة الغيبة يدلّ على حرمة الاستماع.

وأورد عليه في مصباح الفقاهاة: بأن حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجاً؛ فإنّ التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم، وقد جاز سماع الغيبة للردّ جزماً^(١).

اللهمّ إلا أن يقال: إن الاستماع ممّا لا تتحقّق الغيبة إلا به، وعليه فالاستماع مقدّمة، وترتب عليه أحكامها من الحرمة الشرعية أو العقلية. وأما جواز الاستماع للردّ: فلتراحم مصلحة الردّ مع مفسدة الغيبة، وترجيح الأولى وأهمّيّتها على الثانية. ومنها: أخبار وجوب ردّ الغيبة؛ بدعوى أنها تدلّ على حرمة الاستماع مع عدم الردّ. والأخبار في هذا المضمون متعدّدة:

كخبر أنس بن محمّد، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام (في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام): «يا عليّ، من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره؛ خذله الله في الدنيا والآخرة»^(٢).

ومعتبرة 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»^(٣).

وصحيحة إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وما من مؤمن يخذل أخاه

(١) مصباح الفقاهاة / ص ٣٦٠.

(٢) وسائل الشيعية / ج ١٢، ص ٢٩١، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ح ١.

(٣) المصدر السابق / ح ٢.

وهو يقدر على نصرته؛ إلا أخذله الله في الدنيا والآخرة»^(١).

وظاهر الرواية أنّ الخاذل هو المؤمن؛ لقراءة «أخاه» بالنصب، مع أنّ الظاهر بقرينة ذيلها «وهو يقدر على نصرته» هو قراءة الرفع؛ أي يُخَذَّلُ أخوه، وأنّ الخاذل غيره، فتدبر. وما رواه في عقاب الأعمال - في عيادة المريض - عن رسول الله ﷺ أنه قال في خطبة له: «ومن ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس؛ ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يردّ عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتاب»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على وجوب ردّ الغيبة والانتصار للمغتاب، بالفتح. وأورد عليه سيّدنا الإمام المجاهدؑ: بأنها أجنبية عن الدلالة على حرمة الاستماع، كما هي أجنبية عن الدلالة على جوازها، بل تدلّ على أنه لو سمع الغيبة يجب عليه الردّ^(٣).

ألهمّ إلا أن يقال: إنّ غير الرواية الأخيرة مطلق؛ فيشمل الاستماع أيضاً. ولكنّ الإنصاف أنّه بملاحظة الحكم والموضوع تكون الأخبار ظاهرة في السماع لا الاستماع الاختياري.

ومنها: أنّه إذا اتّصل بالإجماع والاتّفاق إلى زمان المعصومؑ، فإنّ ذلك يكفي لكشف تقرير المعصومؑ لما أجمعوا عليه وإن استندوا فيه إلى استدلالات غير تامّة؛ لما قرّر في محلّه من وجوب إرشادهم لو لم يكن كذلك، فعند عدم إرشادهم إلى غيره يكشف ذلك عن تقريره لما ذهبوا إليه. فالأظهر هو حرمة الاستماع، بل لا يبعد القول بكونه من

(١) المصدر السابق / ص ٢٩٢، ح ٤.

(٢) المصدر السابق / ح ٥.

(٣) المكاسب المحرّمة / ص ٢٩٧.

الكبائر؛ لأنّ هتك المؤمن إثم عظيم.

نعم، لو كان المغتاب - بالفتح - متجاهراً فلا بأس بالاستماع؛ لعدم تحقّق الهتك مع التجاهر.

فروع:

الأول: لو جاز للمغتاب - بالكسر - اغتياّب الناس بسبب الإكراه فلا يجوز لغيره استماع الغيبة عنه، وهكذا جواز الاستماع للمكروه لا يلزم جواز الغيبة لمن لا يكون مكروهاً؛ فإنّ ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر، فلا ملازمة بين الطرفين. نعم، لو كانت ملازمة عرفية بين جواز الغيبة وجواز الاستماع إليها كتظلم المظلوم فلا مانع من الاستماع، فالنسبة بين جواز الغيبة وجواز الاستماع هي العموم من وجه؛ إذ قد تحرم الغيبة دون الاستماع كالمكروه على الاستماع، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة كما إذا كان المتكلّم معذوراً في ذلك دون المستمع، وقد يجتمعان ويحرمان.

الثاني: لو كان متجاهراً عند المغتاب - بالكسر - مستوراً عند المستمع وقلنا بجواز الغيبة حينئذٍ للمتكلّم، فهل يجوز الاستماع حينئذٍ مع احتمال كون المغتاب متجاهراً عند المتكلّم أو لا يجوز؟

المحكي عن بعض جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً عند المتكلّم، ويمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل؛ لأنّ السامع أحد المغتابين، فكما أنّ المغتاب يحرم عليه الغيبة إلّا إذا علم التجاهر المسوّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلّا إذا علم التجاهر. وأمّا نهي القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوّغ، بل مع احتمالها في حقّه وإن اعتقد الناهي عدم التجاهر، نعم لو علم عدم اعتقاد

القائل بالتجاهر وجب رده.

هذا ولكنَّ الشيخَ الأعظمَ رحمته ذهب في نهاية المطاف إلى جواز الاستماع حيث قال: «الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل؛ لأنَّه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه؛ للأصل. والرواية (أي: «السامع أحد المفتابين») على تقدير صحَّتها تدلُّ على أنَّ السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة؛ فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فيكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

نعم، لو استُظهر منها أنَّ السامع للغيبة كأنه متكلم بها؛ فإن جاز للسامع التكلم بغيبة جاز سماعها وإن حرم عليه حرم سماعها أيضاً؛ كانت الرواية - على تقدير صحَّتها - دليلاً للتحريم فيما نحن فيه. لكنَّه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة «المفتابين» بالثنائية، وإن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكنَّ هذا التقدير خلاف الظاهر، وقد تقدَّم في مسألة التشبيب أنه إذا شكَّ السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه»^(١).

ولعلَّ الوجه في قوله: «لكنَّه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة «المفتابين» بالثنائية» أنَّ التنزيل بين السامع والقائل لا بين استماع السامع وتكلمه بالغيبة. نعم، لا يبعد دعوى ظهوره في ذلك لو كانت قراءته بالجمع؛ لأنَّ جعله أحد المفتابين - بصيغة الجمع - مشعر بكون استماعه في حكم الغيبة، ولكن لا قرينة على قراءة الجمع.

وكيف كان، فقد أورد عليه في مصباح الفقاهة بقوله: قد ذكرنا في محلِّه أنَّ عنوان المخصَّص إذا كان أمراً وجودياً فإنه ينفي بالأصل الموضوعي في مورد الشكِّ، وينقح به موضوع التمسك بالعام، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وكذلك في

المقام: إذا شككنا أن المقول فيه جازر الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه (باستصحاب عدم كونه متجاهراً) وينقح به موضوع التمسك بعموم ما دلّ على حرمة استماع الغيبة - على تقدير ثبوته - وبعموم ما دلّ على وجوب ردّ الغيبة.

هذا مضافاً إلى أن المتعارف من أفراد الغيبة هو أن السامع لا يعلم نوعاً بحال المقول فيه، والظاهر من الروايات الدالة على وجوب ردّ الغيبة أن ذلك هو المراد؛ إذ لو حملناها على خصوص ما إذا علم السامع بكون المقول فيه غير جازر الغيبة كان ذلك حملاً لها على المورد النادر^(١).

ولقد أفاد وأجاد، إلا أن ذلك وجيه فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق لفظي، وأما إذا لم يكن كما في حرمة استماع الغيبة - وقد أشار إليه بقوله: «على تقدير ثبوته» - فالدليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن؛ فلا عموم حتى يقال: إن الأصل ينقح موضوع الدليل العام الدالّ على الحرمة. نعم، لا يترك الاحتياط بترك الاستماع فيما إذا كان متجاهراً عند المغتاب - بالكسر - ومستوراً عند المستمع.

الثالث: يجب عند الاغتياب أمران: أحدهما: نهي المغتاب - بالكسر - وثانيهما: ردّ الغيبة. والنسبة بينهما هي العموم من وجه:

إذ قد يجب النهي عن الغيبة لوجوب النهي عن المنكر إذا لم يكن جازر الغيبة عند القائل، ولا يجب ردّها لكون المقول فيه جازر الغيبة عند السامع.

وقد يجب ردّ الغيبة ولا يجب النهي عن الغيبة، كما إذا كان المغتاب - بالكسر - صيباً؛ فإن فعله ليس بمنكر كي يجب النهي عنه، إلا أنه يجب على السامع حينئذ ردّ الغيبة؛ حفظاً لاحترام أخيه المؤمن.

(١) انظر: مصباح الفقاهة / ص ٣٦٣.

وقد يجتمعان، كما إذا علم السامع بكون الاغتيال حراماً؛ فإنه من حيث كونه منكراً يجب النهي عنه، ومن حيث كونه هتكاً للمؤمن يجب رده.

الرابع: إن المراد من رد الغيبة هو الانتصار للمفتاب - بالفتح - بما يناسب تلك الغيبة. ولا كلام فيه، وإنما الكلام في كيفية الانتصار المذكور:

قال الشيخ الأعظم رحمته: «إن كان عيباً دنيوياً انتصر له: بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به. وإن كان عيباً دينياً وجّهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له: بأن المؤمن قد يبغى بالمعصية، فيبغى أن تستغفر له وتهتم له، لأن تعير عليه؛ وإن تعيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك» ^(١).

ولا يخفى عليك أن الفقرة الأولى - أي قوله: «إن كان عيباً دنيوياً...» إلخ - ترجع إلى تصديق القائل، بل سائر الفقرات لا تخلو عن ذلك.

وقال في بلغة الطالب: «وأحسن من ذلك ما ذكره العلامة الأستاذ التقي رحمته: من التكذيب وأن نسبته إليه مخالف للواقع؛ معتمداً في ذلك إلى أصالة عدم وقوع ذلك منه وعدم صدوره، وحملاً لفعل المسلم على الصحيح، فيحكم بكذب مدعيه وكون كلامه مخالفاً للواقع؛ مستشعراً ذلك من قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ ^(٢)، وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا جَاءَ وَعَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شَهَادَةٍ فَاذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ ^(٣)، وقوله

(١) المكاسب المحرمة / ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) سورة النور / الآية ١٢.

(٣) سورة النور / الآية ١٣.

تعالى: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾^(١). بل الظاهر تعين هذا الوجه بالنسبة إلى ما في الكتاب؛ لأن ما في الكتاب من الانتصار راجع إلى تصديق القائل، وهو محرّم. نعم، إن لم يتمكن من التكذيب تعين ما في الكتاب على وجه لا يرجع إلى تقرير القائل وتصديقه^(٢).

ولعل وجه التعبير بالإشعار: أن مورد الآيات هو البهتان لا الغيبة.

ثم إن الظاهر من كلام شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته هو تقديم التوجيه على التكذيب، حيث قال: «وتفصيل القول فيه: أنه بعد عدم إمكان النهي عن أصل الغيبة واستماع القضية يدور الأمر في انتصار المغتاب - بالفتح -؛ بين تصديق أصل القضية والضرورة بصدد توجيهها وتصحيحها على وجه يبرئ ذيل المغتاب - بالفتح - عن لوث المعصية، وبين تكذيب أصل الوقوع. ومن المعلوم أن الانتصار في الأول أزيد من الثاني»^(٣).

فتحصّل: أنه إن أمكن انتصار المغتاب بما يبرئ ذيله عن لوث المعصية؛ فهو مقدّم. وإن لم يمكن ذلك وأمكن التكذيب معتمداً فيه على أصالة عدم وقوع ذلك وحملاً لفعل المسلم على الصحيح؛ فعليه أن يحكم بكذب مدّعيه وكون كلامه مخالفاً للواقع. وإن لم يمكن التكذيب لقيام قرينة قطعية على وقوع ذلك؛ فما أفاده الشيخ متعين، فلا تغفل.

الخامس: لا يخفى عليك أن الشيخ الأعظم رحمته قال: قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره، وهذا وإن كان في نفسه مباحاً إلا أنه إذا انضم مع

(١) سورة النور / الآية ١٦.

(٢) بلغة الطالب / ج ١، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٣) المكاسب المحرمة / ص ٢٤٦.

ذمه في غيبته سمي صاحبه ذا اللسانين، وتأكد حرمة؛ ولذا ورد في المستفيضة أنه: «يجيء ذو اللسانين يوم القيامة وله لسانان من النار»^(١)؛ فإن لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار إلا أنه إذا انضم إلى لسان الذم في الغياب صار كذلك.

وعن المجالس بسنده عن حفص بن غياث، عن الصادق عن آبائه عن عليّ بن الحسين قال: «قال رسول الله ﷺ: من مدح أخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطع ما بينهما من العصمة»^(٢).

وعن الباقر عليه السلام: «بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين؛ يطري أخاه شاهداً ويأكله غائباً، إن أعطي حسده، وإن ابتلي خذله»^(٣) «(٤).

وأشار بقوله: «ورد في المستفيضة» إلى أخبار متعددة تدل على تضاعف عقاب ذي اللسانين، منها: موقفة عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ بن الحسين قال: «قال رسول الله ﷺ: يجيء يوم القيامة ذو الوجهين دالماً لسانه في قفاه وآخر من قدّامه يلتهبان ناراً حتى يلهها جسده، ثم يقال: هذا الذي كان في الدنيا ذا وجهين ولسانين؛ يعرف بذلك يوم القيامة»^(٥).

وقد تتضاعف عقوبة الغيبة بذكر سوء ليس في المغتاب، بناءً على أنّ الغيبة «هي

(١) انظر: وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٦٠، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ٩.

(٢) المصدر السابق / ح ١٠.

(٣) المصدر السابق / ص ٢٥٧، ح ٢.

(٤) انظر: المكاسب المحرمة / ص ٤٧، وفيه: «عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن عليّ بن الحسين قال: «قال رسول الله ﷺ: من مدح أخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما». على أننا نقلنا الرواية كما وردت في الوسائل.

(٥) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٥٨، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، ح ٥.

ذكرك أخاك بما يكرهه»: فإنه أعم من الغيبة.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: واعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان؛ وهو أن يقال في شخص ما ليس فيه، وهو أغلظ تحريماً من الغيبة، ووجهه ظاهر؛ لأنه جامع بين مفسدتي الكذب والغيبة. ويمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين والمركب. وفي رواية علقمة عن الصادق عليه السلام: «حدثني أبي، عن آباه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من اغتاب مؤنباً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً، ومن اغتاب مؤنباً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير»^(١).

وظاهره صدق الغيبة على ما ليس في المغتاب، وهو مبني على أن الغيبة «هي ذكرك أخاك بما يكرهه»، وقد مر عليك أن تعريفها: «هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه». وهذا التعريف يدل على أن الغيبة لا تتحقق بدون عيب مستور، وعليه فكيف يمكن أن تطلق الغيبة على مورد البهتان مع أن المأخوذ فيه هو ذكر الأخ بما ليس فيه، بل هما متباينان مفهوماً ومصداقاً ولا يجتمعان؟! وكيف يتصور تعدد العقاب من جهة تعدد العنوان مع أنهما متباينان؟!

قال في مصباح الفقاهة: «أما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة فنحو من المسامحة والتجوّز، على أنها ضعيفة السند. وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتمالها على الفرية والهتك معاً»^(٢).

(١) المصدر السابق / ص ٢٨٥، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢٠.

(٢) انظر: المكاسب المحرمة / ص ٤٧، وفيه بدل الذيل: «وكان المغتاب خالداً في النار وبئس المصير».

لكننا نقلنا الرواية كما وردت في الوسائل.

(٣) مصباح الفقاهة / ص ٣٦٤.

ولا منافاة بينهما، إلا أن اجتماع العنوانين - أي البهتان والغيبة - كما ترى؛ إذ البهتان هو الفرية، والهتك من لوازمها. نعم، لا منافاة بين كون البهتان عنواناً واحداً ومع ذلك تكون عقوبته أشد من الغيبة من جهة لوازمها، كما تدل عليه رواية علقمة لو أغمضنا عن ضعف سندها، فتدبر.

السادس: في حكم الشبهة الموضوعية: قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله: «قد عرفت بعضاً من القيود المأخوذة في مفهوم الغيبة؛ من الإسلام والإيمان والكرامة، وبعضاً منها في حكمها؛ من عدم التجاهر وعدم التظلم وعدم المبتدعية، فمع العلم بشيوع الجميع أو انتفاء البعض لا كلام، أما لو شك في واحد منها فقد يقال: إن الشبهة موضوعية في القسم الأول، ومصداقية في الثاني، وقد تقرّر في محلّه عدم الرجوع فيهما إلى عموم العام، بل المرجع أصالة البراءة العقلية والشرعية. لكن قد استثنوا من هذه الكليّة باب الدماء والفروج والأعراض؛ لأنّ اهتمام الشارع بحفظ تلك مانع عن الترخيص في الاقتحام في شبهاتها، وكاشف عن إيجاب الاحتياط؛ فلهذا لو رأيت شبحاً من بعيد ولم تعلم أنّه مهذور الدم أو محقونه لا يجوز لك رميه.

. وهذا مخدوش: أولاً؛ بأنّه ما الفرق بين أصل الإباحة وسائر الأصول؟ وقد رأيناهم يعملون في هذه الموارد بالاستصحاب، كما في استصحاب عدم تحقق الرضاع المحرّم أو النسب بينك وبين امرأة تشكّ أنّها أختك أو رضيعتك، فيحكمون بصحّة تزويجها، والاهتمام المذكور لو كان هو المانع عن إجراء أصل الإباحة لكان مانعاً عن إجراء الاستصحاب.

وثانياً: أنّ الاهتمام إن صار مقطوعاً كان كذلك، لكن أنّي لنا باستكشافه؟! ومجرّد احتمال الاهتمام غير منجز عقلاً، ولا فرق بينه وبين احتمال أصل التكليف في كون

العقاب عليه بلانصب دلالة من الشارع عليه قبيحاً، كيف؟! وإلا فلا مفرك من الاحتمال في شيء من الوقائع الموضوعية والحكمية، فالمائع المرّد بين الماء والخمر؛ والتتن المرّد حكمه بين الحرمة والحليّة، تشر بهما، وأنى لك بالتقطع بعدم الاهتمام من الشرع في هذين التحريمين على تقدير ثبوتهما في الواقعة؟!

هذا، والحق أن يقال: إنّه في أمثال هذه المقامات لا شبهة موضوعية أو مصداقية في البين، ويمكن التمسك بنفس الدليل؛ وذلك أن الدليل متكفل لإثبات الحرمة والاحترام والرعاية والحفظ في هذه الموضوعات الواقعية، ففي صورة الشكّ في تحقّق الموضوع وعدمه وإن كان الشكّ من جهة نفس الموضوع شكّاً في الموضوع، لكن ما هو المضاف إلى هذا الموضوع من الاحترام والحفظ منقح الموضوع؛ فإنّ حفظ الشيء من التلف يصدق حقيقةً في مورد احتماله، كما أنّ عدم المبالاة فيه صادق حقيقةً على ترك الحفظ ولو لم يكن لنفس الشيء تحقّق وواقعية.

وبالجملة: حال الحفظ حال الاحتياط؛ فكما أنّه صادق في مورد احتمال الضرر ولو لم يكن ضرر واقعاً، وتركه تهوّر كذلك أيضاً، ولا يدور شيء منهما مدار وجود الواقع بل الاحتمال هو الدخيل التامّ في صدقهما، فكذلك الحفظ ورعاية الجانب، فإذا رأيت شخصاً واحتملت كونه مسلماً ورميته فقد صدق عليك أنك ما حافظت عن نفس المسلم، وصرت بمقام تعريضه في الخطر، فأنت فاعل للحرام وإن كان المرمي كافرًا واقعاً... وعلى هذا فلا مساغ للرجوع إلى أصل البراءة، لكن لا ينافي هذا مع جريان الأصل المنقح للموضوع نياً وإثباتاً، فإذا كان عدم الضرر له الحالة السابقة يجري الاستصحاب... وهكذا في مقامنا لو كان مسبوقاً بالكفر أو عدم الإيمان أو التجاهر أو عدم الكراهة جاز استصحاب ذلك - إلى أن قال: - إذا عرفت ذلك فنقول:

كما يقال في الأصل الحاكم بالنسبة إلى الأصل المحكوم: إنَّ الأوَّل بلسان إثبات الواقع لا في موضوع الشكِّ في موضوعه، والثاني حكم في موضوع الشكِّ فيه، والأوَّل وإن كان ليس لسانه أولاً: ألغ الشكَّ ولا تعتبر به، لكن إذا كان لسانه الأوَّل إعطاء الواقع فهو بغرض رفع الشكِّ، وهذا أيضاً شريك مع لسان نفي الشكِّ في ملاك الحكومة والتقدُّم. كذلك تقول في المقام: إنَّ الحكم وإن رتَّب على الاحتمال والاحترام بنحو تمام الدخل، لكن من المعلوم أنَّ الواقع علَّة لهذا الحكم، فهو وإن لم يكن حيثية تقييدية لكنَّه حيثية تعليلية؛ فإنَّ الشارع إنَّما حرَّم الإقدام والاقترحام في محتمل الضرر لكون النفس والعرض من المسلم عنده محترماً وذا شأن، فإذا قام أصل على نفي هذه العلَّة وأنَّ هذا موضوع لا يرى له الشارع شأنًا واحترامًا، فلا محالة يكون حاكماً على الدليل الدالَّ على احترام المؤمن ووجوب احتفاظ دمه وعرضه؛ فإنَّ الدليل لسانه في مورد الشكِّ: أنَّ المؤمن ذو شأن عند الشارع فاحتفظه، والأصل لسانه: أنَّ هذا الشخص ليس مؤمناً قد أوجب الشارع احترامه وحمايته، ومن المعلوم حكومة هذا على الأوَّل.

هذا على تقدير إجراء الاستصحاب في الشخص المقول عنه، ويمكن إجراؤه في نفس القول أيضاً؛ بأن يقال: إنَّ هذا القول لم يكن في السابق غيبة ووقية في المؤمن الكاره الغير المتجاهر، والآن نشكُّ في بقائه، فالأصل بقاؤه على ما كان»^(١).

فتحصَّل: أنَّه لا مجال للبراءة في الشبهات الموضوعية والمصدقية في الغيبة؛ لأنَّها من الأعراض، والأصحاب لا يأخذون بالبراءة في الدماء والأموال والأعراض. والوجه في ذلك: أنَّ مادَّة حفظ الأعراض والدماء والأموال تقتضي الاجتناب عن الشبهات، ومع قيام الأدلَّة على حفظ هذه الأمور لا مجال للتمسك بأصل البراءة؛ لأنَّ

الأصل دليل حيث لا دليل. نعم، لو جرى في موضوع الدليل المذكور أصل منقح قدّم عليه؛ لأنه حاكم بالتقريب المذكور، وبه يتضح الفرق بين البراءة والاستصحاب؛ فإنّ البراءة لا تجري مع الدليل، ولكنّ الاستصحاب الموضوعي الحاكم يجري، ومع جريانه لا مجال للدليل لتعبداً، فلا تغفل.

السابع: قال شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله: «قد عرفت من خبر مصباح الشريعة^(١) دخل فساد المراد في مفهوم الغيبة فيما إذا كان العيب المذكور معصية، وعلى هذا فيجري هذا في الاستماع بقضية تنزيه منزلة الغيبة، كما يجري فيه سائر القيود؛ مثل عدم التجاهر وعدم الابتداع وغير ذلك، فكما تجوز الغيبة مع صلاح المراد - بل ليست بغيبة - فكذلك لو استمع بقصد صحيح، كما لو كان المستمع ممن يحتشم من استماعه وإن كان القائل ممن لا يبالي بقوله ولا يعبأ بشأنه؛ فإنه إذا كان قصد القائل قصداً فاسداً لا مقدّمة لاستماع هذا الشخص ولا غيره من الأغراض الصحيحة كان قوله غيبة واقعاً بالنسبة إليه، ولا يكون الاستماع غيبة واقعاً بالنسبة إلى المستمع، كما أنّ شخص القول الواحد عن شخص واحد يختلف في قائلين بل في قائل واحد في التسمية وعدمها على حسب اختلاف القصد في الصحة والفساد. وعلى هذا فيتضح جواز الاستماع لأجل الردّ على

(١) قال الصادق عليه السلام: «الغيبة حرام على كلّ مسلم؛ مأثوم صاحبها في كلّ حال. وصفة الغيبة: أن تذكر أحداً بما ليس هو عند الله عبياً، أو تدمّ ما يحمده أهل العلم فيه. وأمّا الخوض في ذكر الثائب بما هو عند الله مذموم وصاحبه فيه ملوم فليس بغيبة وإن كره صاحبه إذا سمع به، وكنت أنت معافى عنه وخالياً منه، وتكون في ذلك ميئناً للحق من الباطل ببيان الله ورسوله، ولكن بشرط أن لا يكون للقائل بذلك مراد غير بيان الحق والباطل في دين الله عزّ وجلّ. وأمّا إذا أراد به نقص المذكور بغير ذلك المعنى فهو مأخوذ بفساد مراده وإن كان صواباً. وإن اغتبت وبلغ المغتاب فاستحلّ منه...» الحديث. (مصباح الشريعة / الباب ٤٩، على ما نقل في حاشية المكاسب المحرمة لشيخنا الأستاذ / ص ١٨٩).

القائل والانتصار من المقول عنه الذي دلت الأخبار الكثيرة على وجوبه بلسان النصرة له في خصوص مورد الاغتياب... فإن الانتصار يتوقف على الاستماع حتى يفهم ما يقوله القائل ثم يصير بمقام الانتصار والرد؛ فإن رد المقال وإطاله فرع فهم أصله، فهو نظير حفظ كتب الضلال ومطالمة ما فيها والغور فيه لأجل النقض والرد والإبطال.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت يجب الاستماع؛ لكونه مقدّمةً للدفع والذمّ الواجب. قلت: لا يلزم ذلك؛ لعدم توقف الدفع عليه مطلقاً، فإذا علم من حال المتكلم أنه يريد غيبة مؤمن وأمکن نهي عن فعل الغيبة كان هو المتعيّن بواسطة أدلّة النهي عن المنكر، ولا يزاحمه حرمة الإيذاء لو كان متوقفاً عليه؛ لأن أدلّة حرمة الإيذاء مخصّصة بأدلّة النهي عن المنكر؛ لعدم انفكاكه غالباً عن الإيذاء. نعم، لو لم يجتمع شرائط النهي عن المنكر فلا نضايق حينئذٍ من وجوب الاستماع؛ إذ لا مانع من إطلاق وجوب الانتصار والدفع والذمّ حينئذٍ، وإنّما المتيقّن اشتراطه بالنسبة إلى أصل عمل الاغتياب، والمفروض حصوله وعدم إمكان الردع عنه، فيجب الاستماع حينئذٍ؛ لكونه مقدّمةً للموجب المطلق» (١).

وفيه أولاً: أنّا نمنع دخالة قصد فساد المراد في حقيقة الغيبة؛ إذ لا دليل عليه لا في اللغة ولا في السنّة، بل الغيبة - كما في نصّ الدليل - هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، ولا دخالة لقصد الفساد في مفهومها.

وثانياً: أنّ صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد، ولا يقاس هذا بالتعظيم والهتك المتقومين بالقصد. ثم إنّ تخصيص الغيبة بما ليس هو عند الله عيباً لا وجه له، بل ما يكون عند الله عيباً كالمعاصي يكون ذكره - فيما إذا كان مستوراً - غيبة

أيضاً، والتفصيل المذكور خلاف النصوص والاتفاق والضرورة.
 وثالثاً: أن الاستناد في ذلك إلى مصباح الشريعة مع ضعفه كما ترى.
 ورابعاً: أنه لا يصح الاستدلال عليه بتزليل الاستماع منزلة الغيبة؛ لأنه متوقف على
 عموم التزليل، وهو غير ثابت.

وخامساً: أن الروايات الواردة في وجوب النصرة راجعة إلى السماع لا الاستماع.
 نعم، لو توقف النهي عن المنكر أو دفعه أو النصرة على الاستماع فلا يبعد وجوب
 الاستماع مع فرض كونه أهم.

فتحصّل: أنه لا دليل على اعتبار قصد الفساد في حرمة الغيبة واستماعها، ولا على
 تخصيص الغيبة بما ليس هو عند الله عيباً.

الثامن: إذا كان المغتاب والمستمع عالمين بما في المغتاب - بالفتح - وتذاكرهما علماء
 لم يكن ذلك غيبة. والوجه فيه واضح؛ لأن الغيبة هي كشف المستور، وقد ذكرنا سابقاً
 أنها: «ذكرك خلف أخيك ما ستره الله عليه من العيوب والنواقص»، وقد نصّ عليه في
 حسنة عبد الرحمان بن سيّابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة: أن تقول في
 أخيك ما ستره الله عليه»^(١).

وذكرهما في الفرض المزبور لا يوجب كشف ما ستره الله عليه. نعم، لو كان ذكرهما
 موجباً لكشف بعض ما أجمل أو أهمل فالأظهر أنه لا يجوز؛ لصدق كشف المستور
 بالنسبة إلى الموارد المذكورة كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن ذكرهما موجباً للعناوين المحرّمة الأخرى كالإيذاء، وإلا فهو
 محرّم من تلك الجهة كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة / ج ١٢، ص ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ح ٢.

التاسع: لو اغتاب شخص عند آخر واستمع ثالث لا يعرف المفتاب - بالفتح - فلا يصدق بالنسبة إلى الشخص الثالث كشف المستور، ومعه لا تتحقق الغيبة. نعم، لو تمكّن من نهيهما وجب عليه ذلك لو لم يكن من موارد الجواز، ولو كان استماع الثالث موجباً لإيذاء المفتاب لزم عليه ترك الاستماع من جهة الإيذاء.

العاشر: لو ذكر خلف أخيه شيئاً لا يكشف عن شيء حال الذكر ولكن يكشف عن عيوبه لاحقاً، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجوز، لصدق كشف المستور؛ إذ من المعلوم أنه مستند - ولو بعد مدة - إلى الذي ذكر خلف أخيه شيئاً.

ثانيهما: أنه يجوز؛ إذ لا يصدق الكشف حين الذكر، والكشف اللاحق ليس من فعله ولا يستند إليه.

والأوّل أقوى فيما إذا علم حين الذكر أنه سيكشف بما ليس من فعله؛ لقوة استناد الكشف إليه حينئذٍ، بل الأحوط الترك فيما إذا احتمل احتمالاً عقلياً ذلك.

الحادي عشر: لا يندرج في الغيبة ذكر موارد الخلل والنقص في وظائف وأعمال المتصدّين لإدارة الدولة أو العاملين في الدوائر أو المعامل أو غير ذلك لمن فوقهم لو كان مكشوفاً، بل لا يكون محرّماً لو كان مستوراً إن كانت مصلحة ذكره أهمّ وأغلب من مفسدته، أو تراخمت مفسدة ذكره مع مصلحة أقوى تفوت بعدم ذكره.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الذكر بالقول أو الكتابة أو الكاريكاتير أو غير ذلك. نعم، لا تجوز الإهانة والإيذاء زائداً على ذلك بالنسبة إلى المؤمنين والمسلمين.

الثاني عشر: لا يجوز أخذ الأجرة على الغيبة المحرّمة؛ لأنّ العمل المحرّم مسلوب المالية شرعاً، فأخذ المال في قبالة سحت وأكل للعمال بالباطل.

الثالث عشر: كما تحرم نفس الغيبة كذلك يحرم نقلها؛ إذ كشف المستور صادق فيهما معاً من دون فرق كما لا يخفى.

وأما مجرد ذكر المستور أمام جهاز التسجيل ونقله إلى الغير فهل يعدّ غيبة أو لا؟ يمكن القول بالمنع؛ لأنّ ذكر المستور أمام الجهاز المذكور مع عدم وجود مخاطب لا يوجب كشف المستور، كما أنه عند نقل الجهاز إلى مخاطب لا يكون ثمة قائل حتى يصدق أنه اغتاب.

ولكنّ التحقيق: أنّ الهتك والإهانة متحقّقان، وهما من الأمور المبغوضة للشارع والمنهيّ عنها من دون ريب وإشكال.

ومما ذكرنا يظهر حكم نظائر ذلك من «الكمبيوتر» و«الإنترنت» وغيرهما إذا أُلقي فيها ما يكشف عيوب الآخرين من المؤمنين ولو لم يكن لها مخاطب حين الإلقاء، فلا تغفل.

و لله الحمد أولاً وآخراً

السيد محسن الخرازي

جمادى الأولى من سنة ١٤٣٠ هـ

الفهرس

- المسألة الثالثة والعشرون في الرشوة..... ٥
- المقام الأول: في موضوع الرشوة وحقيقتها..... ٥
- المقام الثاني: في حرمة الرشوة..... ١٤
- المقام الثالث: في حرمة أخذ الجعل والأجرة على القضاء وتصدي أمر المرافعة .. ١٩
- المقام الرابع: في حكم أخذ الجعل والأجرة على التصدي لأمر الفتوى أو بيان الأحكام والمعارف الدينية..... ٢٦
- المقام الخامس: في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال..... ٢٨
- المقام السادس: في حكم أخذ القضاة الهدايا..... ٣٣
- المقام السابع: في الهدايا للأمرء والولاة والمآل وغيرهم ممن يشتغل في الحكومة..... ٤٠
- المقام الثامن: في حكم الرشوة في غير الأحكام القضائية والإجرائية والعرفية... ٤٦
- الصورة الأولى: أن يكون مورد الرشوة مباحاً..... ٤٧
- الصورة الثانية: أن يكون مورد الرشوة حراماً..... ٤٨
- الصورة الثالثة: أن يكون المورد مشتركاً بين الحلال والحرام..... ٥٠
- المقام التاسع: في ضمان القضاة بالنسبة إلى المأخوذ أجرة أو جمالة أو رشوة..... ٥٣
- الصورة الأولى: أن يكون المظى عوضاً عن الحكم بنحو الإجارة أو الجمالة..... ٥٤
- الصورة الثانية: هي المحابة مع القاضي بتقليل الثمن..... ٥٧
- الصورة الثالثة: هي إرسال الهدايا إلى القاضي بداعي الحكم له..... ٥٨
- المقام العاشر: في عدم نفوذ حكم الحاكم الآخذ للرشوة وإن كان على..... ٥٩

- المقام الحادي عشر: في عدم إبراء الذمة بإعطاء الخمس أو الزكوة إلى الحاكم بعنوان الرشوة..... ٦٠
- المقام الثاني عشر: في الشبهة الموضوعية والحكمية..... ٦٠
- المقام الثالث عشر: في حكم إعطاء الرشوة للقاضي فيما إذا توقّف استنقاذ الحقّ عليه... ٦١
- المقام الرابع عشر: في موارد اختلاف الدافع والقابض..... ٦٢

● المسألة الرابعة والعشرون في الرياء..... ٦٧

- المقام الأوّل: في حقيقة الرياء..... ٦٧
- المقام الثاني: في حرمة الرياء..... ٦٧
- المقام الثالث: في بطلان العمل بالرياء..... ٧٠
- المقام الرابع: في صور الرياء..... ٧١
- المقام الخامس: في أحكام بطلان العبادة بالرياء..... ٨٠

● المسألة الخامسة والعشرون في زخرفة المساجد والمصاحف والمقابر..... ٨٥

- الجهة الأولى: في زخرفة المساجد..... ٨٥
- أولاً: في نقل كلمات الأصحاب..... ٨٥
- ثانياً: في أدلة حرمة زخرفة المساجد..... ٨٧
- الجهة الثانية: في أدلة حرمة زخرفة المصاحف..... ٩١
- الجهة الثالثة: في زخرفة القبور بالتجصيص أو التطين أو البناء عليها..... ٩٣

● المسألة السادسة والعشرون في الزنا..... ١٠٣

● المسألة السابعة والعشرون في السباب ١٠٧

□ المقام الأول: في حرمة السباب ١٠٧

□ المقام الثاني: في المراد من السباب ١١٧

□ المقام الثالث: في المسبوب ١٢٠

□ المقام الرابع: في تبعات السب ١٢٥

□ المقام الخامس: في موارد الاستثناء ١٢٧

● المسألة الثامنة والعشرون في السحر ١٣٣

□ الأمر الأول: في معناه لغةً وعرفاً ١٣٣

□ الأمر الثاني: في كلمات القدماء ١٤٠

□ الأمر الثالث: في تعريف السحر ١٤٢

□ الأمر الرابع: في الأدلة على حرمة السحر ١٥٦

□ الأمر الخامس: في استحقاق الحد ١٦٥

□ الأمر السادس: في جواز رفع السحر بالسحر ١٧١

□ الأمر السابع: في تسخير الجن والأرواح ١٧٤

● المسألة التاسعة والعشرون في السخرية ١٧٩

□ الجهة الأولى: في حقيقة السخرية ١٧٩

□ الجهة الثانية: في أدلة حرمتها ١٨١

□ الجهة الثالثة: في كفر من استهزء بالآيات ١٨٣

□ الجهة الرابعة: في اختصاص الحرمة بما إذا كان الفرض هتكاً ١٨٤

□ الجهة الخامسة: في أن الأكل في مقابل السخرية أكل المال بالباطل ١٨٥

● المسألة الثلاثون سدّ المعابر ١٨٧

☐ فالأوّل: الطريق نوعان نافذ وغير نافذ فالأوّل يسمّى بالشارع العام ١٩٠

☐ وأما الثاني: أي الطريق غير النافذ ١٩٣

● المسألة الحادية والثلاثون في السرقة ١٩٥

● المسألة الثانية والثلاثون في الشرب الحرام ١٩٩

☐ المقام الأوّل: في شرب السموم الفاتلة ١٩٩

☐ المقام الثاني: في شرب الأفيون والسقمونيا ونحوهما ٢٠٢

☐ المقام الثالث: في حرمة شرب المضرّ ٢٠٤

☐ المقام الرابع: في حرمة شرب المواد المخدّرة ٢٠٥

☐ المقام الخامس: في حرمة توليد المواد المخدّرة ٢٠٧

☐ المقام السادس: في عدم جواز التخلف عند نهى الحاكم عن موضوع ٢٠٧

☐ المقام السابع: في حرمة إدمان المضرّ ٢٠٨

☐ المقام الثامن: في استحقات المدمن للحد ٢٠٨

☐ المقام التاسع: في جواز المعالجة بالمواد المخدّرة وعدمها ٢٠٩

☐ المقام العاشر: في عدم جواز توزيع المواد المخدّرة ٢٠٩

☐ المقام الحادي عشر: في وجوب ترك الاشتغال بالمواد المخدّرة ٢٠٩

☐ المقام الثاني عشر: في عدم جواز البيع و شراء المواد المخدّرة ٢١٠

☐ المقام الثالث عشر: في حكم شرب التتن ٢١١

تنبهات: ٢١٢

التنبه الأوّل: في عدم اختصاص الأحكام بمنوان الهيروئين أو التريال ٢١٢

- التنبيه الثاني: في حرمة شرب التنن الخمر في الخمر..... ٢١٣
- التنبيه الثالث: في اجتماع حرمة الإضرار والإسكار..... ٢١٣
- التنبيه الرابع: في وجوب الاجتناب عن شرب التنن في الأمكنة العامه..... ٢١٣
- المقام الرابع عشر: في حرمة شرب الخمر والمسكر..... ٢١٤
- تنبيهان:..... ٢١٨
- التنبيه الأول: في أنه لا يجوز الجلوس على مائدة فيها خمر أو مسكر..... ٢١٨
- التنبيه الثاني: في جواز التداوى بالخمر أو المسكر وعدمه..... ٢٢٢
- فروع:..... ٢٢٩
- الأول: في جواز ارتياد الأماكن التي يقدم فيها الخمر و عدمه..... ٢٢٩
- الثاني: في وجوب ترك المعهى لو شرب الخمر فيه بعض آخر..... ٢٣٠
- الثالث: في جواز شرب الأدوية المخلوطة بالكحول وعدمه..... ٢٣٠
- الرابع: في جواز شرب بعض الادوية التي استهلك المسكر فيه وعدمه..... ٢٣٠
- الخامس: في التداوى بالمسكر أو الخمر بغير الشرب..... ٢٣١
- السادس: هل يجوز ركوب الطائرات ونحوها مع العلم بشرب الخمر فيها..... ٢٣١
- السابع: في جواز شرب ماء الشعير الذي يجوزهُ الأطباء..... ٢٣٢
- الثامن: في عدم مائية الخمر أو المسكر..... ٢٣٢
- التاسع: في عدم جواز المعاملة على الخمر أو المسكر..... ٢٣٣
- العاشر: في حكم دوران الأمر بين شرب الخمر و بين البول..... ٢٣٣
- الحادي عشر: في عدم وجوب الاجتناب عما يشك في اشتماله على المسكر..... ٢٣٤

● المسألة الثالثة والثلاثون في الشعبة..... ٢٣٩

● المسألة الرابعة والثلاثون في الشعر..... ٢٤٧

□ المقام الأول: في معنى الشعر..... ٢٤٧

□ المقام الثاني: في الأدلة الدالة على مرجوحية الشعر..... ٢٥١

أولاً: الآيات الكريمة..... ٢٥١

ثانياً: الروايات الدالة على ذم الشعر..... ٢٦٠

□ المقام الثالث: في النصوص الدالة على رجحان الأشعار المنظومة في رثاء

اهل البيت عليهم السلام..... ٢٦٨

□ المقام الرابع: في كيفية الجمع بين الأخبار والأدلة..... ٢٧٥

تنبيهات:..... ٢٨٠

التنبيه الأول: في حكم استماع الأشعار..... ٢٨٠

التنبيه الثاني: في أن أخصاف الأشعار بالمرجوحية من جهة اشتغالها على الباطل فقط أو مع

ضيعة النظم والوزن..... ٢٨١

التنبيه الثالث: لا فرق في الكراهة بين الرجل والمرأة..... ٢٨١

● المسألة الخامسة والثلاثون في العجب..... ٢٨٣

□ الجهة الأولى: في تعريف العجب المذموم..... ٢٨٣

□ الجهة الثانية: في ذمه..... ٢٨٤

□ الجهة الثالثة: في حرمة العجب..... ٢٨٦

الروايات:..... ٢٨٨

أحدها: صحيحة أبي حمزة الثمالي..... ٢٨٨

ثانيها: ما رواه المفيد في الأمالي..... ٢٨٩

ثالثها: صحيحة أبي حمزة الثمالي..... ٢٩٠

- ٢٩٠ رابعها: صحيحة علي بن سويد
- ٢٩٠ خامسها: صحيحة يونس بن صقار
- ٢٩١ سادسها: ما رواه في الخصال
- ٢٩٢ ④ الجهة الرابعه: في البطلان وعدمه
- ٢٩٢ المعجب المقارن
- ٢٩٣ المعجب المتأخر
- ٢٩٧ ④ الجهة الخامسة: في عدم إضرار المعجب بصحة العمل

● المسألة السادسة والثلاثون في الغرور والتفريغ ٢٩٩

- ④ الأمر الأول: في اعتبار اعتماد المغرور على قول الغار ٢٩٩
- ④ الأمر الثاني: في أدلة حرمة التفريغ وضمن الغار ٣٠٠
- ④ الأمر الثالث: إن التفريغ محرّم سواء كان بالتسبب أو إعداد المقدمات ٣٠٥
- ④ الأمر الرابع: إن الغار يتوقّف صدقه على كونه عالماً بالمفاسد ٣٠٦
- ④ الأمر الخامس: هل يجب الإعلام أو المنع أو الدفع إذا رأى غيره أراد ما فيه المفسدة ٣٠٦
- ④ الأمر السادس: لا يحرم التفريغ فيما إذا كان المورد من الموارد التي يكون وجودها وعدمها على حد سواء ٣٠٧
- ④ الأمر السابع: في تعدّد الغار ٣٠٧
- ④ الأمر التاسع: التفريغ موجب للضمان ٣٠٧

● المسألة السابعة والثلاثون في الفش ٣٠٩

- ④ الأمر الأول: في معنى الفش ٣٠٩

- ٣١٤ ❶ الأمر الثاني: في كلمات العلماء حول حرمة الغشّ.
- ٣١٦ ❷ الأمر الثالث: في الروايات الدالة على حرمة الغشّ.
- ٣١٨ ❸ الأمر الرابع: في الظاهر من الكلمات والأخبار.
- ٣٢٠ ❹ الأمر الخامس: في الصحة والفساد.

● المسألة الثامنة والثلاثون في الغناء

- ٣٢٥ ❶ الجهة الأولى: في كلمات الأصحاب.
- ٣٤١ ❷ الجهة الثانية: في حقيقة الغناء.
- ٣٦٤ ❸ الجهة الثالثة: في أدلة حرمة الغناء.
- ٣٨٠ تفصيل الفيض الكاشاني رحمته.
- ٣٩٠ كلام السبزواري رحمته.
- ٣٩٣ كلام السيد المحقق الخوئي رحمته.
- ٣٩٤ أسئلة وأجوبة.
- ٣٩٤ السؤال الأول: هل يكون التغني بالشر كالغني بالنظم.
- ٣٩٥ السؤال الثاني: هل تختص حرمة الغناء باللغة العربية أو لا؟.
- ٣٩٥ السؤال الثالث: هل تكون حرمة الغناء من ناحية نفس الصوت أو من ناحية المحتوى؟ ...
- ٣٩٥ السؤال الرابع: هل يكون حرمة الغناء مختصة بما إذا قصد التطريب أو لا؟.
- ٣٩٥ السؤال الخامس: هل يجوز توليد الصوت اللهوي بالآلات الحديثة؟.
- ٣٩٦ السؤال السادس: هل يجوز استماع الصوت اللهوي الذي يكون وسيلة للطرب المعنوي؟.
- ٣٩٦ السؤال السابع: هل تختص حرمة الغناء بالنسوان أو لا؟.
- ٣٩٦ السؤال الثامن: هل يجوز التداوى بالغناء أو لا؟.
- ٣٩٧ ❹ الجهة الرابعة: في موارد الاستثناء.
- ٣٩٧ أحدها: المرائي ونحوها.

٤٠١.....ثانها: غناء المغنية لرفء المرائس

٤٠٥.....ثالها: العءاء لسوق الإبل

● المسألة التاسعة والثلاثون في الغيبة ٤١١

□ المقام الأول: في تعريف الغيبة ٤١١

تنبيهات: ٤١٦

التنبيه الأول: في عدم اعتبار قصد الانتقاص ٤١٦

التنبيه الثاني: في عدم اختصاص الغيبة بما يكون في ارتكابه حدًا ٤١٩

التنبيه الثالث: في حكم نفي الكمال ٤٢٠

التنبيه الرابع: في العيوب الظاهرة ٤٢٠

التنبيه الخامس: في أنواع العيب والتقصان ٤٢١

التنبيه السادس: في أنواع ذكر العيب ٤٢٢

التنبيه السابع: في المراد من السر ٤٢٤

التنبيه الثامن: في اعتبار حضور المخاطب الملتفت عند من يذكر عيب الغير ٤٢٦

التنبيه التاسع: في عدم صدق الغيبة مع حضور المعتاب بالفتح ٤٢٧

التنبيه العاشر: في الشك في دخالة شيء في تحقق موضوع الغيبة ٤٢٨

التنبيه الحادي عشر: في عدم الفرق بين أن يكون الغيبة بالدلالة المطابقة أو بخيرها .. ٤٢٩

التنبيه الثاني عشر: في حكم غيبة من يكون مرددًا بين أشخاص ٤٣٠

□ المقام الثاني: في أدلة تحريم الغيبة ٤٣٢

هل تختص الغيبة بالمؤمن؟ ٤٤٤

غية الصبيان والمجانين ٤٤٧

□ المقام الثالث: في كفارة الغيبة ٤٤٩

- ٤٦٠ ٥ المقام الرابع: في موارد الاستثناء.
- ٤٧٨ تنبيهات:
- ٤٧٨ التنبيه الأول: في جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به.
- ٤٧٩ التنبيه الثاني: هل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به؟
- ٤٨١ التنبيه الثالث: في المراد من المتجاهر بالفسق.
- ٤٨١ التنبيه الرابع: في حكم غيبة المتجاهر في غير بلده إذا كان مستور الفسق عندهم.
- ٤٨٣ التنبيه الخامس: إذا صار المتجاهر ساتراً لميويه وتائباً.
- ٤٩٢ ٥ المقام الخامس: في حكم استماع الغيبة.
- ٥٠٢ فروع:
- ٥٠٢ الأول: في حكم عدم الملازمة بين جواز الغيبة بالإكراه وجواز الاستماع.
- ٥٠٢ الثاني: في حكم غيبة من يكون متجاهراً عند المعتاب بالكسر ومستوراً عند المستمع.
- ٥٠٤ الثالث: يجب عند الافتياب أمران: أحدهما: نهي المعتاب بالكسر وثانها: رد الغيبة.
- ٥٠٥ الرابع: المراد من رد الغيبة هو انتصار المعتاب بالفتح.
- ٥٠٦ الخامس: في حكم ذي اللسانين.
- ٥٠٩ السادس: في حكم الشبهة الموضوعية.
- ٥١٢ السابع: في حكم استماع الغيبة بقصد صحيح.
- ٥١٤ الثامن: في حكم غيبة أحد عند من علم بما في المعتاب بالفتح.
- ٥١٥ التاسع: في حكم استماع من لا يعرف المعتاب بالفتح غيبة أحد.
- ٥١٥ العاشر: في حكم غيبة من كان عليه مستوراً عند الغيبة ولكن يكشف لاحقاً.
- ٥١٥ الحادي عشر: لا يندرج في الغيبة ذكر موارد الخلل والنقص في وظائف المتصدّين.
- ٥١٥ الثاني عشر: لا يجوز أخذ الأجرة على الغيبة المحرّمة.
- ٥١٦ الثالث عشر: في حرمة نقل الغيبة عن الغير.

الجوئيه الهاميه

في المكاسب المحرمه

تأليف

آية الله السيد محمد باقر

المجلد السابع

البحوث الهامة في المكاسب المحرمة

شبكة كتب الشيعة

تأليف:

آية الله السيد محسن الخراساني

shia-books.net
مكاتب بديل < mktbn.net

المجلد السابع

هوية الكتاب

- العنوان..... البحوث الهامة في المكاسب المحرمة ج ٧
- الموضوع..... فقه
- تأليف..... آية الله السيّد محسن الخرازى
- باهتمام..... السيّد علىّ رضا الجعفرى
- نشر..... مؤسسه در راه حق
- الطبعة..... الأولى
- المطبعة..... ولى عصر (عج)
- العدد..... ١٠٠٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المسألة الأربعون

«في الفحشاء وإفشائها»

و لا ريب في أنه محرّم لإطلاق قوله تعالى: ﴿لِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَلْمُ وَآتِمُّ لَا تَلْمُونَ﴾^١ و المراد من أن تشيع الفاحشة هو أن تنتشر و هو بإطلاقه يشمل إفشاء الفاحشة و لا ينافي ذلك شموله لذكر عيب للمؤمن، كما يدل عليه صحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من قال في مؤمن ما رأته عيناه و سمعت أذناه كان من الذين قال الله عز وجل فيهم: ﴿لِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^٢.

و يؤيده خبر الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي، قال: من شهد شهادة زور على أحد من الناس علق بلسانه مع المنافقين في الدرك الأسفل من النار و من حبس عن أخيه المسلم شيئاً من حقه حرّم الله عليه بركة الرزق إلا أن يتوب، ألا و من سمع فاحشة فأفشاها فهو كالذي أتاها.^٣

(١) النور، ١٩.

(٢) كتر الدقائق، ج ٩، ص ٢٦٥.

(٣) الوسائل، الباب ٩ من أبواب الشهادات، ج ٢٧، ص ٣٢٥، ح ٥.

بل يدلّ عليه موثقة اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول-
الله صلى الله عليه وآله: من أذاع فاحشة كان كمتدئها، الحديث.^١

وعليه فلا يجوز انتشار تصاوير مبتذلة في الأفلام أو المجلات أو الكتب لصديق
إفشاء الفاحشة عليه، كما أنّ النظر إليها مظانٌ للفتنة والوقوع في الحرام والتلذّد
المحرّم فيجب الاجتناب عنه.

ثم إنّ المأخوذ في قبال إفشاء الفاحشة وإشاعتها لإشكال في حرمة و كونه
سحتاً فيكون أكله أكل المال بالباطل.

ثم إنّ إشكال في حرمة إجارة الآلات والأدوات التي انحصرت منافعتها في
الحرام، أو اشترط الانتفاع بخصوص المحرّم منها، أو أوقع العقد مبنيًا عليه وبطلت
الإجارة في تلك الموارد و كان التصرف في الأجرة و نفس الآلات والأدوات محرّمًا
على ما قرّر في كتاب الإجارة.

و إذا كانت الأدوات والآلات بيد الحكومة فإنّ أمكن لها منع المشترك عن
استفادة المحرّم و لو بتعطيل انشعابه و جب، و إلّا فإنّ كان المنع المذكور مستلزماً
للمفاسد الغالبة و لزم وجود الأدوات والآلات المذكورة من طرف آخر، و إلّا
لاختلّت الأمور أمرت الحكومة المشتركين بعدم استفادة المحرّم و قيّد مورد الاستفادة
بالأمور المحلّلة، و عليه فلا يجوز للمشاركين مع قطع النظر عن حرمة استفادة المحرّم
التصرف في غير المحلّ، بل يضمنون أجرة المثل للحكومة في التصرف فيها في غير
الأمور المحلّلة المشروطة.

ثم إنّ الظاهر من الآية الكريمة أنّ محبة الإشاعة والإذاعة تكون محرّمة و هو

يؤكد حرمة نفس الإشاعة و الإذاعة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^١، فإن القرب نحو مال اليتيم إذا كان منها كان التصرف فيه أولى بالحرمة. ثم إن المراد من المحبة هي المحبة الفاعلة لامجرد المحبة ما لم يظهرها بفعل. لا يقال: إن مفاد الآية الكريمة هو حرمة شيوع الفاحشة لا الإخبار و الإفشاء، لأننا نقول: نعم ولكن بقرينة إدراج الغيبة في الآية الكريمة في صحيحة هشام يعلم أن المراد ليس خصوص شيوع الفاحشة، بل تشمل الآية الكريمة لموارد الإخبار و الإفشاء؛ هذا مضافا إلى صريح موثقه سماعة في أن إذاعة الفاحشة كعامل الفاحشة و من المعلوم أن الإذاعة هو الإخبار و الإفشاء و يؤيد ذلك قوله ﷺ في خبر الحسين بن زيد: ألا و من سمع فاحشة فأفشاها فهو كالذي أتاها، و الله العالم.

المسألة الحادية والأربعون

« في الفتك »

و يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: فى معنى الفتك

قال فى مصباح اللغة: فتكت به فتكا من بابى ضرب و قتل. و بعضهم يقول: فتكا -

مثلت الفاء - بطشت به أو قتلته على غفلة و افتكت - بالألف - لغة، انتهى.

و مورد البحث فى المقام هو الفتك بمعنى القتل على غفلة الذى يسمى فى زماننا

هذا بـ«ترور» و من هذا الباب ما حكاه فى البحار عن ابن أبى الحديد أنه قال: قال

أبو الفرج: حدثنى محمد بن الحسين بإسناده ذكره أن الأشعث بن قيس - لعنه الله -

دخل على على بن عبد الله فكلمه فأغلظ على له فعرض الأشعث أنه سيفتك به، فقال له

على بن عبد الله: أبا الموت تخوفنى أو تهددنى؟ فوالله ما أبالى وقعت على الموت أو وقع

الموت على^١.

و منه أيضا ما حكى عن الشيخ المفيد أنه قال: يقول الشاعر فى أمر قطام و قتل

أمير المؤمنين عليه السلام:

فلم أر مهرا ساقه ذو سماحة كمهر قطام من فصيح و أعجمي^١
 ثلاثة آلاف و عبد و قينة^٢ و ضرب على بالحسام^٣ المسم^٤
 و لامهر أغلى من على و إن غلا و لافتك إلا دون فتك ابن ملجم^٥

ومنه أيضا ما في البحار من أنه كتب جماعة من رؤساء القبائل الى معاوية بالسمع و الطاعة له في السر و استحشوه على المسير نحوهم و ضمنوا له تسليم الحسن عليه السلام اليه عند دنوهم من عسكره أو الفتك به، و بلغ الحسن عليه السلام و ورد عليه كتاب قيس ابن سعد و كان قد أنقذه مع عبيد الله ابن العباس عند مسيره من الكوفة ليلقى معاوية و يرده عن العراق و جعله أميرا على الجماعة و قال: إن أصبت فالأمير قيس بن سعد الي أن قال: فكتب اليه معاوية في الهدنة و الصلح و أنقذ اليه بكتب اصحابه الذين ضمنوا له فيها الفتك به و تسليمه إليه. فتحصل أن الفتك المبحوث عنه هو القتل على غفلة و هو يساوي (ترور) في لغة اليوم.

الأمر الثاني: في أدلة حرمة الفتك

و لإشكال في كون الفتك من مصاديق قتل النفس، فإذا كان قتل النفس المحترمة محرما فالفتك محرما بالأولوية لكونه وقع على أسوأ كيفية و هي غفلة المقتول، وعليه يكفي في حرمة الفتك الى أدلة حرمة قتل النفس المحترمة و لو كان المفتوك فاسقا و

(١) حكى عن المصدر من غنى و معدم ساقه اى ارسله.

(٢) القينة: الامة المغنية. و قيل الامة مغنية كانت او غير مغنية.

(٣) الحسام: السيف القاطع.

(٤) المسم، من سممت تسميما اى جعل فيه السم.

(٥) بحار الانوار، ج ٤٢، ص ٢٣٢.

(٦) بحار الانوار، ج ٤٤، ص ٤٨ - ٤٧.

فاجرا و كافرا ما لم يهدر دمه الشارع. هذا مضافا الى خصوص أدلة حرمة الفتك.

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث... وقال: و من فتك بمؤمن يريد نفسه و ماله فدمه مباح للمؤمن في تلك الحال.^١

و من المعلوم أن إباحت دم القاتك حال إرادة الفتك يدل على شدة حرمة الفتك و إلا لما صار دم القاتك مباحا عند إرادة الفتك و لكنه يختص بفتك المؤمن. نعم لا ينافي إطلاق ما دل على حرمة الفتك و قتل النفس المحترمة. و منها: بناء العقلاء من تقبيح القاتك و مذمته أزيد من تقبيح القاتل، لأنه مقرون بالغدر و الخيانة و سلب إمكان الدفاع عن المقتول و لا يختص ذلك بالمؤمن بل يعم كل نفس محترمة.

و منها: النبوى المعروف من أنه قال: إن الإيمان قيّد الفتك، اى فلا يفتك مؤمن، و أن الإيمان يمنع من الفتك الذى هو القتل بعد الأمان غدرأ كما يمنع القيد من التصرف.^٢

و يؤيده المروى أنه كان أحد مستندى مسلم بن عقيل عليه السلام فى امتناعه عن فتك ابن زياد حين جاء فى دار هانىء لعيادة شريك بن الأعور الهمداني و المسلم فى خفاء فيها حيث قال شريك له: ما منعك من قتل ابن زياد. قال مسلم: خصلتان: أما أحدهما: فكراهية هانىء أن يقتل فى داره. و أما الأخرى: فحديث حدثنيه الناس عن النبى صلى الله عليه وآله: إن الإيمان قيّد الفتك، اى فلا يفتك مؤمن. فقال له هانىء: أما و الله لو قتلته لقتلت فاسقا فاجرا كافرا.^٢

ولكن يخالفه ما فى مثير الاحزان للشيخ الجليل ابن نما الحلبي - المتوفى سنة

(١) الوسائل، الباب ١ من أبواب حد المرتد، ح ١.

(٢) رواه فى البحار، ج ٢٤، ص ٣٤٣ عن ابي الفرج فى مقاتل الطالبين، ص ٧١ و عن ابي داود فى سننه، ج ٢، ص ٧٩.

(٣) مقاتل الطالبين، ص ٧١؛ بحار الانوار، ج ٤٤، ص ٣٤٣.

٦٤٥ هـ. ق - وهو إن شريك كان من محبى أمير المؤمنين عليه السلام و شيعته عظيم المنزلة جليل القدر فمرض، و سئل عبيد الله (بن زياد) عنه فأخبر أنه موعوك فأرسل ابن زياد اليه إنى رايح اليك فى هذه الليلة لعيادتك. فقال شريك لمسلم بن عقيل: يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم إن ابن زياد يريد عيادتي، فادخل بعض الخزائن فإذا جلس فاخرج و اضرب عنقه و إنا أكفيك أمر من بالكوفة مع العافية، و كان مسلم رحمه الله شجاعا مقداما جسورا ففعل ما أشار به شريك. فجاء عبيد الله و سئل شريكا عن حاله و سبب مرضه و شريك عينه الى الخزانة واقمه و طال ذلك فجعل يقول (ما الإنتظار بسلمى لانحيها) يكرر ذلك، فأنكر عبيد الله القول و التفت الى هانئ بن عروة و قال: ابن عمك يخلط فى علمه و هانئ قد ارتعد و تغير وجهه، فقال هانئ إن شريكا يهجر منذ وقع فى المرض و يتكلم بما لا يعلم. فثار عبيد الله خارجا نحو قصر الإمارة مذعورا، فخرج مسلم و السيف فى كفه و قال شريك: يا هذا ما منعك من الأمر، قال مسلم: لما هممت بالخروج تعلقت فى امرأة، قالت: ناشرتك الله إن قتلت ابن زياد فى دارنا و بكت فى جهى (وجهى)، فرميت السيف و جلست. قال هانئ:

يا ويلها قتلتنى و قتلت نفسها
و الذى فرت منه وقعت فيه^١

فتأمل.

و كيف كان يؤيد النبوى أيضا بما روى فى المناقب عن ابى الصباح الكنانى قلت: لأبى عبد الله عليه السلام إن لنا جارا من همدان يقال له: الجعد بن عبد الله يسب أمير المؤمنين عليه السلام أفتأذن لى أن أقتله؟ قال: إن الإسلام قيد الفتك، ولكن دعه فتكفى بغيرك. قال: فانصرفت الى الكوفة فصليت الفجر فى المسجد و إذا أنا بقائل يقول:

وجد الجعد بن عبد الله على فراشه مثل الزق المنفوخ ميتا، فذهبوا يحملونه إذا لحمه سقط من عظمه فجمعه على نطمع (اي الجلد المدبوغ) و إذا تحته أسود، فدفنوه^١.
 وهذه الرواية و إن كانت فيها مناقشة من ناحية تطبيقها على مورد السب مع أن الساب مهدور الدم في الشرع كما سيحىء - إن شاء الله تعالى - إلا أن العبرة بعموم قوله ﷺ إن الإسلام قيد الفتك، و المورد محمول على صورة الخوف و نحوه مما لا يجوز فيه القتل و لو فتكا.

و أيضا يؤيد النبوى بما رواه ابن أبى الحديد فى موضع: لما قبض رسول الله ﷺ اشتغل على ﷺ بغسله و دفنه و بويح ابوبكر خلا الزبير و ابوسفيان و جماعة من المهاجرين بعلى ﷺ و العباس لإجالة الرأى و تكلموا بكلام يقتضى الاستنهاض و التهيج فقال العباس ﷺ: قد سمعنا قولكم فلاقله نستعين بكم و لالظنة^٢ ترك آرائكم فامهلونا تراجع الفكر، الى أن قال و الله لولا أن الإسلام قيد الفتك لتركركت جنادل صخر يسمع اصطكاكها من المحل العلى^٣.

و الوجه فى التأييد: إن النبوى كان عند العباس أمرا مسلما.

و يشهد له السيرة القطعية من الائمة الطاهرة فى مدة ٢٥٠ سنة على عدم وقوع الفتك منهم بالنسبة الى مخالفيهم، و لا يرغبون فى ذلك، و المسلمون فى أمان من هذه الناحية، و إن كانوا فاسقين و فاجرين، و ينقدح من ذلك كله حرمة الفتك بالنسبة الى من له الحرمة مطلقا عدا ما خرج. نعم سيأتى موارد جواز الفتك - إن شاء الله تعالى -

(١) بحار الانوار، ج ٤٧، ص ١٣٧.

(٢) الظنة أى التهمة.

(٣) بحار الانوار، ج ٢٨، ص ٣٢٨.

هنا فروع

الأول: إن المحصل مما تقدم هو حرمة الفتك بالنسبة الى من له الحرمة بالإسلام و لو كان اعترافه به ظاهريا أو بالذمة أو بالأمان ما لم يهدر دمهم شرعا، و لعله لذلك لم يأذن الائمة عليهم السلام بقتل الخلفاء من بنى أمية و بنى العباس لكونهم شهدوا بالإسلام و إن كانوا غير معتقدين و غير ناصحين في دعويهم الخلافة، و يؤيد ذلك عدم نقل فتك بالنسبة الى الخلفاء من الائمة الطاهرين عليهم السلام أو إذهم أو ترغيبهم نحو ذلك، و هذا يؤكد النبوى المذكور و أنه معمول به، نعم إذا وقع الحرب بين جند الإمام و جند مخالفيهم جاز قتلهم مطلقا سواء كان بنحو العلن أو بنحو الفتك. و يؤيد ذلك ما حكى عن البلاذرى من أن عمار بن أبى سلامة دالانى كان بصدد قتل عبيدالله بن زياد عند حضوره فى جيشه ولكن لم يوفق لذلك.

الثانى: إن إرادة الفتك بالإرادة المقارنة للقتل توجب إباحة دم القاتك فى تلك الحال لكونه دفاعا حينئذ و أما إذا أراد ذلك فى الآتى و قام بتهيئة مقدماته لم يكن مشمولاً لجواز قتله، لأنه قصاص قبل الجنائية بل يجب على الحرس الحفاظة.

الثالث: إن المأخوذ بعنوان الأجرة أو غيرها فى مقابل الفتك يكون محرماً، لأن العمل الحرام مسلوب المالية و لافرق فى ذلك بين أن يكون المأخوذ فى مقابل العمل الكامل أو بعض مقدماته.

الرابع: إنه إن ارتكب شخص فتكا فى مورد له الحرمة فعليه القصاص إن كان المفتوك مسلماً و إلا فعليه الدية على تفصيل فى محله. و إن تكرر ذلك من احد لايبعد كونه محكوماً بالافساد و يترتب عليه احكام المفسد فلا يكون حينئذ امره بيد اولياء المفتول فقط، بل امره أيضا بيد الحاكم الاسلامى، فلو أخذ اولياء المفتوك الدية فلحاكم الاسلامى أن ياخذه و يجرى عليه احكام المفسد.

الأمر الثالث: في موارد جواز الفتك

منها: هو الفتك بالكفار الذين يكونون في حال الحرب مع المسلمين و لم يمتنعوا عن الفتك و غيره في تضعيف المسلمين، و عليه فالفتك بهم في هذه الحالة هو المعاملة بالمثل و يشملها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بَيْتِلْ مَا اهْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^١.

و هذا مضافا الى الشواهد التاريخية:

منها: رواية ابن اسحاق: ان رسول الله ﷺ لما سمع اشعار «عصما» و هى حرّضت الناس على ضدّ رسول الله ﷺ استدعى من اصحابه أن يقدم بعضهم فى هلاكتها بقوله: «ألا أخذلى من ابنة مروان»^٢.

فأقدم على ذلك عمير بن عدى بعد الاستجازه من النبى ﷺ عند رجوعه ﷺ من البدر و مدحه حسان بن ثابت فى ضمن اشعار و دعا له ان يرتوى بشربة باردة من اشربة الجنة.^٣ ثم بعد قتل «عصما» أظهر عدة من بنى خزيمة ايمانهم برسول الله ﷺ ممن خافوا من ذلك قبل قتل «عصما».

ومنها: إن كعب بن أشرف قد أذى رسول الله ﷺ و ذهب بعد قصة البدر الى مكة و أنشد اشعارا فى مدح القتلى من القريش و حرّض القريش على الحرب مع المسلمين فاستجاز ابو نائلة عن النبى ﷺ فى قتله فأجازه و لما أراد الخروج من المدينة شيعه النبى ﷺ حتى البقيع و ذهب ابو نائلة الى كعب و فتك به فإذا علم

(١) البقرة، ١٩٤.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٦٣٧ على ما حكى.

(٣) السيرة النبوية لابن هشام، ج ٤، ص ٦٣٧؛ امتاع الاسماع، ص ١٠٣ و المغازى، ج ١، ص ١٧٣ على ما

المسلمون بذلك رفعوا اصواتهم بالتكبير فخرج رسول الله ﷺ عن مكانه و استقبله.^١

ومنها: إن قوم الخزرج استجازوا من النبي ﷺ في قتل ابن ابي الحقيق اليهودى فأجاز ففتكوا به و مدحهم حسان في ضمن اشعاره.^٢

ومنها: إن اليهود بعد قتل كعب جاؤوا عند النبي ﷺ و قالوا إن كعب قتل فتكا فذكر النبي ﷺ سوء أفعال كعب و أمرهم بأن يجددوا الميثاق معه (حتى يحفضوا) فجددوا الميثاق.^٣

ومنها: إنه حكى ابن اسحاق أن النبي ﷺ لما قال للمسلمين: اقتلوا ائمة اليهود أينما وجدتموهم، قتل محيصة بن مسعود تاجرا من اليهود.^٤

ومنها: إن ابن سعد لما سمع رسول الله ﷺ أن سفيان بن خالد من قبيلة هذيل من طائفة لحيان أراد تجهيز القوى للحرب مع المسلمين أرسل عبدالله بن انيس حتى يقتله، فذهب عبدالله اليه و قال له: إنى سمعت أنك أردت الحرب مع محمد ﷺ و أنا أيضا معك و استقبل سفيان من ذلك و لما وجده عبدالله منفردا قتله و رجع الى المدينة.^٥

ومنها: إن سلام بن ابي الحقيق من بنى النضير جمع عدة كثيرة من قبيلة غطفان

(١) المغازى، ج ١، ص ١٨٩ - ١٨٧؛ السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٥٧ - ٥٥ و تاريخ المدينة، ج ٢، ص ٤٥٧ على ما حكى.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٢٧٦.

(٣) تاريخ المدينة، ج ٢، ص ٤٦١؛ سبيل الهدى و الرشاد، ج ٦، ص ٤٦ و المصنف لعبد الرزاق، ج ٥، ص ٢٠٤ على ما حكى.

(٤) السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ٥٨ على ما حكى.

(٥) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٥١ - ٥٠ على ما حكى.

للحرب مع رسول الله ﷺ فلما سمع رسول الله ﷺ ذلك أرسل خمس نفرات تحت لواء عبدالله بن عتيك الى خيبر لقتل سلام و عبدالله علم لغة العيراني و كان امه الرضاعي في خيبر و لذا أمكن لهم النفوذ في خيبر و قتلوا سلاما في جوف داره ثم رجعوا الى المدينة فلما رآهم النبي ﷺ شكرهم.

و أنشد حسان اشعاره و منه:

لله درّ عصابة لايتهم
يابن الحقيق و انت يابن الاشراف^١

ومنها: إن ابن الاثير قال في الكامل: لما قتل عاصم و اصحابه، بعث رسول الله ﷺ عمرو بن امية الضمري الى مكة مع رجل من الانصار و أمرهما بقتل ابي سفيان، قال عمرو: فخرجت أنا و صاحبي و معي بعيرلي و برجل صاحبي علة فكنت أحمله على بعيري حتى إذا جئنا بطن أحج (بأحج) ففعلنا بعيرنا في الشعب، و قلت لصاحبي: انطلق بنا الى ابي سفيان لنقتله، فإن خشيت شيئا فالحق بالبعير فاركبه و الحق برسول الله ﷺ و أخبره الخبر و خلّ عني. فدخلنا مكة و معي خنجر إن عاقني انسان ضربته به، الى أن قال: فمررنا بمجلس لهم فعرفني بعضهم فصرخ - بأعلى صوته - : هذا عمرو بن امية، فتار اهل مكة الينا و قالوا: ما جاء إلّا لشرّ و كان فاتكا متشيطنا في الجاهلية. فقلت لصاحبي: النجاء هذا الذي كنت أحتذر، أمّا ابوسفيان فليس اليه سبيل، فانج بنفسك، فعدنا حتى صعدا الجبل فدخلنا في غار، فبينما نحن فيه ليلتنا نتظر ان يسكن الطلب، قال: فوالله إنّي لقيه اذ أقبل عثمان بن مالك التيمي بفرس له، فقام على باب الغار، فخرجت اليه فضربته بالخنجر، فصاح صيحة أسمع اهل

(١) السيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٥٧ و ٢٧٦ و ٢٧٤ على ما حكى.

(٢) ما ذكرته من السيرة كان ينقل كتاب سيرة رسول خدا ﷺ لمؤلفه الشيخ الجعفريان في صفحات ٤٩٧ و

مكة، فاقبلوا اليه و رجعت الى مكانى فوجدوه و به رمق، فقالوا: من ضربك؟ فقال: عمرو بن امية ثم مات، و لم يقدر الا يخبرهم بمكانى. و شغلهم قتل صاحبهم عن طلبى. الى أن قال: و سرت حتى دخلت غار الضجنان (بضجنان) و معى قوسى و اسهمى، فيينا أنا فيه إذ دخل من بنى أعور طويل يسوق غنما له، فقال: من الرجل، فقلت: من بنى الدئل، فاضطجع معى و رفع عقيرته (صوت المغنى والباكى) يتغنى و يقول:

لست مسلما ما دمت حيا و لست ادين دين المسلمينا

ثم نام، فقتلته. ثم سرت، فإذا رجلان بعثهما قريش يتجسسان امر رسول الله ﷺ فرميت احدهما بسهم فقتلته، و استاسرت الآخر، فقدمت على رسول الله ﷺ وأخبرته الخبر، فضحك و دعا لى بخير. ^١

فيظهر مما تقدم أن الفتك بالكفار الفاتكين كان مورد تأييد النبى ﷺ مضافا الى أنه المعاملة بالمثل لاغناء عنها بعد كون العدو فى حال الحرب و الاعتداء على المسلمين بمثل ذلك، و عليه فإطلاق قوله ﷺ: إن الإسلام قيد الفتك، يقيد بامثال ما ذكر للاطمئنان بوقوعه كما لا يخفى.

ومنها: الفتك بالسائين و الناصيين للعداوة مع الرسول و الائمة الاطهار و فاطمة بنت النبى (صلوات الله عليهم أجمعين) و الاخبار فى ذلك كثيرة.

أحدها: ما رواه فى الكافى بسند صحيح عن على بن جعفر قال: أخبرنى أخى موسى ﷺ قال: كنت واقفا على رأس أبى حين أتاه رسول زياد ابن عبيدالله الحارثى عامل المدينة، قال: يقول لك الأمير: انهض إلى فاعتل (عليه - يب) بعلة، فعاد اليه

الرسول فقال له: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصور فهو أقرب لخطوتك، قال: فهض أبى و اعتمد علىّ و دخل على الوالى و قد جمع فقهاء (اهل - يب) المدينة كلهم و بين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من اهل وادى القرى فذكر النبى ﷺ فقال منه، فقال له الوالى: يا ابا عبدالله انظر فى (هذا - يب) الكتاب، قال: حتى أنظر ما قالوا، (قال - يب) فالتفت اليهم، فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا يؤدب و يضرب و يعزر و يحبس، قال: فقال لهم: أرايتم لو ذكر رجلا من اصحاب النبى ﷺ (بمثل ما ذكر به النبى ﷺ - كا) ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: (سبحان الله فقال - كا) فليس بين النبى ﷺ و بين رجل من اصحابه فرق، قال: فقال الوالى: دع هولاء يا ابا عبدالله، لو أردنا هولاء لم نرسل اليك (قال - يب).

فقال ابو عبدالله ﷺ: أخبرنى أبى ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: (إن - كا) الناس فى أسوة سواء من سمع احدا يذكرنى فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى و لا يرفع الى السلطان و الواجب على السلطان إذا رفع أن يقتل من نال منى. (قال - يب) فقال زياد بن عبيدالله: أخرجوا (هذا - يب) الرجل فاقتلوه بحكم أبى عبدالله ﷺ. ١

ظاهره وجوب القتل على كل من تمكن منه و لا يلزم رفعه الى السلطان.

وثانيها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر ﷺ قال: إن رجلا من هذيل كان يسب رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبى ﷺ فقال: من لهذا؟ فقام رجلان من الانصار، فقالا: نحن يا رسول الله ﷺ، فانطلقا حتى أتيا عربةً (ناحية بقر المدينة) فسألا عنه فإذا هو يتلقى غنمه فلحقاه بين اهله و غنمه، فلم يسلمأ عليه، فقال: من اتما؟ ما اسمكما؟ فقالا له: انت فلان بن فلان، فقال: نعم، فنزلا فضربا عنقه.

قال محمد بن مسلم: فقلت: لابي جعفر عليه السلام رأيت لو أن رجلا الان سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله. صدر الحديث يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله بعث لفتك، و ذيله يدل على أن حكم الساب هو القتل من دون استيذان من الحاكم إلا أنه مشروط بعدم الخوف على نفس المؤمن.

لا يقال: لعل قوله: فاقتله، اذن لذلك.

لأننا نقول: إن الظاهر أنه في مقام بيان الحكم في فرض فرضه السائل لا الاذن لمن استاذن منه.

وثالثها: صحيحة داود بن فرقد، قال: قلت: لابي عبدالله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ قال: حلال الدم، لكنى اتقى عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطا أو تفرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل. قلت: فما ترى في ماله؟ قال: توه ما قدرت عليه. ^٢ توه اي أهلك و هو كناية على التصرف.

و المراد من النواصب هم الفرقة الملعونة التي تنصب العداوة و تظهر البغضاء لاهل البيت عليهم السلام كمعاوية و يزيد و من تبعهما، و لاشبهة في كفرهم لانكارهم ضرورى الاسلام و هو حب أهل البيت عليهم السلام و هو مما صرح به الله سبحانه و تعالى في القرآن و اصر عليه النبي صلى الله عليه وآله في مواطن كثيرة.

و كيف كان تدل هذه الصحيحة على اختصاص جواز الفتك بالناصرين بما إذا كان قادرا عليه و لا يلزم منه مفسدة على الفاتك أو غيره من المؤمنين.

ورابعها: صحيحة هشام بن سالم، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل

(١) جامع الاحاديث، الباب ٢٤ من أبواب القذف، ح ٣.

(٢) جامع الاحاديث، الباب ٢٤ من أبواب القذف، ح ١٣.

سبابة لعلى عليه السلام؟ قال: فقال لى: حلال الدم و الله لو لا أن تعم (يعمز - يب) به بريئا.
قال: فقلت: فما تقول فى رجل مؤذ لنا؟ قال: فقال: فيماذا؟ (قال - يب) فقلت:
(مؤذينا - كا) فيك بذكرك. قال: فقال (لى - كا) له: فى على عليه السلام نصيب. فقلت (له - يب):
إنه ليقول: ذاك و يظهره. قال: لاتعرض له.^١

و قدم اظهار الولاية لعلى عليه السلام على ما ذكره بالنسبة الى أبى عبدالله عليه السلام.
و رواه فى علل الشرايع عن أبيه عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن
على بن الحكم عن هشام بن سالم، قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام: ماترى فى رجل
سباب لعلى عليه السلام؟ قال: هو و الله حلال الدم لولا ان يعمّ به بريئا. قلت: اى شىء يعمّ به
بريئا؟ قال: يقتل مؤمن بكافر.^٢

و خامسها: صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام انه سئل عن شتم رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يقتله الأذى فالأذى قبل أن يرفعه الى الامام.^٣

وسادسها: صحيحة محمد بن مرزم عن أبيه، قال: خرجنا مع أبى عبدالله عليه السلام
حيث خرج من عند أبى جعفر المنصور من الحيرة، فخرج ساعة أذن له و انتهى الى
السالحين (موضع على اربع فراسخ من بغداد الى المغرب على ما حكى فى المغرب)
فى اول الليل، فعرض له عاشر كان يكون فى السالحين فى اول الليل، فقال له: لا
أدعك أن تجوز فالحّ عليه و طلب اليه فأبى ابا، و أنا و مصادف معه، فقال مصادف:
جعلت فداك، إنما هذا كلب قد آذاك و أخاف أن يردك و ما أدرى ما يكون من امر
أبى جعفر و أنا و مرزم، أتأذن لنا أن نضرب عنقه ثم نطرحه فى النهر؟ فقال: كفّ

(١) جامع الأحاديث، الباب ٢٤ من أبواب القذف، ح ٩.

(٢) المصدر، ح ١٠.

(٣) الكافي، ج ٧، ص ٢٥٩.

(كيف - خ) يا مصادف! فلم يزل يطلب اليه حتى ذهب من الليل اكثره، فاذن له، فمضى. فقال: يا مرازم! هذا خير أم الذي قلتماه؟ قلت: هذا، جعلت فداك. فقال: إن الرجل يخرج من الذل الصغير فيدخله ذلك في الذل الكبير^١.

ولعله محمول على أنه من الناصبين أو السابين و لم يأذن الامام بالقتل لوجود الخوف عليهم و كيف كان فلا تصلح للاستدلال لإجمالها.

وسابعها؛ ما رواه في عيون الاخبار بالإسناد المتقدم عن الرضا عليه السلام في حديث محض الإسلام؛ و لا يجوز قتل احد من الكفار و النصاب في دار التقية الا قاتل او ساع (باغ - خ ل) في فساد و ذلك إذا لم تخف على نفسك و على اصحابك^٢.

و في بعض النسخ قاتلا، و هو الاصح. و أما هذه النسخة فمحمولة على تقدير قتل، اى: إلا قتل قاتل او قتل ساع. و كيف كان يدل الخير المذكور على عدم جواز قتل النصاب في دار التقية، و معلوم إن الوجه في المنع هو الدار التقية و الآفلامانع منه. فتحصل: أن الساب و الناصب مباح الدم و هما كالكفار الحربيين في أنهم يسعون في هدم الإسلام و الاولياء، و يستحقون القتل و لا يشترط جواز قتلهم بإذن خاص او عام من الامام عليه السلام او نائبه، بل جواز القتل حكم شرعى دائمى صادر عن الشارع. نعم، يكون ذلك الحكم مقيدا بعدم عروض الضرر على الفاتك او اصحابه، لحكومة ادلة نفي الضرر عليه.

هذا مضافا الى قوله عليه السلام: «إن لم تخف على نفسك، فاقتله» في صحيحة محمد بن مسلم، او قوله عليه السلام: «إذا لم تخف على نفسك و على اصحابك» في خبر عيون

(١) جامع الأحاديث، الباب ٢٤ من أبواب القذف، ح ١٦.

(٢) جامع الأحاديث، الباب ٨ من أبواب حد المحارب و المرتد، ح ١١.

الاخبار، بدعوى: أن المستفاد منه هو اشتراط جواز الفتك و القتل بعدم عروض الخطر و الضرر على النفس و اصحابه.

أورد عليه في جامع المدارك بأنه: يمكن أن يقال: يمكن الخدشة في ادلة نفي الضرر و حمل دليل نفي الضرر على عدم الجواز، نظير نفي الرفث و الفسوق في الحج في الآية الشريفة، فلا يكون دليل نفي الضرر حاكما على ادلة الاحكام و ثانيا: نقول: إن الظاهر أنه يلاحظ الاهمية مع فرض التقديم و الحكومة، ألا ترى أن الحج في الاعصار السابقة كان ملازما لتحمل الضرر المالى و لم يقل احد بسقوط التكليف من جهة الضرر.

و أما الصحيحة المذكورة، فالشرط المذكور فيها عدم الخوف على النفس لاعدم الخوف على العرض و المال الخطير. نعم، صحيحة داود بن فرقد، قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكن اتقى عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطا او تفرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل، الحديث. يستفاد منها: أنه مع عدم القدرة على النحو المذكور لايجب المبادرة، لكنه يكون الحكم مربوطا بالناصب لالساب^١.

وفيه: أولاً: إن ارادة خصوص النهي من النفي من دون قيام قرينة عليه مع إمكان ارادة التعميم (تعميم النفي) بلحاظ مطلق الحكم - تكليفاً كان او وضعياً - خلاف الظاهر من ذلك التركيب الذى هو جملة اسمية، هذا بخلاف مثل: "لاجلب في الاسلام" او "لابنيان كنسية في الاسلام" فإن نفي الحكم فيها بنحو المطلق - تكليفاً كان او وضعياً - غير ممكن، لان المفروض فيهما كونهما محكومين بالحكم التكليفي

المتعلق بالفعل المصدري و هو النهى عن الزام صاحب الماشية بسوق الماشية نحو الساعى للزكاة فى الأول، و النهى عن الإحداث فى الثانى. و من المعلوم أن عدم إمكان تعميم النهى يكون قرينة على ارادة خصوص النهى من النهى، كما أن ارادة غير الوضع فى مثل قوله: لاشفاء و لاحرج و نحوهما كذلك.

هذا مضافا الى أن مدخول «لا» طبيعة الضرر بمعناه الاسم المصدري، لابعناه المصدري الذى هو فعل المكلف، ففيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة، بل يعمه و الضرر الحاصل من امتثال احكامه تعالى.

وثانياً: إن حديث نفي الضرر لا يشمل الاحكام التى تكون واردة مورد الضرر كالجهاد و الخمس و الزكاة و الحج، نعم لو كان الحج و نحوه موجبا للضرر الزائد عن الضرر المعمول لا يبعد سقوطه بحديث نفي الضرر.

وثالثاً: إنه لا خصوصية للناسب، و عليه فما ورد فى صحيحة داود بن فرق قد يجرى فى الحكم فى الساب أيضاً، هذا مضافا الى أن الموضوع فى صحيحة محمد بن مسلم هو الساب، على أن عموم «لا ضرر» يكفى فى نفي الضرر من ناحية العرض و المال المعتد به الخطير.

و لقد أفاد و أجاد السيد المحقق الخوئى حيث قال: يجب قتل من سب النبي ﷺ على سامعه، ما لم يخف الضرر على نفسه او عرضه او ماله الخطير.^١ ثم إن استفاد من صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبى عبد الله ﷺ: ما تقول فى رجل سبابة لعلى صلوات الله عليه؟ قال: فقال: حلال الدم و الله، لو لا أن تعم به بريئا، الحديث، إن حكم سب على ﷺ حكم سب النبي ﷺ، بل الامر كذلك فى

الائمة عليها السلام و سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، لأن كلهم يجرون مجرى واحداً و هذا من المسلمات المتصلة الى زمان المعصوم عليه السلام.
و لذا قال في جامع المدارك: و كذا الكلام فيمن سب احد الائمة (صلوات الله عليهم) إجماعاً انتهى.

و يؤيده خبر علي بن حديد المروى عن رجال الكشي: سمعت من يسأل أبا الحسن الأول عليه السلام فقال: إني سمعت محمد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي هو امامنا و حجتنا بيننا و بين الله تعالى (و نال منك - ظ) فقال: لعنه الله (ثلاثاً) و اذاقه الله حرّ الحديد قتله الله اخبت ما يكون من قتله، فقلت: إذا سمعت ذلك منه، او ليس حالاً لى دمه مباحاً كما ابيح دم الساب لرسول الله عليه السلام و للامام عليه السلام؟ فقال: نعم، (حل و الله) حلّ و الله دمه و اباحه لك و لمن سمع ذلك منه. قلت: او ليس ذلك بساب لك؟ قال: هذا ساب لله و ساب لرسول الله عليه السلام و ساب لأبائى عليهم السلام و ساب لى و اى سب ليس يقصر عن هذا و لا يفوقه هذا القول، الحديث^١ و المستفاد منه: أن ساب الائمة عليهم السلام كساب الله و رسوله عليهم السلام، قال السيد المحقق الخوئى عليه السلام: و أما إلحاق سب الائمة و فاطمة الزهراء بالنبي (صلوات الله عليهم أجمعين)، فلاخلاف بين الاصحاب، بل ادعى عليه الإجماع بقسميه، و ذلك لما علم من الخارج بالضرورة أن الائمة عليهم السلام و الصديقة الطاهرة عليها السلام بمنزلة نفس النبي (صلوات الله عليه) و أن حكمهم حكمه و كلهم يجرون مجرى واحداً، و تؤكد ذلك عدة روايات^٢.

نعم، إن اظهر الساب الولاية لعلى عليه السلام ففي جواز قتله تأمل، و ذاك لصحيفة هشام بن سالم قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: فما تقول فى رجل مؤذ لنا؟ قال: فقال: فى ماذا؟

(١) الرسائل، الباب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٢٦٤.

قلت: مؤذينا فيك بذكرك. قال: فقال لي: له في على نصيب؟ قلت: إنه ليقول ذاك، و يظهره. قال: لاتعرض له^١.

حيث امر بعدم التعرض عند وجود نصيب من الولاية له مع أنه نال من الامام أبى عبدالله الصادق عليه السلام.

اللهم إلا أن يقال: إنه قضية في واقعة. ولعل التعرض له يوجب اثاره الفتنه. لا يقال: في قوله: (له في على نصيب) احتمالان: احدهما: أن يكون في مقام الاستفهام والمراد هو السؤال عنه أنه يتولى علينا او لا؟ ويقول بامامته او لا؟ و ثانيهما: أن يكون استفهاما انكاريا، يعنى كيف يكون شاتمنا مواليا لعلى عليه السلام، وكيف كان فالرواية مجملة فلا يصلح للاستدلال.

لأننا نقول: قوله: «لاتعرض» قرينة على أن الاستفهام ليس بانكارى، و إلا فلا يساعده قوله عليه السلام: «لاتعرض له» كما لا يخفى.

و كيف كان فالسب او النصب للعداوة لاهل البيت عليهم السلام يوجبان إباحة الدم، فيجوز حينئذ قتله، و لو بالفتك، كما صرح به في صحيحة داود ابن فرقد، نعم، يشترط ذلك بعدم عروض خطر و ضرر على الفاتك او اصحابه او غيرهم من المؤمنين او عرضهم او اموالهم الخطيرة، و لاحاجة في جواز القتل الى الاستيذان من الحاكم.

ثم إن قتل الساب و الناصب و إن لم يكن مقيدا بصورة الفتك ولكنه يتحقق به غالبا في مقام العمل، كما لا يخفى، و قد تقدم صحيحة داود بن فرقد التى تدل على جواز تخريب الحائط عليه او غرقه فى الماء عند القدرة، و من المعلوم أنهما من موارد الفتك كما لا يخفى.

و منها الارتداد و هنا روايات:

الرواية الاولى: هى ما رواه فى الفقيه بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: عورة المؤمن على المؤمن حرام، و قال: من اطلع على مؤمن فى منزله فعيناه مباحتان للمؤمن فى تلك الحال، و من دمر على مؤمن فى منزله بغير اذنه فدمه مباح للمؤمن فى تلك الحال، و من جحد نبيا مرسلًا نبوته و كذبه فدمه مباح. قال: قلت: أرايت من جحد الامام منكم، ما حاله؟ فقال: من جحد اماما برئ من الله و برئ منه و من دين الله فهو كافر مرتد عن الاسلام لأن الامام من الله و دينه دين الله و من بر من دين الله فهو كافر و دمه مباح فى تلك الحال، إلا أن يرجع و يتوب الى الله عزوجل مما قال: و من فتك بمؤمن يريد ماله و نفسه فدمه مباح للمؤمن فى تلك الحال.^١

هذه الرواية تدل على إباحة دم من جحد النبى المرسل و كذبه، و هكذا تدل على إباحة دم من جحد الامام عليه السلام لان دينه دين الله، و أما إن إباحة الدم لكل من سمع فلاصراحة فيها. نعم، لعلّ وحدة السياق تدل على كونه كذلك، فتأمل. و كيف كان يختص ذلك بجحد النبوة و أما جحد الامام فهو محمول على ما إذا قطع بنصب الامام من ناحية الله و رسوله او محمول على من لم يقطع بالنصب. ولكن احتمال ذلك و كان مقصرا فى عدم التحقيق الذى يكون ممكنا له، و أما الجاهل القاصر فلا يكون مرتدا بانكار ما لم يعلم و لم يمكن له التحقيق فيه، و على كل تقدير لم يعامل معهم معاملة الكفار ما لم يتركوا الشهادتين كما عليه السيرة.

الرواية الثانية: هى ما رواه فى الكافى بسند موثق عن عمار الساباطى: قال:

(١) جامع الأحاديث، الباب ٢ من أبواب حدّ المحارب و المرتد، ح ١.

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام و جحد محمداً عليه السلام نيوته و كذّبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، و امرأته بئسنة منه يوم ارتد فلاتقربه و يقسم ماله على ورثته و تعدد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها و على الامام أن يقتله (ان أتى به - فقيه) و لا يستتبيه^١.

ظاهر هذه الرواية إن إباحة الدم لكل من سمع، و عليه يحمل قوله: «و على الامام أن يقتله» على صورة الإتيان به الى الامام، كما يشهد له نسخة الفقيه، لا أن ذلك مختص بالامام، كما هو ظاهر قوله: «و على الامام أن يقتله» على نسخة غير فقيه، و به يرفع اليد عن ظاهر قوله عليه السلام: «قدمه مباح لكل من سمع ذلك منه» و لا اقل من الإجمال فلا يجوز بدون اذن الامام.

الرواية الثالثة: ما رواه في الكافي بسند صحيح عن محمد بن مسلم: قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام و كفر بما أنزل الله على محمد عليه السلام بعد إسلامه فلاتوبة له، و قد وجب قتله و بانت منه امرأته و يقسم ما ترك على ولده^٢.

هذه الرواية تدل على وجوب القتل، و أمّا جوازه او وجوبه لكل من سمع، فساكنة عنه. الرواية الرابعة: هي ما رواه في الكافي بسند صحيح عن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام: قال: سألته عن مسلم تنصّر؟ قال: يقتل و لا يستتاب. قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد عن الإسلام؟ قال يستتاب، فان رجع، و إلا قتل^٣. و هذه الرواية ساكنة بالنسبة الى جواز قتله لكل من سمع ذلك.

(١) جامع الأحاديث، الباب ٢ من أبواب حد المحارب و المرتد، ح ٢.

(٢) جامع الأحاديث، الباب ٢ من أبواب حد المحارب و المرتد، ح ٣.

(٣) جامع الأحاديث، الباب ٢ من أبواب حد المحارب و المرتد، ح ٤.

الرواية الخامسة: هي ما رواه في الكافي بسند صحيح عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: من شك في الله وفي رسوله ﷺ فهو كافر^١.
ولعله ظاهر في حدوث الشك في الله وفي رسوله بعد ما اعتقد بهما والآ فلا يكون مرتبطا بالارتداد.

قال في جامع المدارك: إن الشاك تارة لا يظهر شكه ويظهر الإسلام وهو كافر واقعا ويعامل معه معاملة المسلم، والمنافقون كانوا كذلك، وكانوا محقنين من جهة الدم ومع إظهار الإسلام سابقا يكون مرتدا ومع عدم الإسلام كافر غير مرتد يعامل معه معاملة سائر الكفار^٢.

وقد عرفت أن الظاهر من قوله: «من شك في الله، الخ» حدوث الشك بعد الإسلام فلا يشمل الكافر غير المرتد ثم مع حدوث الشك سواء كان مسبوقا بالإسلام فطرة أو ملة، يساوي المرتد فالمرتد سواء كان مليا أو فطريا، فهو مشمول لهذه الرواية الدالة على كفره. ثم الفطري محكوم بالقتل، ولا فرق بين أن يتوب أو لا، والملي محكوم بالقتل إن استتيب ولم يتب.

فروع

أحدها: إن دلالة بعض الاخبار على جواز قتل المرتد لكل من سمع، محل اشكال. والقدر المتيقن منه هو أن أمر المرتد بيد الحاكم الشرعي، ويؤيد ما ذكر ما حكاه في الجواهر عن المسالك إن قتل المرتد بدون إذن الامام يوجب الاتم^٢.
ثانيها: قال في الجواهر: أما لو قتله (أي المرتد) مسلم فلا قود قطعا لعدم المكافأة و

(١) جامع الأحاديث، باب ٧ من أبواب حد المطارب والمرتد، ح ١.

(٢) جامع المدارك، ج ٧، ص ١١٣.

(٣) الجواهر، ج ٤٢، ص ١٦٦.

في الدية تردد و الاقرب عند المصنف و الفاضل و غيرهما: أنه لادية للاصل و عدم احترام نفسه و إن اثم غير الامام بقتله.

ولكن قد يناقش بأن ذلك يقتضى عدم القود فى الاول (اى قتل الذمى مرتدا) فان دعوى اختصاص عدم الاحترام بالنسبة الى المسلمين خاصة لادليل عليها، و من هذا احتمال وجوب الدية لانه محقون الدم بالنسبة الى غير الامام.^١

ثالثها: إن إجراء القتل بيد الحاكم الشرعى، فان رأى المصلحة فى إجرائه علنا فهو، و إن لم يرَ ذلك فله إجراء القتل فتكا إن لم يترتب عليه ضرر عليه او على المسلمين او على الإسلام.

رابعها: إن المأخوذ فى قبال الفتك حلال ان كان مع الاستئذان من الحاكم الشرعى و إلا فهو حرام.

خامسها: إن الارتداد يتحقق بانكار المعلوم و المقطوع من الدين، سواء كان ضروريا او غيره، فاذا علم بذلك و أنكره اختيارا و عمدا كان مرتدا، و يلحق به الجاهل المقصر مع إمكان تعلم الدين و تقصيره فيه، لإطلاق الخطاب و شموله للعامد، و المفروض ان الجاهل المقصر عامد، نعم الجاهل القاصر لا يحكم بارتداده إن أنكر المعلوم و المقطوع من الدين لجهالته و خروجه عن اطلاق الخطاب بالقرينة العقلية و الارتكازية.

و هكذا لو قال احد: إن كان هذا من الدين فأنا لا اقبله، لاعتقاده بأنه ظلم و نحوه، و كان فى الواقع من الدين و لم يكن ظلما، فهو ليس بارتداد، فإنه أنكر الظلم فى اعتقاده لا الدين. و إن اعتقد احد بكون شىء من الدين ولكن جادل، و قال: إنه لم

يكن مما قاله الله أو رسوله، أمكن أن يقال: إنه لم يكن مرتداً، لأنه لم ينكره، وإنما افتري على الله ورسوله بأنهما لم يقولا ذلك. نعم إن كان صائماً بطل صومه، لأنه كذب على الله ورسوله، ولكن لاوجه لارتداده بذلك كما لا يخفى.

سادسها: إنه إذا شك في تحقق الارتداد و عدمه، فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بكون المسلم باقياً على اسلامه و لا ارتداد.

سابعها: إنه إن ادعى المرتد أنه لم يقصد الإنكار، فلايبعد استماع دعواه، لان الحدود تدرء بالشبهات. هذا مضافاً الى أنه أعرف بنيته.

ومنها: ادعاء النبوة، قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: من ادعى النبوة وجب قتله من دون حاجة الى الاذن من الحاكم الشرعى من دون خلاف بين الفقهاء.

وتدل على ذلك معتبرة ابن أبي يعفور،^١ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن بزيعاً يزعم أنه نبي، فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، الحديث.^٢ ومعتبرة أبي بصير يحيى بن ابي القاسم^٣ عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: قال النبي صلى الله عليه وآله: أيها الناس! لابنى بعدى و لاسنة بعد سنتى فمن ادعى ذلك فدعواه و بدعته فى النار فاقتلوه و من تبعه فإنه فى النار.^٤

قوله عليه السلام: «إن سمعته يقول ذلك فاقتله»، وقوله صلى الله عليه وآله: «أيها الناس لابنى بعدى و لاسنة بعد سنتى فمن ادعى ذلك فدعواه و بدعته فى النار فاقتلوه، الحديث» يدلان

(١) روى فى الكافى عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن حماد بن عثمان عن ابن ابي يعفور.

(٢) الوسائل، الباب ٧ من أبواب حد المرتد، ح ٢.

(٣) روى فى الفقيه باسناده عن على بن الحكم عن ابان الاحمر عن ابي بصير يحيى بن ابي القاسم.

(٤) نفس المصدر، ح ٣.

على جواز قتل من ادعى النبوة من دون احتياج الى الاستئذان، أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: قَتَلَ مَنْ ادْعَى ذَلِكَ مِنَ الْحُدُودِ وَأَقَامَتِهَا مِنْ وَطَائِفِ الْإِمَامِ ﷺ، وَ الْأَمْرُ بِالْقَتْلِ لِعَلِّهِ مِنْ بَابِ إِعْمَالِ الْوَلَايَةِ لَا مِنْ بَابِ بَيَانِ حُكْمِ الْقَتْلِ مِنْ دُونِ حَاجَةِ إِلَى الْإِسْتِئْذَانِ فَتَأْمَلْ.

ثم إن من تدين بما ادعى مدعى النبوة، كان مرتدا، إن كان تدينه به بعد كونه مسلما، و يترتب عليه احكام المرتد و إن شهد بنبوة نبينا محمد ﷺ، لان اللازم كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ﷺ هو الشهادة على نبوة محمد ﷺ في حال الشهادة و المتدين بما ادعى مدعى النبوة لم يشهد على ذلك بل هو شهد على أن نبينا كان نبينا و النبي حال الشهادة هو المدعى للنبوة و هو ارتداد.

و مما ذكر يظهر حكم الفرق الضالة المضله كاليهائيين فإنهم لا يشهدون بنبوة نبينا ﷺ في حال الشهادة. هذا مضافا الى إنكارهم الخاتمية مع أنها من الضروريات و إنكارها مع العلم او الجهل التقصيري يوجب الكفر و الارتداد.

ثم عرفت أن امر قتلهم بيد الحاكم الشرعى، فإن لم يكن مانع فهو، و إلا فان أمكن الفتك فهو، و إلا فسقط التكليف مادام كان الامر كذلك.

تنبيه: في عدم مشروعية فتك جماعة يكون فيهم من لا يستحق لذلك و غير خفى أن جواز الفتك في الموارد الخاصة يختص بمستحقه فلا يجوز فتك غيره ممن لا يستحق ذلك و إن لم يكن مسلما، و لم أر موردا جوز الشارع فتك احد بقتل من لا يستحق، و عليه فلو قتل احد غير المستحق للفتك فإن كان مسلما فعليه القود و الفصاص على ما قرر في محله، و لا يرفع حكم الفصاص و القود باستحقاق فتك من كان مصاحبا معه، نعم لو كانت جماعة مستحقين للفتك و القتل لكونهم من اهل الحرب او غير ذلك من وجوه الاستحقاق فكل واحد منهم مهدور الدم، و لا يترتب على قتلهم مطلقا سواء كان بالانفراد او بالاجتماع قود و لاقصاص و لادية.

و بالجمللة؛ فلامشروعية لفتك جماعة ممن لا يستحقون له بغير وجود من يستحق لذلك بينهم او بغيره من الاعذار، فلا تغفل.

نعم، إذا توقف قتل المرتد على قتل مسلم او غير مهدور الدم ممن لا يجوز قتله دار الأمر بين المحذورين، بل قتل المسلم مشمول لقوله ﷺ في خير هشام بن سالم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما ترى في رجل سبّاب لعلي عليه السلام قال: هو والله حلال الدم لولا أن يعمّ به برياً قلت: أي شيء يعمّ بريئاً؟ قال: يقتل مؤمن بكافر، فتأمل.

المسألة الثانية والأربعون

«فى الفتنة»

يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: فى معانى الفتنة، قال فى مصباح اللغة: فتن المال الناس من باب ضرب فتونا استمالهم و فتن فى دينه و افتتن أيضا بالبناء للمفعول مال عنه و الفتنة المحنة و الابتلاء و الجمع الفتن و أصل الفتنة من قولك: فتنت الذهب و الفضة إذا أحرقتة بالنار ليبين الجيد من الرديء.

قال فى تاج العروس: الفتنة إعجابك بالشىء، الضلال، الإثم، الكفر و منه قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾، الفضيحة و منه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ أَي فُضِيحَتِهِ الْعَذَابِ، إِلَى أَنْ قَالَ: قَالَ الْأَزْهَرِيُّ وَ غَيْرُهُ: جَمَاعٌ مَعْنَى الْفِتْنَةِ الْإِبْتِلَاءُ وَ الْإِمْتِحَانُ وَ الْإِخْتِبَارُ وَ أَصْلُهَا مَأْخُوذٌ مِنَ الْفِتْنِ وَ هُوَ إِذَابَةُ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ بِالنَّارِ لِتَمْيِيزِ الرَّدِيِّ مِنَ الْجَيِّدِ ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي إِدْخَالِ الْإِنْسَانِ النَّارَ وَ الْعَذَابَ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَ الْفِتْنَةُ الْإِضْلَالُ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِمَأْمُونِينَ﴾ أَي بِمُضْلِينَ إِنَّا مِنْ أَضْلِهِ اللَّهُ تَعَالَى، إِلَى أَنْ قَالَ: وَ الْفِتْنَةُ الْمَالُ وَ الْأَوْلَادُ، إِلَى أَنْ قَالَ: وَ الْفِتْنَةُ اخْتِلَافُ النَّاسِ فِي الْآرَاءِ، إِلَى

أن قال: قال الراغب: وجعلت الفتنة كالبلاء في أنهما يستعملان فيما يدفع إليه الإنسان من شدة و رخاء و هما في الشدة أظهر معنى، انتهى موضع الحاجة، و موارد الاستعمال أزيد مما ذكره أهل اللغة كتقليب الأمور و الإخلال و إيجاد الحرب أو البدع.

و كيف كان فأكثر موارد الاستعمال أمكن إدراجها في جامع الابتلاء و الامتحان و عليه فاللفظ بين هذه الموارد مشترك معنوي ولكن بعض اخر كالإضلال و إيجاد الاختلاف و إظهار البدع و الإخلال في أمور المسلمين و تقليب الأمور و نحوها خارج عن الجامع المذكور بملاحظة صدورها عن الفاعل و إن أمكن إدراجه فيه بعناية مورد وقوعها، فإن هذه الأمور ابتلاء و امتحان لهم و عليه فيكون اللفظ بين المعنى الجامع بين هذه الموارد و بين تلك الموارد مشتركا لفظيا.

و كيف كان، فالمقصود بالبحث هنا هي الطائفة الأخيرة كالإخلال و الإضلال و إظهار البدع و نحوها مما يوجب صرف المؤمنين عن إيمانهم.

الأمر الثاني: في حرمة الفتنة بالمعنى الأخير و لإشكال و لاختلاف في حرمة، بل هي من المسلمات بين المسلمين و يدل عليها من الآيات.

قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَافَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * لَمَّا ابْتَمَرُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلِ وَقَالُوا إِنَّكُمُ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ * وَمَنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَتَذُنُّ لِي وَلَا تَذُنُّ لِآلِ الْفِتْنَةِ سَعَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^١ حيث يدل على مذمة المنافقين في ابتغائهم الفتنة مع توعيدهم بالجهنم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾.

وقوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾^١ الآية فابتغاء الفتنة ناش من الزيف وهو يوجب إزاحة الله بنصّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^٢ وقوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا كَادُوا لِيَفْتَنُوكَ مِنَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ اعْتَرَىٰ عَلَيْكَ غَيْرُهُ وَوَدَّ أَنْ يُسَخِّرَكَ خَلِيلًا * وَلَوْلَا أَن تَبْتَكَ لَقَدْ كِدَّتْ تَرَكُنَ بَلِيغًا فَلْيَا * وَإِنَّا لَأَذْفَاكُ ضِغْفُ الْحَيَاءِ وَضِغْفُ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْكَ نَصِيرًا﴾^٣ تدل هذه الآيات على أن الانحراف عن أحكام الله تعالى يوجب العذاب.

وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقْلَبُوكُم مِّنْ حَيْثُ كُنْتُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُم وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَأْتُواكُم بَعْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِن أَسْتَوْأُوا فَإِن لَّمْ يَفْعَلُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ لَاتُكُونَ فَتنةً وَيَكُونُ الَّذِينَ لَهُ إِسْتَوْأُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^٤ ولا يخفى عليك أن المراد من الفتنة فى قوله: ﴿الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ هو صرف المؤمنين عن إيمانهم وإضلالهم وأيضاً عطف قوله تعالى: ﴿وَيَكُونُ الَّذِينَ لَهُ إِسْتَوْأُوا﴾ فى الآية الكريمة على قوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ لَاتُكُونَ فَتنةً﴾ يدل على أن المراد من الفتنة هى الأمور الداعية للناس إلى الخروج عن توحيد الله وإطاعته وقوله تعالى: ﴿لَمَّا لَمْ يَنْتَهِ الْمُتَافِرُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَصُغْرَتِكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْفُونٍ أَيْتَمَاءُ فَهُمْ لَا يَخِفُونَ حَتَّىٰ لَأُغْرِبَنَّهُمْ مِنْ حَتَّىٰ لَا يُكُونُوا لَكَ غِيَرَةً وَلَا يَكُونُوا لَكَ آلِيَةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَافِرُونَ﴾^٥ قال فى تفسير الشبر لنغرتهك لنا مرتك بقتالهم وإجلالهم و

(١) آل عمران ٧.

(٢) الصف، ٥.

(٣) الاسراء، ٧٥ - ٧٣.

(٤) البقرة، ١٩٣ - ١٩١.

(٥) الأحزاب، ٦١ - ٦٠.

الإرجاف أى إشاعة الأكاذيب مصداق من مصاديق الفتنة، و غير ذلك من الآيات. ويدلّ عليه من الأخبار ما رواه الكششى فى كتاب الرجال عن الحسين بن الحسن بن بندار عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى بن عبيد، إن أبا الحسن عليه السلام أهدر مقتل فارس بن حاتم و ضمن لمن يقتله الجنة، فقتله جنيد و كان فارس فتانا يقتل الناس و يدعوهم إلى البدعة، فخرج من أبى الحسن عليه السلام: هذا فارس يعمل من قبلى فتانا داعيا إلى البدعة و دمه هدر لكل من قتله فمن هو الذى يريحنى منه و يقتله و أنا ضامن له على الله الجنة.^١ ولكن الرواية ضعيفة لعدم توثيق الحسين بن الحسن بن بندار ولكن حكى عن تعليقة الوحيد البهبهانى أنه معتمد عليه.

وصحيحة زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحلال و الحرام، فقال: حلال محمد حلال أبدا إلى يوم القيامة و حرامه حرام أبدا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيب غيره و قال: قال على عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعة إلا ترك بها سنة.^٢

والبدعة مخالفة لصريح نصّ النبى صلى الله عليه وآله و موجبة لترك ما ورد من النبى صلى الله عليه وآله من السنة القطعية و هى من الموقفات، و معتبرة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس، فقال: يا أيها الناس! إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع و أحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا، الحديث.^٣

و فى الطريق معلّى بن محمد و حيث إنه من مشايخ الاجازة و أخبر بكتبه جماعة كما فى الست لا يبعد التوق به، هذا مضافا إلى ما حكى عن تعليقة الوحيد البهبهانى من أنه قال: قال جدّى: لم نطلع على خير يدلّ على اضطرابه. و كيف كان هذه الرواية

(١) الوسائل، الباب ٦ من أبواب المحارب، ج ٢٨، ص ٣٢٠ - ٣١٩، ح ١ و ٢.

(٢) الكافى، ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

(٣) الكافى، ج ١، ص ٥٤، ح ١.

تدلّ على أنّ البدعة ناشئة من الأهواء و مخالفة لكتاب الله تعالى و من المعلوم أنّ البدعة المذكورة من الفتن و هي من الموبقات.

و خبر أبي حمزة الثمالي عن علي بن الحسين قال: خرجت حتى انتهيت إلى هذا الحائط فالتكأت عليه فإذا رجل عليه ثوبان أبيضان ينظر في تجاه وجهي ثم قال: يا علي بن الحسين! مالي أراك كئيباً حزينا، إلى أن قال (الرجل): ممّ حزنتك؟ قلت: مما تتخوّف من فتنة بن الزبير و ما فيه الناس. قال: فضحك، ثم قال: يا علي بن الحسين! هل رأيت أحدا دعى الله فلم يجبه؟ قلت: لا. قال: فهل رأيت أحدا توكل على الله فلم يكفه؟ قلت: لا. قال: فهل رأيت أحدا سأل الله فلم يعطه؟ قلت: لا. ثم غاب عني.^١ و من المعلوم أنّ مخالفة ابن زبير من الفتن الموقفة.

و خبر حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه جميعا عن جعفر بن محمد عن آبائه عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: يا علي! كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة، الفئات و الساحر و الديوث و ناكح المرأة حراما في دبرها و ناكح البهيمة و من نكح ذات محرم و الساعى في الفتنة و بايع السلاح من أهل الحرب و مانع الزكاة و من وجد سعة و لم يحجّ، الحديث. الفئات النمام، و دلالة الرواية على حرمة السعى في الفتنة بالمعنى الذى يكون مورد البحث لإشكال فيها ولكن الرواية ضعيفة من وجوه: أحدها أنّ طريق الصدوق إلى حماد بن عمر ليس بصحيح. وثانيها أنّ حماد بن عمر غير المذكور و هكذا أنس بن محمد.

و خبر محمد بن عمر بن علي عن أبيه عن جدّه أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال له يا علي! إنّ الله تعالى قد كتب على المؤمنين الجهاد في الفتنة من بعدى كما كتب عليهم الجهاد مع

(١) الكافي، ج ٢، ص ٤٤ - ٤٣

(٢) الوسائل، الباب ٧ من أبواب وجوب الحج، ج ١١، ص ٣١، ح ٣.

المشركين معي. فقلت: يا رسول الله! وما الفتنة التي كتب علينا فيها الجهاد؟ قال: فتنة قوم يشهدون أن لا إله إلا الله و أنى رسول الله و هم مخالفون لستى و طاعنون فى دينى. فقلت: فعلاّم نقاتلهم يا رسول الله! و هم يشهدون أن لا إله إلا الله و أنك رسول الله؟ فقال: على إحداتهم فى دينهم و فراقهم لأمرى و استحلال دماء عترتى... الحديث^١ و الرواية ضعيفة

و خبر فرات بن إبراهيم فى تفسيره عن على بن محمد بن إسماعيل معنعنا عن زيد - فى حديث - أنه لما نزل قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ السورة، قال رسول- الله ﷺ: إن الله قضى الجهاد على المؤمنين فى الفتنة بعدى، إلى أن قال: يجاهدون على الأحداث فى الدين إذا عملوا بالرأى فى الدين و لارأى فى الدين، إنما الدين من الرب أمره و نهيهِ^٢ و الرواية ضعيفة.

و ما رواه فى معانى الأخبار عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبى عبد الله عن أبيه عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر بن جابر عن أبى جعفر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: أخبرنى جبرئيل أن ريح الجنة يوجد من مسيرة ألف عام و ما يجدها عاقى و لاقاطع رحم و لاشيخ زان و لاجار إزاره خيلاء و لافتان و لامنان و لاجعظرى، قلت: و ما الجعظرى قال: الذى لا يشع من الدنيا^٣ و الفتان مبالغة فى الفتنة و الرواية ضعيفة لعدم توثيق عمرو بن شمر.

وما رواه فى نهج البلاغة و ناظر قلب اللبيب به يبصر أمده و يعرف غوره و نجده. داع دعا و راع رعى فاستجيبوا للداعى و اتبعوا الراعى. قد خاضوا بحار الفتن و

(١) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو، ج ١٥، ص ٨٢، ح ٧.

(٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ج ٢٧، ص ٦١، ح ٥٠.

(٣) الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٤٧، ح ٢٠.

أخذوا بالبدع دون السنن و أُرذ المؤمنون ونطق الضالّون المكذّبون. نحن الشعار و الأصحاب و الخزنة و الأبواب، و لا تؤتى البيوت إلّا من أبوابها فمن أتاها من غير أبوابها سمى سارقاً^١.

وصحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ فقال: لم يجرى تأويل هذه الآية بعد، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خصّ لهم لحاجته و حاجة أصحابه فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم ولكن يقتلون حتى يوحد الله و حتى لا يكون شرك^٢ و مما تدلّ على أنّ الفتنة محكومة بالإفناء بالمقاتلة.

و بالجملة فالمستفاد من الآيات و الروايات المذكورة أنّ ابتغاء الفتنة من الزيغ و من كان كذلك يكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾^٣. و أيضاً يستفاد من قوله «وإن كادوا ليفتنونك» الآية، أنّ الانحراف عن أحكامه تعالى يوجب العذاب. هذا مضافاً إلى إنّ جعل عدم وجود الفتنة غاية لوجوب القتال، يدلّ على مبعوضيّة الفتنة و شدّتها، بل صرح بذلك بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ و هو يدلّ على أنّ الفتنة و هى الإضلال و الإنم أشدّ من القتل، فإذا كان القتل من الكبائر فإيجاد الفتنة أولى بذلك. هذا مضافاً إلى أنّ فتنة المؤمنين مطلقاً مشمولة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾^٤. و مضافاً إلى دلالة حرمة النميمة على حرمة الفتنة بالمعنى المذكور بالأولوية.

(١) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، ج ٢٧، ص ١٣٤، ح ٣٠. نهج البلاغه، خطبة ١٥٤.

(٢) الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، ج ١٥، ص ١٢٧، ح ٢.

(٣) الصف، ٥.

(٤) البروج، ١٠.

فتحصل أنه لا إشكال في حرمة الفتنة بالمعنى الأخير، فلا تغفل.

الأمر الثالث: إنه إذ عرفت حرمة الفتنة، كان المأخوذ في قبالتها محرماً، لأن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه. ولا فرق في ذلك بين كون المأخوذ من بعض المناققين في داخل البلد أو من الكفار الذين كانوا في خارج البلد. ولا فرق في حرمة المأخوذ بين أن يكون عوضاً عن الفتنة أو عوضاً عن العمليات التي توجب تحقق الفتنة في الخارج. والفتنة بالمعنى المذكور تتحقق بأنواع مختلف، كإشاعة ما يوجب خوف المسلمين من العدو أو إضلالهم أو إذاعة الأكاذيب لتضعيف الحكومة أو الإضرار في الأمور أو نشر البدع وغير ذلك مما يوجب سوق الناس نحو الاختلاف والضعف في القدرة والاعتقادات ونحوهما.

الأمر الرابع: إن الفتنة حيث اختلفت أنواعها فلا يكون المواجهة معها سواء. فإذا كانت الفتنة هو الإضرار والصد عن سبيل الله والمنع عن نشر الدين والالتزام به، فاللازم هو منعهم ولو بالقتال. وإذا كانت هي الإشاعة لما يوجب الخوف، فاللازم هو المنع عن ذلك ولو بالقتال والإجلاء وغير ذلك بما يراه الحاكم الإسلامي مصلحة في المواجهة لذلك على ما قرّر في محلّه.

الأمر الخامس: إن الفتنة الاقتصادية تكون محرمة، لأنها توجب الإخلال في النظام الإسلامي ويعامل مع من أخل بما هو قرره القانون مع انفاذ الحاكم الشرعي الجامع للشرائط.

الأمر السادس: إن إيجاد الفتنة في جماعة الكفار المحاربين المعاندين للدولة الإسلامية جائز بل قد يكون واجباً.

قال في الجواهر: قد تجوز و تستحبّ أو تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين و تقوية المتقين على المبطلين^١.

الأمر السابع: إنّ تجهيز أهل الفتنة بما يوجب تقويتهم، محرّم بالنصّ و الإجماع. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْتُوا عَلَى الْإِيمِ وَالْأُذُنِ﴾^٢. و يؤيّده خبر هند السراج، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله، ما تقول إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لأحمل إلى أعداء الله. فقال لي: احمل إليهم إن الله يدفع بهم عدوتنا و عدوكم يعنى الروم، بهم فإذا كان الحرب بيننا فمن حمل إلى عدوتنا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك^٣.

(١) الجواهر، ج ٢٢، ص ٧٣.

(٢) المائدة، ٢.

(٣) الاستبصار، ج ٣، القسم الاول، ص ٥٨.

المسألة الثالثة والأربعون

«فى إيجاد الفساد»

و لا إشكال فى حرمة كالإقدام بتوزيع المواد الاقيوتية بين الناس أو نشر الصور المبتذلة القبيحة لسوق الناس نحو الزنا أو اللواط وغيرهما من الفحشاء والمنكرات، أو كالقيام بالسلاح فى وجه الحكومة الإسلامية أو فى وجه الناس، أو قتل الذمى مكرراً أو قتل العبيد مكرراً وغير ذلك من موارد الإفساد؛ وكفى فى حرمة ارتكاز العقلاء بفتح الفساد واستحقاق عامله للعذاب والنكال حسبما يوجب الفساد.

و يشهد له قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾^١ لأن الظاهر منه أن إظهار الفساد فى الأرض مما يوجب عند كل عاقل جواز دفعه ولو بالقتل.

هذا مضافا إلى الآيات و الروايات:

منها: قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ

يُصَلُّوا أَوْ تَمْسَعْ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفِقُوا مِنَ الْأَرْضِ^١ الآية بناء على أن عطف قوله ﴿وَسَمِعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ عطف العام على الخاص، والحكم المذكور في الآية حكم المفسد.

ودعوى: أن هذا يتم لو اقتصر على عنوان السعى في الأرض فسادا، وأما إذا لم يقتصر عليه بل ذكر أولاً عنوان المحاربة لله ورسوله، ثم عطف عليه السعى في الفساد في الأرض بواو العطف الدالة على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، كان مفاده أن علة هذه المجازاة و سرها اجتماع الأمرين: المحاربة لله ورسوله والسعى في الأرض فسادا، فلا يكفي مجرد الإفساد في الأرض في ترتب العقوبة المذكورة.

مندفعة بما في كلمات سديدة من أنه: إنما كان إلى ما ذكرت سبيل لو كان بين العنوانين تباين ولو جزئيا، وأما إذا كان العنوانان أعم وأخص مطلقا وكان العطف من باب عطف العام على الخاص، فلا محالة ليس المقام من باب الجمع بين أمرين، بل من باب ذكر ما هو السر الحقيقي الواضح العام بعد ذكره بمصداق منه خاص.

توضيحه: أن المخاطب بالآية المباركة والملقى إليهم هذه الآية حيث كان العقلاء و عامة الناس فذكر الصلة الأولى، أعنى: محاربة الله ورسوله، وإن كان كافيا في بيان علة المجازاة المذكورة، فإنه أي عمل أشنع وأوجب للمجازاة المذكورة والعذاب من محاربة الله تعالى، إلا أن عامة الناس لا يلتفتون إلى عظم هذا الذنب، فإذا عطف عليه السعى في الأرض فساداً الذي هو في مرتكز العقلاء كاف لأنواع المجازاة المذكورة، أذعن الناس بأن عمل هؤلاء بلغ مبلغا يستحقون به المجازاة المذكورة، و عليه فالإفساد في الأرض تمام موضوع لترتب أنواع الحدود المزبورة^٢.

(١) المائة، ٣٣.

(٢) كلمات سديدة، ص ٤٠٩ - ٤١٠.

ومنها: قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ﴾^١، ومن المعلوم أنه إذا لم يكن محباً للفساد أبغضه وهو يساوى الحرمة، نعم
هو أيضاً أخص من المدعى.

ومنها: ما رواه في العيون عن عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار
عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه
إلى المأمون، فقد جاء فيه: فلا يحلّ (و لا يجوز) قتل أحد من النصاب و الكفار في دار
التقية، إلا قاتل أو ساع في فساد، و ذلك إذا لم تخف على نفسك و (على)
أصحابك.^٢ و الرواية معتبرة، لان الاول و هو عبدالواحد من مشايخ الصدوق، و الثاني
و هو علي بن محمد بن قتيبة مورد اعتماد الكشي و لا يضره كثرة روايته عن الضعفاء.
و كيف كان استدلل بها بدعوى أن تجوز قتل الساعي في الفساد و خصوصا في دار
التقية فيما إذا لم يكن خوف يشهد على كون الفساد من المحرمات الأكيدة، إذ جعل
العقوبة بالقتل لا يمكن بدون كون الفساد من الكبائر.

هذا مضافا إلى حديث «لا ضرر و لا اضرار» لما قرّر في محله من أنه يدلّ على
عدم جواز الإضرار بالنفس أو بالغير و الإفساد من المصاديق الواضحة للإضرار.

و يؤيد حرمة الإفساد ما رواه في المستدرک عن الأمير صدر الدين محمد بن
غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي في رسالة قبايح الخمر على ما نقله السيد
المعاصر في روضات، قال: روى عن طريق أهل البيت عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه
قال: سيأتى زمان على أمتي يأكلون شيئا اسمه البنج، أنا بريء منهم و هم بريئون مني،

(١) البقرة، ٢٠٥.

(٢) العيون، ج ٢، ص ١٢٤ - ١٢٦ طبع دار العلم.

و قال ﷺ: سلّموا على اليهود و النصارى و لاتسلّموا على أكل البنج، و قال ﷺ: من احتقر ذنب البنج فقد كفر، و قال: من أكل البنج فكأنما هدم الكعبة سبعين مرّة، و كأنما قتل سبعين ملكاً مقرباً، و كأنما قتل سبعين نبياً مرسلًا، الحديث.^١

هذا بناء على النهى عن البنج من جهة إضراره و إفساده ولكن المحكى عن ابن سينا أنه من المسكرات.^٢ و المحكى عن العلامة أنه من المفسد للعقل و أتفق علماء عصرنا و ما قبله على تحريمها؛ و كيف كان، فإن كان من المسكر فهو حرام، و إلّا فحرمته من جهة الإضرار.

و يؤيد الحرمة أيضا ما رواه فى مسند أحمد بن حنبل عن النبى ﷺ: أنه قال: ألا إن كل مسكر حرام و كل مفتر و كل مخدر حرام.^٣

فتحصّل أنّ كلّ ما يفسد الآحاد أو الاجتماع فهو محرّم.

ثم إننا لا نكون هنا فى مقام تعيين الحدّ للمفسد، إذ البحث عنه موكول إلى باب الحدود و يختلف حكمه حسب اختلاف مراتب الفساد، و إنّما نكون بصدد إثبات حرمة الإفساد، و لا إشكال فى ذلك كما تقدّم. فإذا عرفت حرمة الإفساد، بقى الكلام فى أنّ من أخذ شيئا فى مقابل الإفساد أخذ سُحتا و كان أكلاً للمال بالباطل، لأنّ العمل محرّم و العمل المحرّم لا مالىة له شرعا و يؤيده ما فى بعض الأحاديث من «أنّ الله إذا حرّم شيئا حرّم تمنه»:

و هنا مسائل: الأولى: أنّه لا يجوز بيع هروئين و نحوه ممّا يوجب الفساد، و لافرق

(١) المستدرک، الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، ج ٣، ١٤٥ الطبع القديم.

(٢) القانون فى الطب، ج ٣، ص ٢٣٠.

(٣) مسند، ج ٦، ص ٣٠٩.

فيه بين أن يكون المشتري معتادا و بين أن لا يكون^١. وذلك لإطلاق حرمة الإفساد و الضرر، اللهم إلا أن يقال: إن المعتاد الذي لا يتمكّن من الترك يحتاج إليه فيجوز بيعه منه، ولكن حيث يكون ذلك منشأ للفساد بعذر الاعتياد فاللازم هو رجوع المعتادين المذكورين إلى الحكومة و تحريم البيع منهم من دون وساطة.

الثانية: أنه لا يملك صاحب المواد المذكورة ما يأخذه بعنوان الثمن، و التصرف فيه حرام لنفسه و لغيره أيّا من كان^٢. وذلك لفرض عدم المنفعة المحللة الشائعة لها في نفسها أو بعد حكم الحاكم الشرعي بمصادرتة و إتلافه فإنه في حكم مسلوب المائيّة. الثالثة: أنه لو فرض للمواد المذكورة منفعة شائعة كاستعمالها في بعض الأدوية، فالأحوط هو الاجتناب عن المبادلة مع من يدعى صرفها في بعض الأدوية، إلا إذا كان ذلك تحت نظر الحكومة الإسلامية و تجويزها.

الرابعة: أن مصادرة المواد المذكورة أو جعل الجريمة عليها لا تجوز إلا بأمر من له الولاية في الحدود الذي عيّنه مصلحة للنظام الإسلامي.

الخامسة: أنه لا يجوز الاعتياد بالترياك، و يجب على المعتاد تركه لو لم يوجب الضرر^٣. هذا إذا لم يتراحم الضرر المذكور بضرر الإبقاء، و إلا فمع رجحان ضرر الإبقاء فلا يكون ذلك مانعا عن لزوم الترك. و أما عدم جواز الاعتياد بالترياك فهو للإفساد و الإضرار أيضا.

قال السيّد في الوسيلة: إذا كان لا يضرّ تناول شيء مرّة أو مرّتين مثلاً ولكن يضرّ إدمانه و زيادة تكريره و التعوّد به يحرم تكريره المضرّ خاصّة. و من ذلك شرب

(١) استفتاءات امام، ج ٢، ص ٣٥.

(٢) راجع استفتاءات امام، ج ٢، ص ٣٥.

(٣) استفتاءات امام، ج ٢، ص ٣٧.

الأفيون بابتلاعه أو شرب دخانه، فإنه لا يضرّ مرةً أو مرتين، لكن تكراره و المداومة عليه و التعود به، كما هو المتداول في بعض البلاد خصوصا ببعض كفيّاته المعروفة عند أهله مضرّ غاية و فيه فساد و أئّ فساد! بل هو بلاء و أئّ بلاء! داء عظيم و بلاء جسيم و خطر خطير و فساد كبير، أعاذ الله المسلمين منه.

فمن دام شربه لغرض من الأغراض فليلتفت إلى أن لا يكثره و لا يكون إلى حدّ يتعود و يبتلى به و من تعود به يجب عليه الاجتهاد في تركه و كفّ النفس و العلاج بما يزيل عنه هذا الاعتياد و هذا فيما إذا لم يكن خوف تناوله مرةً موجبا للاعتياد، و إلّا فالأحوط هو الاجتناب مطلقا، إلّا في حال الضرورة و الاضطرار، فستعمل بمقدار رفع الضرورة، بل لعله الأقوى لشمول حديث «لا ضرر» لخوفه أيضا، و إلّا لوقع فيه كثيرا ما.

السادسة: أنه إذا جمع شخص من طريق بيع المواد المخدّرة كالهروئين أموالا، ثم تاب من ذلك، فاللازم هو أن يرّد ما جمعه إلى مالكه إذا عرفهم، و إلّا يتصدّق به من جانبهم للفقراء غير السادة بإذن حاكم شرعى جامع للشرائط، و الله هو الهادى.

السابعة: أنه يجب الممانعة عن بيعها و شراءها و لو بالقتال مع من يوزّعها بين الشباب لكونهم من المفسدين، و يعتمهم قوله تعالى: ﴿وَسَعَوْا فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾، و قوله ﷺ: أو ساع في فساد في معتبرة فضل بن شاذان، فتأمل جيّدًا.

المسألة الرابعة والأربعون

«في القمار»

ويقع الكلام في مقامات:

المقام الاول: في حرمة، قال الشيخ الأعظم: القمار حرام إجماعاً و يدلّ عليه

الكتاب و السنة المتواترة.

قال في مصباح الفقاهة: لا خلاف بين الفقهاء من الشيعة و السنة في حرمة اللعب

بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة، إلى أن قال: بل على حرمة القمار ضرورة مذهب

الإسلام. و تدلّ عليها الآيات المتظاهرة و الروايات المتواترة من طرقنا و من طرق

السنة. و قد أشير إلى حكمة التحريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ

والبغضاء فِي الْخُمُرِ وَالنَّيْسِرِ وَيَعِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْهَرُونَ ﴾^١، فإن أخذ مال الناس

بغير تجارة و مشقة موجب لإلقاء العداوة و البغضاء، و الاشتغال بلعب القمار يصدّ عن

ذكر الله و عن امتثال الأحكام الإلهية.^٢

(١) المائدة، ٩١.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٦٨.

و كيف كان، يدلّ على الحرمة من الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ
وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^١، و الميسر هو القمار و هو يدلّ
على حرمة الميسر كما يدلّ على حرمة الخمر، فإنّ قوله: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ أمر بالاجتناب و
هو يدلّ على وجوب الاجتناب خصوصا مع ذكر أنّه رجس من عمل الشيطان و
مضافا إلى إردافه مع الخمر و الأنصاب.

قال المحقق الأردبيلي^٢: و في الآية مبالغة زائدة من وجوه شتى في تحريم
الخمر و الميسر من جهة المقارنة بالأصنام التي عبادتها كفر و الحصر بأنّه ليس إلّا
الرجس، ثمّ كونه من عمل الشيطان، ثمّ الأمر بالاجتناب بعد ذلك كلّه، و التصدير بـ
«إنما» و الإشعار بأنّ شاربها لا يفلح، ثمّ التأكيد ببيان ضررها (بعد هذه الآية) بقوله:
إنما يريد الشيطان، الآية. ^٣ و قوله عزّ وجلّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَتَاعٌ
لِّقَاسٍ وَنُفُوسٌ كَثِيرٌ مِّنْهُمَا﴾^٤، قوله: ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ يدلّ على أنّ الميسر كالخمر في كونه من
الكبائر فإنّ المراد من الإثم هو الذنب.

و قوله تبارك و تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^٥ الآية، بعد تطبيقه على القمار
بضميمة صحيحة زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله^٦ عن قوله (قول الله خ ل)
عزّ وجلّ: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، فقال: كانت قريش تقامر الرجل بأهله و ماله
فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك،^٧ فالقمار منهى عنه و لا يجوز التصرف في المأخوذ به.

(١) المائة، ٩.

(٢) زبدة البيان، ص ٧٠.

(٣) البقرة، ٢١٩.

(٤) البقرة، ١٨٨.

(٥) الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٤، ح ١.

وقوله تعالى: ﴿خُرِثَتْ عَلَيْكُمْ... وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ عَلَيْكُمْ فَسَوْفَ﴾^١، فإنه يدل على حرمة نوع من القمار وهو الاستقسام بالأزلام. قال في زبدة البيان: وقال في مجمع البيان: وروى علي بن إبراهيم في تفسيره عن الصادقين عليهما السلام: أن الأزلام عشرة، إلى قوله: وكانوا يعمدون إلى الجزور فيجزؤونه أجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها إلى الرجل و تمن الجزور على من يخرج له التي لأنصابها و هو القمار فحرمه الله عز وجل^٢، و قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُمْ لَمْ تَدْرِ عَنَّهُ فَلْتَأْتُوا رَسُولَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾^٣ حيث دل على حرمة الأزلام.

وقال المحقق الازدي في تفسير الأزلام: أى والأزلام بالاستقسام و هى الأقداح و السهام كانوا يستقسمون بها لحوم الجزور فى الجاهليّة و نهوا عنه و هو مشهور^٤ فقد استدلّ العلامة فى التذكرة بالكرهيتين الأخيرتين على الحرمة، حيث قال: القمار حرام و تعلمه و استعماله و التكبّب به، حتى لعب الصبيان بالجوز و الخاتم، قال الله تعالى: و أن تستقسموا بالأزلام، و قال تعالى: و الأنصاب و الأزلام^٥ قال فى القاموس: الزلم بحركة قدح لاريش عليه و سهام كانوا يستقسمون بها فى الجاهلية و جمعه أزلام. قال فى تاج العروس: و الميسر لمجلس اللعب بالقدح و قد يسر يسر يسرا إذا جاء بقدحه للقمار، أو هو الجزور التى كانوا يتقمارون عليها كانوا إذا أرادوا أن يسروا اشتروا جزورا نسيئة و نحروه و قسموه ثمانية و عشرين قسما، إلى أن قال:

(١) المائدة، ٣.

(٢) زبدة البيان، ص ٧٨٧.

(٣) المائدة، ٩٠.

(٤) زبدة البيان، ص ٧١ - ٧٠.

(٥) التذكرة، ج ١، ص ٥٨٢.

فإذا خرج واحد واحد باسم رجل رجل ظهر فوزاً من خرج لهم ذوات الأنصاء و غُرْمٌ من خرج له الغُفْل، و إنما سُميَ الجزور ميسراً لأنه يجرى أجزاءه فكأنه التجزئة، إلى أن قال: فجعل الجزور نفسه ميسراً أو الميسر الترد ثقله الصاغاني الخ. و كيف كان، فيدلّ الكريمتان على حرمة القمار بالتقسيم بالأزلام.

و من الروايات:

صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: لا تصلح المقامرة و لا النهبة،^١ النهبة اسم نهب و هو الغارة و هذه الرواية تدلّ على الحرمة بناء على قوله «لا تصلح» يدلّ على الحرمة.

وموتقه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل و قال: هو سحت.^٢ و «كان ينهى» يدلّ على استمرار النهي و هو يفيد الحرمة.

وصحيحة عبد الحميد بن سعيد، قال: بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إن فيه من القمار، قال فدعا بطشت فتقيأه.^٣ و فيه أنه فعل لا يدلّ إلا على المرجوحية فاستفادة الحرمة منها مشكلة.

وصحيحة الوشاء عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: الميسر هو القمار،^٤ ظاهرها أنها في مقام تفسير الميسر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٢٣.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢٣.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ١٢٣.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١٢٤.

وَالْأَصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُتَّقُونَ^١. و خبر إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون، فقال: لا تأكل منه فإنه حرام^٢. ظاهره أن اللعب المقامري حرام و يكون التصرف فيما استفاد منه منهياً عنه.

وصحيحة معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: الترد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة و كل ما قورم عليه فهو ميسر^٣. هذه الصحيحة في مقام إفادة عمومية الميسر و أنه لا يختص بما كان متعارفاً عند جماعة من العرب أو العجم، و أيضاً تدل على أن الترد أو الشطرنج أو الأربعة عشر إذا قورم مع الرهان يكون من مصاديق آلات القمار و مشمولاً لحكم القمار، و عليه فالقمار لا يصدق إلنا بالرهان.

ومعتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الشطرنج و الترد هما الميسر^٤، و هي في مقام إفادة تعميم الميسر و تفسير الآية الكريمة. و معتبرة عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إن لله في كل ليلة من شهر رمضان عتقاء من النار إلنا من أفطر على مسكر أو مشاحن أو صاحب شاهين، قال: قلت: و أى شىء صاحب شاهين؟ قال: الشطرنج^٥. قوله: أو مشاحن عطف على من أفطر و هو المبتدع الذى يعادى أهل الإسلام، و كيف كان إرداف صاحب شاهين مع الإفطار على مسكر أو المبتدع قرينة على كونه من الكبائر، هذا مضافاً إلى أن الاستفادة منه أن صاحب

(١) المائدة، ٩٠.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢٤.

(٣) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٥.

(٤) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٥.

(٥) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٦.

شاهين لم يكن معتقاً من النار و هو يدلّ على كون المصاحبة لشاهين من الذنب و الإثم الكبير و لا يكون المصاحب المذكور من عتقاء النار.

و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك و تعالى ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾^١، قال: الرجس من الأوثان هو الشطرنج و قول الزور الغناء.^٢ تدلّ هذه المرسله على أن الشطرنج من الرجس من الأوثان فيدلّ قوله: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾ على وجوب الاجتناب عن اللعب به.

و معتبرة الفضيل قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس، الرد و الشطرنج حتى انتهيت إلى السدّر (السدّر لعبة يقامر بها عن النهاية) و لعله هو الذي يعبر عنه في اللغة الفارسية بـ «دوز»، فقال: إذا ميّز الله بين الحق و الباطل في أيّهما يكون؟ قلت: مع الباطل، قال: فما لك و للباطل؟^٣ تدلّ هذه المعتبرة على أن مثل هذه الأمور إذا كانت من الباطل بعينه ما يدلّ على النهي عن التصرف فيه بقوله: و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل و مما ذكر يظهر عدم صحّة ما يقال لا ملازمة بين البطلان و الحرمة، هذا فيما إذا كان اللعب بالرهان، و أما إذا لم يكن كذلك فلا يكون الباطل موضوعاً لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾، إذ المفروض أنه للرهان و لا يكون أيضاً مطلق الباطل محرماً.

صحيحة حماد بن عيسى قال: دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأول عليه السلام، فقال له: جعلت فداك، إنّي أقعد مع قوم يلعبون بالشطرنج و لست ألعب بها

(١) الصحيح، ٣٠.

(٢) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٦.

(٣) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٦.

ولكن أنظر، فقال: مالك و لمجلس لا ينظر الله إلى أهله؟^١ تدلّ هذه الصحيحة على أنّ القوم المذكور متبعّدون عن الرحمة الإلهية وهذا مفاد اللعن فيكونون ملعونين وهو يساوق للحرمة لو لم يكن قرينة على الكراهة.

وموتّقه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الشطرنج و عن لعبة شبيب التي يقال لها لعبة الأمير و عن لعبة الثلاث،^٢ فقال: رأيتك إذا ميّز الله الحقّ و الباطل مع أيّهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه،^٣ بدعوى أنّ قوله: «لاخير فيه» و إن لم يدلّ لوخلى و نفسه على التحريم، لكن مقتضى إطلاق الشطرنج و غيره شمولها لللعن برهان و لاشبهة في حرمة فيكون ذلك قرينة على أنّ الباطل كناية عن حرمة الارتكاب و جعله كناية عن معنى اعمّ بعيد جدّاً، و لاشبهة في أنّ ذكر المذكور فيها من قبيل المثال.^٤

وخبر أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن الشطرنج و النرد، فقال: لا تقرّ بهما، قلت: فالغناء؟ قال: لاخير فيه لا تقرّ به، الحديث.^٥

وموتّقه مسعدة بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الشطرنج، فقال: دعوا المجوسية لأهلها لعنها الله،^٦ و حيث أنّ الأمر يدلّ على الوجوب يجب الاجتناب عن الشطرنج، هذا مضافاً إلى اللعن فإنّه لو لم يكن قرينة ظاهر في الحرمة. وصحيحة على

(١) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٢) و لعله هو الذي قد يعبّر عنه بالسدرّ و هو معرّب سه در.

(٣) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٩، ح ٥.

(٤) المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام، ج ٢، ص ١٠.

(٥) الوسائل، ج ١٧، ص ٣٢٠، الباب ١٠٢، ح ١٠.

(٦) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٧.

بن رثاب قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، ما تقول في الشطرنج؟ قال: المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير، فقلت: ما على من قلب لحم الخنزير؟ قال يغسل يده^١ تدلّ هذه الرواية على أن التقلب فيه ممنوع كتقلب لحم الخنزير و ينصرف التقلب المنهى عنه في هذه الرواية إلى التقلب على الوجه المتعارف وهو اللعب به و منع الانصراف ببعده الاعتراف به في تقلب الخمر إلى شربه و تقلب لحم الخنزير إلى أكله كما لا يخفى.

وصحيحة سليمان الجعفرى عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: المطلع في الشطرنج كالمطلع في النار،^٢ أى الإشراف على الشطرنج كالإشراف على النار فى الوقوع فى الهلكة. و موثقه السكونى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالشطرنج و الترد.^٣ و إطلاقه يشمل ما اذا لم يكن اللعب بالرهان. و خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وآله: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾، قيل: يا رسول الله! ما الميسر؟ فقال: كل ما تقوم به حتى الكعب و الجوز، قيل: فما الأنصاب؟ قال: ما ذبحوا لآلهتهم، قيل: فما الأزلام؟ قال: قداحهم التى يستقسمون بها.^٤

و خبر تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون فيه و لا منه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجر عليه و جميع

(١) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٢) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٣) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٤) الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٥، ح ٤.

التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها. ^١ وفيه كما في جامع المدارك: أن شمولها لما نحن فيه مشكل لأن اللعب بدون الرهن يعدّ لغوا و شمول ما يجيء منه الفساد محضا غير ظاهر إلا أن يقال: غلبة أحد اللاعبين توجب عداوة المغلوب منهما و عدّ هذه فسادا منهيّا عنه لاتخلو عن إشكال. ^٢

وخبر أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُتَّقُونَ ﴾ ^٣ قال: أما الخمر فكلّ مسكر من الشراب، إلى أن قال: وأما الميسر فالتردّ و الشطرنج و كلّ قمار ميسر، إلى أن قال: كلّ هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرّم و هو رجس من عمل الشيطان و قرن الله الخمر و الميسر مع الأوثان، ^٤ بدعوى أن المراد من أن القمار ليس هنا المعنى المصدرى حتى يقال إنه منصرف إلى اللعب مع الرهان، بل المراد هي الآلات بقرينة بيعه و شراؤه. و قوله عليه السلام: و أما الميسر فهو التردّ الخ، و فيه كما في جامع المدارك: أن الاستفادة منها هي حرمة بيع آلات القمار و لانقهم دلالتها على حرمة اللعب بدون الرهن.

وصحيحة البرزطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت و اتخاذها كفر و اللعب بها شرك و السلام على الالهى بها معصية و كبيرة موبقة و الخائض فيها يده كالخائض يده في لحم الخنزير، لاصلاة له حتى يغسل يده كما يغسلها من مسّ لحم الخنزير و الناظر إليها كالناظر في فرج أمّه و اللأهى بها

(١) تحف العقول، ص ٢٥٠ الطبع ١٣٨٥ بعد الهجرة القرية.

(٢) راجع جامع المدارك، ج ٣، ص ٢٨.

(٣) المائة، ٩٠.

(٤) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢١، ح ١٢.

و الناظر إليها في حال ما يلهي بها و السلام على اللّاهى بها في حالته تلك في الإثم سواء، و من جلس على اللعب بها فقد تبوء مقعده من النار و كان عيشه ذلك حسرة عليه في القيامة، و ايتاك و مجالسة اللّاهى و المغرور بلعبها، فإنّها من المجالس التى باء أهلها بسخط من الله يتوقّعونه في كلّ ساعة فيعمّك معهم^١.

المقام الثانى

في تعريف القمار و الميسر، قال في القاموس: و قامره مقامرة و قمارا فقمرة كقصره و تقمّره: راهنه فغلبه و هو القمار و المراهنة^٢ و الرهان المخاطرة و المسابقة على الخيل، و نحوه في تاج العروس^٣. ظاهرهما هو اعتبار قيد الرهان من دون فرق بين ثلاثى مزيد و غيره، و هو المحكى عن النهاية و مجمع البحرين. و راهنه على كذا أى خاطره بسبب اشتراط الرهان.

قال في المصباح المنير: و قامرته قمارا من باب قاتل فقمرته قمرا من بابى قتل و ضرب غلبته في القمار^٤. و عن صحاح اللغة: قمرت الرجل أقمره بالكسر قمراً إذا لاعبته فيه فغلبته و قامرته فقمرته أقمره بالضم قمرا إذا فاخرته عليه فغلبته و تقمّر فلان، أى غلب من يقامره^٥ قال في الجواهر: ظاهر الصحاح و المصباح المنير و كذلك التكملة و الذيل أنه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن و دونه^٦. و أنت خبير بأن

(١) الوسائل، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢٣، ح ٤.

(٢) القاموس المحيط، ج ١، ص ٦٤٨ «قمر».

(٣) ج ٧، ص ٤١٣.

(٤) مصباح المنير، ج ٢، ص ٥١٥ «قمر».

(٥) صحاح اللغة، ج ٢، ص ٧٩٩ «قمر».

(٦) الجواهر، ج ٢٣، ص ١٠٩.

استعمال القمار في غير مورد الرهان لعله من باب المجاز لعلاقة المشابهة و المشاكلة و لا ينافي ظاهر قاموس وغيره من اللغة في اشتراط الرهان فيه.

و قد صرح في أقرب الموارد بأن القمار مصدر قامر و كل لعب يشترط فيه غالباً أن يأخذ الغالب شيئاً من المغلوب سواء كان بالورق أو غيره. و أصل القمار أن يأخذ الواحد من صاحبه شيئاً فشيئاً في اللعب راهنه على كذا خاطره و على الخيل سابقه خيل الرهان التي يراهن على سباقها بمال أو غيره يستحقه صاحب السابق منها. فالأظهر هو اعتبار الرهان في صدق القمار لما عرفت من التصريح بذلك و عدم منافاة ما ذكره بعض اللغويين من موارد الاستعمالات التي يحتمل أن يكون من باب علاقة المشابهة و المشاكلة، هذا مضافاً إلى أنه لو قلنا بتعارض كلماتهم في معنى القمار كان مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى العرف العام و هم يشترطون الرهان في صدقه، و إن أبيت عن ذلك فاللازم حينئذ هو الأخذ بالقدر المتيقن و هو مورد اشتراط الرهان و الرجوع إلى البراءة في غيره.

قال في جامع المقاصد في تفسير قول العلماء في القواعد: «القمار حرام» أي لعبه و هو اللعب (العمل) بالآلات المعدة على اختلاف أنواعها من الشطرنج و النرد و غير ذلك. و أصل القمار الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء و ربما أطلق على اللعب بها مطلقاً، ظاهره هو اشتراط الرهان على اللعب بالآلات المعدة له و لا ينافي ذلك إطلاق القمار أحياناً على اللعب بها مطلقاً كما عرفت ذلك في كلمات بعض اللغويين. قال الشيخ الأعظم رحمته: القمار بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغة الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة و حكى عن جماعة أنه قد يطلق على اللعب بهذه

الأشياء مطلقا و لو من دون رهن و به صرح في جامع المقاصد، و عن بعض أن أصل المقامرة المغالبة.^١ و ظاهر عبارة الشيخ كعبارة جامع المقاصد في اشتراط الرهان على اللعب بالآلات المعدة له و عدم منافاة استعماله أحيانا في اللعب بها من دون رهان.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته: إن المستفاد من كلمات أهل العرف و اللغة أن القمار و كذلك الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان و يعبر عنه في لغة الفارس بكلمة «برد و باخت»، و عليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعا و تخصصا. نعم في الجواهر عن ظاهر الصحاح و المصباح و التكملة و الذيل: أنه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن و دونه، و الظاهر أنه من باب المجاز لعلاقة المشابهة و المشاكلة و لأقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه. و من المعلوم أنه مع الشك في الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات.^٢

قال المحقق النراقي أيضا: الظاهر أن القمار يكون في كل لعب جعل للغالب أجر مطلقا أو إذا كان بما أعد لذلك عند اللاعبين، و قد وقع التصريح ببعض أنواعه في الروايات المتقدمة و الآتية، انتهى خلافا لظاهر المسالك، حيث قال: و القمار هو اللعب بالآلات المعدة له كالترد و الشطرنج و منه اللعب بالخاتم و الجوز و نحوهما،^٣ إذ ظاهر عبارته هو عدم دخالة الرهان، اللهم إلا أن يقال: إنه في مقام توسعة القمار من حيث الآلة، لعدم اشتراط الرهان في القمار، بل اكتفى فيه بما يفهمه العرف من القمار، و كيف كان فالقدر المتيقن هو دخالة الرهان و يؤيده الصحيح الوارد في ذيل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، فقال: كانت قريش تقامر الرجل بأهله و ماله

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم، ص ٤٧.

(٢) مصباح الفقاهة، ص ٣٧٣ - ٣٧٢.

(٣) المسالك، ج ٣، ص ١٢٩.

فنهاهم الله تعالى عن ذلك، و من المعلوم أنّ الأهل و المال مورد المقامرة، و ما روى من أنّ الصبيان يلعبون بالجوز و البيض فقال ﷺ: لا تأكل منه فإنّه حرام. كلّ هذه الأخبار و نظائرها مما يصلح لأن يكون تأييداً لما ذكر من اشتراط الرهان فيه.

قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: و لا ينبغي الريب في عدم صدقهما (القمار و الميسر) على اللعب بغير آلات القمار من دون رهان و إن يظهر من بعضهم إطلاقهما على مطلق المغالبة، لكنّه خلاف المتبادر و المرتكر في الأذهان من القمار و خلاف كلمات اللغويين فيه و في الميسر الذي هو أخصّ منه أو مساوق له على ما يأتي الإشارة إليه. و الظاهر عدم صدقهما على اللعب بغير آلات القمار برهان أيضاً لأنّ القمار عرفاً ليس مطلق المغالبة برهان، فلا يقال لمن جعل الرهان بإزاء الغلبة في حسن الخطّ أو تجويد قراءة القرآن أو سرعة العدو أو الرمي و نحوها إنه مقامر و لا لفعلها إنه قمار، و العرف أصدق شاهد عليه، و يؤيد ما ذكرناه بل يشهد عليه ما ورد في جواز السبق و الرماية مع شرط الجعل عليه مع إباء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأُرْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ^١﴾ عن التخصيص، و سيأتي أنّ الميسر هو مطلق القمار، و أمّا عدم صدق الميسر فكذلك بناء على أنّه القمار، إلى أن قال: و لا يبعد عدم صدقهما على اللعب بالآلات بلا رهن، كما تشهد به كلمات كثير من اللغويين كصاحب القاموس و المجمع و المنجد و منتهى الارب و محكى لسان العرب، فإنها طفحت بقيد الرهان، إلى أن قال: نعم، يظهر من بعض إطلاقه على مطلق المغالبة و هو غير ثابت و على فرض ثبوته أعمّ من الحقيقة و إن كان حقيقة فهو مخالف للعرف العام و هو مقدّم على غيره (تأمل). و أمّا عبارة الصحاح فلم يظهر منها المخالفة لما قلناه و كان ما حكى عن ابن

دريد مجملته و يظهر منه أنه يطلق على المغالبة في الفخر و هو على فرض صحته يأتي فيه ما تقدّم آنفاً، فالإنصاف أن إثبات صدقه على ما ذكر مشكل و لأقل من الشك فيه، فلا يمكن إثبات حرمة الثلاثة^١ بالمطلقات على فرض وجود الإطلاق، إلى أن قال: إلّا أن يقال: إن حكم اللعب بالآلات بلارهان يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْغَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الخ بناء على أن المراد بالميسر فيها هو آلات القمار لا القمار الخ.^٢ و سيأتي تحقيق ذلك اى قوله: إلّا أن يقال الخ في المقام الثالث إن شاء الله تعالى.

المقام الثالث

في أن اللعب قد يكون بالآت القمار مع الرهان، و قد يكون بدونه و المغالبة بغير آلات القمار، قد يكون مع العوض و قد يكون بدونه، فهنا أربعة مسائل. قال الشيخ الأعظم: المسألة الأولى: اللعب بالآلات القمار مع الرهان و لا إشكال في حرمة و حرمة العوض و الإجماع عليه محقق و الأخبار به متواترة.

المسألة الثانية: اللعب بالآلات القمار من دون رهان و في صدق القمار عليه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال لقوة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهان في اللعب بها، و منه يظهر الخدشة في الاستدلال على المطلب بإطلاق النهي عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهان. نعم، قد يبعد دعوى الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي من الشطرنج و النرد، قال: لا تقر بهما، قلت: فالغناء؟ قال: لاخير فيه لا تقر به.

(١) و هي اللعب بغير آلات القمار برهان و بدونه و اللعب بالآلات بلارهان

(٢) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد ج ٢، ص ٥ - ٣.

والأولى: الاستدلال على ذلك بما تقدم في رواية تحف العقول^١ من أن ما يجئ منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. وفي تفسير القمى عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: «إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» قال: أما الخمر فكل مسكر من الشراب، إلى أن قال: وأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر، إلى أن قال: وكل هذا بيعه وشرأوه والانتفاع بشيء من هذا حرام محرّم. وليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدري حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرينة بيعه وشرائه. وقوله: وأما الميسر فهو النرد الخ ويؤيد الحكم ما عن مجالس المفيد الثاني عليه السلام ولد شيخنا الطوسي بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الميسر في أن كَلِمًا أُلْهِىَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ الْمَيْسِرُ. ورواية الفضيل قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس النرد والشطرنج حتى انتهيت إلى السُدْر، فقال: إذا مَيَّرَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي أَيْهَمَا يَكُونُ؟ قلت: مع الباطل، قال: فمالك والباطل؟^٢ وفي موفقه زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يقال لها لعبة الأمير وعن لعبة الثلاث، فقال: أرأيتك إذا مَيَّرَ اللَّهُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ مَعِ أَيْهَمَا يَكُونُ؟ قلت: مع الباطل، قال: فلا خير فيه.^٣ وفي رواية عبد الواحد بن المختار

(١) وفي تحف العقول: وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها الخ، تحف العقول، ص ٢٥٠ طبع نجف ١٣٨٥ بعد الهجرة القمرية.

(٢) الكافي، ج ٦، ص ٢٣٦.

(٣) الكافي، ج ٦، ص ٢٣٦.

قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اللعب بالشطرنج، قال: إن المؤمن لمشغول عن اللعب،^١ فإن مقتضى اناطة الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء و لايجرى دعوى الانصراف هنا.^٢ و لا يخفى عليك أن الاستدلال المذكور لا يخلو عن المناقشات. أورد عليه أولاً بما في مصباح الفقاهة من أن حديث تحف العقول ضعيف، اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى ما ذكره مؤلفه في اول كتابه من انه نقل الأخبار عن الثقات و هم عن السادات هو توثيق رواته حيث قال خطاباً لمعاشر شيعة المؤمنين و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع و الطاعة و الانتهاء إليه و العمل به ولكن يشكل ذلك باحتمال أن يكون المراد من الثقات خصوص المشايخ فلا تشمل الوسائط فتأمل.

وثانياً: بما في مصباح الفقاهة من أنه لا تدلّ إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلب و التصرف في كلّ ما يجيء منه الفساد محضاً، و أمّا إحراز الصغرى فلا بدّ و أن يثبت من الخارج، و من الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول الكلام إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنه جائزاً لم تكن كذلك. فلا يمكن إثبات الحرمة به فإنه دور ظاهر.^٣

وثالثاً: بما في بلغة الطالب من أنه يمكن دعوى انصراف التقلب المنهى عنه في رواية تحف العقول أيضاً إلى ذلك يعنى التقلب على الوجه المتعارف المشتتمل على الرهان، و عليه فلا يشمل المقام الذي يكون اللعب فيه من دون رهان. ورابعاً: بأن ما رواه عن أبي الجارود ضعيف أيضاً، هذا مضافاً إلى ما في إرشاد

(١) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢١، ح ١١.

(٢) المكاسب المحرمة لشيخنا الأعظم، ص ٤٨ - ٤٧.

(٣) مصباح الفقاهة، ص ٣٦٩.

الطالب من أن الانتفاع بها ينصرف إلى فرده الشايع وهو اللعب مع العوض،^١ كما صرح الشيخ بالانصراف في اللعب، و من المعلوم أنه لا فرق بين اللعب و الانتفاع، و أيضا لما أفاد في جامع المدارك أن الاستفادة منها حرمة بيع آلات القمار و لانهم دلالتها على حرمة اللعب بدون الرهن.^٢

وخامساً: بما في بلغة الطالب من أن الروايات الأربع المذكورات في المتن فليس فيها دلالة على التحريم كما لا يخفى. و سيجيء في مسألة اللهو عدم الإلتزام بحرمة كل لهو و كل باطل. ثم بعد تسليم الدلالة على الحرمة فهي مخصصة بقوله ﷺ في المحكى عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الرضا ﷺ قال سئلته عن الميسر، قال: الثقل من كل شيء و قال و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيره،^٣ بل و بما في مصححة معمر بن خلاد: كلما قومر عليه فهو ميسر، و رواية جابر كلما يقامر به حتى الكعاب و الجوز الظاهرين في تحديد الميسر باعتبار المقامرة الظاهر في المغالبة مع المراهنة.^٤

و قد يستدل على حرمة اللعب بدون الرهان بالمطلقات الناهية عن اللعب بالآلات القمار. و أوجب عنه بأن المطلقات منصرفة إلى الفرد الغالب و هو اللعب بالآلات المذكورة مع الرهان كما أشار إليه الشيخ ﷺ.

أورد عليه في مصباح الفقاهة: أولاً بأن اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن أكثر من اللعب بها مع المراهنة أو مساويا له في الكثرة، و ثانياً بأن

(١) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٦٥.

(٢) جامع المدارك، ج ٣، ص ٢٨.

(٣) الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٧، ح ١٢.

(٤) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٣٩.

مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الانصراف. نعم، إن دعوى الانصراف إنما تصح إذا كان لها منشأ صحيح كأن يكون الفرد النادر أو غير الغالب على نحو لا يراه العرف فردا للعمومات و المطلقات، كانصراف الحيوان عن الإنسان في نظر العرف مع أنه من أكمل أفرادهِ، و لذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان. و الوجه في ذلك أن العرف يرى الإنسان مباحنا للحيوان حتى أنه لو خوطب أحد بالحيوان فإن العرف يعد ذلك من السباب^١.

ويمكن الجواب عنه بما في بلغة الطالب من تحديد القمار في مثل قوله ﷺ في مصححة معمر بن خلاد: كلما قومر عليه فهو ميسر، أو قوله ﷺ في رواية جابر: كلما يقامر به حتى الكعب و الجوز بما إذا كان شيء و قومر أو يقامر عليه و حيث أنهما في مقام التحديد يقدم على إطلاق سائر الروايات (و يحمل الإطلاق على ما إذا كان اللعب بآلات القمار على شيء و هو الرهان). نعم، يمكن القول بحرمة اللعب بآلات القمار بلا عوض أيضا، لامن جهة صدق القمار، بل من جهة إطلاق النهي عنه في الأخبار، منها معتبرة زيد الشحام، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله عز وجل: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَرْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾^٢، قال: الرجس من الأوثان هو الشطرنج و قول الزور الغناء^٣، و لذا قال في إرشاد الطالب: الظاهر أن اللعب بآلات القمار بلا عوض حرام و استدلل بالروايتين و زاد عليهما بالاستدلال بموثقة السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: نهى رسول الله ﷺ اللعب بالشطرنج و التردأ و قال أيضا:

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٧٢.

(٢) الحج، ٣٠.

(٣) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٩ - ٣١٨، ح ١.

(٤) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢٠، ح ٩.

و دعوى انصراف مثلهما إلى ما إذا كان في اللعب عوض لا يمكن المساعدة عليها حيث أن اللعب بهما من غير عوض ليس بأمر نادر لتكون ندرته منشأ له؛ نعم، لا يمكن الاستدلال على حرمة هذا اللعب بما ورد في حرمة القمار، لا من جهة الانصراف الذي ذكره المصنف فإنه قابل للمنع، بل لعدم إحراز صدق القمار على اللعب بها من دون تعيين عوض للغالب^١.

والحاصل أنه إذا كان اللعب بالشطرنج ونحوه من آلات القمار مع الرهان فلا إشكال في كون اللعب المذكور من مصاديق القمار وهو محرّم، كما يدلّ عليه صحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: التردّ والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة وكلّ ما قورم عليه فهو ميسر^٢، وأما إذا لم يكن مع الرهان فلا يكون قماراً ولكنّه منهي عنه بإطلاق النهي في الأخبار ولا مانع من أن يكون مورد النهي غير مختصّ بالقمار، فعليه فاللعب بالشطرنج فيما إذا كان آلة للقمار يحرم، أمّا من ناحية صدق القمار كما إذا كان مع المراهنة وأما من ناحية النهي عنه في الأخبار إذا لم يكن مع المراهنة؛ نعم، لو خرج عن كونه آلة للقمار دخل حكمه في القسم الثالث الآتي حكمه إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إن مقتضى كون قوله: وكلّ ما قورم عليه فهو ميسر بعد ذكر النرد و الشطرنج والأربعة عشر مع أنه في مقام تحديد الحرام أن النهي مختصّ بصورة المراهنة فيجوز اللعب بها من دون الرهان.

لأننا نقول: إن التحديد من ناحية القمار لا من ناحية مطلق الحرام وعليه فلا ينافي وجود النهي من ناحية أخرى، كما هو مقتضى إطلاق الأخبار المذكورة، اللهمّ إلّا أن

(١) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢١٤.

(٢) الوسائل، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢٣، ح ١.

يقال إن الإطلاق غير محرز بالنسبة إلى غير مورد القمار، فإنه ﷺ ليس فى مقام التفصيل عند تفسير الآية الكريمة؛ هذا مضافا إلى أن الإطلاقات المذكورة معارضة مع مثل موثقة زرارة الدالة على أنه لاخير فى الشطرنج وهى بإطلاقها يشمل ما إذا كان مع الرهان وبدونه فيعارض إطلاق النهى عنه فيحمل الأخبار الناهية على الكراهة فيما إذا لم يكن مع الرهان كما أنه أخرج عن إطلاق لاخير فيه ما إذا كان مع الرهان بالأخبار الدالة على الحرمة ولكن لايساعد الكراهة ما ورد فى صحيحة البنظى، فالأحوط هو ترك اللعب بمثل الشطرنج و الترد مع عدم الرهان أيضا؛ هذا مضافا إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد ﷺ من أن حكم اللعب بالآلات بلارهان يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية بناء على أن المراد بالميسر فيها هو آلات القمار لاالقمار بقرينة كون المراد بالثلاثة الأخر المذكورة الذوات وقرينة حمل الرجس عليها وهو يناسب الذوات لا الأفعال، إلّا بتأول، سواء أريد به النجس المعهود كما ادعى الإجماع عليه شيخ الطائفة فى محكى التهذيب فى مورد الآية وهو واضح؛ أم أريد الخبيث فإنه أيضا يناسب الذوات و حمله على اللعب و الشرب لا يخلو من ركاسة؛ و تشهد له جملة من الروايات كرواية جابر المتقدمة^١ ورواية محمد بن عيسى قال: كتب إليه إبراهيم بن عنبسة، يعنى إلى على بن محمد عليه السلام : إن رأى سيدي و مولاي أن يخبرنى عن قول الله عز وجل: ﴿سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ الآية جعلت فداك، فكتب: كل ما قومر به فهو الميسر.

(١) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٩، ح ٥.

(٢) و فيه قيل: يا رسول الله ﷺ! ما الميسر؟ فقال: كل ما تقومر به حتى الكعبان و الجوز، إلى أن قال: قيل: فما الأزلام؟ قال: قذاحهم التى يستمسون بها. (الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٥، ح ٤).

و في عدة روايات عدّة النرد و الشطرنج من الميسر و الحمل على اللعب بها خلاف الظاهر فحمل الرجس و عمل الشيطان في الآية المتقدمة على المذكورات باعتبار ذاتها، إذ كما يصحّ أن يقال إنّ الخمر رجس خبيث يصحّ أن يقال إنّ الشطرنج كذلك، كما تشعر به الأثر و لو ندباً بغسل يد المقلب له، و كونها من عمل الشيطان باعتبار أنها مصنوعة بيد الإنسان بإغرائه و وسوسته، فيصحّ أن يقال إنّ ذات الخمر و الآلات الحاصلة بإغرائه من عمله و لو بقرينة الروايات المتقدمة. و تدلّ عليه رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام فإنه بعد بيان معنى المذكورات قال: كلّ هذا بيعه و شرائه و الانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرّم و هو رجس من عمل الشيطان.

فإنّ الظاهر منها أنّ نفس المذكورات التي لا يجوز بيعها رجس من عمل الشيطان، فعليه يكون الأمر بالاجتناب عن الآلات ذواتها مقتضى لحرمة الانتفاع بها انتفاعاً مقصوداً متعارفاً، و لاشبهة في أنّ اللعب بها للتفريح و المغالبة من الانتفاعات المقصودة المتداولة سيما لدى الأمراء و خلفاء الجور و ليس الأمر بالاجتناب مخصوصاً باللعب برهان، بل أعمّ منه سيّما مع كيفية تعبير الآية الكريمة بأنّه رجس من عمل الشيطان، إلى أن قال: و الإنصاف أنّ استفادة الحكم من الآية ليست بعيدة^١ و يمكن المناقشه في بعض ما ذكر، منها أنّ الرجس بمعنى الخبيث قد يحمل على الفعل كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ طَأَّ آتِنَاءُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَبَجَيْدًا مِنَ الْقُرْبَىٰ إِلَىٰ كَأَنَّتُمْ سَمَلُ الْخَيْثِ﴾^٢ أي تعمل الأعمال الخبيثة، و عليه فلا يكون الحمل المناسب منحصرًا في حمل الرجس على الذوات مع ما عرفت من إمكان حمله على الفعل أيضا و لافرق في ذلك بين الثلاثة و

(١) المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ٩ - ٥

(٢) الأنبياء، ٧٤.

الميسر لإمكان إرادة الفعل المناسب في جميع الموارد، و عليه و فلا قرينة على إرادة الذوات في الآفة الكريمة.

ومنها: أن رواية جابر ضعيفة لوقوع عمرو بن شمر في طريقها، هذا مضافا إلى أن غاية ما يستفاد منها و من رواية محمد بن عيسى أن كل شيء به يحصل القمار فهو ميسر؛ و من المعلوم أن القمار هو المغالبة مع الرهان، و عليه فهما أجنبيان عن المقام الذى ليس فيه رهان، فهاتان الروايتان لا تدلان على أن آلات القمار كالنرد و الشطرنج بنفسها من مصاديق ميسر. و يشهد له صحفة معمر بن خلاد لدلالتها على أن الميسر هو الذى قورم عليه و هو الرهان. نعم، إطلاق النواهي يمنع عن جواز اللعب بآلات القمار فلا يترك الاحتياط بالاجتناب عن اللعب بها من دون الرهان.

ثم لا يخفى عليك أن سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام قال: لاتدل هذه الروايات على حرمة اللعب بمطلق الآلات لاحتمال خصوصية فى النرد و الشطرنج، كما يظهر من التأكيدات الواردة فيهما سيما الشطرنج، لكن يمكن الاستدلال على المطلوب بعموم المنزلة فى صحفة معمر بن خلاد عن أبى الحسن عليه السلام، قال: النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة و كل ما قورم عليه فهو ميسر. و الظاهر أنه بصد نقى الخصوصية عن آفة خاصة كالنرد و الشطرنج و إلحاق ساير الآلات بهما.^١

يمكن أن يقال: إن التنزيل راجع إلى الثلاثة المذكورة فلا يشمل غيرها؛ هذا مضافا إلى أن قوله: و كل ما قورم عليه فهو ميسر كما عرفت فى مقام تحديد مورد القمار و تخصيصه بما إذا كان مع الرهان، لافى مقام نقى الخصوصية عن آفة خاصة كالنرد و الشطرنج و الحكم بحرمة كل آفة من آلات القمار و لو من دون الرهان، فتدبر جيدا.

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد ج ٢، ص ١٤ - ١٣.

و دعوى إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى الشطرنج و الترد و الأربعة عشر مع احتمال الخصوصية لها لاوجه لها، و عليه فلا دليل لحرمة غير المذكورات لاختصاص النواهي بها و ضعف الوجوه الأخرى المذكورة لحرمة اللعب بسائر الآلات. نعم، لا يترك الاحتياط بالاجتناب عن اللعب بمطلق الآلات المعدّة للقمار من دون رهان.

المسألة الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدّة للقمار كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة و نحو ذلك مما عدّوها في باب السبق و الرماية من أفراد غير مانصّ على جوازه.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: و الظاهر الإلحاق بالقمار في الحرمة و الفساد، بل صريح بعض آله قمار و صرح العلامة الطباطبائي رحمته الله في مصابحه بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد و هو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض، فإنّ ظاهر ذلك أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، و من المعلوم أنّه ليس هنا إلّا الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد. و يدلّ عليه أيضا قول الصادق عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أجرى الخيل و سابق و كان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش و ما سوى ذلك فهو قمار حرام^١.

و في رواية أبي العلاء بن سيّابة عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الريش و النصل، و المحكى عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام قال: سئلته عن الميسر، قال: الثقل من كلّ شيء، قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها. و في مصحّحة

(١) الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرماية، ج ١٩، ص ٢٥٣، ح ٣.

معمّر بن خلّاد: كلّمنا قومر عليه فهو ميسر. و في رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قيل: يا رسول الله! ما الميسر؟ قال: كلّ ما يقامر به حتى الكعباب والجوز، و الظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممن تقدم، فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار، و أمّا مطلق الرهان و المغالبة غيرها فليس فيه إلّا فساد العاقلة و عدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لأنّه أكل مال بالباطل و لامعصية من جهة العمل كما في القمار، إلى أن قال الشيخ عليه السلام: و كيف كان، فلا أظنّ الحكم بحرمة الفعل مضافا إلى الفساد محلّ اشكال، بل و لامحلّ خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرماية و كتاب الشهادات و تقدّم دعواه صريحا عن بعض الأعلام^١.

ولا يخفى عليك أنّ عبارة الشيخ تحتوي الاستدلال على حرمة اللعب بغير الآلات المعدة للقمار مع الرهان بوجوه:

منها دعوى الإجماع، و فيه أنّ الإجماع التعبدى المتصل إلى زمان المعصوم مع عدم تعرّض المسألة في كثير من الكلمات و مع احتمال إرادتهم و لو بعضهم الحرمة الوضعية لا التكليفيّة غير ثابت. و منها دعوى صدق القمار عرفا، و توضيح ذلك كما في إرشاد الطالب أنّ إسناد الآلات إلى القمار كإسناد سائر الآلات إلى سائر الأفعال كآلات القتل و الفتح و القرض إلى غير ذلك، و كما أنّه لم تؤخذ الآلات في مفاهيم تلك الأفعال كذلك لم تؤخذ الآلة في مفهوم القمار، و يؤيد ذلك ملاحظة كلام اللغويين^٢.

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ عليه السلام، ص ٤٨.

(٢) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢١٨.

و قال السيّد المحقق الخوئي رحمته الله: إن الظاهر من أهل العرف و اللغة أن القمار هو الرهن على اللعب بأى شىء كان، و تفسيره باللعب بالآلات المعدة للقمار دور ظاهر. و يدلّ على ما ذكرناه ترادف كلمة القمار فى لغة الفرس لكلمة «برد و باخت» بأى نحو تحقّق، إلى أن قال: و إذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار و الميسر و الأزام و حرمة ما أصيب به من الأموال. غاية الأمر أن الموارد المنصوصة فى باب السبق و الرماية قد خرجت عن هذه المطلقات.^١

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله بالجزم بعدم صدقه على التغالب فى الخطّ و القراءة و العدو و نحوها.^٢ و يمكن أن يقال: إن عدم صدق القمار فى الموارد المذكورة لعلمه من جهة أن إعطاء بعض الأشياء فيها يكون من شخص ثالث لاطرفى المغالبة، هذا مضافا إلى أنه بعنوان الجائزة لا بعنوان «برد و باخت». و أيضا أن مورد الجائزة هو أمر مستحسن عقلا و شرعا و ليس بلعب، و عليه فلا وجه للنقض بما ذكر لعدم المشابهة بينها و بين المقام، فلا تغفل. و منها الروايات الواردة فى السبق و الرماية و من جملتها صحيحة العلاء بن سيّابة، قال: سألت أبا عبد الله رحمته الله عن شهادة من يلعب بالحمام، قال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق، قلت: فإن من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان، فقال: سبحان الله، أما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الملائكة لتنفّر عند [عن] الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل فإنها تحضره الملائكة و قد سابق رسول الله صلى الله عليه وآله أسامة بن زيد و أجرى الخيل.^٣ و رواه فى الوسائل فى كتاب السبق و الرماية بسند آخر عن العلاء بن سيّابة عن أبى عبد الله رحمته الله

(١) مصباح الفقهة، ص ٣٧٥.

(٢) المكاسب المحرمة لسيّدنا الامام عليه السلام، ج ٢، ص ١٤.

(٣) الوسائل، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات، ج ٢٧، ص ٤١٣، ح ٣.

قال: سمعته يقول: لأبأس بشهادة الذي يلعب بالحمام و لأبأس بشهادة المراهن عليه، فإن رسول الله ﷺ قد أجرى الخيل و سابق و كان يقول: إن الملائكة تحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش و ما سوى ذلك فهو قمار حرام. قال بعض فضلائنا: الحمام في عرف أهل مكة و المدينة يطلق على الخيل، فلعله المراد من الحديث بدلالة استدلاله ﷺ بحديث الخيل، فيحصل الشكّ في تخصيص الحصر السابق بغير الحمام،^١ إلّا أنّها ضعيفة من جهة جهالة محمد بن موسى بخلاف الرواية السابقة، فإنّه و إن نقلها في الفقيه^٢ بقوله روى عن العلاء بن سيّابة و كان ظاهره أنّها مرسلة إلّا أنّ ملاحظة المشيخة تشهد على أنّ الرواية مسندة، حيث قال الصدوق فيها و ما كان فيه عن العلاء بن سيّابة: فقد رويته عن أبي بصير^٣ عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي الوشاء عن أبان بن عثمان عن العلاء بن سيّابة، لا يقال إنّ العلاء بن سيّابة لم يوثق لأننا نقول: يكفى في وثاقته أنّه من مشايخ ابن أبي عمير و قد صرح ابن أبي عمير بأنّه لا يروى و لا يرسل إلّا عن الثقة.

ودعوى أنّ قول الصدوق و روى عن العلاء بن سيّابة مشعر بكون الرواية مرسلة و الذي صرح به في المشيخة من الطريق هو بالنسبة إلى ما رواه الصدوق نفسه عن العلاء بن سيّابة مسندا لا بالنسبة إلى مراسلات الآخرين، مندفعة بأنّ ملاحظة المشيخة مع ترتيب الروايات المنقولة في نفس الكتاب تشهد بأنّ مراده من كلّ ما رويته في المشيخة أعمّ، فيشمل ما عبّر عنه بقوله و روى عن العلاء بن سيّابة أيضا، و عليه فهذه الصحيحة تدلّ على حرمة اللعب مع العوض في غير موارد الاستثناء فإنّها هي مقتضى

(١) الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرماية، ج ١٩، ص ٢٥٣، ح ٣.

(٢) كتاب الأحكام، الباب ١٨، ح ٤٢.

لعن الملائكة صاحب الرهان واللعن وإن استعمل أحيانا مع القرينة في الكراهة، كما في قوله: «لعن رسول الله ﷺ آكل زاده وحده والنائم في بيته وحده والراكب في القلاة وحده» إلّا أنّ ظاهره هو إرادة الحرمة فيما إذا لم تكن قرينة.

ومنها: الروايات الدالة على أنّ اللعب مع الرهان قمار كصحيحة معمر بن خلّاد كلّما قورم عليه فهو ميسر،^١ بدعوى أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ كلّ ما يقع عليه القمار (برد و باخت) فهو ميسر و هي بعمومها تشمل موارد جعل الرهان في غير الآلات المعدة للقمار. أورد عليه بأنّ مفادها حرمة العوض في كلّ رهان لحرمة نفس الرهان و اللعب تكليفا.^٢ و يمكن الجواب عنه بأنّ إطلاق القمار على اللعب بغير الآلات المعدة في قوله ﷺ كلّما قورم عليه فهو ميسر، يكفي شمول أدلّة حرمة القمار تكليفا، إلّا أنّ الاستدلال المذكور بما مرّ من صدق القمار لاستدلال بالرواية فافهم و نحوها صحيحة العياشي عن حمّاد بن محمد بن عيسى قال: كتب إبراهيم بن عنبسة يعني إلى علي بن محمد عليه السلام إذ رأى سيدي و مولاي أن يخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ الْآيَةَ﴾ (فما الميسر ط) جعلت فداك، فكتب: كلّ ما قورم به فهو الميسر و كلّ مسكر حرام^٣ و في الذيل أنّ في المصدر (كتب إليه) و (إن رأى) و (فما المنفعة) ولعلّه مصحف (فما الميسر)، كما استظهره صاحب الوسائل و تقريبها كالقريب في السابقة و الإشكال فيه هو الإشكال.

(١) الوسائل، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢٣، ح ١.

(٢) المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام المجاهد عليه السلام، ج ٢، ص ١٨ و إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢١٦.

(٣) الوسائل، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٢٦، ح ١١ و في هامش الوسائل هكذا في تفسير العياشي، ج ١، ص ١٠٥. فيه: (كتب إليه) و فيه: (إن رأى) و فيه: (فما المنفعة) و لعلّه مصحف (فما الميسر) كما استظهره المصنف.

وخبر إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز و البيض و يقامرون، فقال: لا تأكل منه فإنه حرام،^١ لدلالته على حرمة المقامرة بالجوز و البيض و حرمة الأكل بناء على رجوع قوله فإنه حرام إلى اللعب المذكور، هذا مضافا إلى إطلاق القمار على اللعب المذكور في السؤال ولكن الخبر ضعيف، هذا مضافا إلى احتمال رجوع الضمير إلى المأكول و يؤيده عدم حرمة اللعب المذكور على الصبيان. و كيف كان، يكفي في تحريم اللعب مع الرهان في غير الآلات المعدة للقمار صدق القمار عرفا و اللعن الوارد في بعض الروايات و إطلاق القمار عليه في بعض الأخبار و لو تزيلا كخبر العلاء بن سيبابة و خبر إسحاق بن عمار. و لقد أفاد و أجاد في جامع المدارك، حيث قال: فبعد كون المراهنة بغير آلات القمار قمارا حقيقة أو تزيلا لاجمال للشك في الحرمة التكليفية مضافة إلى الحرمة الوضعية^٢. و مما ذكر يظهر ما في الجواهر، حيث قال: بل لا يحرم المراهنة فيما لم يعتد المقامرة به أيضا و إن حرم هو لأنه أكل مال بالباطل دونه لما عرفت مما لا معارض له. و دعوى أنه من اللعب و اللهو المشغول عنهما المؤمن يدفعه منع كونه من اللعب المحرم، إذ لاعموم، بل و لا إطلاق على وجه يصلح لشمول ذلك و نحوه.^٣

و قد يستدل لما ذهب إليه صاحب الجواهر بصحيفة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل آكل و أصحاب له شاة، فقال: إن أكلتموها فهي لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه أن ذلك باطل لاشيء

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٢٤.

(٢) جامع المدارك، ج ٣، ص ٢٩.

(٣) الجواهر، ج ٢٢، ص ١٠٩.

في المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه و ماكثر و منع عن أمة فيه «عن الغرامة ظ». و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن يوسف بن عقيل نحوه.^٢

قال الميرزا الشيرازي: أكل هو فاعل من المؤاكلة بمعنى المغالبة في الأكل لأن من المعاني المذكورة للمقابلة المغالبة كما يقال ضاربني فضربته يعني غالبني في الضرب فغلبته فيه و «أصحاب له» بالرفع معطوف على المرفوع في أكل و الغالب في مثله العطف بعد التأكيد بالضمير المنفصل، نحو «اسْكُنْ أَنْتَ وَرَوْحُكَ الْجَنَّةَ»^٣ أو مطلق الفاصل.^٤

و كيف كان تقريب الاستدلال بالصحيحة بأن يقال إن ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام إلا أنه لا يترتب عليه الأثر و هو ماذهب إليه صاحب الجواهر رحمته الله.

أورد عليه الشيخ بقوله: لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضا فتأمل. أوضحه الميرزا الشيرازي رحمته الله بقوله: يعني أن التصرف في الشاة بالأكل مع فساد المعاملة عليه حرام، مع أن ظاهر الرواية حلّيته من حيث تقريره و السكوت عن الحكم بحرمته كما أن سكوته رحمته الله عن حرمة أصل المعاملة يقتضى حلّيته هذا.

ويمكن الجواب بأن السكوت ظاهر في التقرير و الحلّية في الموردين و الخروج عن هذا الظاهر في الأوّل بالدليل الدالّ على عدم جواز التصرف في المقبوض بالعقد الفاسد لا يقتضى رفع اليد عنه فيما هو محلّ النزاع من إباحة أصل المعاملة مضافا إلى

(١) أي الدين.

(٢) الوسائل، الباب ٥ من كتاب الجعالة، ح ١.

(٣) البقرة، ٣٥.

(٤) التعليق، ص ١٢٤.

إمكان منع التقرير بالنسبة إلى التصرف إذ لم يذكر في الرواية أن أصحاب الرجل تصرفوا في الشاة وأكلوا، بخلاف أصل المراهنة على الأكل، فإنه مذكور فيها صريحا فتدبر. ولعله عليه السلام لما ذكرنا أو بعضه أمر بالتأمل،^١ وعليه فيصح الأخذ بالتقرير في أصل المراهنة على الأكل والحكم بجوازه كما ذهب إليه صاحب الجواهر. وفيه أن حمل مورد الرواية على المقبوض بالعقد الفاسد وعدم جواز التصرف فيه لا يساعد مع الحكم بعدم الضمان في المؤكلة من الطعام ما قلّ منه و ما كثر، إذ المقبوض بالعقد الفاسد مضمون، فالأولى هو حمل مورد الرواية على الهبة الفاسدة حيث لم يجعل في مقابل الشاة شيئا و مقتضاه هو عدم الضمان لقاعدة كلّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وعليه فيصح قوله عليه السلام لاشيء في المؤكلة من الطعام ما قلّ منه و ما كثر.

قال في جامع المدارك: و يمكن أن يقال: إن صاحب الشاة ما جعل في مقابل الشاة شيئا فالشاة بمنزلة العين الموهوبة بالهبة الفاسدة. فبناء على القاعدة المشهورة عند الفقهاء رضوان الله عليهم «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» لا ضمان و لاحرمة من جهة التصرف، و لعله لذا أمر بالتأمل؛^٢ و عليه فلا مجال لإيراد الشيخ بأن الإشكال وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم هذا، إلّا أن رفع اليد عن الأخبار السابقة يمثل هذا الخبر محل تأمل و نظر،^٣ فإن دلالة هذا الخبر على الجواز تكون بالتقرير المتقوم بالسكوت في مقام البيان و مع ورود النهي في سائر الروايات لا يتم التقرير إذ لا سكوت بحسب مجموع الأخبار كما لا يخفى، و لعله لذلك قال في جامع المدارك بعد تميم دلالة هذا الخبر، لكنّه لا مجال لدفع اليد عن الأخبار

(١) تعليقة على المكاسب ص ١٢٤ - ١٢٣.

(٢) جامع المدارك، ج ٣، ص ٢٩.

(٣) كما في إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢١٩.

المذكورة بهذا الخبر،^١ هذا مضافا إلى إمكان دعوى أن الظاهر أن الرواية أجنبية عن المقام و إنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المؤكلة في الطعام فإن مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر وهو قوله: «إن أكلتموها فهي لكم» واشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور وقال: «وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا» وقد حكم الإمام عليه السلام بفساد هذه المعاملة وعدم ترتب الأثر عليها بقوله: «لا شيء في المؤكلة» و أنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة و المضاربة و المساقاة و غيرها، و على هذا فمفاد الرواية ينحل إلى قضيتين، إحداهما موجبة و هي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية، و الثانية سالية و هي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور، و حكم القضية الأولى هو الجواز و ضعا و تكليفا من غير غرامة على الآكلين، و حكم القضية الثانية هو عدم الجواز و ضعا لا تكليفا، فتثبت عليه غرامة الأكل لكونه مشمولا لعمومات أدلة الضمان، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها، إلى أن قال: و نظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل العرف، فيقول أحدهم لصاحبه: إن أكلت كذا مقدارا من الثمرة أو إن سكنت في هذه الدار سنة واحدة فليس عليك شيء، و إلّا فعليكم كذا و كذا.^٢

وفيه أن التوجيه المذكور لا يساعد مع إطلاق الحكم بعدم الضمان في الرواية، أللهم إلّا أن يقال: إن نقي الضمان اضافي و هو بالنسبة إلى القضية الموجبة و هي الإباحة بالشرط المتأخر فتأمل. الإنحلال المذكور، و مضافا إلى إمكان القول كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام بأن صحبة محمد بن قيس بصدد بيان قضاء أمير المؤمنين عليه السلام في الواقعة لا مطلق ما وقع فيها، ولهذا لم يذكر كيفية الدعوى و المدعى و المدعى عليه، و

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٢٩.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٧٨ - ٣٧٧.

لعلّ أمير المؤمنين عليه السلام نهى عن العمل و لم يكن أبو جعفر عليه السلام بصدد نقله مع أنّ الواقعة كانت قضية خارجية لم تظهر حالها فلا معنى لاستفادة شيء من سكوتها^١ و كيف كان، فلا تكون الصحيحة المذكورة منافية لما مرّ من الأخبار الدالة على حرمة اللعب مع المراهنة بغير الآلات المعدة للقمار كصحيحة العلاء بن سيّابة، هذا مضافا إلى صدق القمار فيعمّه إطلاق أدلّة القمار.

المسألة الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه، قال الشيخ الأعظم رحمته الله: و الأكثر على ما في الرياض على التحريم، بل حكى فيها عن جماعة دعوى الإجماع و هو الظاهر من بعض العبارات المحكية عن التذكرة، فعن موضع منها أنّه لا تجوز المسابقة على المصارعة بعوض و لا بغير عوض عند علمائنا أجمع لعوم النهي، إلّا في الثلاثة الخفّ و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أنّ مستند الإجماع هو النهي و هو جار في غير المصارعة أيضا. و عن موضع آخر لا تجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد و المقلاع و المنجنيق سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا، و فيه أيضا. لا يجوز المسابقة على المراكب و السفن و الطيارات عند علمائنا و قال أيضا لا يجوز المسابقة على مناطق الغنم و مهارشة الديك بعوض و لا بغير عوض. قال: و كذلك لا يجوز المسابقة بما لا ينتفع به في الحرب و عدّ فيما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمي البنادق و الجلاهدق و الوقوف على رجل واحد و معرفة ما في اليد من الزوج و الفرد و ساير الملاعب و كذا اللبث في الماء، قال: و جوّزه بعض الشافعية و ليس بجيد، انتهى. ثمّ قال الشيخ الأعظم رحمته الله: و ظاهر ذلك الميل إلى الجواز و استجوده في الكفاية و تبعه بعض من تأخّر عنه للأصل و

عدم ثبوت الإجماع و عدم النصّ عدا ما تقدّم من التذكرة من عموم النهي الخ.^١ وكيف كان، فقد استدلّ للحرمة بوجوه كلّها ضعيفة، منها الإجماع؛ و فيه أنه غير ثابت و قد عرفت في المسألة السابقة أن الشيخ الأعظم قال: و الظاهر إلحاق المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار بالقمار في الحرمة و الفساد، إلى أن قال: و هو ظاهر كلّ من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محلّ الخلاف منها بدون العوض، و لا يخفى ظهور قوله و جعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض في عدم الإجماع في صورة المغالبة فيما عدا المنصوص من دون رهان.

ومنها: النصوص الناهية عن اللعب بغير الخفّ و الحافر و النصل و من جعلتها مؤثمة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لاسبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل يعني النضال.^٢ و خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: لاسبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل يعني النضال.^٣ و خير العلاء بن سيّابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام و لا بأس بشهادة المراهن عليه، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أجرى الخيل و سابق و كان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش و ماسوى ذلك فهو قمار حرام. قال بعض فضلاتنا: الحمام في عرف أهل مكّة و المدينة يطلق على الخيل، فلعلّه المراد من الحديث بدلالة استدلاله عليه السلام بحديث الخيل، فيحصل الشكّ في تخصيص الحصر السابق بغير الحمام.^٤

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم عليه السلام، ص ٤٩.

(٢) الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرماية، ج ١٩، ص ٢٥٣ - ٢٥٢، ح ١.

(٣) الوسائل، المصدر، ج ١٩، ص ٢٥٣، ح ٢.

(٤) الوسائل، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرماية، ج ١٩، ص ٢٥٣، ح ٣.

و صحيحة الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام . قال: قال رسول الله ﷺ لاسبق إلّا في حافر أو نصل أو خف.^١

أورد الشيخ على الاستدلال بالأخبار المذكورة بأن عموم النهي غير دالّ لأنّ السبق في الرواية يحتمل التحريك بل في المسالك أنّه المشهور في الرواية، و عليه فلا يدلّ إلّا على تحريم المراهنة، بل هي غير ظاهرة في التحريم أيضا لاحتمال إرادة فسادها، بل هو الأظهر لأنّ نفي العوض (لقوله لاسبق) ظاهر في نفي استحقاقه و إرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد و على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض.^٢ قال في جامع المدارك: و الظاهر أنّ مدرّكهم عموم النهي إلّا في الثلاثة الخفّ و الحافر و النصل، و لفظ السبق في الرواية يحتمل أن يكون محرّكا بفتح الباء و أن يكون بالسكون، فعلى الأوّل يرجع إلى عدم تملك العوض و الحرمة الوضعية، و على الثاني يرجع إلى الحرمة التكليفية بالنسبة إلى نفس الفعل و مع الاحتمال لامجال للحكم بالحرمة، بل مع احتمال السكون يمكن دعوى الانصراف إلى صورة المسابقة مع العوض.^٣ و لا يخفى عليك أنّ دعوى الانصراف إلى صورة المسابقة مع العوض محلّ تأمل و نظر لكثرة المسابقة من دون عوض أيضا و العمدة هو ما أشار إليه في جامع المدارك من أنّ مع احتمال الأمرين من السبق بالفتح و السكون فالرواية مجملة و لامجال للاستدلال بها للحكم بحرمة المسابقة من دون عوض.

ومنها: دعوى صدق مفهوم القمار على مطلق المغالبة و لو بدون العوض، و عليه

(١) الوسائل، الباب ٣ من أبواب احكام السبق و الرماية، ج ١٩، ص ٢٥٣، ح ٤.

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم عليه السلام، ص ٤٩.

(٣) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٠.

فتشمله الإطلاقات الدالة على حرمة القمار. و أوجب عنه بأن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا، و عليه فالمسابقة بغير المراهنة خارجة عن مفهوم القمار موضوعا و إطلاق القمار عليها أحيانا لا يدل على الحقيقة فإنه أعم من الحقيقة و المجاز و لأقل من الشك فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو مع الرهان. و دعوى أن اللعب بالشطرنج من دون قيد المراهنة قد يسمى قمارا في إطلاق بعض الأخبار، مثل ماورد في معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الشطرنج و النرد هما الميسر،^١ مندفعة بأن الشطرنج و النرد من الآلات المعدة للقمار بخلاف المقام، و مع احتمال الخصوصية في الشطرنج و النرد فلا يمكن التعدي عن مورد التعبد إلى غيره. نعم، لو كان إطلاق القمار عليه من جهة الصدق العرفي لثم الاستدلال ولكنه كما ترى، و لو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض على سبيل الحقيقة فإن السيرة القطعية قائمة على جوازها كالسباحة و المصارعة و المكاتب و المشاعرة و غيرها، خصوصا إذا كان الفعل أمرا قريبا كبناء المساجد و القناطر و المدارس، فإن في ذلك فليتنافس المتنافسون؛^٢ و مما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم عليه السلام، حيث قال: و قد يستدل للتحريم أيضا بأدلة القمار بناء على أنه مطلق المغالبة و لو بدون العوض، كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوى أنه يشترط في صدق القمار احدي الأمرين: إما كون المغالبة بالآلات المعدة للقمار و إن لم يكن عوض، و إما المغالبة مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعدة للقمار على ما يشهد به إطلاقه في رواية الرهان في الخف و الحافر في غاية البعد، بل الأظهر أنه مطلق

(١) الكافي، ج ٦، ص ٢٣٥.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٨١ - ٣٨٠.

المغالبة و يشهد له أن إطلاق آلة القمار موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار كما في سائر الآلات المضافة إلى الأعمال والآلة غير مأخوذة في المفهوم، و قد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه، فتأمل^١. و ذلك لأن كون القمار مطلق المغالبة و لو بدون العوض أول الكلام، بل العرف على خلافه. و إطلاق القمار على اللعب بالشطرنج و النرد و نحوهما من آلات القمار في بعض الأخبار لا يشهد على صحة إطلاق القمار على مطلق المغالبة، بل يقتصر على مورده لأن ذلك تعبد، و الغرض هو بيان حرمة اللعب بهما و لو من دون عوض و ليس ذلك من جهة صدق القمار عرفا على اللعب بهما من دون العوض و لأقل من الشك في كونه من باب التعبد أو صدق القمار فلا يصلح للاستدلال، فإنه إن كان الأول فلا مجال للتمسك به للزوم الاقتصار على مورد التعبد، و إن كان الثاني فهو يصلح للشاهد ولكن مع التردد بين الأمرين لا مجال للتمسك به في المقام^٢. و لافرق في ذلك بين كون آلة القمار داخلية في مفهوم القمار و بين عدمه، هذا مضافا إلى أن عدم دخالة الآلة في مفهوم القمار لا يستلزم عدم أخذ العوض فيه بل العوض مأخوذ فيه، و لعله لذلك أمر بالتأمل. فتحصل أن القمار ليس هو مطلق المغالبة بل القمار هي المغالبة مع الرهان، و عليه فلا بأس باللعب بغير الثلاثة من دون الرهان.

ومنها: دعوى أنه يمكن الاستدلال على التحريم بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد معلمة بكونها من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر. و قوله عليه السلام في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمي و المراد رهان الفرس. و لاشك في صدق اللهو و اللعب فيما نحن فيه

(١) المكاسب للشيخ الأعظم عليه السلام، ص ٤٩.

(٢) راجع إرشاد الطالب ص ٢٢٢.

ضرورة أن العوض لا يدخل له في ذلك. و يؤيده ما دلّ على أن كلّ لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة و عدّ منها إجراء الخيل و ملاعبة الرجل امرأته.

وفيه: أولاً أنه قد يتعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح مورد لتوجّه العقلاء به كحفظ الصحة و تقوية البدن في المصارعة؛^١ و ثانياً أنه لا دليل على حرمة مطلق اللهو فإن كثيراً من الأمور لهو و هو ليس بحرام كاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحة و اللحية و أزار الثوب و نحوها.

تنبيهات:

التنبيه الاول: في بطاقات اليانصيب (بخت آزمائي):

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: و من أوضح أفراد القمار في هذا الزمان الحظّ و النصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ (بليط بخت آزمائي) و إذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالّة على حرمة القمار و الميسر و الأزلام و حرمة ما أصيب به من الأموال، غاية الأمر أن الموارد المنصوصة في باب السبق و الرماية قد خرجت عن هذه المطلقات.^٢ و قد يقال: فيه نظر لأنّ اللعب من الأجزاء المقومة في مفهوم القمار و لا لعب في المورد المذكور و مجرد شراء تلك الأوراق لا يكون محرماً تكليفاً لا اعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، و معه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه.^٣ و يمكن الجواب عنه بأنّ اللعب لا يكون مأخوذاً في القمار لعدم اللعب في الأزلام مع أنّه قمار؛ و لو سلّمنا عدم صدق القمار عليه فحرمة الأزلام مع عدم اللعب فيه يكفي لإثبات حرمة «بليط بخت آزمائي»، لكونهما من باب واحد و

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٠.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٧٥.

(٣) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٢٤.

لا خصوصية للأزلام، هذا كله بالنسبة إلى الحكم التكليفي. و أما الحكم الوضعي فلا إشكال في فساده و بطلانه بعد كونه كالأزلام.

قال في إرشاد الطالب: و لا ينبغي الريب في بطلان بيع الأوراق المسماة بأوراق اليانصيب و شرائها حيث أن الأوراق لا تكون بنفسها أموالاً نظير الأوراق النقدية و الطوابع المالية و البريدية ليكون أخذها من شراء الشيء المحكوم عليه بالحلّة تكليفاً و وضعاً، بل يكون إعطاء المال و بذله باعتبار الرقم الموجود في كل ورقة لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، و لذا لو تلفت الورقة بأن احترقت عند من يحتجزها و ثبت ذلك عند المؤسسة فإنها ربما تعطى الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على ذلك الرقم. و الحاصل أن المبادلة واقعا بين المال و تلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم، و الورقة سند لها و هذا لا يكون بيعاً صحيحاً، فإنّ المعتبر فيه وجود المبيع و العلم به فيكون المقام نظير الشبكة المطروحة المحتمل وقوع الصيد فيها، فإنه لا يصحّ تملك العوض بإزاء الصيد المحتمل، بل هذا أشبه بالقمار و يكون نظير القطعات من الخشب أو غيرها التي يكون في كل منها رقم و يعين لبعض تلك الأرقام بعض الأموال و تطرح في الكيس و يعطى إنسان درهماً أو أكثر و يخرج منها قطعة بداعي وقوع المال على الرقم فيها. و الحاصل أن شراء الأوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكاً لمشتري الورقة و لو أخذها و جب المعاملة معها معاملة الأموال المجهول ماليتها. نعم، مجرد شراء تلك الأوراق لا يكون محرماً تكليفاً لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، و معه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه.^١ وفيه: أولاً: يمكن أن يقال: إن المعاملة لاتقع بين المال و تلك الجائزة المحتمل

وقوعها على الرقم حتى يكون الورقة سنداً لها، بل تقع المعاملة بين المال و نفس الأرقام المذكورة في الورقة باعتبار صيرورتها مالا من جهة بناء المؤسسة على أن تعطى الجوائز طبقا بوقوع القرعة على تلك الأرقام. و ثانياً أن البيع بين المال و تلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم و إن لم يكن صحيحا للفرر، ولكن يمكن القول بالصحة باعتبار الصلح بناء على أن الصلح على ما لا علم بوجوده بالفعل و لا في الآتى صحيح ولكن شمول الصلح لمثل ذلك محل تأمل و إشكال، فالأولى هو أن يقال في وجه المنع: إنه كالأزلام في صدق القمار عليه أو في حرمة فلا يجوز التصرف في المأخوذ في مقابل الأوراق المذكورة فلا تغفل. ثم إنه لو بدّل عنوان اليانصيب بعنوان الإعانة على إحدى المؤسسات الخيرية و لم يكن ذلك مجرد اللفظ بل له حقيقة، فلا إشكال في إعانة تلك المؤسسة الخيرية بدفع شيء لها و أخذ بطاقة لأخذ الجائزة، فدفع شيء إحسان لتلك المؤسسة بداعي إعطاء الجوائز من نفس الإحسانات بإذن المحسنين و رضائهم.

قال السيد الإمام المجاهد رحمته الله: إذا فرض قيام شركة بنشر بطاقات للإعانة حقيقة على المؤسسات الخيرية و دفع كل من أخذ بطاقة مالا لذلك المشروع و دفع أو صرف الشركة ما أخذه فيها و تعطى من مالها مبلغا لمن أصابته القرعة هبة و مجاناً للتشويق فلا إشكال في جواز الأمرين؛ و كذا لو أعطى الجائزة من المال المأخوذ من الطالبين برضا منهم^١.

فروع:

١ - لافرق في حرمة شراء الأوراق اليانصيب بين أن يكون بايعها مسلما أو كافرا

لإطلاق أدلة حرمة القمار والأزلام وعدم حرمة مال الحربى لا يوجب جواز القمار معه كما لا يخفى؛ نعم، لو عصى وقامر الحربى جاز له تملك المأخوذ منه بقصد الاستنقاذ إذا لم يعلم جريان يد مسلم عليه، فتدبر جيداً.

٢ - لو شرى أحد الأوراق المذكورة وأصيبت القرعة به وأخذ مبلغاً وجب عليه دفعه إلى مالكة إن كان معلوماً، وإلا فترتب عليه حكم مجهول المالك من لزوم تصدّقه على الفقير غير السيّد عن جانب مالكة الواقعى مع رعاية الاحتياط بالاستيذان من الحاكم الشرعى، هذا إذا كان المأخوذ بعنوان القرعة من أموال الطالبين. وأمّا إذا كان من أموال الدولة فاللأزم ردّه إلى بيت المال إن كان المتصدّى حاكماً شرعياً أو مأذوناً من الحاكم الشرعى وإلا فردّ إلى الحاكم الشرعى حتى يصرفه فى مصارف بيت المال.

٣ - لو أخذ أحد فى زمان الطاغوت مبلغاً بعنوان الجائزة لـ«بليط بخت آزمائى» و صرفه كان ضامناً له ووجب عليه أن يتصدّقه للفقراء من جانب مالكة إن لم يعلمه مع رعاية إعطاء قدرة شرائه على الأحوط، وهكذا وجب عليه أن يعطى عوض المأخوذ إلى مالكة إن كان معلوماً مع رعاية إعطاء قدرة شرائه على الأحوط أو إلى الحاكم الشرعى إن كان من بيت المال مع رعاية إعطاء قدرة شرائه على الأحوط. وفى زماننا هذا يكفى تحويله إلى الدولة الإسلامية حتى يجعلوها فى محالّه إن كان المأخوذ من بيت المال.

٤ - لو أخذ أحد داراً فى زمان الطاغوت بعنوان الجائزة لـ«بليط بخت آزمائى» و صدر السند باسمه ثمّ باعه فى الجمهورية الإسلامية بمبلغ كان أخذ الدار محرماً و لم يملكها و لاتأثير لصدور السند بعنوانه فى الملكية و كان بيع الدار بيعاً فضولياً، فإن كان الدار لشخص معلوم فله الدار و تنفيذ البيع و إن لم يكن كذلك فإن كانت الدار

للدولة فلها في زماننا هذا تنفيذ البيع و عدمه و إن كانت الدار لشخص غير معلوم فهي مجهول المالك. و على كل تقدير ضمن أخذ الدار من أول يوم الأخذ إلى زمان تحويلها أجرة المثل لتلك الدار، و حيث صارت أجرة المثل في ذمته فالألازم على الأحوط هو إعطاء اختلاف قدرة الشراء أيضا، فتدبر جيدا.

التنبيه الثاني: أنه لو كانت المسابقة فيما عدا الموارد المنصوصة ككرة القدم بلا رهان فلا إشكال و لو عيّن الحكومات الشركات جوائز للفائزين فلا وجه للحرمة أيضا إلا دعوى صدق القمار على مطلق المغالبة مع الرهان. و من المعلوم أن اشتراط الجوائز على غير اللّاعبين يوجب صدق هذا العنوان، أللهم إلا أن يقال إن عنوان القمار لا ينطبق عليه حيث أن المعتبر فيه كون المال من المغلوب و لا يعمّ ما إذا كان من شخص ثالث للفائز. قال في إرشاد الطالب: صرح بذلك بعض أهل اللغة و يظهر أيضا بمراجعة الاستعمالات العرفية و إن لم يكن هذا جزميا فلا أقلّ من احتمالاه و هذا يمنع عن الرجوع إلى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة، و إذا جاز اللعب صحّ تملك الجائزة أخذا بإطلاق دليل الهبة أو الجعالة او غيرهما.^١

و الأولى بالجواز هو أن لا يشترط اللّاعب شيئا لا على اللّاعب الآخر و لا على الشخص الثالث؛ و حينئذ إن لاعب بالنحو المذكور فلا حرمة في اللعب و لا في المأخوذ من غير اللاعب و إن علم أن الحكومة أو بعض المؤسسات يعطونه لأنّ المغالبة مع عدم الاشتراط لا يصدق عليه أنّها مع الرهان و إن علم باعطاء شيء لأنّ العلم المذكور يكون داعيا و ليس بشرط.

هنا فروع كما لا يخفى:

١ - لافرق في جواز أخذ الجائزة كونها من مال الناظرين أو الحكومة أو بعض المؤسسات و إنما المعتبر أن لا يكون من اللأعب الآخر.

٢ - لا إشكال في أخذ مبلغ للورود في محلّ المغالبة لمشاهدة المسابقة إذا كان المحلّ للأخذين، كما لا إشكال أيضا في اشتراط اللأعبين مبلغا على صاحب المحلّ المذكور لإجراء المسابقة في ذلك المحلّ.

٣ - هل يجوز لغير اللأعبين استيجار اللأعبين للمغالبة أو لا يجوز؟ أمكن القول بالثاني بدعوى صدق المغالبة مع الرهان و هو قمار و لكن عرفت اختصاص القمار بما إذا أخذ من المغلوب و هو اللأعب الآخر لاغيره، و عليه فالأظهر هو الأول. و مما ذكر يظهر صحّة الجمالة أيضا فلو جعل أحد شيئا في مقابل مصارعة زيد مع عمرو فلا إشكال فيه، كما لا إشكال في المأخوذ لأنه أخذ من غير اللأعب الآخر و إن كان الأحوط هو الاجتناب.

٤ - هل يجوز اشتراط شيء من اللأعب على اللأعب الآخر في ضمن جماعته الموسوم في اللغة الفارسية بـ«تيم» أو لا يجوز؟ و الأقرب هو الثاني لصدق المغالبة مع الرهان بالنسبة إلى اللأعب الآخر و إن كان سهمه الذي عليه أدائه قليلا. نعم، لو اشترط شيئا على جماعته غير اللأعب فالأظهر هو عدم الحرمة لاختصاص القمار بما إذا اشترط اللأعب شيئا على المغلوب و هو اللأعب الآخر و إن كان الأحوط هو الاجتناب.

٥ - إذا اشترط بعض الأفراد المعلوم من جماعة اللأعبين على البعض المعلوم من الجماعة المتقابلة شيئا كان اللعب بالنسبة إليهما محرّما، بخلاف غيرهما. و إذا اشترط

بعض معلوم على بعض غير معلوم كواحد لابينه فاللعب المذكور قمار بالنسبة إلى الشخص المعلوم، وأما بالنسبة إلى الجماعة المتقابلة فالأظهر أنه قمار أيضا لاشتراط شيء على واحد لابينه وهو كالنكرة يصدق على كل واحد من الجماعة المتقابلة على البدل.

٦ - ولا فرق فى صدق القمار بين اشتراط شيء على اللاعب الآخر لنفسه أو لغيره، سواء كان شخصا أو عنوانا أو جهة من الجهات، كل ذلك لصدق المغالبة مع الرهان كما لا يخفى.

٧ - إذا اشترط اللاعب على طرفه أو اشترط جماعة اللاعبين على الجماعة المتقابلة من اللاعبين أن يطعم الفرد أو الجماعة فى ليلة أو نهار كذا فى صورة غلبة هذا الفرد على ذلك الفرد أو هذه الجماعة على تلك الجماعة فالأظهر أنه رهان و يوجب صدق المغالبة مع الرهان وهو كما عرفت قمار و يترتب عليه أحكامه من الحكم التكليفى و الوضعى.

٨ - إن كان الرهان بين اللاعب و بعض المربيين فلا إشكال لأن اللعب بين اللاعب و لاعب آخر من دون رهان بينهما و الرهان هنا بينه و بين من لم يلاعب و شمول المغالبة مع الرهان لهذا المورد غير واضح و إن كان الأحوط هو الاجتناب.

٩ - إن اجتمع جماعات مختلفة من اللاعبين على عزل مبلغ حتى يتهيئوا الجوائز لجماعة أو جماعات فائزة فهل ذلك يوجب الحرمة أو لا؟ يمكن أن يقال: إن كانت الجماعات من اللاعبين فهو حرام لصدق المغالبة مع الرهان، و إن لم يكونوا منهم فليس بحرام لعدم صدق مفهوم القمار إذ لم يشترط على اللاعبين شيء.

١٠ - كيفية تقسيط الجوائز بين اللاعبين بيد الفرد أو الجماعة الذين تعطون الجوائز إن لم يكن قرار، و إلا فاللازم أن يراعوا القرار الذى بينهم كالإجاره أو الجعالة أو غير ذلك.

١١ - سئل السيّد المحقق الخوئي رحمته عمّا رأى سماحتكم فى الكسب عن طريق الكرة فى الجهات التالية علماً بأنّها لاتعارض مع أوقات الصلاة ١. التدريب و هو تعليم اللاعب على اللعب؟ ٢. التحكيم بين اللاعبين، ٣. إسعاف و علاج المصابين بالكرة، ٤. العمل كسائق باص لأحد الأندية لخدمة لاعبي الكرة، و أجاب بأنّه: إذا لم تكن مبنية على الرهان و لامستلزمة لمحرّم شرعى فلا بأس بالتحكيم. و أمّا الأولى و الأخيرتان فهى خدمة لإشكال فيها و لا بأس بها و الله العالم. ^١

١٢ - حكم المأخوذ فيما إذا كانت المغالبة مع الرهان حكم المأخوذ فى الأوراق اليانصيب و لانعيده.

التنبيه الثالث: أنّ حكم العوض فى القمار كما صرح به الشيخ الأعظم رحمته حكم ساير المأخوذ بالمعاملات الفاسدة من حيث الفساد و حرمة التصرف و وجوب ردّ العين على مالكه مع بقائها و وجوب ردّ المثل أو القيمة مع التلف أو الإتلاف، و عليه فما أكل يكون تالفاً و معه يجب ردّ المثل أو القيمة لا العين. و أمّا ما ورد فى معتبرة عبد الحميد بن سعيد من أنّه بعث أبو الحسن رحمته غلاماً يشتري له بيضا فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقياً فقاء، ^٢ فلا ينافى ما ذكرناه من وجوب ردّ المثل أو القيمة عند التلف أو الإتلاف لأنّ القىء المذكور ليس للردّ، و لذلك قال الشيخ الأعظم رحمته: و ماورد من قبيء الإمام رحمته البيض الذى قامر به الغلام فلعله للتحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه لا للردّ على المالك؛ هذا مضافاً إلى ما فى مصباح الفقاهة من أنّ

(١) صراط النجاة القسم الثانى، ص ٢٨٨.

(٢) الوسائل، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٥، ح ٢.

الظاهر من الرواية أن البيض قد اشتراه الغلام للإمام عليه السلام ولكنه قام به فى الطريق فلما موضوع للضمان^١.

وفيه: أن مقتضى قول المولى له إن فيه من القمار، أن بعض البيضات من القمار و يكون حراما. ثم هنا إشكال آخر ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله استطرادا، وهو أن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم لاجهلا ولا غفلة، لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك، اللهم إلا أن يقال: إن مجرد التصرف من المحرمات العلمية و التأثير الواقعى الغير المتبدل بالجهل إنما هو فى بقائه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه و الفرض أطّلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعدة و لم يستمر جهله. هذا كله تطبيق فعلهم على القواعد، و إنما فلهم فى حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شؤوننا لا يعلمها غيرهم^٢ و لا يخفى ما فيه لأن حرمة التصرف فى مال الغير من المحرمات الواقعية و جعل الحكم الظاهرى عند الجهل بالحكم الواقعى لا ينافى وجود الحكم الواقعى^٣. نعم، إن الاعتراض على الرواية مبنى على كون علم الأئمة بالموضوعات حاضرا عندهم من غير توقّف على الإرادة مع أن جملة من الروايات دلّت على التوقّف المذكور، فلا يتوجّه الإشكال على الرواية لإمكان صدور الفعل عنهم جهلا قبل الإرادة^٤.

هذا مضافا إلى ما فى جامع المنارك من أنه ألا ترى ما فى الكتاب العزيز من

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٧٨.

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ رحمته الله، ص ٤٨.

(٣) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٢١.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٧٩.

أعمال الخضر صاحب موسى على نبيّنا وآله و عليهما السلام فمن الممكن أن يكون البيض حلالا للمعصوم من جهة لانعلمها و قيته من جهة رفع توهم الناس فإنه كثيرا ما يجتنب الإنسان عن الحلال لهذه الجهة^١.

بقي شيء و هو أن الظاهر من الجواهر أن اللعب بما إذا لم يعتدّ المقامرة به ليس بحرام و إن حرم الرهان فيه لأنه أكل مال بالباطل دونه، إلى أن قال: بل لو أخذ الرهن الذي فرض لهذا القسم بعنوان الوفاء بالوعد الذي هو نذر لاكفارة له و مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامرة المزبورة أوجبتة و أزمته و إنها كغيرها من العقود المشروعة أمكن القول بجوازه نعم، هو مشكل في القسم الأول (و هو ما اعتيد المقامرة به) و إن فرض الحال فيه ايضا بناء على حرمة كل ما ترتب على المحرم و لوجزاء أو وعدا أو نحوهما^٢. و يمكن أن يقال: إن إطلاق صحيحة العلاء بن سيابة^٣ يدل على حرمة الصورة الأولى و هي اللعب بما إذا لم يعتدّ المقامرة به مع الرهان، و ذلك لأنّ اللعن لو لم يكن قرينة على الخلاف ظاهر في الحرمة فيما إذا جعل الرهان و إن أخذ بعنوان الوفاء؛ هذا مضافا إلى إمكان صدق القمار عليه مع الرهان لأنّ القمار هو المغالبة مع الرهان.

التبويه الرابع: في معاملات تعرف بـ«گلدكويست» أو «پنتاگونا» أو «لارجت» أو «شركة گلدماين» أو غير ذلك من أشباهها مما يسمّى في المجلس الإسلامي من الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالمعاملات الهرمية.

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٠.

(٢) الجواهر، ج ٢٢، ص ١١٠ - ١٠٩.

(٣) إن الملائكة لتنفر عند عن الرهان و تلعن صاحبه ماخلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل الحديث، (الوسائل، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات).

قبل أسست شركة «گلدكوئيسٽ» سنة ١٩٩٨ بعد الميلاد و ماهيتها صهيونية و مقرها في التجارة العالمية الواقعة في «هنگكنگ» و استقبلها مائة و عشرون بلدا من البلاد. و كيفية عمل هذه الشركات و إن يتفاوت في بعض الخصوصيات ولكنها متحدة في أن المشتري للورقة يكون هو البايع في الآتى و اللازم عليه أن يقنع نفرات من الأفراد للشركة في هذه المعاملة و يغرهم بوعدات مختلفة ذكرتها هذه الشركات.

وقبل البحث عن حليتها أو حرمتها وجب البحث عن حقيقتها و لو بذكر ماهية بعضها. و هي أن تصل ورقة من المؤسسة العليا الخارجية إلى شخص من الأفراد الداخلية بتوسط شخص آخر مذكور في تلك الورقة في المرتبة الخامسة و في تلك الورقة ذكر أسماء خمسة أفراد و الورقة لخامسهم و يبيع الشخص الخامس المذكور في الورقة تلك الورقة بـ ٣٠ دولار من الشخص الذى تصل الورقة إليه، فالمشتري المذكور يرسل ٣٠ دولار أخرى لمن ذكر اسمه في أول الورقة، ثم يأخذ السنتين قبال ٦٠ دولار و يرسلها مع ٣٠ دولار أخرى إلى المؤسسة الرئيسية العليا من طريق البريد الخاص و بعد إتمام ذلك و وصول الأسناد إلى المؤسسة العليا ترسل تلك المؤسسة أربعة ورقة للمشتري المذكور و تجعل اسم المشتري في تلك الورقات نفرا خامسا بعد حذف نفر الأول من تلك الورقات بمجرد وصول ٣٠ دولار إليها، ثم المشتري المذكور يبيع الأربعة المذكورة كل واحدة منها بـ ٣٠ دولار و يأخذ ١٢٠ دولار مكان ٩٠ دولار التى أتاها للشراء فربح بذلك إلى هذه الحالة ٣٠ دولار؛ و حينئذ لو عمل نفرات أربع بمثل ما عمل المشتري المذكور يقع المشتري المذكور في المنزلة الرابعة بين ١٦ ورقة و إذا عمل صاحبو ١٦ ورقة بمثل ذلك يقع المشتري في المنزلة الثالثة بين ٦٤ ورقة و إذا عمل صاحبو ٦٤ ورقة يقع المشتري المذكور في المنزلة الثانية بين ٢٥٦ ورقة و إذا عمل صاحبو ٢٥٦ ورقة بمثل ذلك يقع المشتري المذكور في المنزلة

الأولى بين ١٠٢٤ ورقة، ففي هذه الحالة أرسل إليه كلّ مشتري جديد للورقة التي يكون المشتري المذكور فيها نفراً أولاً ٣٠ دولار فيصل إليه بتلك المعاملة ٣٠/٧٢٠ دولار، ثم يخرج اسمه من تلك الورقة و تمتّ المعاملة، و إذا عرفت ذلك فقد وقع البحث عن حليّة ذلك و حرّمته. و لا يخفى أنّه لا مجال للقول بأنّ هذه المعاملة من القمار إذ لا مغالبة فيها و القمار من دون المغالبة كما ترى. و قد يدعى حليّة تلك المعاملة حيث أنّ الورقة المذكورة قابلة للبيع بالمبلغ المعلوم و هو ٩٠ دولار بالترتيب المذكور من إعطاء ٣٠ دولار إلى النفر الخامس و ٣٠ دولار إلى النفر الأول و ٣٠ دولار إلى المؤسسة العليا مع اشتراط إعطاء كلّ مشتري ٣٠ دولار له.

و استشكل عليه بعض الأجلة بأنّه ليس في البين مبادلة مال بمال و لا إعطاء أو أخذ عوض عن عين أو خدمة و منفعة مالية، بل كلّ هذه الأعمال وسائل للوصول إلى أموال كثيرة للمؤسسة العالمية و للشخص الذي يرتقى اسمه حتى يقع نفراً أولاً في الأوراق، فالوصول إلى الأموال من أظهر مصاديق أكل المال بالباطل و يشملته قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ و يكون أخذه حراماً و إنفاقه إنفاق مال حرام، و الورقة التي تباع للوصول إلى هذه الأموال أيضاً لا منفعة محلّلة لها فيبيعها أيضاً بيع ما لا ماليّة له في الشريعة الإسلامية، فيكون بيعها باطلاً و يكون ما يأخذه البائع قبالتها غير مملوك له و أخذه و التصرف فيه أكل للمال بالباطل.

ثم من الواضح أنّ إحداث مثل هذه المعاملة و إن أوجب الوصول إلى أموال كثيرة لتلك المؤسسة العالمية و لمن يقع اسمه في الرتبة الأولى إذا انتهى الأمر إلى بيع جميع الأوراق الكثيرة أو كثير منها، إلّا أنّها توجب ورود خسارات مالية على غيرهما ممن لم يظفروا ببيع أوراقهم التي أرسلت إليهم أو ظفروا ببيع قليلة منها. و إذا كانت

المؤسسة العالمية في بلدة أجنبية فتوجب تلك المعاملة خروج رأس مال بلدتنا الإسلامية مثلا إلى الخارج و توجب أيضا وقوع تباغض و نفار بين من يبيع و يشتري هذه الأوراق بعضهم بالنسبة لبعض، فإنه في الغالب لا يوفق جميعهم للارتقاء إلى الرتبة الأولى أصلا أو بالنسبة إلى كثير من الأوراق المذكورة، فيبغض من صار سببا لعدم وصوله إلى ذلك الهدف، وهكذا توجب هذه المعاملة عدم اشتغال الناس بتجارة أوضة تفيد للبلدة المباركة الإسلامية و سقوط اقتصادها رأسا و حصول حاجتها إلى البلاد الأجنبية التي بصدد السيطرة على الناس و أخذ ما لهم من المال و الإمكانات العالمية و بصدد جعل الناس كالأسارى في أيديهم، بحيث ليس للناس ضعة و لا زرع و لا أى شىء إلى غير ذلك من المفاسد، فهذه المفاسد هي نتيجة نهائية لهذه المعاملة الفاسدة و إن لم يتنبه الناس لفسادها و هجموا إليها بخيال أن يصلوا إلى تلك المنفعة الخيالية فهذه المفاسد المترتبة أيضا توجب على الناس أن يحترزوا عن المعاملة المذكورة و يتركوها بالمرّة هذا. حاصله أن اللازم في البيع أن يكون المعوض مالا و الورقة المذكورة لامالية لها، فلا يقع البيع المذكور صحيحا و مع عدم صحّة البيع فالتصرّف في ذلك المال المأخوذ أكل المال بالباطل. يمكن أن يقال: إن الورقة التي يترتب عليها الآثار المذكورة مما يرغب إليه الناس و عليه فمنع ماليتها محل إشكال و نظر، أو يقال: يمكن أن يكون ذلك بصورة الهبة لمن يكون الورقة بيده و للشخص الأول المذكور في الورقة و للمؤسسة العالمية. و دعوى عدم قصد الجدّ في ذلك محلّ منع لأنّ مع ترتب تلك الفوائد الكثيرة يتمشى القصد سيّما إذا كانت الهبة معوضة و

(١) كلمة حول ما يحصل في اليد عن طريق صيرورة الإنسان عضوا في معاملة بنيت على هذا الأساس. تأليف آية الله المؤمن مدظله العالی و هذه الرسالة غير مطبوعة.

جعلت المؤسسة العالمية بإزاء الهبة اسم الواهب مذكوراً في الورقة حتى يشملها ما يهبه اللاحقون للسابقين، و عليه فالإشكال عليه من ناحية عدم قصد الجد كما ترى. نعم، الإشكال فيه من نواح أخرى وهى التى أشير إليها من المفاسد الأخلاقية و الاجتماعية و الاقتصادية و الإضرار و إيجاد الخسارة على المجتمع الإسلامى بسلب نشاطهم نحو التوليد و الزراعة و المعاملات الحقيقية، و من المعلوم أن تلك الأمور مما يوجب حرمة هذه المعاملة و أشباهها بأى نحو كان، و لو كان موردها ما له المالية الواقعية كالذهب و نحوه.

نعم، يجوز عكس ذلك لنا بالنسبة إلى دون الكفر و الإلحاد و المحاربة مما لا إحترام لأموالهم و نفوسهم لاستنقاذ أموالهم، فلا تغفل.

التنبيه الخامس: فى لعب «بيليارد» و قد يطلق بيليارد على «استوكر» و «ناين بال» و «ايت بال» و كيف كان هو يشبه بلعب كرة القدم، بل بجو كأن أو يكون تركيباً منهما و لايجوز جعل الرهان فيه على اللاعبين و لو جعل القرعة و أخذ الجوائز. نعم، الالتزام بشيء من شخص ثالث لا إشكال فيه على التفصيل السابق فى كرة القدم.

هذا كله فيما إذا لم يكن من مصاديق القمار، و إلا فيترتب عليه أحكام القمار. و لا إشكال فى صدق القمار إذا اشترط كل لاعب على لاعب آخر شيئاً و لو كان ذلك إعطاء أجره المحلّ أو أدوات أو غيرهما كالإطعام أو شربة من الأشرطة إذا صار مغلوباً فى اللعب، فإن القمار هو المغالبة مع الرهان و هذا المعنى يصدق حين إذا اشترط شيئاً على المغلوب، وبالجملة لايجوز جعل شيء على المغلوب سواء كان قليلاً أو كثيراً.

هذا مع الغمض عن المفاسد التى تترتب أحياناً على الحضور فى تلك المحالّ أو الذهاب و الإياب إليها التى توجب الاجتناب عنها، و لو كان المعمول نوعاً هو اشتراط

شئ على المغلوب فيه كان ذلك آلة للقمار و معه لا يجوز اللعب به و لو من دون اشتراط شئ كما لا يخفى.

التنبيه السادس: في تغيير آلات القمار، فإن كان التغيير في بعض الخصوصيات بحيث لا يخرجها عن كونها آلات قمار فلا يرتفع عنها أحكام القمار، و إن كان التغيير فيها ماهوياً بحيث لا يطلق عليها آلة القمار فلا إشكال في ارتفاع أحكام القمار عنها لأنها تابعة لموضوعها و هو آلة القمار و المفروض أنها غير باقية.

و إن لم يتغير صورتها و هيئتها ولكن لا يلعب بها مع رهان فإن كان ذلك بحيث لا يطلق عليها آلة القمار فهو كالتغيير الماهوى و لا يترتب عليها أحكام القمار و إن لم يكن كذلك فهي باقية على حكمها، و لو شك في حصول التغيير الماهوى و عدمه فمقتضى الاستصحاب هو بقائها على ما عليها و يترتب عليها أحكامها، ثم إن التغيير الذى يكون ماهوياً أو ملحقاً به لا يلزم أن يكون عالمياً، بل يكفى ذلك إذا تحقق في بلد اللاعب كالكيل و الموزون فى غير الحنطة و الشعير فإنه يترتب عليهما أحكامهما و لو لم يكونوا فى جميع البلاد كذلك، فلو كان شئ مكيلاً فى بلدة قم و معدوداً فى بلدة طهران يختلف حكمهما بحسب اختلاف البلاد فتدبر جيداً، و مما ذكر يظهر حكم الشطرنج و النرد فإنه مع عدم التغيير الماهوى لا يجوز اللعب بها و لو من دون رهان لإطلاق أدلة حرمة الشطرنج، نحو معتبرة زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾^١ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج و قول الزور الغناء،^٢ و غير ذلك من الأخبار نعم، لا يشمل إطلاق الرواية ما

(١) الحج، ٣٠.

(٢) الوسائل، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٨، ح ١.

إذا خرجت الشطرنج و النرد و غيرهما من آلة القمار عن كونها آلة القمار بحيث يكون اللعب بها يدخل في اللعب بغير آلات القمار؛ و حينئذ فإن كانت مع الرهان كان اللعب بها حراما و إلا فلا دليل على حرمة. نعم، الأحوط الأولى هو الاجتناب عما لا يكون آلة القمار في بلد اللاعب دون سائر البلاد، بل لا يترك هذا الاحتياط في مثل الشطرنج و النرد لإمكان القول بشمول إطلاق الوارد في خصوصهما لهما في هذه الحالة.

بقي شيء:

١ - لو لعب الزوج مع زوجته أو أهله بما يكون آلة للقمار من دون رهان فالأظهر أنه حرام لإطلاق الأخبار الناهية عن اللعب بآلة القمار.

٢ - لو لعب البالغ مع غير البالغ أو المجنون فالأظهر هو الحرمة بالنسبة إلى البالغ لصدق القمار لأنه مغالبة مع الرهان.

٣ - لو لعب المميز مع المميز أمكن القول بأنه لاحرمة تكليفية وإن لم يكن ذلك موجبا للنقل و الانتقال، و ذلك لأن الحكم التكليفي على البالغين و المميز لا تكليف له، و أما الحكم الوضعي فهو مترتب على القمار و هو صادق بفعلهما و هل يجب على الولي منعهما عن اللعب أو لا يجب، و جهان أحدهما أنهما لم يفعلا محرما، و ثانيهما أن القمار من عمل الشيطان و اللازم على الولي هو منعهما عن المفاسد و الخطوات الإبلسية.

٤ - هل يجوز للاعب أن يشترط على المغلوب أمرا محسنا كالإحسان للوالدين و نحوها أو لا يجوز؟ أمكن القول بالجواز للانصراف اللهم إلا أن يقال بأن الانصراف لوجه له مع إطلاق الرهان عليه

٥ - إن الآلات المحضة للقمار لामالية لها و حكمها في بيعها و كسرها حكم هيا كل العبادة و نحوها مما يمحض لعبادة الأوثان، فإن العمومات التي تدل على عدم

جواز معاملة ما يجيء منه الفساد محضا تشمل الآلات الممحصّة للقمار أيضا كما أنّ حكم الشارع بإبطال آلات القمار و آلات اللهو يستلزم إسقاط ماليّتها و أخذ شيء في قبالتها يوجب أكل المال بالباطل، هذا مضافا إلى أنّها مشمولة للنبيّ الشريف «إنّ الله إذا حرّم شيئا حرّم ثمّنه» و غير ذلك من الأخبار نعم، إذا كانت الآلات مشتركة بين القمار و غيرها فلها المالية و لا يجوز كسرها بل يجوز بيعها و إن كان الأحوط هو الاجتناب و بقية الكلام في المجلّد الأول من البحوث الهامّة ص ٢٤٠ فراجع.

المسألة الخامسة والأربعون

«في القيادة»

و هي السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرم و هي بإطلاقها يشمل الجمع بين الرجال و النساء و بين الرجال و الرجال ولوصيانا للواط و بين النساء و النساء للسحق. و أما حكمها فلا إشكال في حرمتها بل الحرمة من الضروريات، و يدلّ عليها مضافا إلى جريان ما سمعت من حرمة التسيب نحو المحرمات في المقام بالأشدية، و مضافا إلى شمول قوله تعالى لها: ﴿لِلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١ الدالّ على كون إشاعة الفحشاء من الكبائر للوعيد بالعذاب عليها، أللهم إلا أن يقال إنّ مورد الحرمة في الآية الكريمة حسب شياع الفاحشة بين المؤمنين و مورد الكلام أعمّ من ذلك، فيشمل العبارة بين الكفار و المخالفين^٢ عدّة من الأخبار، منها معتبرة إبراهيم بن زياد الكرخي الرويّة في معاني الأخبار عن الحسين بن إبراهيم المكتب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله

(١) التور، ١٩.

(٢) تعليقة الميرزا الشيرازي، ص ١٢٤.

الواصلة و المستوصلة، يعنى الزانية و القوادة.^١ و قد أكثر الصدوق الرواية عن الحسين بن إبراهيم المكتوب مترضياً و هو يوجب الوثوق به كما أن رواية ابن أبى عمير فى هذه الرواية و صفوان فى غيرها عن إبراهيم بن زياد الكرخى يوجب الوثوق به و عليه فالرواية معتبرة، و لكن يمكن دعوى معارضتها مع معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام، قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة و المتنمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة. قال الصدوق: قال على بن غراب:... و الواصلة التى تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة التى يفعل ذلك بها، الحديث^٢؛ اللهم إنا أن يقال: إن الرواية ضعيفة فلا تصلح للمعارضة، هذا مضافاً إلى أنه كلام على بن غراب و لم يحرز أنه كلام الإمام عليه السلام، ثم إن موضوع الرواية هو القيادة فى الزنا كما هو الظاهر. نعم تشمل القيادة للجمع بين النساء و النساء أيضاً.

ومنها: مارواه فى الوسائل عن عقاب الأعمال بإسناد تقدم فى عيادة المريض عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى حديث قال: و من قاد بين امرأة و رجل حراماً حرم الله عليه الجنة و مأواه جهنم و ساءت مصيراً و لم يزل فى سخط الله حتى يموت.^٣ قوله صلى الله عليه وآله: «و من قاد» يشمل الرجل الذى جمع بينهما و المرأة كليهما و لكن الرواية ضعيفة من جهة اشتغالها على بعض الضعفاء.

ومنها: مارواه فى عيون الأخبار عن على بن عبدالله الوراق عن محمد بن أبى عبدالله عن سهل بن زياد عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى عن محمد بن على الرضا

(١) الوسائل، الباب ٢٧ من أبواب التكاح المحرم، ج ٢٠، ص ٣٥١، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٣٣، ح ٧.

(٣) الوسائل، الباب ٢٧ من أبواب التكاح المحرم، ج ٢٠، ص ٣٥١، ح ٢.

عن آبائه عن عليٍّ عليه السلام، قال: دخلت أنا و فاطمة علي رسول الله ﷺ فوجدته يبكي بكاءً شديداً، فقلت له: فداك أبي وأمي يا رسول الله! ما الذي أبكاك؟ فقال: يا علي! ليلة أسرى بي إلى السماء رأيت نساء من أمّتي في عذاب شديد فأنكرت شأنهن فبكيت لما رأيت من شدة عذابهن ثم ذكر حالهن، إلى أن قال: فقالت فاطمة: حبيبي و قرّة عيني! أخبرني ما كان عملهن؟ فقال: أمّا المعلقة بشعرها فإنّها كانت لا تغطّي شعرها من الرجال، و أمّا المعلقة بلسانها فإنّها كانت تؤذي زوجها، و أمّا المعلقة بتدبيها فإنّها كانت ترضع أولاد غير زوجها بغير إذنه، و أمّا المعلقة برجلها فإنّها كانت تخرج من بيتها بغير إذن زوجها، و أمّا التي كانت تأكل لحم جسدها فإنّها كانت تزيّن بدنّها للناس، إلى أن قال: و أمّا التي كانت تحرق وجهها و بدنّها و هي تجرّ أعضائها فإنّها كانت قوادة^١ و السند معتبر لأنّ علي بن عبد الله الوراق يروي عنه الصدوق مترجماً كما في تعليقه الوحيد البيهاني؛ و لأنّ محمد بن أبي عبد الله هو محمد بن جعفر الأسدي و هو علي ما حكى عن التعليقة محمد بن جعفر بن محمد بن عون، «قال في منتهى المقال: محمد بن جعفر بن محمد بن عون الأسدي أبو الحسين الكوفي ساكن الري يقال له محمد بن أبي عبد الله كان ثقة صحيح الحديث إلّا أنّه روى عن الضعفاء، و عليه فالرواية معتبرة؛ و لا يضرّ بذلك اشتغال الرواية على سهل بن زياد لأنّه ثقة عندي على الأقوى، لأنّه من مشايخ الكليني و مشايخ الإجازة و نقله عن بعض الضعفاء لا يكون شاهداً على عدم صلاحيته للاعتماد، كما أنّ نسبة الغلوّ إليه لا يوجب عدم كونه مورداً للاعتماد، و عليه فاستثناء ابن الوليد إتياء معللاً بأنّه يروي

عن الضعفاء أو كان غالبا لا يوجب ضعفه. ثم إن الرواية تدل على كون القيادة من الكبار للوعيد بالعذاب كما لا يخفى.

ومنها: مقطوعة عمار الساباطي، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة و الموصولة، قال: فقال: نعم، قلت: التي تمتشط و تجعل في الشعر القرامل؟ قال: فقال لي: ليس بهذا بأس. قلت: فما الواصلة و الموصولة؟ قال: الفاجرة و القوادة^١، و الرواية ضعيفة.

ومنها: رواية سعد الإسكاف المروية في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسين عن عبدالرحمن بن أبي هاشم عن سالم بن مكرم عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سئل عن القرامل التي تصنعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن، فقال: لا بأس على المرأة بما تزيت به لزوجها، قال: فقلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة و الموصولة، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة و الموصولة، التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة و الموصولة.^٢ قال في منتهى المقال: و في محكي التعليقة و الوجيزة و البلغة أن محمد بن أبي هاشم كثيرا ما ينسب إلى جده، انتهى. وعليه فهو عبدالرحمن بن محمد بن أبي هاشم و هو ثقة و جليل من أصحابنا كما حكى عن الخلاصة و النجاشي. ثم إن سالم بن مكرم ثقة، و أمّا سعد الإسكاف فله كتاب كما في القهرست أخبرنا به جماعة و في ابن طريف الحنظلي الإسكاف مولى بني حميم الكوفي. و يقال سعد الخفاف روى عن الأصعب بن نباتة و هو صحيح الحديث. و قال حمدويه: وكان ناووسيا وقف

(١) الوسائل، الباب ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه . ج ٢٠، ص ١٨٨، ح ٤.

(٢) الوسائل، الباب ١٠١ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه ، ج ٢٠، ص ١٨٨ - ١٨٧، ح ٤.

على أبي عبدالله عليه السلام. وقال غرض: إنه ضعيف، وقال النجاشي: يعرف و ينكر، انتهى. و لا يبعد عنها موثقة لاحتمال أن منشأ تضعيف الغضائري هو كونه من الناووسية.
ومنها: مارواه في المستدرک عن جعفر بن أحمد القمي في كتاب المانع عن عطية عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يدخل الجنة عاق و لا ممان و لا ديوث و لا كاهن، الحديث.^١ الديوث القواد على أهله و الذي لا يغاز على أهله سرمانية معربة و هو أخص من المدعى.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان المروية في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن سليمان عن عبدالله بن سنان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن القواد ما حدّه؟ قال: لا حدّ على القواد أليس إنّما يعطى الأجر على أن يقود، قلت: جعلت فداك، إنّما يجمع بين الذكر و الأنتى حراما. قال: ذاك المؤلّف بين الذكر و الأنتى حراما، فقلت: هو ذاك، قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزانى خمسة و سبعين سوطا و ينقى من المصر الذي هو فيه.^٢ و السند ضعيف لاحتمال أن يكون الراوى عن عبدالله بن سنان هو محمد بن سليمان الديلمي و هو ضعيف. و كيف كان، فتحصل أنّ القيادة من الكبائر و لا ريب في حرمتها و الروايات المتقدمة غالبا و إن اختصت بالجمع بين الرجل و المرأة و لكن لخصوصية له، بل يتعدى إلى مطلق الجمع بين الشخصين على الوطى المحرم، و لعله لذلك قال الشيخ الأعظم عليه السلام: القيادة حرام و هي السمي بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرم و هي من الكبائر؛^٣ هذا مضافا إلى ما عرفت من أن مقتضى حرمة التسيب عدم الفرق بين موارد القيادة كما لا فرق في

(١) المستدرک، الباب ٢٣ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٣، ص ١١٢ - ١١١، ح ٧.

(٢) الوسائل، الباب ٥ من أبواب حدّ الشقاق و القيادة، ج ٢٨، ص ١٧١، ح ١.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٤٩.

حرمة القيادة والوساطة بين أن تكون بالباشرة و بين أن تكون بأنواع الاتصالات كالهاتف وغيره من المستحدثات.

ثم بعد ما عرفت من حرمتها تكليفا لاختفاء في حرمتها وضعا، لأن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و يكون ثمنه أكلا للمال بالباطل و لاتفاوت في ذلك بين أنواع المعاملات، سواء كانت هي الإجارة أو المصالحة أو الجعالة و نحوها، إذ كلها باطلة لأن العمل و هو القيادة محرّم و لا ماليتها له تعبدا، بل القواد مستحق للتعزير بما يراه الحاكم مصلحة لنظام البلاد و مناسبا لتأديبه. و أما ثبوت الحد الشرعى كما دلت عليه رواية عبدالله بن سنان فمحل إشكال لضعف الخبر، و بقية الكلام في باب الحدود.

المسألة السادسة والأربعون

«فى القيافة»

يقع الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى تعريف القيافة: قال فى مصباح اللغة: قاف الرجل الأثر قوفاً من باب قال تبعه و اقتافه كذلك فهو قائف و الجمع قافة مثل كافر و كفرة و مقتف. و قال فى تاج العروس: و القائف من يعرف الآثار الجمع قافة و قاف أثره يقوفه قوفاً و قيافة تبعه كقفاه قفواً، كما فى الصحاح، إلى أن قال: و قال ابن الأثير: القائف الذى يتتبع الآثار و يعرفها و يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه.

و قال الشيخ الأعظم رحمته: و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح، هو الذى يعرف الآثار. و عن النهاية و مجمع البحرين زيادة انه يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه.

الجهة الثانية: أن القيافة حرام فى الجملة. قال الشيخ الأعظم نسبة فى الحدائق إلى الأصحاب و فى الكفاية: لا أعرف خلافاً، و عن المنتهى الإجماع، إلى أن قال: و قيّد فى الدروس و جامع المقاصد كما فى التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرّم، و الظاهر أنه مراد الكلّ، و إلّا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لادليل على تحريمه.

قال السيّد المحقق الخوئي رحمته الله: و الظاهر أنّه لاشبهة في جواز تحصيل العلم أو الظنّ بأنساب الأشخاص بعلم القيافة و بقول القافة و لم يرد في الشريعة المقدّسة ما يدلّ على حرمة ذلك، و ما ورد في حرمة إتيان العراف و القائف لامساس له بهذه الصورة، و إنّما المراد منه حرمة العمل بقول القافة و ترتيب الأثر عليه كما سيأتى و مع الشكّ في الحرمة و الجواز في هذه الصورة يرجع إلى الأصول العمليّة.

قال الميرزا الشيرازي رحمته الله: وحينئذ يكفى في حرمة القيافة ما دلّ على حرمة الأثر المترتب عليها، إذ الظاهر أن ليس مرادهم ثبوت حرمة أخرى على نفس القيافة حتى يحتاج إلى دليل آخر غير دليل حرمة نفس ترتيب الأثر و إن كان هو الظاهر ابتداء من قولهم بحرمة القيافة. ويمكن الاستدلال على حرمتها بنفسها بما تقدّم من نسبتها إلى الأصحاب في الحدائق و عدم معرفة الخلاف في الكفاية و إجماع المنتهى، حيث أنّ ظاهرها حرمة نفس القيافة لا باعتبار ما يترتب عليها، لكن يشكل بما تقدّم من تفسير البعض لها بالإلحاق الظاهر في ترتيب الأثر، فلعلّه هو المراد من القيافة في العبائر الثلث المتقدّمة؛ نعم قد يحرم التعرّف و التبيّن و النظر في علامات لحوق شخص بآخر من حيث كونه تجسّسا عن المعصية، لكنّ ذلك إنّما يتحقّق في معلوم القرائن و لا يطرد بالنسبة إلى مجهولها^١.

فالحاصل أنّ المحرّم هو ترتيب الأثر لا تحصيل العلم أو الظنّ بالأنساب بعلم القيافة ولكن ذهب في بلغة الطالب إلى أنّ الإخبار العلمي من القائف حرام لدخوله في السحر و الكهانة مع أنّ الخير الآتى يدلّ على حرمة مجرد إخباره، هذا بالنسبة إلى القائل يعنى القائف. و أمّا غيره فلا إشكال في حرمة أخذ الخير منه و الذهاب إليه لأخذ

اعتقاداته لقوله: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ. وفي جعل الخير بالشيء الغائب بين الثلاثة دلالة على حرمة إخباره بالنسبة إلى نفسه أيضا^١.

وفيه: أن دخول إخبار القائف و لو بالعلمى فى السحر و الكهانة غير محرز و لادليل على حرمة و لو لم يرتب عليه الأثر. و لعل قوله «يصدقه» يكفى فى اختصاص حرمة بالتصديق العلمى؛ و أمّا تخصيص حرمة أخذ الخبر و الذهاب إلى القائف بما إذا أراد أخذ اعتقاداته من القائف فلاوجه له بعد إطلاق المنع من هذه الجهة، فتدبر.

الجهة الثالثة: فى الأخبار

منها ما رواه فى الخصال: حدثنا أبى ﷺ عنه، قال: حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبى عمير عن على بن أبى حمزة عن أبى بصير عن أبى عبدالله ﷺ، قال: من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد ﷺ، قلت: فالقافة؟ قال: ما أحب أن تأتبهم و قلّ ما يقولون شيئا إلا كان قريبا مما يقولون، وقال: القيافة فضلة من النبوة ذهب فى الناس^٢. الفضلة البقية. وفى ذيل الرواية: وفى بعض النسخ «و قيل ما تقولون» فيحتمل أن يكون لفظ «قيل» من كلام الإمام ﷺ أو كلام الصدوق، و المعنى: أنتم تقولون أيضا قريبا مما يقولون، مثل أن تقولوا فلان يشبه أباه كما يقولون هذا أيضا^٣، ظاهره هو النهى عن الإتيان إلى القائف و الأخذ بقوله و ترتيب الأثر على قوله فلا دلالة له على حرمة تعلم ذلك، لالترتب الأثر، هذا مضافا إلى أن

(١) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٢ - ١٤١.

(٢) الخصال، الباب الواحد، ص ٢٠ - ١٩، ح ٦٨.

(٣) الخصال، ص ٢٠.

عدم الحب لا يدل على الحرمة، وأيضاً الخبر ضعيف لاشتغاله على علي بن أبي حمزة البطائني، اللهم إلا أن يقال إن نقل ابن عمير يصلح لأن يكون شاهداً على أن النقل منه في حال استقامته.

ومنها: صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لاناخذ بقول عراف ولاقائف ولا لاص ولا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه. وقد عرفت معنى الأخذ وهو الأخذ لترتيب الأثر والنهي عنه يدل على عدم جواز اتخاذه طريقاً لإثبات النسب.

ومنها: خبر الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وسلم (صلوات الله عليهم و سلامه) في حديث المناهي، قال: ونهى عن إتيان العراف وقال: من أتاه و صدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم.^٢ وقد تقدم المراد من الإتيان، ولعل المراد من التصديق المعطوف على الإتيان هو التصديق العملي، ولعل النظر في هذه الروايات إلى القائمين الذين يحكمون بالفرائض الظنية؛ ومن المعلوم أن اتباع الظنون منهي عنه بنص القرآن ولا يصلح الظن المطلق لنفي النسب أو إلحاقه به وإنا أوجب ذلك هدم النسب وأحكام الارث على التولد الشرعي كما ورد الولد للفراس وللعاهر الحجر، فاللأزم هو الأخذ بالتولد الشرعي ولا يعنى بالظن المطلق وإذا لم تقم أمانة شرعية على التولد الشرعي فمقتضى الاستصحاب هو نفيه ولا يرفع إليه عنه ما لم ترد أمانة معتبرة وليست القيافة منها.

وفي قبالتها ما رواه في التهذيب عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن بعض أصحابه (أصحابنا) عن داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام.

(١) الوسائل، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، ج ١١، ص ٣٧١ - ٣٧٠، ح ٢.

(٢) الوسائل، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، ج ١١، ص ٣٧١، ح ٣.

قال: أتى رجل رسول الله ﷺ فقال، يا رسول الله! إنى خرجت و امرأتى حائض فرجعت و هى حبلى، فقال له رسول الله ﷺ: من تهم؟ قال: أتهم رجلين، قال: إيت بهما فجاء بهما، فقال رسول الله ﷺ: إن يك ابن هذا فيخرج قططا كذا وكذا؛ فخرج كما قال رسول الله ﷺ، فجعل معقلته على قوم أمته و ميراثه لهم و لو أن إنسانا قال له يا ابن الزانية يجلد الحدّ (لجلد).^١ القلط شعر الزنجى الشديد الجمودة.

ويمكن أن يقال: أولاً إنه ضعيف من جهة جهولية بعض أصحابه أو أصحابنا، وثانياً إنه محمول على كون الشواهد موجبة للقطع أو الاطمينان، و ثالثاً إنه معارض بما دلّ على ثبوت النسب بالأمارات الشرعية و لزوم حمل المشابهة على المشابهة بأحد من الأجداد، مثل ما رواه فى الجعفریات بإسناده عن على بن عيسى قال: أقبل رجل من الأنصار إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! هذه بنت عمى و أنا فلان بن فلان حتى عدّ عشرة آباء و هى فلانة بنت فلان حتى عدّ عشرة آباء ليس فى حسبى و لاحسبها حبشى و إنها وضعت هذا الحبشى، فأطرق رسول الله ﷺ طويلاً ثم رفع رأسه فقال: إن لك تسعة و تسعين عرقاً و لها تسعة و تسعين عرقاً فإذا اشتملت اضطربت العروق و ستل الله عزّ وجلّ كلّ عرق منها أن يذهب الشبه إليه، قم فإنه ولدك و لم يأتك إلّا من عرق منك أو عرق منها، قال: فقام الرجل و أخذ بيد امرأته و ازداد بها و بولدها عجباً.^٢ و عليه فلا تصلح هذه الرواية للمعارضة مع ما ورد من النهى عن الرجوع إلى القباضة.

وفى قبالتها أيضاً ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه و على بن محمد

(١) جامع الأحاديث ج ٢١، الباب ١٦ من أبواب أحكام الأولاد، ج ٢٦، ص ٤٢٣، ح ٢.

(٢) جامع الأحاديث ج ٢١، الباب ١٩ من أبواب أحكام الأولاد، ج ٢٦، ص ٤٢٦، ح ٢.

الفاستاني جميعاً عن زكريّا بن يحيى بن النعمان المصري،^١ قال: سمعت علي بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين عليه السلام، فقال: واللّه لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام، فقال له الحسن: إي والله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته، فقال علي بن جعفر: إي والله ونحن عمومته بغينا عليه، فقال له الحسن: جعلت فداك كيف صنعتم فأني لم أحضركم؟ قال: قال له إخوته ونحن أيضاً: ما كان فينا إمام قطّ حائل اللون، فقال لهم الرضا عليه السلام: هو إبنى، قالوا: فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قد قضى بالقافة فيننا وبينك القافة، قال: ابعثوا أتم إليهم فأما أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتموهم ولتكونوا في بيوتكم، فلما جاؤوا أقعدونا في البستان واصطفّ عمومته وإخوته وأخواته وأخذوا الرضا عليه السلام وأبسوه جبّة صوف وقلنسوة منها ووضعوا على عنقه مسحاة وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاؤوا بأبي جعفر عليه السلام فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ليس له هيهنا أب ولكن هذا عمّ أبيه وهذا عمّ أبيه وهذا عمّه وهذه عمّته وإن يكن له هيهنا أب فهو صاحب البستان، فإنّ قدميه وقدميه واحدة، فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه، قال علي بن جعفر: فمضت فمضت ريق أبي جعفر عليه السلام ثم قلت له: أشهد أنك إمامي عند الله، فبكى الرضا عليه السلام ثم قال: يا عمّ! ألم تسمع أباي وهو يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله بأبي ابن خيرة الإماء ابن النوية الطيبة الفم المنتجة الرحم، ويلهم لعن الله الأعمس وذريته صاحب الفتنة ويقتلهم سنين وشهوراً وأياماً يسومهم خسفاً ويسقيهم كأساً مصيرة وهو الطريد الشريد الموتور بأبيه وجده صاحب الغيبة، يقال: مات أو هلك أيّ وادسلك؟ أفيكون هذا يا عمّ إلّا مني، فقلت: صدقت جعلت فداك.^٢

(١) وفي نسخة الكافي الصيرفي ولكن في النسخة المصححة المصري

(٢) الكافي، ج ١، ص ٣٢٢ باب الإشارة والنص على أبي جعفر الثاني عليه السلام، ح ١٤.

بيان قوله: «إى والله جعلت فداك» إى بكسر الهمزة من حروف التصديق و لا يستعمل إلّا مع القسم. قوله «بغينا» أى ظلمنا، قوله: حائل اللون و المقصود كما أفاد الفاضل الشعراني أن لونه ليس مثل لونك و لون آبانك الطاهرين، لأن لونه ﷺ كان أسمر. قوله: «قالوا فإن رسول الله ﷺ قد قضى بالقافة فيبينا و بينك القافة» إشارة إلى مارووا فى ذلك. قال الفاضل الشعراني: روى مسلم بإسناده عن عائشة أنها قالت: إن رسول الله ﷺ دخل على مسرورا تبرق أسارير وجهه، فقال: ألم تر أن مجزرا نظر آفا إلى زيد بن حارثة و أسامة بن زيد فقال: إن بعض هذه الأقدام عن بعض؟ و عنها أيضا قالت: دخل على رسول الله ﷺ ذات يوم مسرورا فقال: يا عائشة! ألم تر أن مجزرا المدلجى دخل على فرأى أسامة و زيدا و عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما و بدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض؟ و عنها أيضا قالت: دخل قائف و رسول الله ﷺ شاهد و أسامة بن زيد و زيد بن حارثة مضطجعان، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض، فسرّ بذلك النبي ﷺ و أعجبه. قال عياض: المجزز بفتح الجيم و كسر الزاى الأول سمى بذلك لأنه إذا أخذ أسيرا جزّ ناصيته و قيل: حلق لحيته و كان من بنى مدلج و كانت القافة فيهم و فى بنى أسد و هى جمع القائف الذى يعرف الآتار، إلى أن قال: و قال محبى الدين: قيل: إن أسامة كان شديد السواد و كان أبوه زيد أبيض من القطن، فكانت الجاهليّة يطعن فى نسبه لذلك، فلما قال القائف ذلك و كانت العرب تصغى لقول القائف سرّ رسول الله ﷺ لأنه كاف لهم عن الطعن.

قوله: «قال ابعثوا أنتم إليه فأما أنا فلا» قال الفاضل الشعراني: إنما قال ذلك لعدم اعتقاده بقول القافة لابتناء قولهم على الظنّ و الاستنباط بالعلامات و المشابهات التى يتطرق إليها الغلط ولكنّ الخصوم لما اعتقدوا به ألزمهم بما اعتقدوه، و قد أنكر التمسك بقول القافة أبوحنيفة و أثبتته الشافعى و المشهور عن المالک إثباته فى الإماء

دون الحرائر، و نقل عنه إثباته في الحرائر أيضا، واحتج المثبت بما روى عن النبي ﷺ من حديث زيد و أسامة ابنه و بسروره و عدم إنكاره، و اعترض عليه ابن الباقلاني بأنه إنما لم ينكره لأنه وافق الحق الذي كان معلوماً له ﷺ و إنما استسر لأن المنافيين كانوا يطعنون في نسب أسامة لسواده و بياض زيد و كان ﷺ يتأذى عن قولهم، فلما قال القائف ذلك و هم كانوا يعتقدون حكمه استسر لإلزامهم أنه ابنه و تبين كذبهم على ما يعتقدون من صحة العمل بالقافة.

قوله: «فلما جاؤوا أقعدونا في البستان» قال الفاضل الشعراني: الظاهر أن هذا من كلام الرضا ﷺ و أن «أقعدونا» على صيغة الأمر و أن الخطاب للعمومة و الإخوة و إنما أمرهم به ليظهر للقافة أنه ﷺ من عبيدهم و خدمهم ليعيد احتمال إلحاق الولد به و يكمل الحجة عليهم بعده.

قوله: «ابن خيرة الإماء» قال الفاضل الشعراني: المراد به صاحب الزمان «عجل الله تعالى شريف» لا محمد بن علي الجواد لأن ضمير «هو» في قوله: «و هو الطريد» راجع إلى الابن و هو بيان لحال الصاحب قطعاً.

قوله: «لعن الله الأغبيس و ذريته» قال الفاضل الشعراني: و المراد به خليفة من خلفاء بني عباس. قوله: «يقتلهم» قال الفاضل الشعراني: ضمير المنصوب راجع إلى الأغبيس و ذريته، و ضمير المرفوع المستكن راجع إلى الله تعالى لكونه معلوماً أو إلى ابن خيرة الإماء لأن الصاحب ﷺ يقتلهم بعد الرجعة جزاء بما كانوا يعملون.

وقوله: «ويسقيهم كأساً مصيرة» الكأس مؤنثة و المصيرة على وزن مكحلة اسم آله للصبر. و قوله: «و هو الطريد الشريد الموتور بأبيه و جدّه» قال الفاضل الشعراني: قال الجوهرى: الشريد الطريد و التكرير للتأكيد و الموتور من قتل حميمه و أفرد لأنه قتل جدّه و أبوه ﷺ و قد بقى هو صغيراً طريداً شريداً موتوراً سائراً في الأرض خائفاً

فرعا من الأعداء. ١ و كيف كان، فقد استدلل بهذه الرواية على جواز الاعتماد على قول القائف لأنهم نسبوا إلى رسول الله ﷺ أنه قد قضى بالقافة و لم يردع عنه الإمام ﷺ بل أجابهم بحكم القائف.

قال في الجواهر: وسوس في الحدائق في أصل الحرمة لخبر زكريا بن يحيى بن النيهان المصري أو الصيرفي، إلى أن قال: باعتبار إجابة أبي الحسن ﷺ إلى حكم القیافة و إقرارهم على ما حكوه من قضاء رسول الله ﷺ بها، انتهى. ٢

وفيه: أولاً: أن الرواية ضعيفة باشمالها على زكريا بن يحيى بن النعمان فإنه مجهول. وثانياً: أن المستفاد منه هو إنكار ما نسبوه إلى النبي ﷺ كما صرح به الشيخ ﷺ حيث قال: و قد افترى بعض العامة على رسول الله ﷺ في أنه قضى بقول القافة و قد أنكر ذلك عليهم في الأخبار كما يشهد به ما عن زكريا بن يحيى بن النعمان المصري الخبر.

أورد عليه السيد المحقق الخوئي ﷺ بأننا لم نجد في الرواية ما يستشهد به لذلك، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا يعتقدون بقضاء رسول الله ﷺ بقول القافة و أن الرضا ﷺ لم ينكر عليهم ذلك. نعم، يرد على الرواية وجوه: الأول: أنها ضعيفة السند، الثاني: أنها مخالفة لضرورة المذهب فإنها اشتملت على عرض أخوات الإمام و عماته على القافة و هو حرام لا يصدر من الإمام ﷺ و توهم أن ذلك من جهة الاضطرار وهو يبيح المحظورات توهم فاسد، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا ﷺ على إحضار النساء. الثالث: أن الجماعة الذين بغوا على الرضا ﷺ لينفوا بنوة الجواد ﷺ

(١) شرح الكافي، ج ٦، ص ١٩٧-١٩٤.

(٢) الجواهر، ج ٢٢، ص ٩٣-٩٢.

عنه لو كانوا معتقدين بإمامة الرضا عليه السلام لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالنبوة^١. وفيه أن الاستظهار من الرواية أن الشيعة أيضا كانوا يعتقدون بقضاء رسول الله عليه السلام و أن الرضا عليه السلام لم ينكر عليهم ذلك محل تأمل و نظر. قال في الجواهر: و فيه مع قصور الخير عن معارضة ما عرفت من وجوه معارض باحتمال كون قوله عليه السلام: «ابعثوا أئمة إليهم» إلى آخره لعدم المشروعية، لا لدفع التهمة، بل لعل ذلك منه لعلمه بصدق القيافة هنا و استظهار بما اقترحوه لإثبات الحجّة به عليهم و إلا فلا يتخيل من له أدنى درية بشرية رسول الله عليه السلام عدم جواز الأخذ بها و العمل عليها على وجه ترتّب عليه المواريت و الأنكحة و نحوها وجودا و عدماً، بل مشروعية اللعان أوضح شيء على عدم اعتبار القيافة، بل لا يخلو الالتفات إليها و لو مع عدم ترتّب شيء عليها من الكراهة الخ.^٢

فاتضح من ذلك عدم صلاحية هذه الرواية أيضا للمعارضة مع ما دلّ على عدم جواز الرجوع إلى القائف و الأخذ منه و ترتيب الأثر، فتحصل أن الرجوع إلى القافة و الأخذ بقوله و ترتيب الأثر محرّم.

الجهة الرابعة: أن المأخوذ في قبالة عمل القيافة يكون من السّحت إذا رجع إليه للأخذ و ترتيب الأثر و إعطاء القائف ما يكون دخيلا فيه و عليه فلا يجوز التصرف في المأخوذ، بل هو أكل للمال بالباطل كما لا يخفى.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٨٤.

(٢) الجواهر، ج ٢٢، ص ٩٤ - ٩٣.

المسألة السابعة والأربعون

«في الكتمان»

يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: أن الكتمان على أقسام: منها كتمان ما أنزل الله تعالى، و منها كتمان الشهادة، و منها كتمان عيوب المبيع و نحوه، و منها كتمان ما فى الأرحام، و منها كتمان الأموال و منها كتمان الإعسار و المرض و المصيبة، و منها كتمان السر، و منها كتمان الإيمان، و منها كتمان أسرار الأئمة عليهم السلام و منها غير ذلك.

ويختلف أحكام هذه الأقسام باختلاف موضوعاتها و مواردها؛ أما كتمان ما أنزل الله تعالى فهو محرّم بنصّ القرآن الكريم؛ قال الله تعالى: ﴿لِذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^١. و كتمانه إما بإخفاء أو بإظهار توجهيات توجب كتمانها، و ذلك واضح فى مثل التوراة و الإنجيل. و قال عز وجل: ﴿لِذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْرُونَ بِهِ شُنًا فَمَلِكًا لَّيْلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا الْقَارُونَ﴾^٢ الآية.

(١) البقرة، ١٥٩.

(٢) البقرة، ١٧٤.

وأما كتمان الشهادة فهو أيضا محرّم بنصّ القرآن الكريم، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾^١. و المراد من كتمان الشهادة هو الاجتناب عن ذكر ما كان يشهده، و ظاهر الآية هو حرمة الكتمان و كونه آثما و لعلّ قوله: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ تهديد بما يكون جزاء له. هذا هو حكمه التكليفي.

و أما حكمه الوضعي، فقد قال في الجواهر: الظاهر عدم الضمان بكتمان الشهادة و إن آثم، للأصل و غيره، لكن في القواعد في التضمين بترك الشهادة مع ضعف المباشرة إشكال، كما لو علما ببيع المورث عينا من زيد فباع الوارث من عمرو و لم يعلم بذلك البيع و تعذّر الرجوع على المشتري، و لعلّه من تسيبته للتلف بكتمانها على وجه يقوى على المباشر الجاهل بالحال، ولكن الأقوى ما عرفت.^٢

و أما كتمان العيوب فهو من مصاديق التدليس و الغشّ و الخيانة، و هو يتحقّق بالسكوت عن العيب مع العلم به، فضلا عن الإخبار بضده من السلامة و بوصف الحرّية و نحوها و اشتراط البكارة. قال في الجواهر: لا إشكال في تحقّق حكم التدليس بالسكوت عن العيب من العالم به.^٣ و كتمان العيوب في الموارد المذكورة محرّم و موجب لخيار الفسخ، بل موجب لجواز أخذ الأرش في بعض الموارد على ما فصلّ في محله.

و أما كتمان ما في الأرحام فهو حرام؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا يَجْعَلُ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾^٤ الآية فلا يجوز لها أن تكتم الحمل إذا طلقت و هى حبلى و الزوج

(١) البقرة، ٢٨٣.

(٢) الجواهر، ج ٤١، ص ٢٥٣.

(٣) الجواهر، ج ٣٠، ص ٣٦٣.

(٤) البقرة، ٢٢٨.

لا يعلم بالحمل، فلا يحل لها أن تكتم حملها و هو أحق في ذلك الحمل.
 وأما كتمان الأموال، فقد يكون ذلك من جهة البخل فهو مذموم؛ قال الله تبارك و
 تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يَحِبُّ مَنْ كَانَ سُخَّرًا لِأَخْوَارِهِ * الَّذِينَ يَخْلَوْنَ وَأُمُورًا قَاسٍ بِالْبِخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ
 فَضْلِهِ وَأَعْدَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِمًا﴾^١، وقد يكون لحفاظة فهو مستحب لما رواه محمد بن
 يعقوب عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن محمد بن سنان عن أبي جعفر
 الأحول قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: أي شيء معاشك؟ قال: قلت: غلامان لي و
 جملان، قال: فقال: استتر بذلك من إخوانك، فإنهم إن لم يضرّوك لم ينفعوك.^٢
 وأما كتمان الإعسار و المرض و البليّة و المصيبة فهو مرغوب فيه. نعم، استحباب
 دعاء الإخوان لحلّ المشكلات مستحبّ. روى الكليني في الكافي عن عدّة من
 أصحابنا عن سهل بن زياد عن العباس بن عامر عن أبي عبدالرحمن المسعودي عن
 حفص بن عمر قال: شكوت إلى أبي عبدالله عليه السلام حالي و انتشار أمرى عليّ، فقال لي:
 إذا قدمت الكوفة فبع و سادة من بيتك بعشرة دراهم و ادع إخوانك و أعدّ لهم طعاما
 و سلهم يدعون الله لك. قال: ففعلت و ما أمكنتني ذلك حتّى بعت و سادة و أعددت
 طعاما كما أمرنى و سألتهم يدعون الله لي، قال: فوالله ما مكثت إلّا قليلا حتّى أتاني
 غريم لي فدقّ الباب عليّ و صالحني عن مال كثير كنت أحسبه نحواً من عشرة آلاف،
 ثمّ أقبلت الأشياء عليّ.^٣

و روى فيه أيضا عن عدّة من أصحابنا عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي
 عمير عن بعض أصحابه قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: من مرض ثلاثة أيام فكتمه و لم

(١) النساء، ٣٧ - ٣٤.

(٢) الوسائل، الباب ٤٧ من أبواب آداب التجارة، ج ١٧، ص ٤٥٧ - ٤٥٦، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ١٤ من أبواب مقدمات التجارة، ج ١٧، ص ٥٢، ح ٢.

يخبر به أحداً أبدل الله له لحماً خيراً من لحمه و دماً خيراً من دمه و بشرة خيراً من بشرته و شعراً خيراً من شعره، قال: قلت: جعلت فداك، و كيف يبده؟ قال: يبده لحماً و دماً و شعراً و بشرالم يذنب فيها.^١

و روى في المحاسن عن محمد بن على عن عبدالرحمن بن محمد الأسدي عن حرث الغزال عن صدقة القتات عن الحسن البصرى عن أبى جعفر عليه السلام قال: ألا أخبركم بخمس خصال هى من البرّ و البرّ يدعو إلى الجنة؟ قلت: بلى، قال: إخفاء المصيبة و كتمانها، الحديث.^٢

و أما كتمان السرّ فهو مندوب لما رواه فى الكافى بسند موثق عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من عرض نفسه للتهمة فلا يلومنّ من أساء به الظنّ، و من كتم سرّه كانت الخيرة فى يده.^٣

و أما كتمان سرّ الأئمة عليهم السلام، و حرمة إذاعته فهو مأثور به، لما عن بصائر الدرجات عن المعلّى بن خنيس قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: يا معلّى! اكنم أمرنا و لاتذعه فإنّه من كتم أمرنا و لا يعذبه أعزّه الله فى الدنيا و جعله نورا بين عينيه يقوده إلى الجنة، يا معلّى! إن التقيّة دينى و دين آبائى و لا دين لمن لا تقية له، يا معلّى! إن الله يحبّ أن يعبد فى السرّ كما يحبّ أن يعبد فى العلانية و المذيع لأمرنا كالمجاهد له.^٤

و أما كتمان الإيمان فقد يكون مستحسناً بل قد يكون لازماً؛ قال الله عزّ وجلّ:

﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقُولُونَ لِلرَّجُلِ أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ

(١) الوسائل، الباب ٣ من أبواب الاحتضار، ج ٢، ص ٤٠٦، ح ٣.

(٢) الوسائل، الباب ٣ من أبواب الاحتضار، ج ٢، ص ٤٠٨، ح ١٠.

(٣) الوسائل، الباب ١٩ من أبواب أحكام العشرة، ج ٢، ص ٣٦، ح ١.

(٤) الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب الأمر و النهى، ج ١٦، ص ٢١١ - ٢١٠، ح ٢٤.

كَادِبًا فَضْلِيهِ كَذِبُهُ وَإِنَّ يَكُ صَادِقًا يُصِيبُكُمْ بِشَيْءٍ الَّذِي يَدْعُكُمْ لِذَلِكَ اللَّهُ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ»^١

وفي صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن مثل أبي طالب مثل أصحاب الكهف أسروا الإيمان وأظهروا الشرك فآتاهم الله أجرهم مرتين^٢. وفي قرب الإسناد عن أحمد بن إسحاق عن بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام: أن التقيّة ترس المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له، فقلت له: جعلت فداك، قول الله تبارك و تعالي: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^٣، قال: وهل التقيّة إلّا هذا؟^٤ وغير ذلك من موارد الكتمان.

الجهة الثانية: أنه إذا عرفت حرمة كتمان ما أنزل الله تعالى وكتمان الشهادة و كتمان العيوب و كتمان ما في الأرحام، فاعلم أنه لا يجوز أخذ شيء في قبال الكتمان في هذه الموارد، لأنّ ثمن الحرام سحت فكلّ ما أخذ شيئا في قبال كتمان ما أنزل الله من الكتب السماوية حرام محرّم؛ قال الله عز وجل: ﴿لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْرَوْنَ بِهِ تَسْمَأً فَلْيَا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا الْقَارَ وَلَا يَكْتُمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٥. وقد أشار بقوله سبحانه و تعالي: ﴿أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا الْقَارَ﴾^٦ إلى حرمة الثمن، و عليه فمن صار أجيرا لإخفاء ما أنزل الله أو لكتمان الشهادة أو لكتمان العيوب و نحوها لا يملك ما أخذه في قبال عمله من الإخفاء و الكتمان.

(١) العاقر، ٢٨.

(٢) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢٢٥، ح ١.

(٣) التحل، ١٠٦.

(٤) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢٢٧، ح ٦.

(٥) البقرة، ١٧٤.

(٦) البقرة، ١٧٤.

الجهة الثالثة: أن الإظهار في مثل كتمان أسرار الأئمة عليهم السلام محرّم و الكتمان واجب، بل لا يجوز إظهار سرّ كلّ مؤمن، كما صرّح بذلك في صحيحة عبدالله بن سنان قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم، قلت: يعنى سفليه؟ قال: ليس حيث تذهب، إنما هي إذاعة سرّه^١.

الجهة الرابعة: أن المعصية في كتمان ما أنزل الله كبيرة لما عرفت من قوله **﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾** في الآية الكريمة: **﴿لِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ شَيْئًا فَلْيَا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِذْ أَقَارَ وَلَا يَكَلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**^٢. وهكذا في كتمان الشهادة لقوله تعالى: **﴿وَلَا تَكْفُرُوا بِالْشَّهَادَةِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّهُ إِتَمَّ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾**^٣ بناء على أن قوله: **﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾** توعيد بالجزاء الأخرى.

هذا مضافاً إلى صحيحة جابر بن يزيد الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كتم شهادة أو شهد بها ليهدر به دم امرئ مسلم أو ليزوى بها مال امرئ مسلم أتى يوم القيامة و لوجهه ظلمة مدّ البصر و في وجهه كُدُوح تعرفه الخلائق باسمه و نسبه، و من شهد شهادة حقّ ليحیی بها حقّ امرئ مسلم أتى يوم القيامة و لوجهه نور مدّ البصر تعرفه الخلائق باسمه و نسبه، ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام: ألا ترى أن الله عزّ وجلّ يقول: **﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾**^٤.

ومعتبرة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا ينقضى كلام شاهد الزور من

(١) الكافي، ج ٢، ص ٣٥٨، ح ٢.

(٢) البقرة، ١٧٤.

(٣) البقرة، ٢٨٣.

(٤) الوسائل، الباب ٢ من أبواب الشهادات، ج ٢٧، ص ٣١٢، ح ٢.

بين يدي الحاكم حتى يتبوّء مقعده في النار، وكذلك من كتم الشهادة^١ إذ المستفاد منها هو توعيد العذاب تنظيره الكتمان بشهادة الزور وقد دلّت المعبرة على أن شاهد الزور يوجب أن يتبوّء مقعده في النار.

الجهة الخامسة: أن حفظ أسرار الحكومة الإسلامية واجب و إظهارها للمخالفين والمعاندين والمنافقين والكافرين محرّم بالأولوية، إذ من المعلوم أن إظهار سرّ بعض الآحاد إذا كان محرّمًا بنصّ صحيحة عبدالله بن سنان كان إظهار سرّ الحكومة الإسلامية محرّمًا بالأولوية، لكون ذلك موجبا للمفاسد العظيمة و تقوية للكفّار و المخالفين و كل ما أخذ في قبال الإظهار المذكور بأيّ عنوان كان حرام محرّم و موجب للخذلان و العقاب.

(١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب الشهادات، ج ٢٧، ص ٣٢٥، ح ٤.

المسألة الثامنة والأربعون

«فى الكذب»

و هنا أمور:

الأمر الأول: فى تعريف الكذب، و لا يخفى عليك أن الكذب فى القضايا الخيرية نقيض الصدق و هو واضح واحتمال الصدق و الكذب يجتمعان فى القضايا الخيرية بمجرد النظر إلى مفهومها، و أما إذا لوحظ محكيها فهى إما صدق أو كذب والصدق باعتبار تطابق الحاكى و هو ظاهر المفهوم مع المحكى و الكذب باعتبار عدم تطابقهما، ثم المحكى إما هو الخارج أو الذهن أو نفس الأمر و عالم الاعتبار، و هذا هو حاصل ما ذهب إليه المشهور.

قال السيد المحقق الخوئى رحمته الله: المعروف بين أهل اللغة و غيرهم أن الكذب نقيض الصدق، فصدق الكلام بالمطابقة و كذبه بعدم المطابقة، و إنما الكلام فى بيان معنى المطابق (بالكسر) و أنه عبارة عما يظهر من كلام المتكلم أو عبارة عن مراده منه، و (فى) بيان المطابق (بالفتح) و أنه عبارة عن الواقع و النسبة الخارجية أو عن اعتقاد المخبر أو عن كليهما.

ذهب المشهور إلى أن صدق الخبر مطابقته بظهوره للواقع و كذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخبرية إنما وضعت لتحقيق النسبة في الخارج، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للمعان التصورية من الموضوع و المحمول و متعلقاتها، فمطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق و عدمها كذب. فإذا قيل: زيد قائم، فإن هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج، أعني أوصاف زيد بالقيام، فإن طابقتها كان صادقا و إن خالفها كان كاذبا.

ثم أورد عليه السيد المحقق الخوئي رحمته الله أولا: بأنه قد لا تكون للنسبة خارجية أصلاً كقولنا: شريك الباري ممتنع، و اجتماع النقيضين محال، و الدور أو التسلسل باطل، و ما سوى الله ممكن، إذ لا وجود للامتناع و الإمكان و البطلان في الخارج، إلّا أن يقال: إن المراد بالخارج ما هو أعم منه و من نفس الأمر.

إلى أن قال. وثانياً: بأن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتمل الصدق و الكذب.

وثالثاً: بأنه لو كانت الجملة الخبرية بheitenها موضوعة للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها قطعية، كما أن دلالة الألفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية، فإن الشك لا يتطرق إلى الدلالة بعد العلم بالموضوع له و إرادة اللفاظ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجملة الخبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج، و قد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها، انتهى^١.

و الإنصاف أن الإشكالات المذكورة ليست واردة على المشهور، أمّا الأول: فلما أفاده بنفسه من احتمال أن يكون المراد من الخارج ما هو أعم منه و من نفس الأمر.

و أما الثاني: فلأن المتكلم في غير الكلام الإنشائي يريد أولاً إثبات المحمول لموضوعه و هو قطعيّ الدلالة لوضع الهيئة لذلك كوضع المفردات لمعانيها، و لا ينافي قطعيّة ثبوت المحمول لموضوعه ما يقال مع تعريف القضية بأنها تحتل الصدق و الكذب، لأنّ التعريف المذكور بملاحظة حكاية مفهوم القضية عن الخارج و هو الأمر الثاني الذي يريده المتكلم لا باعتبار ثبوته لموضوعه في الكلام حتى يتحقّق المناقاة.

و أما الثالث: فلما عرفت من أنّ قطعيّة الدلالة باعتبار إثبات المحمول لموضوعه في الكلام، و لا ينافي ذلك كون وقوع النسبة في الخارج احتمالياً بملاحظة مطابقة الحاكى مع المحكى في الخارج و عدمها.

فحصل: أنّ المطابق بالكسر هو ما يظهر من الكلام، و المطابق بالفتح هو المحكى في الخارج و احتمال الصدق و الكذب يجتمعان باعتبار مجرد مفهوم القضية و حكايتها و يفترقان بملاحظة مطابقة الحكاية و الإخبار و عدمها، فإن طابق الحاكى مع المحكى فهو صدق، و إلّا فهو كذب قطعاً.

ثمّ إنّ الحكاية و الإخبار من الأمور القصدية و من أركان الصدق و الكذب، إذ الجملة بدون قصد الحكاية ليست بخبر و إذا لم تكن خيراً لا تكون متصفة بالصدق و الكذب كما لا يخفى.

و أما ما عن النظام: من أنّ صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر و كذبه عدمها و إن كان الاعتقاد خطأ، و استدللّ له بآية المناققين بدعوى أنّ الله سجّل عليهم بأنهم لكاذبون في قولهم ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾^١ لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمّدية و إن كان قولهم مطابقاً للواقع.

ففيه كما في مصباح الفقاهة: أن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد؛ هذا مضافاً إلى أنه لو أخبر أحد عن قضية يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه، فإنه على مسلك النظام خير كاذب، مع أنه صادق بالضرورة^١.
و مما ذكر يظهر ما في المحكى عن الجاحظ أيضاً: من أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد معاً، وكذبه عدم مطابقته لهما معاً، وغير ذلك لاصدق ولا كذب. و استدلل على رأيه هذا بقوله تعالى: ﴿أَقْرَبَى عَلَى اللَّهِ كَلِمًا بِمِجْعَةٍ﴾^٢ فإن الإخبار حال الجنة غير الكذب، لأنهم جعلوه قسيماً للافتراء وغير الصدق لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم.

و ذلك كما في مصباح الفقاهة: أننا 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 أخبار النبي إلى الافتراء الذي هو كذب خاص، أو إلى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء، انتهى^٣.
فتحصل: أن أوصاف الجملة بالصدق أو الكذب منوط بكونها خيراً، ومن أركان الخبر قصد الحكاية، إذ مع عدم القصد لا تتصف الجملة بأنها خير ومع عدم صدق الخبر لا يتصف بالصدق أو الكذب.

حقيقة التورية

و إذا عرفت أن الكذب هو عدم مطابقة الخبر للواقع ظهر خروج التورية عن حقيقة الكذب خروجاً موضوعياً. وتوضيح ذلك: أن المتكلم في موارد لا يكون قاصداً

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٩٧ - ٣٩٦.

(٢) سباء، ٨.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٩٧.

لحكاية أمر على خلاف الواقع (حتى يكون كذبا)، بل يكون قصده إلى ما هو حاصل في الواقع، إلّا أنّ السامع لا ينتقل إليه من كلامه، بل ينتقل إلى ما هو ظاهر الكلام و ينتخّل أنّه بصدّد حكاية حصول ذلك الظاهر.

ثمّ إنّ القول بأنّ الكلام بنفسه مع قطع النظر عن صدوره من متكلم مريد دالّ على المعنى فلو نقشت بواسطة الحوادث الكونية كلمة «السماء فوقنا» و «السماء تحتنا»، فلا يمكن أن يقال: إنّا لانفهم منهما شيئا أصلا، أو هما لا يحكيان عن مدلولهما، أو يقال: إنّ المدلول منهما شيء واحد، أو إنّ مدلولهما ليس موافقا و لا مخالفا للواقع، فعليه تكون الجملة الأولى صادقة و الثانية كاذبة.

و توهم أنّ ما يحكيان عنه ليس بنحو الدلالة بل بنحو الخطور لأنّس الذهن خلاف الوجدان، و هو أصدق شاهد على عدم الفرق في الدلالة بين الكلام الصادر من متكلم شاعر و بين الصادر من غيره، فبطل القول بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة، أو الوضع عبارة عن التعهّد بإرادة المعنى من اللفظ، أو أنّ الدلالة عبارة عن إبراز ما في الضمير و ما فيه حاك عن الواقع.

مضافا إلى أنّ الكلام الصادر من المتكلم لا يحكى إلّا عن الواقع و نفس الأمر مستقيما من غير دلالة عن المعاني الذهنية و صورها و هو وجداني جدّا، محلّ تأمل و نظر، لما عرفت من أنّ مع عدم القصد للحكاية لاتّصف الجملة بأنّها خبر و مع عدم اتّصافها بالخبر لا مجال لاتّصافها بالصدق و الكذب لكونهما من أقسام الخير.

ودعوى الوجدان على عدم الفرق في الدلالة بين الكلام الصادر من متكلم شاعر و بين الصادر من غيره، لا يستلزم على تقدير التسليم و عدم توقّف الدلالة على الإرادة

الاستعمالية عدم الفرق في أتصاف الجملة بالصدق و الكذب بين كون الكلام صادرا من متكلم شاعر قاصد للحكاية و بين الصادر من غيره من دون قصد الحكاية. ثم البحث عن كون الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة، أو الوضع عبارة عن التعهد بإرادة المعنى من اللفظ، أو أن الدلالة عبارة عن إبراز ما فى الضمير، أو كانت موضوعة لنفس المعانى كما هو الصحيح أجنبى عن كون الصدق و الكذب وصفين للخبر، و الخير لا يتحقق بدون قصد الحكاية.

ثم إن الحكاية عن الواقع و نفس الأمر مستقيما من غير دلالة على المعانى الذهنية و صورها ممنوعة، لأن الحكاية متقومة بالألفاظ الدالّة على معانيها و لا يمكن حكاية الألفاظ بدون دلالتها على معانيها، اللهم إلا أن يكون مراده ﷺ من غير معانيها هى الإرادة و التعهد المذكورتين.

فى قيام الإشارة و نحوها مقام الألفاظ

ثم إنه لا خصوصية للألفاظ فى صدق الكذب و الصدق، بل يقوم مقامها الإشارة و الكتابة. قال سيدنا الإمام المجاهد ﷺ الظاهر أن الكذب بالمعنى المصدرى عرفا عبارة عن الأخبار المخالف للواقع. و الأخبار لم ينحصر باللفظ و القول الخارج من الفم، بل يشمل الكتابة و الإشارة و نحوهما عرفا، كما يطلق على ما فى الصحف و المجلات و اليوميات و فى مثل المجازات و المبالغات و الكنايات يكون المتكلم مخبرا عن لازم كلامه لا عن مضمونه؛ فالقائل بأن زيدا كثير الرماد، أخير عن سخائه، فلو لم يكن زيد سخيا و لم يكن فى كلامه تأوّل آخر يكون المخبر كاذبا و الخير كذبا، و كذا فى النظائر.

و فى مثل جعل النصب دون الفراسخ إذا لم يكتب عليها أن هذا رأس الفرسخ، لم يكن مجرد الوضع إخبارا و كذبا عرفا. و المؤذن قبل الوقت لم يخبر بالوقت، و الماشى على غير زيه لم يخبر بشىء، و لا يقال: إنه أخيرنى بكذا، و لوازم المخبر عنه

ليست بإخبار، بل الإخبار إنما هو عن الملزوم و هي لوازم المخبر عنه. و ما ذكرناه هو الموافق لفهم العرف، فعليه ليس الإخبار أو الخبر عبارة عن القول أو اللفظ المحتمل للصدق و الكذب، بل أعمّ منه و مما قام مقامه، لكن لابنحو يشمل مطلق ما له حكاية.

إلى أن قال فأذان المؤذن قبل الوقت ليس بكذب، لأنّ مقالته أى فضوله بما أنّها حكاية عن معانيها لاتحكى عن دخول الوقت لامطابقة و لا التزاما، بل إيقاع هذا العمل كاشف عن دخول الوقت للتعارف والعادة، ففرق بين الأعمال القائمة مقام الأقوال و غيرها ممّا هي كاشفة عن واقع لزوما.

و أمّا لوازم المخبر به في المثال المتقدم أى الإخبار بأنّ هذا يوم السبت، فلا يقال فيها: إنّه أخبر بأمر غير محصورة (بدعوى أن لازم كون اليوم سبتا أن يكون قبله جمعة و بعده أحدا و قبل قبله خميسا و بعد بعده الإثنين و هكذا)، لأنّه لم يخبر إلّا عن يوم السبت، و اللوازم المذكورة لوازم المخبر عنه الوجداني^١.

و لقد أفاد و أجاد: إلّا أنّ نفي الإخبار عن الملزوم في الكنايات محلّ تأمل و نظر، لأنّ الإخبار عن اللازم لا يمكن بدون الإخبار عن الملزوم. نعم، لو كان المقصود أنّ الغرض الأصلي هو الإخبار عن اللازم لا الملزوم، و لذا لا يضرّ بصدق اللوازم عدم وجود كثرة الرماد حقيقة صحّ ذلك.

ثمّ إنّ مفاد الأذان و إن لم يكن خيرا عن حلول الوقت، ولكن لقائل أن يقول: إن تركيب فضوله بالنحو المعلوم شرعا لإفادة إعلام الوقت، لا أنّ الوقت يعلم بالتعارف و العادة، خصوصا قوله: «حىّ على الصلوة» أمر بالسبقة نحو الصلاة المفروضة الموقّنة، و هو لا يخلو عن إعلام و إخبار بحلول وقت الصلاة.

الهزل:

ثم إنه قد يقال: إن مقتضى ما عرفت من أن الصدق والكذب يتقومان بقصد الحكاية أن الهازل إذا كان قاصدا للحكاية و كان غرضه من الحكاية إضحاك الناس صدق عليه الكاذب، لأنّ كلامه كذب حقيقة، و الداعي لادخل له في حرمة. و أما إذا كان تكلمه بلا قصد الحكاية، بل من ترديد ألفاظ لها صور و معان في الأذهان و كان غرضه من ترديدها إضحاكهم، فهذا غير داخل في الكذب، و لا يعمّه ما ورد في كذب الهزل، حيث أنّه لا يكون إخبارا حتى يكون كذبا هزلا أو جدا^١.

ويمكن أن يقال، كما في المكاسب المحرمة للإمام عليه السلام: أن الظاهر أن الأخبار المطلقة منصرفة عن الكذب في مقام الهزل و إن فرض الإخبار بالواقع لهذا الغرض، لكن مع قيام قرينة حالية أو مقالية شاهدة على الهزل، كما لو كان المجلس من المجالس التي أعدت له، بل لا يبعد الانصراف عن أخبار غير مفيدة، كما لو أخبر بخلاف واقع واضح لا يؤثر في المخاطب شيئا، كالإخبار ببرودة النار و حرارة الثلج^٢.
بقي شيء و هو أن الكذب عند نفسه مع عدم المخاطب هل يكون محرما أو لا؟ والأظهر هو الثاني، لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: من انصراف الأدلة عن مثله، بل الظاهر انصرافها عن التكلّم به عند مخاطب لم يسمع الكلام لصممه، أو لم يفهم معناه لعدم تميّزه أو جهله به، فإن المتكلّم بالجملة الكاذبة عند المذكورين ليس بمخير و إن صدر منه الكذب^٣.

ثمّ يظهر مما تقدم أن الكذب وصف للخير، كما أن الصدق كذلك، و عليه يختصّ

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٣٢.

(٢) المكاسب المحرمة للإمام عليه السلام، ص ٥٠.(٣) المكاسب المحرمة لسيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام، ص ٣٩.

الصدق والكذب بالجملة الخيرية ولا يعمّ الجمل الإنشائية.

حقيقة الوعد:

ثم لا يخفى أنّ الوعد خارج عن موضوع الكذب والصدق، لأنّه ليس بإخبار فى نفسه، بل هو إنشاء كالنذر والعهد. نعم، لو أخبر عن التزامه أو عن الوفاء الخارجى فى وقت كذا كان خيرا و يحتمل فيه الصدق والكذب، بل الإخبار عن التزامه أو عن الوفاء الخارجى من لوازم الوعد الإنشائى ما لم يقم قرينة على الخلاف.

ولذا قال الشيخ الأعظم رحمته: الظاهر عدم كونه (أى الوعد مع إضرار عدم الوفاء) كذبا حقيقيا وأن إطلاق الكذب عليه فى الرواية لكونه فى حكمه من حيث الحرمة، أو لأنّ الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أنّ سائر الإنشاءات كذلك، ولذا ذكر بعض الأساطين أنّ الكذب وإن كان من صفات الخير إلّا أنّ حكمه يجرى فى الإنشاء المنبئ عنه، كمدح المذموم و ذمّ الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقّع و إيجاب غير الموجب و نذب غير النادب و وعد غير العازم.

وكيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب لعدم كونه من مقولة الكلام. نعم، هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع، كما أنّ إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع، فيقال: صادق الوعد و وعد غير مكذوب^١.

فالمستفاد من كلام الشيخ رحمته: أنّ الوعد من الإنشاءات لا من الإخبار، و عليه فما يظهر من مصباح الفقاهة من تعميم الوعد للإخبار عن العزم على فعل كذا أو الإخبار عن الوفاء محلّ تأمل و نظر.

قال السيّد المحقق الخوئى رحمته: أقول: لا بأس بتوضيح حقيقة الوعد و بيان حكم

الخلف فيه. أما حقيقة الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثة: أولها: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء، كأن يقول لواحد: إنى عازم على أن أعطيك درهما، أو إنى ملتزم بالمجيئ إلى ضيافتك، أو على إعظامك و إكرامك، و لاشبهة في كون هذا من أفراد الخبر.

غاية الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانية، أعنى العزم على الفعل الخارجى. فإن كان عازما فهو صادق، و إلّا فهو كاذب و يكون خارجا عن المقام. أى الوعد المبحوث عنه لأنه إنشائي لا إخبارى.

و ثانيها: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس الجملة التى تكلم بها بأن يقول: لك على كذا درهما أو دينارا أو نوبا، و نظيره صيغ النذر و العهد. و لا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة، فلا تتصف بالصدق و لا بالكذب بالمعنى المتعارف، بل الصدق و الكذب فى ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام و عدم الوفاء به (و هو خارج عن الوعد الإنشائي).

و ثالثها: أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل، كقوله: أجيئك غدا أو أعطيك درهما بعد ساعة أو أدعوك إلى ضيافتى بعد شهر. و هذه جمل خبرية بالحمل الشائع، و لاشبهة فى اتصاف هذا القسم من الوعد بالصدق و الكذب، فإنها عبارة عن موافقة الخبر للواقع و عدم موافقته له، انتهى موضع الحاجة^١ و سيأتى بقية الكلام إن شاء الله تعالى فى حكم خلف الوعد.

الأمر الثانى: فى حرمة الكذب و كونه من الكبائر و لو لم يترتب عليه المفسد. قال الشيخ الأعظم: الكذب حرام بضرورة العقول و الأديان و يدلّ عليه الأدلة الأربعة^٢.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٩٠.

(٢) المكاسب الشيخ، ص ٤٩.

قال في الجواهر أيضا: حرمة الكذب من الضروريات ويزداد إثما إذا كان على المؤمنين، ثم على أمتهم ﷺ، ثم على الله تعالى شأنه^١.

قال في مصباح الفقاهة: لاشبهة في حرمة الكذب، فإنه من قبائح الذنوب و فواحش العيوب، بل هو مفتاح الشرور و رأس الفجور و من أشدّ الجرائم و أكبر الكبائر. و حرمة من ضروريات مذهب الإسلام، بل جميع الأديان. و قد استدلّ عليها المصنّف بالأدلة الأربعة: أمّا الكتاب و السنة الواردة لدى الخاصة و العامة في ذلك، فذكرهما مما لا يحصى.

و أمّا الاجماع، فمن المحتمل القريب بل المقطوع به أنه مستند إلى الكتاب و السنة، فلا يكون هنا إجماع تعبدي كما هو واضح.

و أمّا العقل، فإنه لا يحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولى مع قطع النظر عن ترتب المفسدة و المضرة عليه. و كيف يحكم العقل بقبح الإخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عليها مفسدة دنيوية أو أخروية.^٢

و لا يخفى عليك أن الإشكال على الاستدلال بالاجماع بأنه ليس بإجماع تعبدي لاستناد المجمعين إلى الكتاب و السنة منظور فيه، لما قرّر في الأصول من إمكان الاستدلال بالاجماع المستندة إلى الأدلة من الكتاب و السنة، أيضا اذا كانت الاجماع متصلة بزمان المعصوم عليه، لأنها تكشف عن تقرير المعصوم عليه، إذ لا يمكن أن اجتمع المجمعون على خطأ بمحضر المعصوم عليه و لم يرشدهم.

و عليه فالاستدلال بالاجماع الكاشف عن تقرير المعصوم عليه خال عن الإشكال.

(١) الجواهر، ج ٢٢، ص ٧٢.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٨٥.

و دعوى وجود هذا الإجماع في مثل المقام ليست بمجازفة؟ نعم، لا ثمرة لذلك لو تم الاستدلال بالكتاب و السنة على حرمة الكذب.

نعم، الاستدلال بالعقل بحيث يستلزم الحكم الشرعي من جهة أن كلما حكم به العقل حكم به الشرع لا يخلو من إشكال، لدعوى أن حكم العقل بفتح الكذب ليس من ناحية عنوان الكذب بذاته و لو لم يترتب عليه المفسدة و المضرة، حتى يكون كاشفا عن الحكم الشرعي به أيضا.

اللَّهُمَّ إِنْ أُنْ يَقَالُ: إِنَّ الْعَقْلَ يَدْرِكُ قَبِيحَ الْكُذْبِ وَ حِرَازَتَهُ فِي نَفْسِهِ فَيُرَى الْكُذْبَ حَتَّى الَّذِي لَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ مَفْسَدَةٌ وَ مَصْلَحَةٌ قَبِيحًا لَهُ حِرَازَةٌ بِلَا شَيْهَةٍ.

و الشاهد على كون الكذب قبيحا ذاتا أن الكذب في المورد الذي يتوقف إنجاء النبي ﷺ أو المؤمن على الكذب يرى العقل أنه لو كان إنجائه متوقفا على الصدق كان أحسن، فلا يسوّى بين الكذب و الصدق التقديري في هذا المورد، و هو يدل على أن العقل يدرك قبحه فعلا، فالكذب مع تجرّده عن كافة المتعلقات و النظر إلى ذاته بذاته له قبح ما عقلا لا ينفك عنه، و الجهات الخارجية لا تأثير لها في رفعه و لهذا يتمنى العاقل أن يكون الصدق مكان الكذب منجيا للنبي ﷺ، و ليس ذلك إلا لعدم رفع حرازته و قبحه و إن لزم ارتكابه، و له نظائر تظهر بالتأمل^١.

و كيف كان، فقد استدل بالكتاب و السنة على حرمة الكذب.

أما الكتاب، فقولته تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَرْوَاحِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^٢، و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة كما في إرشاد الطالب: أن ظهور الزور في البطلان و أتصاف

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ٧٥.

(٢) الحج، ٣٠.

القول بالبطلان يكون باعتبار بطلان معناه و عدم تطابقه مع الخارج كما هو المراد بالكذب، و ظاهر الأمر بالاجتناب عن فعل حرمة كما في الأمر بالاجتناب عن الخمر و الميسر و عبادة الأوثان إلى غير ذلك.^١

لقد أفاد و أجاد عليه السلام ولكن لا ينحصر بطلان القول بما إذا لم يطابق المعنى مع الخارج، و الشاهد عليه تفسير قول الزور في موثقة ابن أبي عمير بالغناء^٢، مع أنه ليس بكذب.

فالأولى هو أن يقال: إن قول الزور هو قول الباطل و هذا بإطلاقه يشمل الكذب كما يشمل الغناء، فلا تغفل.

ثم إذا عرفت أن الكذب منهي عنه بإطلاق قوله عز وجل: ﴿وَأَجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ يدل صحیحة عبدالعظیم الحسنی عليه السلام على كون الكذب من الكبائر، لأن الإمام عليه السلام استشهد فيها لكون شرب الخمر من المعاصي الكبيرة بأن الله نهى عن الخمر كما نهى عن عبادة الأوثان، إذ مقتضى الاستدلال و الاستشهاد المذكور فيها أن يكون الكذب أيضاً من الكبائر، لأن الله نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان بقوله عز وجل: ﴿فَأَجْتَبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^٣.

و تفصيل ذلك أن عمرو بن عبيد دخل على أبي عبدالله عليه السلام، فلما سلم و جلس، تلا هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَبُونَ كَلِمَاتِ الْإِيمَانِ وَالْعَوَاقِبِ﴾^٤ ثم أمسك، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما أسكتك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل، فقال: نعم يا عمرو! أكبر

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٢٨.

(٢) الكافي، ج ٦، ص ٤٣٦، ح ٧.

(٣) راجع: إرشاد الطالب، ص ٢٢٨؛ السج، ٣٠.

(٤) الشورى، ٣٧.

الكبائر الإشراف بالله، إلى أن قال: و شرب الخمر لأن الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان.^١

وهذه ضابطة غير ما ورد من أن كل معصية أوعد النار عليها فهي كبيرة، فتدبر جيداً. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَقْرَأُ الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^٢. بدعوى أن جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها يقتضى كون الكذب كبيرة، كما فى كلام الشيخ الأعظم رحمته أورد عليه السيد المحقق الخوئى رحمته تبعاً السابقين بقوله: إن الآية و إن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية و ما قبلها أن المراد بالكاذبين فى الآية الشريفة هم الذين يقترون على الله و على رسوله فى آيات الله كاليهود و المشركين لزعمهم أن ما جاء به النبى كله من تلقاء نفسه و مقتريات شخصه، و قد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل: ﴿ إِنَّمَا يَقْرَأُ الْكُذِبَ ﴾^٣، و على هذا فالكاذبون المذكورون فى الآية لم يؤمنوا بالله و برسوله و بالمعاد من الأول، لا أن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكى تدل الآية على مقصد المصنف.^٤

و أوجب عنه؛ بأنه لا وجه لدعوى اختصاص الآية بالافتراء فى أصول الدين، فإن مورد النزول لا يكون مخصصاً أو مقيداً لعموم الحكم أو إطلاق الآية؛ نعم، إن الافتراء أخص من الكذب.^٥

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٢٠ - ٣١٨، ح ٢.

(٢) النحل، ١٠٥.

(٣) النحل، ١٠٥.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٨٧.

(٥) إرشاد الطالب، ص ٢٢٨.

ويمكن أن يقال: إن عدم تخصيص المورد لعموم الحكم صحيح ما لم يقر قرينة على الاختصاص. والسيد المحقق الخوئي استدلل بسياق الآيات و اتصالها على اختصاص الآية بالافتراء في أصول الدين، ولعله كذلك. و يعتضد ذلك بما في بلغة الطالب، حيث أورد على الاستدلال بالآية بأنها بظاهرها تكفير للكاذب بجعله ممن لا يؤمن بآيات الله تعالى.

فيعلم من ذلك أن المراد: أن من لا يؤمن بآيات الله هم الكاذبون في إنكارهم آيات الله. و يؤيده سياق الآية، فإن قبلها قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الْكُذْبِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَادِبُونَ^١، فإن الظاهر في الكلام قصر قلب بالنسبة إلى ما ادعوا من كذب النبي ﷺ في الآيات السابقة على الآيتين و قوله ﴿وَإِنَّمَا بَدَّلُوا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ إِنَّمَا أَنْتَ مُقْتَرِبٌ إِلَهُكُمْ لَا يَسْمَعُونَ^٢، فالمراد والله العالم أن النبي ﷺ ليس بمقتربل الكذب المقترى من لا يؤمن بآيات الله و يكذب النبي ﷺ فيما يخبر عن الله تعالى، انتهى؛ و عليه فالآية الكريمة أجنبية عن المقام. و إليه يؤول ما في تعليقه الميرزا الشيرازي^٣ أيضا: من أن الظاهر أن الكلام قصر قلب بالنسبة إلى ما ادعوا من كذب النبي ﷺ فيما يدعيه من كون ما يأتي من الآيات من قِبَلِ اللَّهِ تعالى، فالمقصود أنهم مفترون و كاذبون في إنكارهم كون ما يأتي به النبي ﷺ من الآيات التي يأتي به روح القدس من عند ربّ الأرباب تعالى شأنه نازلاً من عنده و قولهم: إنه إنما يعلمه بشر لا النبي ﷺ فيما يدعيه، فيكون القصر إضافيا لا حقيقيا إدعائيا. إلى أن قال: و لا يضرّ الفصل بين الإيتين بالآيات الثلاثة،

(١) النحل، ١٠٥-١٠٤.

(٢) النحل، ١٠١.

فإنها من المرتبطات بالآية الأولى و توابعها، حيث ردّ الله تعالى عليهم في دعواهم افتراء النبي ﷺ فيما يدّعيه من آيات الله تعالى، انتهى موضع الحاجة^١.

و أمّا السنّة، فصحيحة عبدالله بن العباس المروى عن كتاب الغيبة للفضل بن شاذان قال: حدّثنا عبدالرحمن بن أبي نجران رضي الله عنه، قال: حدّثنا عاصم بن حميد، قال: حدّثنا أبو حمزة الثمالي عن سعيد بن جبير عن عبدالله بن العباس قال: حججنا مع رسول الله ﷺ حجة الوداع، فأخذ بحلقة باب الكعبة و أقبل بوجهه علينا فقال: معاشر الناس! ألا أخبركم بأشراط الساعة؟ قالوا: بلى، يا رسول الله! قال: من أشراط الساعة إضاعة الصلوات، إلى أن قال: و يكون الكذب عندهم ظرافة فلعنة الله على الكاذب و إن كان مازحاً^٢ في طريقها سعيد بن جبير و هو الذي قتله الحجاج و له شأن كبير.

و نقل أبو المغيرة: حدّثني الفضل عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله رضي الله عنه: أن سعيد بن جبير كان يأتّم بعليّ بن الحسين و كان عليّ بن الحسين رضي الله عنه يثنى عليه و ما كان سبب قتل الحجاج له إلّا هذا الأمر و كان مستقيماً، انتهى. و أبو المغيرة ممن روى عنه حمّاد و فيه تأمل، لعدم معلوميّة أبي المغيرة.

نعم، نقل الكشي عن الفضل بن شاذان: أنّه لم يكن في زمن السجّاد رضي الله عنه في أوّل أمره إلّا خمسة فعده و سعيد بن المسيّب منهم؛ هذا مضافاً إلى أنّه وثقه في محكيّ المناقب. و كيف كان، يكفي في علوّ شأنه أنّه من المجاهدين في طريق الولاية.

ثمّ إن الظاهر من اللعنة هي الحرمة و إن استعملت أحياناً في بعض المكروهات، و لعلّ إثبات اللعنة ملازم للعذاب، و عليه تدلّ الرواية على كون الكذب من الكبائر. و معتبرة الفضل بن شاذان عن الرضا رضي الله عنه المروية في عيون الأخبار بأسانيد في

(١) تعليقة الميرزا الشيرازي على المكاسب، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) المستدرک، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، ج ١١، ص ٣٧٢، ح ١١.

كتابه إلى المأمون قال: الإيمان هو أداء الأمانة واجتناب جميع الكبائر وهو معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، إلى أن قال: واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى والزنا والسرقعة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم ظلماً وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به من غير ضرورة وأكل الربا بعد البيئة والسُّحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات والزنا واللواط واليأس من روح الله والأمن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون إليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والإسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحجّ والمحاربة لأولياء الله والاشتغال بالملاهي والإصرار على الذنوب.^١

واستشكل في سند الرواية بأن طرق الصدوق إلى الفضل بن شاذان في عيون الأخبار ثلاثة، كما نصّ عليها في خاتمة الوسائل.

الطريقة الأولى: هي عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عن الفضل بن شاذان النيسابوري.

الطريقة الثانية: هي الحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم بن شاذان عن عمّه محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان.

الطريقة الثالثة: هي حمزة بن محمد العلوي عن قنبر بن علي بن شاذان عن أبيه عن الفضل بن شاذان.^٢

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٣٠ - ٣٢٩، ح ٣٣.

(٢) الوسائل، ج ١٩، خاتمة الكتاب، ص ٤٤٦.

و الطريق الأول مجهول لجهالة عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى و على بن قتيبة النيسابورى و الطريق الثانى مجهول لجهالة الحاكم أبى محمد جعفر بن نعيم و الطريق الثالث أيضا مجهول لجهالة حمزة بن محمد العلوى.

وأجيب عنه فى السند الأول بأن ترضية الصدوق كثيرا لعبد الواحد تدلّ على توثيقه، هذا مضافا إلى أن إكثار الرواية عنه دليل على أنه من مشايخه. و يؤيد ذلك ذكره الفاضل فى خاتمة قسم الثقات و قد عقدها لمن لم ينصّ على توثيقه على أنه فى طريق الرواية المتضمنة لإيجاب ثلاث كفارات على من أفطر على محرّم و قد وصفها علامة فى التحرير بالصحة.

وقال فى محكى المسالك فى المسألة المذكورة: عبدالواحد بن عبدوس و إن لم يوثق صريحا لكنّه من مشايخ الصدوق المعتبر بين الذين أخذ عنهم الحديث.

وأىضا المحكى عن المقدّس التقى أنّه قال: ذكر الصدوق حديثا من طريقه فى العيون، ثم ذكر ذلك الخبر من طريق آخر، ثم ذكر أن حديث عبدالواحد عندى أصحّ، فهو توثيق له. و يظهر من كلام آخر له فيه أنّه كلّما ينقله فى كتبه سيّما فيه فهو صحيح فى آخر الجلد الأول من العيون و يذكر أنّه كلّما لم يصحّحه شيخه محمد بن الحسن فهو لا يذكره فى مصنفاته، انتهى. و استشكل عليه فى منتهى المقال: بأنّ قوله ﷺ هو توثيق فيه ما فيه، بل لا يظهر من قوله أصحّ مدح له مطلقا فتأمل. و لعلّ ذلك من جهة أنّ الصدوق لا ينحصر مشايخه بالثقات و العدول، و الدعاء له لادلالة له على التوثيق.

ولفاتل أن يقول: إن إكثار الرواية عنه مع كثرة الترضية و كونه من مشايخ الصدوق يوجب حصول الاعتماد عليه و لم يصدر كثرة الترضية بالنسبة إلى غير الشيعة، كما لا يخفى. و أمّا على بن محمد بن قتيبة فلا اعتماد أبى عمر الكشّى عليه و كونه من

مشايخ الكشّي و قد أكثر النقل عنه؛ هذا مضافا إلى تصحيح العلامة رحمته طريقيين في ترجمة يونس بن عبدالرحمن هو فيهما.

و مما ذكر يظهر ما في المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام رحمته، حيث قال: إن قول الصدوق (و هو حديث عبدالواحد عندي أصح) راجع إلى متن الرواية، فإنها بطريقها الآخر مشتملة على بعض الزيادات المخالف للمذهب كمعصية الأنبياء و غير ذلك، مع أن تصحيح السند بهذا الاصطلاح لعله غير معهود عند الصدوق و أمثاله.

و تصحيح العلامة لعله لقرائن دالة على صحّة المتن، و لهذا حكى عن مختلفه تارة بآته: لا يحضرنى حال عبدالواحد بن عبدوس، و أخرى: إن ثبت و ناقته صار الخبر صحيحا، و معه لا يمكن الاعتماد على تصحيحه، و تكرر نقل الصدوق و ترضيه لا يفيدان شيئا يمكن الاتكال عليه، انتهى^١ و ذلك لما عرفت من كفاية كونه من مشايخه مع إكثار الرواية و ترضيته عنه في حصول الوثوق به عرفا، هذا تمام الكلام في الإشكال في الرواية من جهة السند.

و هنا إشكال آخر من جهة الدلالة، و هو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد رحمته: أن الرواية بصدد بيان عدّ الكبائر لا بيان حال كل كبيرة.

و بعبارة أخرى: أنها بصدد بيان العدّ لا المعدود حتى يؤخذ بإطلاقها، و هو نظير أن يقال: إن في الشريعة واجبات: الصلوة و الصوم و الحجّ الخ، و فيها محرّمات: الربا و الكذب و السرقة الخ، حيث لا يمكن الأخذ بإطلاقه بالنسبة إلى كل واحد منها، فيدفع به الشكّ في شرطية شيء أو مانعيته بالنسبة إلى الصلوة و غيرها، أو بالنسبة إلى بعض المصاديق المشكوك فيه.

أَللَّهُمَّ إِيَّا أَنْ يَقَالَ: يَكْشِفُ الْإِطْلَاقَ فِيهَا مِنْ ذِكْرِ تَقْيِيدَاتٍ فِيهَا كَتَقْيِيدِ قَتْلِ النَّفْسِ بِاللَّهِ حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى، وَ أَكَلَ مَالَ الْيَتِيمِ بِقَوْلِهِ ظُلْمًا، وَ مَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِغَيْرِ ضَرُورَةٍ، وَ أَكَلَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ، وَ حَبَسَ الْحَقُوقَ بِغَيْرِ عَسْرِ. فَلَوْلَا كَوْنُهَا فِي مَقَامِ الْبَيَانِ لَوَجَّهَ لَذَكَرَ الْقِيُودَ. فَإِنَّ الْبَيَانَ عَلَى نَحْوِ الْعَدِّ، وَ الْإِهْمَالَ لَا يَنْبَغِيهِ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ: إِنْ ذَكَرَ تِلْكَ الْقِيُودَ أَمَّا هُوَ بِتَبَعِ وَرُودِهَا فِي الْكِتَابِ الْكَرِيمِ، حَيْثُ قَالَ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^١، وَ قَالَ: ﴿لِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾^٢ وَ قَالَ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ إِلَى أَنْ قَالَ: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ﴾^٣.

وَ قَالَ بَعْدَ آيَةِ الرِّبَا: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَارْتَدَّ﴾^٤، وَ الشَّاهِدُ عَلَيْهِ أَنَّ هَذِهِ الْقِيُودَ فِي الْمَوَارِدِ الْخَمْسَةِ وَرَدَتْ فِي الرَّوَايَةِ، فَيَكُونُ ذِكْرُهَا بِتَبَعِ الْكِتَابِ لِأَنَّ كَوْنَهُ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ، إِذَا أَنْ يَدْعَى أَنْ الْإِشَارَةَ إِلَى الْقِيُودِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْكِتَابِ أَيْضًا دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ وَ فِيهِ تَأْمَلُ.

وَ الْإِنْصَافُ أَنَّ الْإِتِّكَالَ عَلَيْهَا لِإِتِّبَاتِ كَوْنِ الْكُذْبِ فِي الْجُمْلَةِ كَبِيرَةٌ مُشْكَلٌ، فَضْلًا عَنْ إِتِّبَاتِ كَوْنِهِ كَذَلِكَ بِجَمِيعِ مَصَادِقِهِ.^٥

لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ الْإِطْلَاقَ اللَّفْظِيَّ وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ مُحْرَزٍ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ

(١) اسراء، ٣٣.

(٢) النساء، ١١.

(٣) البقرة، ١٧٣.

(٤) البقرة، ٢٧٥.

(٥) البقرة، ٢٨٠.

(٦) المكاسب المحرمة للإمام زين العابدين، ج ٢، ص ٥٦ - ٥٥.

ولكن يمكن الأخذ بالإطلاق المقامى، فإنه بعد ملاحظة عدم ورود شئى آخر فى الأدلة الشرعية لتقييد الأمور المذكورة و من جملتها الكذب يستكشف أنها بإطلاقها موضوعة للأحكام، و هو المطلوب. هذا مضافاً إلى أن منع دلالتها على كون الكذب فى الجملة من الكبائر بعد تفسير الكبائر بأمر منها الكذب لا يخلو من غرابة.

و خير الأعمش عن جعفر بن محمد رضي الله عنه فى حديث شرايع الدين قال: و الكبائر محرمة و هى: الشرك بالله و قتل النفس التى حرم الله و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و أكل مال اليتيم ظلماً و أكل الربا بعد البيئة و قذف المحصنات، و بعد ذلك الزنا و اللواط و السرقة و أكل الميتة و الدّم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله به من غير ضرورة و أكل السُّحت و البخس فى الميزان و المكيال و الميسر و شهادة الزور و اليأس من روح الله و الأمن من مكر الله و القنوط من رحمة الله و ترك معاونة المظلومين و الركون إلى الظالمين و اليمين الغموس و حبس الحقوق من غير عسر و استعمال التكبر و التجبر و الكذب و الإسراف و التبذير و الخيانة و الاستخفاف بالحجّ و المحاربة لأولياء الله و الملاحى الذى تصدّ عن ذكر الله، الحديث.^١

والتقريب فيه كالتقريب المذكور فى الرواية المتقدمة، أورد عليه بضعف السند لاشتمال سند الصدوق إليه على المجاهيل؛ هذا مضافاً إلى ما أفاده الميرزا الشيرازى من معارضتها و هكذا الرواية السابقة لصحيفة عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى، حيث لم يعدّ من الكبائر الكذب (مع أنه فى مقام بيان ذلك). و يمكن الجمع بأنّ المراد من الروایتين (أعنى خبر الأعمش و معتبرة الفضل بن شاذان) بيان ما يكون كبيرة فى الجملة و لو بالنسبة إلى بعض مصاديقه و من الصحيحة ما يكون كبيرة بجميع

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٣١، ح ٣٦. الخصال، ج ٢، ص ٦١٠ - ٦٠٣.

مصاديقه، وحينئذٍ فلا يبقى في الروایتين دلالة على كون الكذب كبيرة، إلى أن قال: و يؤيد ما ذكرنا أيضا عدّ خصوص اليمين و شهادة الزور في تلك الرواية من الكبائر إذ مع كون مطلق الكذب من الكبائر لا وقع لعدّ خصوص هذين الفردين منه في الكبائر.^١ و أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام، حيث قال: وفيه مضافا إلى أن الجمع المذكور ليس جمعا عقليا رافعا للتعارض، و إلّا لصحّ الجمع بين قوله: أكرم العلماء و لا تكرم العلماء، بحمل الأول على الفرشى و الثانى على غيره، فلاوجه و لا شاهد لحمل الكبائر في مورد على قسم منها و فى مورد آخر على قسم آخر مع وحدة اللفظ و المقام إن ما ذكره غير تامّ لأنّ الصحيحة مشتملة على ما لا يكون بجميع مصاديقه محرمة فضلا عن كونه كبيرة كالربا، فإن كثيرا من مصاديقه جائز (تأمل)، و غير مشتملة على ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه كالقمار و اللواط و السرقة و التعرّب بعد الهجرة و القنوط من رحمة الله و الاستخفاف بالحجّ و غيرها، فلا يتمّ ما ذكره من الجمع مع أن الظاهر من سؤال عمرو إرادة معرفة الكبائر من كتاب الله فتصدى أبو عبد الله عليه السلام لذكر ما تكون كذلك فى كتاب الله حتى يوافق جوابه لمسئله و ما لا يكون كتاب الله دالّا على كونها كذلك لا مجال لذكرها لعدم إمكان معرفتها منه، و لعلّ ذكر ترك الصلاة و الفرائض لأهمّيّتها و إن لم يدلّ الكتاب على كونها كبيرة.

و الظاهر أن المراد بالفرائض غير مطلق الواجبات، بل من قبيل الحجّ و الزكاة و الصّوم و نحوها من الأصول.

نعم، يبقى سؤال و هو: ما وجه عدم ذكر بعض الكبائر التى دلّ الكتاب على كونه كبيرة؟ كالميسر الذى فيه إثم كبير، و اللواط الذى سمّاه فاحشة و عدّب قوما به، و

النقص في المكيال و الميزان؛ قال (الله): ﴿ وَلَا تَقْصُوا الْكَيْلَ وَالْوِزَانَ إِنِّي أَرَأَيْكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ تُحِيطُونَ ۝١٠٠ ﴾، والافتراء على الله تعالى، إلى غير ذلك.

ويمكن أن يقال: إن عمرو بن عبيد اختنقه البكاء و لم يتمالك نفسه، فخرج صارخا من بكائه قبل أن يتم أبو عبد الله ﷺ عدَّ الكبائر؛ و لعلَّ فيها إشعارا بذلك، حيث قال فيما قال: و قطيعة الرحم لأن الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿ أَهْلُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ۝٢٠٠ ﴾. قال: فخرج عمرو و له صراخ من بكائه^٢. و ليس فيه ما يدلُّ على سكوت أبي عبد الله ﷺ و إتمام كلامه، فلا يمكن استفادة الحصر بالمذكورات فيها مع الاحتمال المذكور الذي لا يبعد إشعار الرواية به.

وأما ما جعله مؤيدا لمرامه من عدَّ خصوص اليمين و شهادة الزور فيها، ففيه مضافا إلى أن اليمين ليس من الإخبار بل إنشاء و حرمة بعنوانه غير حرمة الكذب، و إنما يقال: الإيمان الكاذبة باعتبار متعلقها، فلا وجه لجعله مؤيدا إن اختصاص ذكره و ذكر شهادة الزور التي هي من كتمان الشهادة أيضا لأجل استفادة حكمهما من كتاب الله و قد أراد السائل معرفة الكبائر منه.

نعم، لو قلنا باستفادة كون مطلق الكذب كبيرة من الكتاب يتوجه السؤال عن وجه اختصاصهما بالذكر. و يمكن أن يكون لأجل اختصاصهما به في الكتاب. و أما عدم ذكر الكذب المطلق فيها كعدم ذكر كثير من الكبائر و قد مرَّ ما يمكن أن يكون وجهها له^٣. و لقد أفاد و أجاد فتحصل أنه لا معارض لما يدلُّ على حرمة الكذب و كونه

(١) هود، ٨٤.

(٢) الرعد، ٢٥.

(٣) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢.

(٤) المكاسب المحرَّمة لسيدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ٥٩ - ٥٧.

معصية كبيرة، وقد عرفت دلالة معتبرة الفضل بن شاذان و خبر الأعمش على أن الكذب من المعاصي الكبيرة في الجملة خصوصا مع ضميمة الإطلاق المقامى، فإن مقتضاه هو حرمة الكذب مطلقا، و يؤيده ذكر المسوغات كما سيأتى بيانها إن شاء الله تعالى، فإنه يناسب كون الكذب محرما مطلقا و يكون المسوغات واردة موارد الاستثناء.

و موثقة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: إن الله عز وجل جعل للشرا أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، و الكذب شر من الشراب. ^١ بدعوى أن مقتضى كون الكذب شرأ من الشراب حرمة و كونه من الكبائر، و إلا لم يكن شرأ منه، و حيث أن الشراب معصية كبيرة يكون الكذب كذلك.

أورد عليه: بأن من المعلوم عدم أشدّية مطلق الكذب من الشراب. أتى أنه لو دار الأمر بين الكذب و الشرب أیحمّل أحد تقديم الشرب على الكذب. و منه ظهر ضعف الاستدلال بما جعله مقابلا لسبعين زنية أهونها من زنى بأمته، فإن من المعلوم عند المتشرعة أن الكذب أهون من أى زنية فرضت، بل و من أى جماع محرّم نظير الجماع حال الحيض.

وكذا يمكن بذلك الاستشكال فى الاستدلال بما جعله من أكبر الكبائر فى رديف عقوق الوالدين و الشرك بالله تعالى، حيث أن من الواضح عند المتشرعة بحيث يمكن دعوى إجماعهم عليه عدم بلوغ حرمة الكذب إلى هذه المرتبة، فيعلم من ذلك أن المراد ليس مطلق الكذب، بل بعض أفراد المنضم إلى ما يوجب شدته، و إنما أطلق حرصا على الترهيب و المنع عن ارتكابه، فإنه لكونه محلاً للابتلاء الغالبى محتاج إلى

(١) الوسائل، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٤٤، ح ٣.

زيادة تأكيد مؤثر في المنع والاجتناب. و عليه فلا يستفاد منه حرمة جميع أفراد الكذب فضلا عن كونه كبيرة كما لا يخفى.

و يحتمل أن يكون معنى قوله: و الكذب شرّ من الشراب أن الكذب شرّ ناش من الشراب و تكون «من» نشوية، و عليه فالحديث يدلّ على كون الكذب شرّاً باعتبار كونه حاصلًا من الشراب. ولكنّه بعيد عن المتفاهم العرفي لظهور «من» في أمثال هذا التركيب في التفضيل؛ هذا مضافا إلى أنّ الحاصل من الشراب ليس شرّاً منه، بل هو محكوم بحكمه.

و يحتمل أن يكون المراد من «أنّ الكذب شرّ من الشراب»، أو «أنّ الغيبة أشدّ من الزنا» و نحوهما بيان مفسدة الكذب أو الغيبة في نفسها لولا مزاحمة شيء آخر، و إلّا فمع المزاحمة يختار الكذب على شرب الخمر أو الغيبة على الزنية لأشدّية شرب الخمر أو الزنية و أقلّية مفسدة الكذب بالارتكاز.

وفيه: إنّ لازم هذا أن يقال: إنّ الكذب في نفسه يكون شرّاً ولكن بملاحظة الشراب لا يكون كذلك، و هكذا الغيبة في نفسها تكون أشدّ ولكن بملاحظة الزنا ليست كذلك. و هو خلاف ظاهر موقّعة محمد بن مسلم و نحوها، فإنّها تدلّ على شريّة الكذب عند مقايسته مع شرب الخمر، و هكذا يدلّ قوله: إنّ الغيبة أشدّ من الزنا على شريّة الغيبة عند مقايستها مع الزنا، و الاحتمال المذكور خلاف الظاهر و يفيد العكس.

و يحتمل أن يكون معنى «أنّ الكذب شرّ من الشراب» من جهة أنّ المفساد المترتبة على الكذب لا يقاس بالمفساد المترتبة على الخمر، لا بمعنى أن كلّ كذب كذلك، بل

بمعنى ملاحظة الطبيعتين في الجامعة البشرية فمقنّ القوانين لجميع عائلة البشر إذا نظر إلى الكذب و مفسده بنحو الوجود السارى و إلى الخمر و مفسدها كذلك يرى أنّ مفسد الكذب أكثر و أعظم، لأنّ جميع الأديان الباطلة انما حدثت و انتشرت بالكذب، و الكذب الواحد قد ينتهى إلى خراب البلدان و قتل النفوس الزكيّة و انتهاك حرمت عظمة. أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام بعد ذكر هذا الاحتمال بقوله: لكن على هذا الاحتمال لا يمكن إثبات حرمة الخمر بهذه الرواية، فضلا عن كونها كبيرة، فضلا عن إثبات حرمة الكذب أو كونه كبيرة في الجملة، فضلا عن جميع مصاديقه؛ و ذلك لأنّ تلك المفسد لو كانت مترتبة على الخمر أو على الكذب و لو بنحو المسيّبة و المعلوليّة لما توجب حرمتها لما قرّر في محلّه من عدم حرمة مقدّمة الحرام و إن كانت علّة تامّة، فضلا عما إذا لم تكن كذلك كما في المقام، فإنّ الخمر ليست علّة تامّة لما ذكر، بل تكون رافعة للموانع (أى القوّة العاقلة و الحياء و الشرف و الخوف من الله و عزّ النفس و عظمتها و طلب الكمال)، و كذا الكذب و إن كان بعض مصاديقه داعيا إلى إتيان المحرّم لكن لا يكون علّة تامّة له.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المقصود بالرواية أنّ الخمر صارت محرّمة لأجل تلك المفسد، لالكون سبب المحرّم محرّما، بل كونها مفتاحاً لأفعال الشرور صار نكته لجعل التحريم القانونى على جميع مصاديقها و للتوعيد عليها بالعذاب فصارت كبيرة، و لما كان الكذب شراً منها تكون شرّيته نكته لجعل الحرمة على جميع مصاديقه و لكونه كبيرة.

إلا أن يناقش فيه بأنّ تلك المفسد لو كانت علّة للحرمة و كونها كبيرة لكان لما ذكر وجه، لأنّ المعلول تبع لعلته في التحقّق و الشدّة و الضعف و الكمال و النقص، لكنّه احتمال فاسد لعدم دوران الحرمة مدارها، بل عدم دوران كون الخمر كبيرة مدارها كما لا يخفى.

وأما إذا كانت المقاسد نكتة الجعل فلا بدّ في إثبات مقداره و كقيّته من دليل، أمّا في الخمر فيظهر من جملة من الروايات أنّ جميع مصاديقها كبيرة قليلها وكثيرها، و أنّ نكتة ذلك هي ما ترتّب عليها من المقاسد كصيرورة العبد بحال لا يعرف ربّه و صيرورته مشركا و غير ذلك.

و لا دليل على أنّ الكذب إذا كان ببعض مصاديقه شرّاً من الشراب بالمعنى المتقدّم صار ذلك علّة لجعل الحكم على جميع مصاديقه على نحو القانونيّة، بل لعلّ شرّيته صارت موجبة لجعله على خصوص ما يترتب عليه ذلك لا مطلقا، إلى أن قال: فلا يستفاد حرمة جميع مصاديقه أو كونه كبيرة من الرواية على هذا الاحتمال.^١

وفيه أولاً: أنّه يمكن القول بسببية الكذب للمفسدة بناء على المقدّمة الموصلة، و عليه تكون حرمة المقدّمة الموصلة حرمة شرعية؛ و ثانياً: أنّ المقاسد المترتبة على طبيعة الكذب إذا كانت نكتة الحكم فلا مانع من أن يحكم بحرمة جميع مصاديق الكذب لا بعض مصاديقه؛ و ثالثاً: أنّ كون الكذب شرّاً من شرب الخمر مع أنّ الخمر بجميع مصاديقها محرّمة يكون ظاهراً في أنّ الكذب يكون كالخمر في ذلك.

و رابعاً: أنّ الظاهر من صحيحة عبد الله بن العباس، حيث قال عنه: فلعنة الله على الكاذب و إن كان مازحاً و غيرها أنّ الكذب بجميع مصاديقه يكون محرّماً و كبيرة. هذا كلّه بالنسبة إلى دلالة الحديث، و قد عرفت تاميّة دلالاته على حرمة الكذب و كونها كبيرة.

و أما السند، فقد يقال: إنّهُ ضعيف من جهة عثمان بن عيسى لعدم توثيقه، ولكنّه محلّ نظر، لأنّ صفوان نقل عنه، هذا مضافاً إلى عدّة جماعة إياه من أصحاب الإجماع.

(١) المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام المجاهد عليه السلام، ج ٢، ص ٦٢ - ٥٩.

(٢) المستدرک، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، ج ١١، ص ٣٧٢، ح ١١.

فيتحصّل مما تقدّم: أن الكذب مطلقاً معصية كبيرة بالكتاب و الإجماع و الضرورة و الأخبار. نعم، يختلف درجات الكبيرة باختلاف موارد الكذب، و لعلّه لذلك كلّه كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته أطلق جماعة كالفاضلين و الشهيد الثاني في ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة و أن لا يترتب عليه شئ أصلاً.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهة من أن الإطلاقات المتقدّمة لا تنهض لإثبات المطلوب، إمّا لضعف السند فيها أو لضعف الدلالة. و التحقيق أنّه لا دليل على جعل الكذب مطلقاً من الكبائر^١.
و كيف كان، ففى قبال الأدلة المتقدّمة أخبار آخر يستدلّ بها على عدم كون الكذب على الإطلاق من الكبائر.

منها: معتبرة أبى خديجة عن أبى عبدالله عليه السلام قال: الكذب على الله و رسوله من الكبائر^٢، بدعوى أنّه ظاهر فى اختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص لأنّه فى مقام التحديد فيقيّد به المطلقات الدالّة على كون الكذب بمطلقه من الكبائر.

وفيه كما أفاد سيّدنا الإمام عليه السلام: أنّه لا دلالة له على عدم غيره من الكبائر، لأنّ نكته اختصاصها بالذكر بعد أهميّة الموضوع لعلّها كثرة الغالّة على رسول الله عليه السلام. و توهم أنّه فى مقام التحديد كما ترى^٣. و قال الشيخ الأعظم رحمته أيضاً: يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة، و لعلّ هذا أولى من تقييد

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٨٧.

(٢) الوسائل، الباب ١٣٩ من أبواب العشرة، ج ١٢، ص ٢٤٨، ح ٣.

(٣) المكاسب المحرّمة للإمام عليه السلام، ج ٢، ص ٧٤.

المطلقات المتقدمة.^١ ولعل وجه الأولوية هو عدم دليل على كونه في مقام التحديد. ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الكذاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال: لا، ما من أحد إلّا يكون ذاك منه ولكن المطبوع على الكذب.^٢ وكيف كان، فهذه الرواية تدلّ بقوله: ما من أحد إلّا على أن كل أحد وإن كان مؤمناً بيتلى بالكذب، ولكن الكذاب هو المطبوع والمجبون عليه، أو الذي صار الكذب ملكة له، فالكذب من اللطم الذي يصدر من كل أحد لا من الكبار، فيخالف هذه الرواية ما دلّ على أن مطلق الكذب من الكبار، أللهم إلّا أن يقال كما في إرشاد الطالب: لم يظهر منها كون مجرد الكذب لمماً أو صغيرة حتى يوجب التقييد في إطلاق ما دلّ على كونه من الكبار.

بل ظاهرها: أن مجرد الكذب أمر بيتلى به عامة الناس، فلا يجري على الإنسان بمجرد ما ذكر في حق الكذاب في مثل قوله سبحانه: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ**^٣، حيث أن إعراض الله عن إنسان و اضلاله مجازاة لا يترتب على مجرد الكذب، بل على من يكون مطبوعاً عليه، بحيث لو أراد أن يخبر فيكذب وهذا لا ينافي كون الكذب مطلقاً من الكبار.^٤

ومنها: رسالة سيف بن عميرة عن حدّته عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان علي بن الحسين عليه السلام يقول لولده: اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير في كل جدّ و هزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير، أما علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ عليه السلام، ص ٥٠.

(٢) الوسائل، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٤٥، ح ٩.

(٣) غافر، ٢٨.

(٤) إرشاد الطالب، ص ٢٣٠.

يزال العبد يصدق حتى يكتبه الله صديقا، و ما يزال العبد يكذب حتى يكتبه الله كذابا^١. قال سيّدنا الامام المجاهد عليه السلام: لا دلالة لها على المطلوب، بل ولا إشعار فيها به، لأن الاجترار على المعصية الكبيرة بارتكاب الصغيرة طبعي للنفس فأشار في الرواية إليه. والتعليل صحيح موجه بعد كون المحرّمات ذات مراتب؛ نعم، لولا كونها كذلك لكان لما ذكر وجه^٢.

ولا يخفى عليك أن المقصود من الصغير والكبير في الرواية هو الصغير والكبير من الأمور، لأنّ ذنب الكذب ينقسم بالصغير والكبير. ومن المعلوم أنّ الاجترار على الكذب في الكبير من الأمور يحصل بارتكاب الكذب في الصغير من الأمور، وهذا أمر واضح. وكيف كان، لا يدلّ ذلك على عدم حرمة الكذب أو عدم كونه كبيرة حتى يعارض ما سبق من الأدلّة الدالّة على حرمة الكذب و كونه كبيرة، هذا مضافا إلى ضعف الرواية سندا.

ومنها: صحيحة عبدالعظيم الحسني عليه السلام المسوقة لبيان تعداد الكبائر الساكنة عن الكذب، فإنّ المستفاد منها أنّ الكذب بما هو كذب ليس من الكبائر ما لم ينضمّ إليه أمر آخر؛ ومنها ما يترتب على متعلّقه من المقاسد^٣.

وقد عرفت أنّ الصحيحة المذكورة لم يستقص جميع الكبائر كما يدلّ عليه عدم ذكر ترك الحجّ و عدم ذكر اللواط و غيرهما. و لعلّ الوجه في عدم ذكر جميع الكبائر فيها بعد قول السائل: «أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عليه السلام» هو خروج السائل و هو عمرو بن عبيد عن المجلس قبل تمام كلام الإمام عليه السلام و له صراخ من بكائه و هو

(١) الوسائل، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٠، ح ١.

(٢) المكاسب المحرّمة لسيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام، ص ٧٩ - ٧٨.

(٣) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٤.

يقول: هلك من قال برأيه و نازعكم في الفضل و العلم.

و من المعلوم أن المجلس الذي لم يتم لا يدل على حصر الكبائر في المذكور فيها، بل مع احتمال كون خروجه قبل تمامية المجلس لا يدل على حصر الكبائر فضلا عن ظهور الرواية في ذلك.

وينقدح مما تقدم أن الكذب في نفسه معصية كبيرة شرعا بإطلاق الأخبار المذكورة و لو لم يترتب على متعلقة المفساد؛ هذا مضافا إلى إمكان تأييدها بأخبار كثيرة و لو لم تكن صحيحة.

قال سيدنا الإمام المجاهد عليه السلام: ثم إن الظاهر وجود الإطلاق و العموم في أخبار كثيرة ربما توجب كثرتها الاطمينان و الوثوق بصدور بعضها إجمالا، فلا ينظر إلى ضعف أسانيدها، كرواية وصية النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر رضي الله عنه و فيها: «و لا يخرجن من فيك كذبة أبدا، قلت: يا رسول الله! فما توبة الرجل الذي يكذب متعمدا؟ قال: الاستغفار و صلوات الخمس تغسل ذلك؛ إلى أن قال: و رواية عيسى بن حسان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل كذب مسؤول عنه إلا كذبا في الثلاثة. و نحوها رواية الطبرسي عنه عليه السلام و لعلهما واحدة.

و عن جعفر بن أحمد القمي عن أحمد بن الحسين بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: و الكذب كله إثم إلا ما نعتت به مؤمنا إلخ. و عن الطبرسي نحوه. و عن جامع الأخبار عن الصادق عليه السلام: الكذب مذموم، و في دلالتها إشكال. و في رواية أبي إسحاق الخراساني قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: إياكم و الكذب إلخ. و في رواية الحسن الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الله أحب، إلى أن قال: و أبغض الكذب في غير الصلاح.

و في رواية أنس المتقدمه عن رسول الله صلى الله عليه وآله: المؤمن إذا كذب لعنه سبعون ألف

ملك الخ. و عن فقه الرضا: وإياكم و الكذب فإنه لا يصلح إلّا لأهله. و عن عليّ عليه السلام: الكذب أقيح علة. و عنه عليه السلام: لاسوءة أسوء من الكذب. و عنه عليه السلام أوصاني رسول الله ﷺ حين زوجني فاطمة، فقال: إياك و الكذب فإنه يسود الوجه. و عن النبي ﷺ قال: و اجتنبوا الكذب و إن رأيتم فيه النجاة، فإن فيه الهلكة. و عنه عليه السلام: إياكم و الكذب فإنه من الفجور و إنهما في النار.

و قد مرّ في الصحيح عن رسول الله ﷺ: و لعنة الله على الكاذب و إن كان مازحا، إلى غير ذلك. فلا ينبغي الإشكال في حرمة مطلقا إلّا ما استثنى^١.

فتحصل: أن الكذب عند الشرع معصية كبيرة و إن لم يترتب عليه مقسدة و ذلك لإطلاق الأدلة الشرعية.

الأمر الثالث: في حرمة خلف الوعد، و قد عرفت في الأمر الأول حقيقة الوعد و أنّه من باب الإنشاء نظير النذر و العهد فقولك. عليّ أن أفعل كذا كقولك: الله عليّ أن أفعل كذا. و من المعلوم أن الجمل الإنشائية لا تصف بالصدق و لا بالكذب بالمعنى المتعارف لأنهما من أقسام الخير، و عليه فخلف الوعد ليس بحرام من جهة حرمة الكذب بمعناه المتعارف.

قال الشيخ الأعظم عليه السلام في ذيل قوله عليه السلام: «لا يعذن أحدكم صبيّه ثم لا يفي به»: إن المراد به النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقَامًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَعْمَلُونَ﴾^٢، بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأنّ الوعد مستلزم للإخبار

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد عليه السلام، ج ٢، ص ٨٠ - ٧٩.

(٢) الصف، ٣.

بوقوع الفعل، كما أن سائر الإنشاءات كذلك. و لذا ذكر بعض الأساطين أن الكذب و إن كان من صفات الخير إلّا أن حكمه يجرى في الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم. إلى أن قال: و كيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب لعدم كونه (خلف الوعد) من مقولة الكلام؛ نعم، هو كذب بمعنى جعله (أى الوعد) مخالفا للواقع، كما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع، فيقال: صادق الوعد و وعد غير مكذوب. و الكذب بهذا المعنى ليس محرّما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا في حرمة (أى خلف الوعد) و في بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة^١ و المستفاد من كلامه عليه السلام أمور:

أحدها: أن المنهى هو الوعد مع إضرار عدم الوفاء في السنّة بقوله ﷺ: لا يعدن أحدكم صبيّه ثم لا يفي به. و فى الكتاب بقوله تعالى: **كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ**^٢. والظاهر منهما هو حرمة القول بلا عزم على العمل لا وجوب العمل بالقول، فلا يجوز الوعد لمن لا يفي بوعده، لا أنه بعد الوعد يجب الوفاء به.

وثانيها: أن حرمة الوعد مع إضرار عدم الوفاء ليست من جهة كون الوعد كذبا حقيقيا، لأن الوعد من مقولة الإنشاء و لامجال للصدق و الكذب في نفس الإنشاء. وثالثها: أن حرمة الوعد المذكور إمّا من ناحية إلحاق الوعد المذكور في الكتاب و السنّة بالكذب حكما فيكون كالكذب في الحرمة، أو من ناحية استلزام الوعد المذكور للكذب من جهة أن مقتضى الوعد المذكور هو الإخبار بأنّى أعزم على كذا أو أفعل كذا، فإذا ضمّ إليه إضرار عدم الوفاء كان الإخبار الذى يكون لازما للوعد كذبا.

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ ﷺ، ص ٥٠.

(٢) الصف، ٣.

ورابعها: أن خلف الوعد أيضا ليس بكذب لعدم كون الخلف من مقولة الكلام، و الكذب والصدق من أصناف الخبر وهو من الكلام. نعم، هو كذب بمعنى جعل الوعد مخالفا للواقع، كما أن إنجاز الوعد صدق بمعنى جعله مطابقاً للواقع. والكذب بهذا المعنى ليس بمحرّم على المشهور، وإن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا في حرمة (القيام السيرة القطعية على خلافها، و سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى).

فتحصّل أن نفس الوعد إنشاء و خلفه ليس من مقولة الكلام، و المحرّم هو الإخبار الملازم بوجود العزم على كذا و كذا، أو الإخبار الملازم بوقوع كذا و كذا مع العزم على عدمه أو مع العلم بعدم وقوعه، و الإخبار على أيّ تقدير ليس بوعده، بل هو ملازم معه لأنّ الوعد إنشاء لا إخبار كما لا يخفى.

و عليه فاللازم هو التفكيك بين نفس الوعد و ما يستلزمه من الإخبار فنفس الوعد ليس بمحرّم، بخلاف ما يستلزمه من الإخبار، فإنّه كذب فيما إذا عزم على العدم أو علم بعدم وقوعه. نعم، لو عزم على الفعل و اعتقد بوقوعه و وعد و أخبر بوقوعه، ثمّ انصرف لم يفعل محرّماً و لا يجب عليه جعل خبره صادقا بفعله في المستقبل لعدم كونه مشمولاً لدليل حرمة الكذب و لو أتصف خبره السابق بالكذب بعد ترك الفعل.

قال في إرشاد الطالب: و الدليل على ذلك أن ظاهر الدليل هو حرمة جعل الكذب و إيجاده بمفاد كان التامة لاجعل الخبر الصادر سابقا كاذبا.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الفقاهه، حيث جعل الأخبار المستلزمة من أقسام الوعد و قال: القسم الثالث: أنه هو إخبار المتكلّم عن الوفاء بأمر مستقبل كقوله: أجيئك غدا أو أعطيك درهما بعد ساعة أو أدعوك إلى ضيافتي بعد شهر، و هذه

جمل خبرية بالحمل الشائع، ولكنها مخبرة عن أمور مستقبلية كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الآتية. ولا شبهة في أنصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب، فإنها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر، وهو واضح^١.

مع وضوح أن الوعد من الإنشاءات والأخبار المذكورة من لوازم الوعد وليست بنفسها من الوعد، وإطلاق الوعد عليها باعتبار ملزومها مجاز كما لا يخفى، وتلك الأخبار تكون كذبا ولو لم تكن مسبوقه بالوعد إذا كانت مخالفة للواقع، فلا تغفل. وقد اتقدح مما تقدم أنه لا دليل على حرمة خلف الوعد الإنشائي من ناحية الكذب لاختصاص الكذب بالخبر وخلف الوعد الإنشائي ليس من مقولة الكلام والخبر، كما أن جعل الوعد مخالفا للواقع لا دليل على حرمة؛ نعم، هنا روايات أخرى تدل على وجوب الوفاء بالوعد وحرمة مخالفته وهي كثيرة.

منها: صحيحة شعيب العرقوفى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد^٢.

ومنها: صحيحة 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: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ * كَثِيرًا مِمَّا عِدَّ اللَّهُ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ**^٣. صدر الرواية يدل على وجوب الوفاء وحرمة الخلف لتنزيله منزلة النذر. وذيله يدل على حرمة الوعد لمن لا يريد

(١) راجع مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٩٠.

(٢) الوسائل، الباب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ١٦٥، ح ٢.

(٣) الصف، ٣ - ٢. الوسائل، الباب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ١٦٥، ح ٣.

الوفاء بوعده، لأنه بعد الوعد يجب عليه الوفاء، و عليه يحمل الخلف على ما إذا لم يرد الوفاء من أول الأمر اللهم إنا أن يقال: إن لقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَقُولُونَ﴾ مصداقين: أحدهما: هو أن يعد و لم يعزم على الوفاء. و ثانيهما: هو أن يعد و عزم ولكن يخالف بعد ذلك، فالتهي في الصورة الثانية عن عدم الوفاء، لانفس الوعد.

ومنها: ما عن نهج البلاغة في عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى الأشر: و إتيك و المن على رعيتك باحسانك أو التزيد فيما كان من فعلك، و أن تعدهم فتتبع موعودك بخلفك، فإن المن يبطل الإحسان، و التزيد يذهب بنور الحق، و الخلف يوجب المقت عند الله و عند الناس؛ قال الله سبحانه: ﴿كَبُرَ مَقْعًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَقُولُونَ﴾^١. و التقريب فيه كالتقريب المذكور في صحيحة هشام بن سالم.

ومنها: الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب أنه قال: ما أبالي أخلفت موعدا أو زرت زائرا بغير حاجة. (و في الحاشية هكذا كان الأصل، و الظاهر أنه مصحّف أو رددت كما لا يخفى)^٢.

ومنها: ما عن نزّه الناظر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: اكفلوا لي ستاً أفضل لكم بالجنة: إذا تحدّث أحدكم فلا يكذب و إذا وعد فلا يخلف^٣. و لعلّه أنسب بالحكم الأخلاقي إذ تكفل الجنة لا يلزم الوجوب، كما ورد: «من زار فاطمة بقم فله الجنة»، و من المعلوم أن زيارة فاطمة عليها السلام بقم ليست بواجبة.

ومنها: معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: من عامل الناس فلم

(١) المستدرک، الباب ٩٢ من أبواب العشرة، ج ٨، ص ٤٥٩، ٤٦٠، ح ٦.

(٢) المستدرک، الباب ٩٢ من أبواب العشرة، ج ٨، ص ٤٥٩، ح ٥.

(٣) المستدرک، الباب ٩٢ من أبواب العشرة، ج ٨، ص ٤٦٠، ح ٩.

يظلمهم، و حدّتهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته و كملت مروّته و ظهر عدله و وجبت أخوّته.^١

قال العلامة المجلسي، يدلّ على أنّ من أخلف الوعد تجوز غيبته و معلوم أنّه ليس تجوز الغيبة هنا إلّا من جهة النسق. فإن قيل: المترتب على هذه الصفات أربعة أمور مفهومة أنّ مع عدم كلّ من تلك الخصال لا تجتمع تلك الأربعة، فلعلّ ذلك بانتفاء أمر آخر سوى حرمة الغيبة.

قلت: الظاهر من العطف استقلال كلّ في الحكم، كما إذا قلت: جاء زيد و عمرو، كان بمنزلة قولك: جاء زيد و جاء عمرو، و كون الواو بمعنى «مع» نادر. ثمّ اعلم أنّه لا بدّ من تقييد الخير بما إذا لم يرتكب سائر الكبائر، بل المقصود في الخبر إفادة المفهوم لا المنطوق، فافهم.^٢

ومنها: خبر يزيد الصايغ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل على هذا الأمران حدّث كذب و إن وعد أخلف و إن ائتمن خان، ما منزلته؟ قال: هي أدنى المنازل من الكفر و ليس بكافر،^٣ بناءً على أنّ الظاهر من العطف استقلال كلّ شرط و جزاء في السببية للجواب الذي أفاده الإمام عليه السلام، و إلّا فالمجموع سبب، لا كلّ واحد من الشرط و الجزاء، و معه لا مجال لاستفادة حرمة خلف الوعد بوحدته لاحتمال دخالة مجموع الجمل الشرطية في ذلك.

ومنها: خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاث

(١) الوسائل، الباب ١٥٢ من أبواب العشرة، ج ١٢، ص ٢٧٩، ح ٢.

(٢) مرآة العقول، ج ١١، ص ٢٦ - ٢٥.

(٣) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٩٠، ح ٥.

من كن فيه كان منافقا وإن صام و صلى و زعم أنه مسلم: من إذا اتمن خان، و إذا حدث كذب، و إذا وعد أخلف. إن الله عزوجل قال في كتابه: ﴿لَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُنَافِقِينَ﴾^١ و قال: ﴿أَنْ لَقِيتَ اللَّهَ عَلَيْهِ لَنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾^٢، و في قوله عزوجل: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾^٣، و في دلالتة تأمل، إذ تعريف إسماعيل (على نبينا وآله وعليه السلام) لا يدل على وجوب الاتصاف بهذا الوصف المدوح؛ هذا مضافا إلى اختصاص قوله عزوجل: ﴿أَنْ لَقِيتَ اللَّهَ عَلَيْهِ لَنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾^٤ باللعان، فلا يعم غير هذا المورد.

هذا مضافا إلى الأدلة الدالة على وجوب الوفاء بالعهد و الشرط. قال العلامة المجلسي رحمته الله: و يستفاد من عموم كثير من الآيات أيضا ذلك (أى حرمة خلف الوعد)، نحو قوله سبحانه: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾^٥، و يشمل بعمومه أو إطلاقه عهود الخلق أيضا، و العهد و الوعد متقاربان. و قوله: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^٦، انتهى.

وفيه: أن الأمر بالعهد مع عدم كون المراد عهدا خاصا يدل بإطلاقه على وجوب الوفاء بالوعد، و أما التعريف بمثل قوله ﴿وَالْمُوفُونَ﴾ الآية، فلا يدل على الوجوب و اللزوم.

قال العلامة المجلسي: و روى الصدوق في الخصال بإسناده عن عنبسة بن مصعب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة لم يجعل الله تعالى لأحد فيه رخصة: برّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين، و الوفاء بالعهد للبرّ و الفاجر، و أداء الأمانة للبرّ و الفاجر.

(١) الأنفال، ٥٨.

(٢) التور، ٧.

(٣) مريم، ٥٤، أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٩١، ح ٨.

(٤) الإسراء، ٣٤.

(٥) البقرة، ١٧٧.

و يؤيدها أيضاً أخبار كثيرة، كما روى الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قال الرجل للرجل هلمّ أحسن بيعك يحرم عليه الربح. وقد ورد في أخبار صحيحة وغير صحيحة: المسلمون عند شروطهم إلا ما خالف كتاب الله، وليس فيها التقييد بكونها ضمن العقد.

وكذا ما روى الشيخ في التهذيب بإسناده عن إسحاق بن عمار عن أبي جعفر عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليف به، فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، انتهى^١.

لا يقال: إن الشرط ظاهر في غير الوعد فالتمسك بقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» أجنبي عن المقام.

لأننا نقول: إن الشرط بمعنى الالتزام، والوعد أيضاً هو الالتزام، فلا وجه لمنع شمول الشرط للوعد و عدم إطلاق الشرط على الوعد في زماننا هذا لا يضر مع صدقه في السابق من الزمن.

إن قيل: إن مقتضى ما في القاموس من أن الشرط إلزام الشيء و التزامه في البيع و نحوه عدم شمول الإلزام و الالتزام الابتدائي، قلنا: قال بعض الأكابر: إن البيع ليس قيداً لقوله إلزام الشيء و التزامه، بل المراد منه بيان موارد الإلزام و الالتزام، و يؤيده أنه لم يذكر القيد المذكور في سائر اللغات المعتمدة.

و لذا قال في مصباح اللغة: من دون قيد شئى آخر شرط الحاجم شرطاً من بابى ضرب و قتل إلخ. و قد ورد: أن شرط الله قبل شرطكم، مع أن شرطه تعالى لم يكن

فى ضمن شىء كالبيع و نحوه؛ نعم، لو قيل: شرط فيه كان الظاهر منه أن الالتزام كان فى ضمن شىء آخر و ليس التزاما ابتدائيا.

ثم إن العهد بإطلاقه يشمل الوعد أيضا لأن الالتزام بشىء للغير يصدق عليه العهد، فلاوجه لدعوى عدم شموله. و الظاهر تمامية الأدلة المذكورة لإثبات وجوب الوفاء بالوعد و حرمة خلفه وكيف كان، ففي قبال الأدلة المتقدمة الظاهرة فى وجوب الوفاء و حرمة خلفه تكون أدلة أخرى تدل على عدم وجوب الوفاء و عدم حرمة خلفه.

قال العلامة المجلسي رحمته الله: و قد يستدل على أن محض المواعدة لا يوجب الوفاء حتى من الجانبين بأخبار العينة^١.

منها: ما رواه الكليني بإسناده عن الحسين بن المنذر قال: قلت لأبي عبدالله رحمته الله: يجيئني الرجل فيطلب العينة فأشترى له المتاع مرابحة، ثم أبيعته إياه، ثم اشتريه منه مكانى، قال: إذا كان بالخيار إن شاء باع و إن شاء لم يبع و كنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت و إن شئت لم تشتري، فلا بأس.

و بإسناده عن خالد بن الحجاج قال: قلت لأبي عبدالله رحمته الله: الرجل يجيئ فيقول: اشتر هذا الثوب و أريحك كذا و كذا، قال: أليس إن شاء ترك و إن شاء أخذ؟ قلت: بلى، قال: لا بأس به إنما يحل الكلام و يحرم الكلام.

و بإسناده أيضا عن معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله رحمته الله: يجيئني الرجل فيطلب منى بيع الحرير و ليس عندى منه شىء فيقاولنى عليه و أقاوله فى الريح والاجل حتى نجتمع على شىء، ثم أذهب فأشترى له الحرير فأدعوه إليه، فقال: رأيت

(١) بيع العينة أن يأتي الرجل رجلا ليستقرضه، فلا يرغب المقرض فى الإفراض طمعا فى الفضل الذى لا ينال بالقرضة. فيقول: أبيعك هذا الثوب بإئتي عشر درهما إلى أجل و قيمته عشرة. فيستفيد درهمين بمقابلة الأجل. و يسمى عينه، لأن المقرض أعرض من القرض إلى بيع العين.

إن وجد بيعا هو أحبّ إليه ممّا عندك أيستطيع أن ينصرف إليه و يدعك أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف إليه و تدعه؟ قلت: نعم، قال: لا بأس. و روى مثله بأسانيد كثيرة، انتهى.

و وجه الاستدلال بها أنّها تدلّ على أنّ المواعدة بينهما على البيع و الشراء و لو كانت حتمية لا يوجب لزوم الوفاء من الجانبين ما لم يكن وكالة في البين، و لا يكاد أن يكون مطالبة العينة بيعا و شراء، و إلّا لزم أن يكون البيع من دون ملك، مع أنّ الملكية من المقومات للبيع، كما دلّ عليه قوله ﷺ: لا يبيع إلّا في ملك، فإذا لم يكن بيعا وكالة أو إصالة فمطالبة العينة مواعدة و لا توجب الوفاء و لو كانت حتمية و هو المطلوب.

قال العلامة المجلسي رحمه الله: يحتمل أن يكون المعنى أنّها ليست مواعدة حتمية، بل يقول: اشتر لنفسك إن شئت اشتريته منك و إلّا فلا، لكنّه بعيد، انتهى. و من المعلوم أنّ مع كون المواعدة غير الحتمية بعيدة، انحصر الأمر في المواعدة الحتمية؛ و عليه فقوله: أليس إن شاء ترك و إن شاء أخذ في المواعدة الحتمية يدلّ على عدم لزوم الوفاء بالمواعدة الحتمية، و إلّا فلامجال للاستفهام المذكور بعد حتمية المواعدة.

ثمّ زاد العلامة المجلسي رحمه الله في الاستدلال لعدم لزوم الوفاء بالمواعدة بقوله: و أقول: يمكن أن يستدلّ بما ورد في الأيمان و النذور من أنه مع عدم التلقظ بالصيغة بشرائطها لا يلزمه الوفاء بها، و ظاهره شمولها لما إذا وقعت المواعدة بينهما^١ و فيه: أنّ النظر في باب الأيمان و النذور ليس إلى المواعدة، فلا وجه للتمسك بإطلاق كلامهم في باب النذور و الإيمان و الحكم بعدم لزوم الوفاء بالمواعدة.

و كيف كان، فمقتضى الجمع بين هذه الأخبار بناء على تمامية مدلولها و بين الأخبار الدالة على وجوب الوفاء هو حمل الأخبار الدالة على وجوب الوفاء على الاستحباب المؤكد أو الأخبار الدالة على حرمة المخالفة على الكراهة. و إن أبيت عن جميع ذلك فالسيرة القطعية تكفي في جواز خلف الوعد.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: إن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد و على عدم معاملة من أخلف بوعده معاملة الفساق. و لم نعهد من أعظم الأصحاب أن ينكروا على مخالفة الوعد كإنكارهم على مخالفة الواجب و ارتكاب الحرام، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالعهد و كراهة مخالفته، إلى أن قال: و مع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات و حملها على الاستحباب يحتاج إلى الجرأة، و الأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالعهد.^١

و قد تقدم أن مقتضى الجمع بين الأدلة هو رفع اليد عن ظهور الروايات و حملها على الاستحباب، و معه لاحجة على الحرمة أو وجوب الوفاء، فتدبر جيداً. و لعله لذا ذهب المشهور إلى عدم وجوب الوفاء بالوعد.

قال العلامة المجلسي رحمته الله: و ظاهر أكثر أصحابنا استحباب الوفاء به إن لم يكن في ضمن عقد لازم.^٢

و قال في موضع آخر: ظاهر المحققين من أصحابنا و المخالفين أن الوعد من نوع الخبر و هو محتمل الصدق و الكذب و كذا الوعيد، مع أن ظاهر أكثر أصحابنا أن

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٣٩٣.

(٢) مرآة العقول، ج ١١، ص ٢٥.

الوفاء بالوعد مستحب، كما قالوا في كثير من الشروط: إذا لم يكن في ضمن العقد اللازم هو وعد يستحب الوفاء به و لنذكر، إلى أن قال: وأقول: كلام كثير من أصحابنا جار هذا المجرى، و سلموا كون الوعد أو الوعيد خيراً، فعلى هذا يشكل القول بجواز مخالفة الوعد من غير عذر و مصلحة.^١

ظاهره أنهم مع ذهابهم إلى أن الوعد من أنواع الخير كيف قالوا باستحباب الوفاء و عدم حرمة خلف الوعدة، مع أن مقتضى كونه من الخير هو القول بوجوب الوفاء و حرمة خلف الوعد، لأن عدم الوفاء يوجب الكذب، اللهم إلا أن يقال: إن جعل الخير كذباً غير أحداث الكذب، و الثاني ممنوع بخلاف الأول. و لذا قال العلامة المجلسي رحمته الله: و لو كان قبح خلف الوعد من جهة الكذب لزم إذا قال رجل: أركب غداً، مخبراً بذلك من غير أن يعد أحداً ثم بدا له و لم يركب أن يكون عاصياً، و لعلّه مما لم يقل به أحد، فالأولى جعلهما (الوعد و الوعيد) من قبيل الإنشاء لا للخبر، فلا يوصفان بالصدق و الكذب، و إطلاقهما عليهما على التوسّع و المجاز.^٢

ولقد أفاد و أجاد رحمته الله حيث قال: إن الوعد و الوعيد من قبيل الإنشاء لا للخبر، فلا يوصفان بالصدق و الكذب، و لعلّ منشأ توصيفهما بالكذب و الصدق هو الإخبار الالتزامى الذى يكون مقارناً لإنشاء الوعد فيختلف أحكامهما مع آصاف الإخبار الالتزامى بالصدق و الكذب لا يستلزم آصاف نفس الوعد بهما، إلا من باب التوسعة و المجاز. هذا كله بالنسبة إلى الوعد.

و أما الوعيد فهو أيضاً إنشاء لا إخبار، و يجرى فيه ما يجرى فى الوعد و لادليل

(١) مرآة العقول، ج ١١، ص ٣٧ - ٣٦.

(٢) مرآة العقول، ج ١١، ص ٣٧ - ٣٦.

على وجوب الوفاء بالوعيد، بل قد يحرم في بعض الموارد، كما إذا لم يكن من أوعد عليه مستحقاً للوعيد. نعم، من استحق الوعيد كان العقو عنه حسناً غالباً، لأن العقو من الصفات الحسنة، فهل يكون العقو موجبا للكذب أو لا؟ و الظاهر هو الثاني خلافاً للعلامة المجلسي رحمته الله، حيث قال: و أما الوعيد فتكون مخالفته من قبيل الكذب المجوز للمصلحة، إذ لا خلاف في أن خلف الوعيد ليس بحرام بل هو حسن، فيكون جوازه مشروطاً بمصلحة مجوزة للكذب.^١

وفيه: أن الوعيد كالوعد إنشاء التزام، و حيث أنه ليس بخبر فمخالفته ليست من قبيل الكذب حتى يحتاج جواز الكذب إلى المصلحة، بل المخالفة هي العقو و هو من الصفات الحسنة. و أما الإخبار بالالتزامي فهو لم يصدر كذبا و لا ملزم على جعله صدقا، كما لا دليل على حرمة خلقه كما مر في الوعد. و الله العالم.

الأمر الرابع: في حرمة الهزل من الكذب، لإشكال في الحرمة لصدق الكذب عليه إذا قصد الحكاية فيعمه عمومات حرمة الكذب. قال شيخنا الأعظم رحمته الله: ظاهر خبر سيف بن عميرة عن حدّته عن أبي جعفر رحمته الله قال: كان علي بن الحسين عليهما السلام يقول لولده: اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير في كلّ جدّ و هزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير، الحديث.^٢

و خبر الحارث الأعور عن علي عليه السلام قال: لا يصلح من الكذب جدّ و لا هزل، و لا أن يعد أحدكم صبيّه ثم لا يفي له، إن الكذب يهدى إلى الفجور والفجور يهدى إلى النار، و ما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب و فجر، و ما يزال أحدكم يكذب حتى

(١) مرآة العقول، ج ١١، ص ٣٧ - ٣٦.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٠، ح ١.

لا يبقى موضع إبرة صدق فيسمى عند الله كذاباً.^١

حرمة الكذب حتى في الهزل

ثم قال: ويمكن أن يراد به الكذب في مقام الهزل، وأما نفس الهزل وهو الكلام الفاقد للفصد إلى تحقق مدلوله، فلا يبعد أنه غير محرّم مع نصب القرينة على إرادة الهزل، كما صرح به بعض، ولعله لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود والسيرة. ويمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية. ويحتمل غير بعيد حرمة لعموم ما تقدّم خصوصاً الخبرين الأخيرين والنبوي في وصية النبي ﷺ لأبي ذر: ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له، ويل له. لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل.

وعن الخصال بسنده عن رسول الله ﷺ: أنا زعيم بيت في أعلى الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في رياض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ومن ترك الكذب وإن كان هازلاً ومن حسن خلقه.^٢ وقال أمير المؤمنين (في معتبرة الأصبغ بن نباتة): لا يجد عبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجدّه.^٣

والظاهر أن قوله: ويحتمل غير بعيد حرمة الخ راجع إلى ما إذا أراد به الكذب في مقام الهزل، لا ما إذا أراد نفس الهزل، إذ الأول يمكن أن يكون مشمولاً لعموم أدلّة حرمة الكذب بخلاف الثاني، فإنه ليس بكذب مع عدم الفصد والحكاية كما لا يخفى. ولقد أفاد وأجاد السيّد المحقق الخوئي رحمه الله في توضيح كلام الشيخ الأعظم رحمه الله،

(١) الوسائل، الباب ١٤٠ من أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥١ - ٢٥٠، ح ٣.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥١، ح ٢.

(٣) الوسائل، الباب ١٣٥، من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ح ٨ و ٧.

(٤) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم رحمه الله، ص ٥٠.

حيث قال: إنَّ الكذب المسوق للهزل على قسمين: فإنه قد يكون الهازل بكذبه مخبراً عن الواقع ولكن بداع المزاح و الهزل من دون أن يكون إخباره مطابقاً للواقع كأن يخبر أحداً بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليغترّ المخاطب بقوله، فيترتب عليه الأثر فيضحك منه الناس. وهذا لاشبهة في كونه من الكذب، فإنه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع، و اختلاف الدواعي لا يخرجها عن واقعها و حقيقتها. و إذن فيكون مشمولاً لما دلّ على حرمة الكذب.

و قد يكون الكلام بنفسه مصداقاً للهزل، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن الواقع ليكون إخباراً و لا يستند إلى داعٍ آخر من دواعي الإنشاء.

و مثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل، كإطلاق البطل على الجبان، و الزكى على الأبله، و العالم على الجاهل؛ و هذا لادليل على حرمة مع نصب القرينة عليه كما استقر به المصنّف.

و الوجه في ذلك هو أن الصدق و الكذب إنما يتّصف بهما الخبر الذي يحكى عن المخبر به، و قد عرفت أن الصادر عن الهازل في المقام ليس إلّا الإنشاء المحض، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً^١.

فتحصّل أن الهزل على قسمين:

أحدهما: هو أن يقصد به الحكاية بداعي الهزل، و لا اشكال في حرمة لكونه مشمولاً لعمومات حرمة الكذب، و الأخبار المذكورة في باب الهزل محمولة على هذا القسم بناء على تماميتها سنداً و دلالةً، و إلّا فيكفي العمومات.

وثانيهما؛ هو أن لا يقصد به الحكاية، و من المعلوم أن الهزل في هذا القسم ليس بخبر حتى يتصف بالكذب حقيقة.

قال في بلغة الطالب: إنه مع عدم القصد لا يتصف بأنه خبر، فكيف يكون كذبا؟ و من أى جهة يحتاج إلى قرينة؟ و لو فرضنا حرمة فهو في غير جهة الكذب بل بعنوان آخر، و عليه فلا يحتاج إلى دعوى السيرة و الانصراف. و قوله (أى قول الشيخ فى المكاسب): و يحتمل غير بعيد حرمة لا يمكن أن يريد منه هذا الذى فرض خلوه عن القصد، فيجب حمله على ما إذا قصد من الكلام الإخبار، لكن لا بداعى الإخبار بل بداعى الهزل، إذ هذا هو الذى يمكن دعوى شمول الإطلاق له^١.

فحصل: أن الكذب الهزلى الذى قصد به الإخبار بداعى الهزل يكون محرماً، و الدليل عليه هو عمومات حرمة الكذب، فلا يضرّ ضعف سند الأخبار الخاصة كالنبوى ﷺ و مرسله سيف بن عميرة و خبر الحارث الأعور، أو ضعف دلالتها كخبر الخصال و معتبرة الأصبح بن نباتة، فلا تغفل.

الأمر الخامس: فى المبالغة فى الإدعاء، قال الشيخ الأعظم ﷺ: لا ينبغي الإشكال فى أن المبالغة فى الإدعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب. و ربما يدخل فيه إذا كانت فى غير محلها، كما لو مدح إنسان قبيح المنظر و شبه وجهه بالقمر، إلّا إذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح، فإنّ الأنظار تختلف فى التحسين و التقييح كالذوائق فى المطعومات^٢.

قال الميرزا الشيرازى ﷺ فى ذيل قوله و ربما يدخل فيه الخ: يعنى موضوعا إذا

(١) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٥ - ١٤٤.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم ﷺ، ص ٥٠.

أريد بقوله: فلان وجهه كالبدن الإخبار بحسن وجهه مع كمال قبج منظره، و حكماً أو التزاماً إذا أريد إنشاء مدحه على وجه المبالغة^١.

أما ان المبالغة في الادعاء ليست بكذب و لو بلغت ما بلغت، فلأنها ليست إلّا إنشاء مدح أو ذمّ على نحو المبالغة و الكذب من أقسام الخبر و لا ربط له بباب الإنشاء، و عليه فلا تدخل المبالغة في الكذب موضوعاً إذا لم يقصد بها الإخبار كإرادة الهزل التي عرفت أنها لا تدخل في الكذب إذا لم يقصد به الحكاية، بل هو إنشاء و لا ربط له بالخبر.

نعم، حيث أن إنشاء المدح أو الذمّ مستلزم للإخبار بمقدار من الحسن أو الذم حتى يقبل المبالغة فيه، فإذا كان هذا المقدار موجوداً لإنشاء المدح أو الذمّ يكون صادقاً باعتبار الإخبار المذكور، و إذا لم يكن له حسن أو ذم رأساً يكون الإنشاء المذكور كذباً باعتبار مدلوله الالتزامي لا باعتبار نفسه، فالمبالغة في الإدعاء تخرج عن الكذب موضوعاً و إن كانت ملحقة بالكذب في الحرمة باعتبار لازمه فيما إذا كان كذباً، كما إذا لم يكن فيه مقدار من الحسن أو الذم حتى يقبل المبالغة.

قال سيّدنا الإمام المجاهد: و في المبالغات و الكنايات و المجازات لم تستعمل الألفاظ في المعاني التي يراد الإخبار بها جدّاً و ليست من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له حتى المجازات على ما هو التحقيق من أنها من قبيل الحقائق الإدعائية، لا كما ذكره السكاكي في الاستعارة، بل باستعمال اللفظ في معناه الموضوع له. و تطبيق المعنى على المراد الجدّي إدعاء.

ففي مثل: «زيد أسد»، استعمل لفظ الأسد في معناه و ادعى أن زيدا مصداق

لما هيّة الأسد، فعليه لا يكون قوله ذلك مع عدم شجاعة زيد كذبا. أمّا بالنسبة إلى المقاد الاستعمالي فلعدم تعلق الارادة الجدية به و سيأتى اعتباره فى الصدق و الكذب لالجدّ مقابل الهزل بل مقابل الاستعمال. و أمّا بالنسبة إلى المعنى المراد أى الإخبار بالشجاعة فلعدم التلقّف به، و أوضح منها الحال فى الكنايات و المبالغات.^١

ولا يخفى عليك أن عدم كون الإخبار بالشجاعة ملفوظا به لا يمنع عن صدق الكذب بالنسبة إليه لو لم يكن كذلك واقعا لأنه كالملفوظ. نعم، لا يوجب ذلك كون نفس إنشاء المدح كذبا كما عرفت. فتحصل أنه لا وجه لإدراج المبالغة المذكورة فى الكذب موضوعا، كما يظهر من الشيخ و الميرزا الشيرازى رحمتهما. و إن كانت مثل الكذب فى كونه محرّما من جهة استلزامها للإخبار بوجود حسن أو ذمّ بمقدار حتى يقبل المبالغة، مع أنه ليس كذلك.

الأمر السادس: فى حرمة التورية و عدمها، قال شيخنا الأعظم رحمته: و أمّا التورية و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص، كما لو قلت فى مقام إنكار ما قلته فى حقّ أحد: علم الله ما قلته، وأردت بكلمة ما الموصولة و فهم المخاطب النافية، و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم: ما هو ههنا و أشار إلى موضع خال فى البيت، و كما لو قلت: اليوم ما أكلت الخبز، تعنى بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة، إلى غير ذلك.

و بالجملة، فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب. و الوجه فيه كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته: أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفا

للوابع؛ وإنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ. نعم، لو ترتب عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة لا من ناحية الكذب.

ذهب الميرزا القمي رحمته في محكي كلامه إلى أن المعتبر في أتصاف الخبير بالصدق و الكذب ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأيت حمارا وأراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متّصف بالكذب وإن لم يكن المراد مخالفا للواقع.

أجاب عنه الشيخ الأعظم بقوله: بأنه إن أراد أتصاف الخبير في الواقع فقد تقدّم أنه دائر مدار موافقة مراد المخبر و مخالفته للواقع، لأنه معنى الخبير و المقصود منه دون ظاهره الذي لم يقصد و إن أراد أتصافه عند الواصف (أى المخاطب)، فهو حق مع فرض جهله بإرادة خلاف الظاهر، لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فيرجع الأمر إلى إناطة الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

ثم استدلل الشيخ رحمته بآيات و روايات لسلب الكذب عن التورية. منها: ما روى في الاحتجاج من أنه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزوجل في قصة إبراهيم عليه السلام و آله و عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَّ كِبَرَهُمْ هَذَا فَنَسُوا لَهُمُ الْبُيُوتَ إِذْ كَانُوا يَنْصُرُونَ﴾، قال: ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: إن كانوا ينطقون، أى إن نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم فما نطقوا و ما كذب إبراهيم.

قال بعض الأكابر: قوله عزوجل: ﴿إِنْ كَانُوا يَنْصُرُونَ﴾، يكون شرطا لصدور الفعل و هو الكسر و معناه أن المعبودات إن كانوا أهل تمييز و عقل و شعور أقدم بعضهم على كسر البعض، فصدر ذلك أى كسر الجميع من الكبير و كان الكسر فعلة لكونه أقدر من غيره و إن لم يكونوا كذلك و ليس لهم عقل و شعور و تمييز لم يقدموا على ذلك و لم يصدر من كبيرهم ذلك أى الكسر، فالملازمة بين كونهم أهل تمييز و عقل و شعور

و صدور الكسر من كبيرهم موجودة و صحت القضية الشرطية، و لعل قوله ﴿بَلْ فَتَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ يكون مكان «كان فعله» لإمكان جوازه في الأدبية.

و أما قوله: ﴿فَأَسْأَلُوهُمْ﴾ فهو أيضا مشروط بقوله: ﴿إِنْ كَانُوا يَعْطِقُونَ﴾ و لا يضر أن يكون ﴿إِنْ كَانُوا يَعْطِقُونَ﴾ شرطا للأمرين: أحدهما ﴿بَلْ فَتَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ و ثانيهما: قوله ﴿فَأَسْأَلُوهُمْ﴾، بل القدر المتيقن أن يكون شرطا لقوله: ﴿فَأَسْأَلُوهُمْ﴾، ولكن الرواية الواردة تدل على كونه شرطا أيضا لقوله ﴿بَلْ فَتَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾، كما لا يخفى.

لا يقال: إن هذا الفعل الجزئي و هو الكسر الواقع من إبراهيم عليه السلام غير صادر عن الأصنام، سواء فرض كونهم ناطقين أو لا، فكيف يصح دعوى الملازمة بين قوله ﴿إِنْ كَانُوا يَعْطِقُونَ﴾ و بين قوله ﴿بَلْ فَتَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾، مع أن اللازم في القضية الشرطية هو ثبوت الملازمة بين الشرط و الجزاء، لأننا نقول: لامنافاة بين التنجيز و التعليق، فإن صدور الفعل و هو الكسر من إبراهيم عليه السلام تنجيز و صدور هذا الفعل من الأصنام معلق على كونها من أهل القوة و القدرة، و الملازمة بين كونهم ناطقين و الكسر على تقدير كونهم من أهل القوة و القدرة ثابتة.

هذا مضافا إلى ما أجابه الميرزا الشيرازي من أن المقصود هو عدم النطق الذي هو كناية عن عدم القوة و القدرة على شيء و هو مستلزم لعدم صدور الأفعال الاختيارية عنها، و لعله لذلك لم يكتب عليه السلام (في الرواية) بذكر الشرطية الأولى الدالة على الملازمة بين الفعلين، بل أضاف إلى ذلك قوله عليه السلام: و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا^١.

ثم إن جعل الشرط في القضية قيذا للحكاية للاستناد الكسر إلى كبيرهم، بحيث

يكون المعنى: إن حكايتي عن استناد الكسر إلى كبيرهم معلقة على تكلم الأوتان خلاف الظاهر، لأن مفاد القضية الشرطية ترتب مضمون الجزاء على مضمون الشرط لاحكائية وجود مضمون الجزاء على مضمون الشرط.

وقد يقال في الجواب عن الإشكال: إن الظاهر أنه على تقدير صحة رواية الاحتجاج و صدورها عن المعصوم عليه السلام يراد من الشرطية الشرطية الاتفاقية لا الحقيقية، و يكون الغرض من تلك الاتفاقية مجرد نفي المقدم لانتفاء التالي، و لهذه القضية الشرطية نظائر في العرف فلاحظها؛ مثلاً يقول أحد الفاسقين للآخر في مقام تذكية نفسه: إني إنسان خير لا مورد فيّ للقدح، ويقول ذلك الآخر: إن كنت عادلاً فأنا معصوم، فإنه ليس غرضه إثبات العصمة لنفسه حتى على تقدير كون المادح عادلاً، بل غرضه نفي عدائته بنفي عصمة نفسه.^١ و لا يخفى عليك أن حمل الشرطية على الاتفاقية لا الحقيقية خلاف الظاهر.

و أجاب السيد المحقق الخوئي رحمته الله عن الإشكال: بأن تقدير الآية إِن فَطَنَ كِبَرَهُمْ هَذَا فَأَسْأَلُوهُمْ، فقد علقت الدعوى على نطق كبيرهم، و لما استحال نطقه انتفت الدعوى فلا تكون كاذبة. و نظير ذلك قولك: فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء، و كقولك أيضاً: لا أعتقد إلهاً إن كان له شريك، و لا أعتقد خليفة للرسول صلى الله عليه وآله إن لم يكن منصوباً من الله، هذا فاغتنم.^٢

ونحوه ما أجاب به سيدنا الامام المجاهد عليه السلام: من أن كلام إبراهيم عليه السلام من قبيل التعليق على أمر محال لإثبات أن المعلق عليه محال، لا لإثبات الملازمة. فالكلام

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٣٥ - ٢٣٤.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٠٢ - ٤٠١.

سبق لنفى العمل (الفعل) لكونه معلقاً على محال لالتحققه بتحقق المعلق عليه، نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^١، فإنه ليس بصدد الإخبار بالملازمة بين دخول الجنة و ولوج الجمل في سم الخياط، ضرورة عدم التلازم بينهما، بل بصدد استحالة دخولهم الجنة بالتعليق على محال عاوى. و بالجملة نظائر هذا الكلام كناية عن عدم التحقق أو استحالته لإخبار بالملازمة، كما هو واضح.^٢

و لا يخفى عليك أن الرواية المذكورة حينئذ لا ارتباط لها بالتورية و لاتدلّ على نفي الكذب عن التورية، و إن صحّ الاستدلال بالآية بالتقريب المذكور من السيّد المحقق الخوئي و سيّدنا الإمام المجاهد رحمتهما على نفي الفعل لكونه معلقاً على أمر محال، فتأمل.

و الأولى لنفي الكذب عن التورية هو الاستدلال بمعتبرة الحسن الصيقل، و فيها: ﴿قَالَ بَلْ فَضَلَّ كِبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ لِمَ كَانُوا يَعْطُونَ﴾، فقال: والله ما فعلوا وما كذب، إلى أن قال: إن إبراهيم إنما قال: ﴿قَالَ بَلْ فَضَلَّ كِبِيرُهُمْ﴾ إرادة الإصلاح و دلالة على أنهم لا يفعلون، الحديث.^٣ و الوجه في أنه ليس بكذب أنه نحو استدلال و لا يعدّ ذلك كذباً، فتأمل.

ومنها: ما روى أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿أَتَيْنَاهُمُ الْعِيرَ لِنَكْمٍ لِمَسَارِقُونَ﴾ قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنهم قالوا: نفد صواع الملك و لم يقولوا: سرقتم صواع الملك. و عليه فقولهم ﴿لِمَسَارِقُونَ﴾ مع إرادة سرقة يوسف من أبيه تورية و لم يذموا على ذلك، فتدلّ الآية على جواز التورية عند يوسف و أعوانه، ولكن لاتدلّ الآية الكريمة على سلب الكذب عن التورية.

(١) الأعراف، ٤٠.

(٢) المكاسب المحرّمة لسيّدنا الإمام المجاهد رحمتهما، ص ٥٠ - ٤٩.

(٣) الوسائل، الباب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٣، ح ٤.

نعم، يمكن الاستدلال لذلك ببعض الروايات، كمتبرة الحسن الصيفل قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنا قد روينا عن أبي جعفر عليه السلام في قول يوسف «أيتها العير إنكم لسارقون»، فقال: والله ما سرقوا و ما كذب، إلى أن قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: وقال يوسف عليه السلام إرادة الإصلاح^١ و ذلك لنفي الكذب بقوله ما كذب، مع أن المخاطبة مع الغير بأنكم لسارقون تكون تورية.

ومنها: ما روى أيضا أنه سئل عن قول الله عز وجل حكاية عن إبراهيم: ﴿إني سقيم﴾^٢، قال: ما كان إبراهيم سقيما و ما كذب، إنما عنى سقيماً في دينه أى مرتاداً (أى طالباً و مراداً لدينه من المرادة)، حيث أن المرتاد خلاف الظاهر، فأرادته تورية و مع ذلك نفى الكذب عن ذلك.

ومنها: ما في مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية: قولى: ليس هو ههنا، قال: لا بأس ليس بكذب^٣. فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله «ههنا» موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك، و عليه فالسائل سئل عن جواز التورية فأجاب بجوازها و نفى الكذب عنها.

ومنها: ما روى في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط أن واحدا من الصحابة صحب واحداً آخر فاعترضهما في الطريق أعداء المصحوب فأنكر الصحاب أنه هو فاحلقوه فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له: صدقت المسلم أخو

(١) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٣، ح ٤.

(٢) الصافات، ٨٩.

(٣) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٤، ح ٨.

المسلم، إلى غير ذلك مما يظهر منه سلب الكذب عن التورية،^١ لدلالة قوله ﷺ «صدقت» على أنك لم تكذب بإرادة خلاف الظاهر من قوله «إنه أخوه».

فحصل إلى حدّ الآن أنّ التورية ليست بكذب و معه لا دليل على حرمة، ولكن ذهب سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد رحمته الله إلى حرمتها، حيث قال: لا فرق بين الكذب و التورية في أنّ كلّ واحد منهما يوجب إلقاء المخاطب في خلاف الواقع و سلب اطمينان الناس عن المتكلم.

و مجرد إرادة المعنى التأويلي في الثاني دون الأول لا يكون فارقا ما لم يؤثر في الآثار و المفاسد المترتبة على كلّ منهما و بعبارة أخرى ما يترتب على الكذب نوعا الذي صار حكمة لتحرّيمه على النحو الكلي مترتب على التورية أيضا، و عليه فلا يصحّ قول الشيخ في المكاسب المحرّمة: إنّ التورية واجبة للفرار عن الكذب.^٢ و ذلك لأن التورية لا تكون فرارا من مفسدة الكذب بوجود المفسدة بعينها فيه.

و لقاتل أن يقول: إنّ الفارق بين الكذب و التورية هو وجود الحكاية عما يكون الكلام ظاهرا فيه في الكذب و عدمها في التورية. هذا مضافا إلى عدم إحراز ترتب مقدار المفاسد المترتبة على الكذب على التورية، و مضافا إلى صريح صحيحة ابن بكير بالجواز و عدم كونها كذبا و لو كانت التورية حراما لما جوزوها و لما قالوا بوجوبها عند الفرار عن الكذب، فلا تغفل.

و أمّا مسألة وجوب التورية للفرار عن الكذب و عدمه فسيأتي حكمها في المسوّغات إن شاء الله تعالى.

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم رحمته الله، ص ٥١.

(٢) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج ٣، ص ٣٥٤.

الأمر السابع: في مسوغات الكذب

و هي موارد:

أحدها: في مقام دفع الضرورة كالضرر النفسى أو المالى من ظالم و متعدّد لنفسه أو لغيره من موارد الإكراه أو كالضرر النفسى أو المالى الناشى من الاضطراب من دون ظلم ظالم و متعدّد.

و استدللّ بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^١ بدعوى أن الآية الشريفة تدلّ بالمطابقة على جواز التكلم بكلمة الكفر و الارتداد عن الإسلام عند الإكراه بشرط أن يكون المتكلم معتقدا بالله و مطمئناً بالإيمان، و عليه فإذا دلّت الآية الكريمة على جواز الكذب فى الإيمان عند الإكراه دلّت على جواز الكذب فى غير ذلك للمكروه بطريق أولى، كما فى مصباح الفقاهة.

نعم، هو أخص من المدعى لاختصاص الآية بصورة الإكراه، فلا تشمل سائر موارد الضرورة و الاضطراب.

و قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّوَعَّا مِنْهُمْ خُفَاءً﴾^٢ بدعوى أنه يدلّ على عدم جواز اتخاذ الكافر ولياً إلّا تقيّة. و فيه أنه لا إرتباط للآية الكريمة بالكذب عند الضرورة؛ أللهمّ إلّا أن يستفاد ذلك بالأولوية أو تقيح المناط.

(١) النحل، ١٠٦.

(٢) آل عمران، ٢٨.

قال الميرزا الشيرازي رحمته الله: لا يخفى أن مدلول الآية غير منطبق على ما نحن بصدد الاستدلال عليه من تجويز الكذب للاضطرار إليه إلا أن يستفاد منها بتفقيح المناط أو الأولوية لتجويز الكذب أيضا في حال التيقن^١.
و أما السنة فبأخبار متعددة:

منها: حديث الرفع، روى أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ والنسيان و ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه^٢ و إلى غير ذلك من الأخبار المتعددة.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات و الأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه، انتهى^٣.

و أما الإجماع، فقد قال الشيخ: و هو أظهر من أن يدعى أو يحكى. أورد عليه في مصباح الفقهية: بأن الإجماع و إن كان محققا ولكنه ليس إجماعا تعديدا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام. فإن الظاهر أن المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز إلى الكتاب و السنة، فلا وجه لجعله دليلاً مستقلاً في المسألة^٤.

وفيه: ما مر من أن الإجماع المستند إذا كان متصلاً إلى زمان المعصوم عليه السلام يكشف عن تقرير المعصوم و إن لم يتم استنادهم إلى الأدلة، فلا تغفل؛ اللهم إلا أن يقال: إن

(١) التعليقة، ص ١٢٩.

(٢) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ص ٢٣٧، ح ٣.

(٣) المكاسب المحرمة للشيخ عليه السلام، ص ٥١.

(٤) مصباح الفقهية، ج ١، ص ٤٠٣.

ذلك صحيح في المسائل الأصلية، و أما في المسائل الفرعية فلا يحرز اتصال الإجماع بزمان المعصوم عليه السلام.

و أما العقل فقد قال الشيخ عليه السلام: و العقل مستقلٌ بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين مع بقائه على قبحه، أو انتفاء قبحه لغلبة الآخر عليه على القولين في كون القبح العقلي مطلقاً، أو في خصوص الكذب لأجل الذات أو بالوجوه والاعتبارات.

أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنّ العقل و إن كان حاكماً بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة كحفظ النفس المحترمة و نحوه، إلّا أنّه لا يحكم بذلك في جميع الموارد، فلو توقّف على الكذب حفظ مال يسير لا يضرّ ذهابه بالمالك فإنّ العقل لا يحكم بجواز الكذب حينئذ^١.

و لقائل أن يقول: لا منافاة بين حكم العقل في جلّ الموارد و عدمه في بعض الموارد؛ هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ الضرر الذي محلّ الكلام هو الذي يكون معتداً به بحيث يحكم العقل أيضاً به فيوافق العقل مع سائر الأدلّة.

ثمّ يقع الكلام في أنّ الاضطرار و الضرورة إلى الكذب هل يعتبر في تحقّقه عدم التمكن من التورية أو لا يعتبر؟ و قد يقال: إنّ الاضطرار إلى الجامع بين الكذب و التورية من قبيل الاضطرار إلى شرب أحد مايعين، أحدهما متنجّس و الآخر طاهر، فكما أنّ الاضطرار إلى أحد المايعين اضطرار إلى الجامع و يمكن إيجاده في ضمن فرده الحلال فلا يكون اضطراراً إلى الحرام، فكذلك في المقام الاضطرار إلى الجامع بين الكذب و التورية لا يكون اضطراراً إلى الحرام، فلا يجوز الكذب مع إمكان التورية و دفع الإكراه أو الاضطرار بها، و لعلّه لذا حكى عن المشهور وجوب التورية لمن يقدر عليها.

و قال الشيخ الأعظم رحمته بعد نقل عبارات الأصحاب في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة و غيرها: وجه ما ذكره أن الكذب حرام و لم يحصل الاضرار إليه مع القدرة على التورية فيدخل تحت العمومات، مع أن قبح الكذب عقلي فلا يسوغ إلّا مع تحقق عنوان حسن في ضمنه يغلب حسنه على قبحه. و يتوقف تحقّقه (أى جواز الكذب) على تحقّقه (أى تحقق عنوان حسن) و لا يكون التوقف إلّا مع العجز عن التورية. و هذا الحكم جيّد إلّا أن مقتضى إطلاقات أدلة الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك.

منها: (موتّقه) رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن على رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: احلف بالله كاذبا و نجّ أخاك من القتل).^١

ومنها: صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سئلته عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلفه لينجو به منه، قال: لا جناح عليه و سئلته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم.^٢

ومنها: ما فى الفقيه من أنه قال: قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين، إلى أن قال: فأما الذى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرء مسلم أو خلاص ماله من متعدّد يتعدّى عليه من لصّ أو غيره، الحديث.^٣

ومنها: موتّقه زرارة بآبن بكير إنّا نمرّ على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا و

(١) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ص ٢٢٥، ح ٤.

(٢) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ص ٢٢٤، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ص ٢٢٦، ح ٩.

قد أديننا زكوتها، فقال: يا زارة! إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤوا، قلت: جعلت فداك، بالطلاق و العتاق؟ قال: بما شاؤوا.^١

ومنها: رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: إذا حلف الرجل تقيّة لم يضره إذا هو أكره و اضطرّ إليه، و قال: ليس شئ مما حرّم الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه.^٢ و رواه في نوادر أحمد بن عيسى أو حسين بن سعيد عن سماعة هكذا قال: قال عليه السلام: إذا حلف الرجل بالله تقيّة لم يضره، و بالطلاق و العتاق أيضا لا يضره إذا هو أكره و اضطرّ إليه.^٣ إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب. و فيما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح التي يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية. فلا يعتبر في جواز الكذب في مثل المقام العجز عن التورية.

و أمّا حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقّف المصلحة الراجعة عليه، فهو و إن كان مسلّماً، إلّا أنه يمكن القول بالعمو عنه شرعاً للأخبار المذكورة، كما عفى الكذب في الإصلاح و عن السبّ و التبرّي مع الإكراه، مع أنه قبيح عقلاً أيضاً، مع أن ايجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالعسر (ما يعسر)، كما لا يخفى.

فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التورية كان حسناً إلّا أن الاحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات لأنّ النسبة بين هذه المطلقات و بين ما دلّ

(١) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ح ٢٢٨، ح ١٤.

(٢) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ص ٢٢٨، ح ١٨.

(٣) نوادر أحمد بن عيسى، ص ٧٥.

كالرواية الأخيرة و غيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطراب المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا عموم من وجه فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب، فتأمل^١.

هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور لأن مورد الأخبار عدم الالتفات إلى التورية في مقام الضرورة إلى الكذب، إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها إذ لا داعى إلى العدول عنها إلى الكذب^٢.

و هنا مواقع للكلام:

منها: أن الرواية الأخيرة إن كانت صحيحة دلت بمنطوقها على تخصيص جواز الحلف الكاذب بمورد الاضطراب و كان مفهومها عدم جواز الكذب مع عدم الاضطراب أو الإكراه، سواء كان في البين دفع ضرر أو لا؛ و عليه تقع المعارضة بين مفهومها و بين الروايات المجوزة للكذب لدفع الضرر، و النسبة بينهما هي العموم من وجه. فإن الرواية الأخيرة ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذبا بصورة الاضطراب، فتدل بمفهومها على حرمة الحلف كاذبا في غير موارد الاضطراب، سواء كان في البين دفع ضرر أو لا.

و الروايات المجوزة تدل على جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر مطلقا، سواء بلغ حد الاضطراب أم لا. فمورد الافتراق في طرف الرواية الأخيرة هو ما إذا لم يكن

(١) و لعلّه إشارة إلى أن مع ضعف الرواية الأخيرة نسبة ما دل على جواز الحلف كاذبا مع أدلة حرمة الكذب هي العموم و الخصوص فيقدم ما يدل على جواز الحلف كاذبا مطلقا، سواء تمكّن من التورية أو لم يتمكّن على أدلة حرمة الكذب. و لإشكال إلّا من جهة عدم صدق الضرورة على صورة التمكّن من التورية، و إن صدق ذلك العنوان على صورة العجز عنها و صورة الإكراه و الاضطراب بناءً على عدم صدقهما إلّا عند العجز عن التورية.

الكذب لدفع الضرر، فإن الرواية الأخيرة تشمله بمفهومها و تدلّ على عدم الجواز و لاتشمله الروايات المطلقة الدالة على جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر، كما لا يخفى. و مورد الافتراق في الروايات المجوزة للكذب هو ما إذا كان دفع الضرر منحصرًا بالكذب كما في فرض الغفلة عن التورية، فيشمله الروايات المجوزة و لايشمله مفهوم الرواية الأخيرة لاضطراره بالانحصار. و مورد اجتماعهما ما إذا لم ينحصر دفع الضرر بالكذب كما في فرض التمكّن من التورية، فإن مقتضى المفهوم عدم جوازه لعدم الاضطرار إليه و مقتضى إطلاق تلك الروايات جوازه فيتعارضان و يتساقتان و يرجع إلى عموم أدلة حرمة الكذب.

وفيه أولاً: لسان الأخيرة لسان الحكومة و هي مقدّمة على المطلقات المجوزة، و لو كانت النسبة هي العموم من وجه.

وثانياً: أن ما ذكر مبنياً على صحّة الرواية الأخيرة.

و أمّا بناءً على عدمها كما هو الصحيح فليس في المقام إلّا أدلة حرمة الكذب و أخبار تدلّ على جواز الحلف كاذباً. و من المعلوم أن الثانية أخص فيقدّم على أدلة حرمة الكذب، و لعلّ هذا هو وجه التأمل في كلام الشيخ رحمته.

ومنها: أن حرمة الكذب ذاتية لاستقلال العقل بقبحه فليست قابلة للتخصيص، و أمّا ارتكابه في موارد الضرورة فلأنّ العقل يستقلّ بوجود ارتكابه أقلّ القبيحين.

و يمكن الجواب عنه: بأنّه بعد تسليم استقلال العقل بقبح الكذب في ذاته مع قطع النظر عن العناوين المترتبة عليه كان حكمه كذلك معلّقاً على عدم طرد العناوين الحسنة عليه، و إلّا فلا يستقلّ العقل بقبحه و الترخيص الشرعي بالنسبة إلى الحكم العقلي لا يتصور، إلّا إذا كان حكم العقل مقتضياً للقبح، فيجوز الترخيص الشرعي حينئذ كما قرّر في جواز الترخيص الشرعي في أطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

ومنها: أن الأخبار بصدد بيان حكم آخر، و هو جواز الحلف لاجواز الكذب بغير حلف. و توضيحه: أن الحلف عبارة عن جملة إنشائية تأتي بها لتأكيد الجملة الإخبارية أو الإنشائية في بعض الأحيان. و هي غير الجملة الإخبارية المؤكدة بها و لاتتصف بالصدق و الكذب و إطلاقهما أحيانا عليها إنما هو بنحو من التأويل و التسامح، فيقال: اليمين الكاذبة أو الصادقة باعتبار متعلقتهما، و لما ورد في الكتاب العزيز النهي عن جعل الله تعالى عرصة للأيمان فقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْصَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾^١ و ورد في الروايات النهي عنها كاذبا أو صادقا.

يمكن أن يكون ذاك و ذلك منشأ للشبهة في أن اليمين غير جائزة حتى لإنجاء المال و التخلص من العشار و غيره، فسألوا عن حكم اليمين من حيث هي، فلا إطلاق فيها يشمل اليمين المقارنة للجملة الكاذبة لأن جواز نفس اليمين غير مربوط و لاملازم لجواز الكذب، بل لامعنى للإطلاق بالنسبة إلى المقارن و المتعلق.

فإن معنى الإطلاق هو كون نفس طبيعة موضوع حكم من غير دخالة شئ آخر فيه، فتكون الطبيعة في أي مورد وجدت محكومة به و اليمين من حيث هي إنشاء لا كذب فيها. و إساء حكم الكذب عليه من متعلقه لامعنى له فتكون الروايات أجنبية عما نحن بصدده.

ويمكن الجواب عنه: بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد رحمته: من أن مقتضى القرائن الموجودة في نفس الأخبار أن محطّ السؤال و الجواب فيها هو الحلف كاذبا. أما صحيحة إسماعيل بن سعد فإن السؤال عن حلف السلطان بالطلاق منشأ احتمال وقوعه مع عدم موافقة مقدمه للواقع، فإنه مع صدقه لا يحوّل وقوعه.

فقوله: إن كان هذا مال زيد فامرأتى طالق و إن كان إنشاء، لكن وقوع الطلاق عند العامة إنما هو فيما إذا كان مال زيد و كان القائل في مقام إنكاره، فعليه كان محطّ الحلف بالطلاق و العتاق في مورد كان المسؤول بالحلف يحلف في مقام إنكار ما كان واقعا أو إثبات ما لم يكن كذلك.

فيكون قوله: و عن رجل يخاف على ماله من السلطان إلخ مورد الحلف كذبا أيضاً إلى أن قال: لأقول: في مورد الحلف بهما حتى يقال إنه إنشاء، بل أقول: إن مورد الحلف بهما هو الكذب لولا الإنشاء، فيستكشف منه أن مورد الأسئلة في غيره هو الحلف كذبا، فقوله: فيستحلفونى أى يستحلفونى كذبا بالقرينة المذكورة.^١

فتحصّل: أن مقتضى إطلاق أدلة الترخيص في الحلف كاذبا عدم اعتبار التورية في جواز الكذب. قال في بلغة الطالب: و الحاصل أنه ليس عندنا إلا أدلة حرمة الكذب و ما دلّ على جواز الحلف كاذبا، و الثانى أخصّ فيقدم فأين ما يسقط به هذه المطلقات فيرجع إلى أدلة حرمة الكذب و لعلّه إلى ذلك أشار بامره بالتأمل.^٢

ثم إن الموسوع الأول يشمل الإكراه و الاضطرار مع عدم القدرة على التورية، لأنهما حينئذ من مصاديق الضرورة و لافرق بين الإكراه و الاضطرار في كونهما متقومين بالعجز عن التورية.

تبصرة: و هى أن الشيخ الأعظم اعترض على المشهور بقوله: إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب (فى الحلف و الخير عند الاضطرار) بعدم القدرة على التورية أطلقوا القول بلغوية ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات و الأقوال المحرمة كالسبّ و

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد رحمته الله، ج ٢، ص ٨٣

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٧.

التبرى من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التورية، بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضة و المسالك في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بالصيغة و أما إرادة المعنى فمما لا تقبل الإكراه، فإذا أراه مع القدرة على عدم إرادته (بالتورية) فقد اختاره، فالإكراه على البيع الواقعي يختص بغير القادر على التورية لعدم المعرفة بها أو عدم الالتفات إليها، كما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها. هذا تمام كلامه في الاعتراض على المشهور.

ومقتضى ما أفاده الشيخ هو عدم الفرق بين الاضطرار و الإكراه في اختصاصهما بغير القادر على التورية أو غير الملتفت إليها، فكما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر على التورية، فكذلك الإكراه على المعاملات و المحرمات يختص بغير القادر على التورية أو غير الملتفت إليها، و إلا فلا إكراه بالنسبة إلى الواقع مع إمكان التفصي بالتورية.

ثم دافع الشيخ عنهم بقوله: و يمكن الفرق بين المقامين بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع الحقيقي أو الطلاق الحقيقي. غاية الأمر قدرة المكره على التفصي عنه بإيقاع الصورة من دون إرادة المعنى، لكنه غير المكره عليه. و حيث أن الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصي بهذا الوجه لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه. و هذا بخلاف الكذب، فإنه لم يسوغ إلا عند الاضطرار إليه و لا اضطرار مع القدرة، (فالفرق بين الإكراه و الاضطرار كما عن المشهور صحيح).

نعم، لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعتبر في تحقق موضوعه عرفاً أو لغة العجز عن التفصي كما ادّعا بعض أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة

الاضطرار بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث أنه مضطراً إليه لدفع الضرر المتوقع عليه به عن النفس و المال كان ينبغي فيه اعتبار العجز من التورية لعدم الاضطرار مع القدرة عليها، (فلاوجه حينئذ للفرق بينهما).

والحاصل أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية صدق على ما أوقع أنه مكره عليه، فيدخل في عموم رفع ما أكرهوا عليه.

و أما المضطراً فإذا كذب مع القدرة على التورية لم يصدق أنه مضطراً إليه، فلا يدخل في عموم رفع ما اضطروا إليه. هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار إليه حتى من جهة العجز عن التورية.

و أمّا على ما استظهرنا من الأخبار كما اعترف به جماعة من جوازه (أى الكذب) مع الاضطرار إليه من غير جهة العجز عن التورية، فلا فرق بينه (الاضطرار) و بين الإكراه (فى عدم اعتبار العجز عن التورية)، كما أن الظاهر أن أدلة نفي الإكراه راجعة إلى الاضطرار، لكن من غير جهة التورية، فالشارع رخص فى ترك التورية فى كل كلام مضطراً إليه أو دفع الضرر به هذا ولكن الأحوط التورية فى البابين^١.

فلا فرق بين الاضطرار و الإكراه فى عدم اعتبار العجز عن التورية و إن كان الأحوط مراعاة عدم التمكن من التورية فى الإكراه و الاضطرار كليهما.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئى رحمته أولاً: بأنه لا فارق بين الإكراه و الاضطرار (فى اعتبار عدم التمكن من التورية أو غيرها من التفضى)، لأن الإكراه فى اللغة حمل المكره على أمر و إجباره عليه من غير رضى منه، و لاشبهة فى أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفضى، كما هو الحال فى الاضطرار. (فما ذهب إليه الشيخ من

الفرق بين الإكراه و الاضطراب توجيهها لكلام المشهور محلّ منع، كما أن منع اعتبار عدم التمكن فيهما بحسب مختاره كما ترى).

وثانيا: أنا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكروه من التفتي (كما ذهب إليه الشيخ رحمته) فإنّ لازم ذلك جواز ارتكاب المحرّمات إذا أكره عليها و إن كان قادرا على التخلّص، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر و كان متمكّنا من هراقتها على جيبه، و كما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم و العدوان و كان متمكّنا من أن يدفع مال الظالم إليه و يوهمه أنّه إنّما يعطيه من مال غيره و لاشبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور^١.

و الحاصل أنّه لافرق بحسب اللغة بين الإكراه و الاضطراب من جهة اعتبار عدم التمكن من التفتي. وعليه فالفرق بينهما لا يكون إلّا من جهة الأخبار الخاصة كالأخبار الواردة في جواز الكذب في الحلف دفعا للمضر الناشئ من المتعدّي و الظالم أو غيرهما، فإنّها تدلّ على الجواز ولو مع إمكان التفتي بالتورية.

فالصحيح كما أفاد في إرشاد الطالب: عدم الفرق بين الاضطراب و الإكراه في عدم تحقّق عنوانهما مع إمكان التفتي بالتورية أو بسائر المحلّلات بلا فرق بين المعاملات و غيرها، و أنّه لا يرتفع بمجرد الإكراه الرضا المعتبر في المعاملات كما لا يرتفع ذلك الرضا في موارد الاضطراب.

و أنّ الوجه في صحّة المعاملة مع الاضطراب إليها و الحكم ببطالها مع الإكراه عليها هو أنّ الحكم بفسادها في مورد الاضطراب خلاف الامتنان، فلا يشملها حديث الرفع بخلاف مورد الإكراه، فإنّ الرفع فيه موافق له فيعتمها حديث الرفع و إذا أمره الجائر

بالمعاملة و أمكن التفتى عنها بالتورية أو غيرها و مع ذلك أنشأ المعاملة بقصدها حكم بصحتها أخذاً بإطلاق دليل نفوذها، و لا يكون فى البين حكومة لحديث الرفع (للتمكن من التفتى و معه لا يصدق الإكراه).

و هذا بخلاف الحلف أو الإخبار كذبا، فإنه جازى فى مورد دفع الضرر حتى مع إمكان التورية أو إمكان التفتى غيرها، كما تقدم من دلالة الروايات الخاصة على هذا الجواز^١.

تذييل: و لا يخفى أن الشيخ الأعظم رحمته قال: ثم إن الضرر الموسوع للكذب هو الموسوع لسائر المحرمات؛ نعم يستحبّ تحمّل الضرر المالى الذى لا يجحف، و عليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة: علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرّك على الكذب حيث ينفعك^٢.

وفيه: أن الرواية أعم فيقدم عليها الروايات الرخصة فى دفع ضرر بالكذب، لأنها أخص مطلق بالإضافة إلى تلك الرواية؛ هذا مضافا إلى ما فى مصباح الفقاهة من أنه: لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب، فإن الضرر المالى إن بلغ إلى مرتبة يعدّ فى العرف ضررا جاز الكذب لدفعه، و إلا فهو حرام لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك، فلا دليل على وجود الوسطة بينهما لكى تكون مستحبة.

و أما قوله عليه السلام فى نهج البلاغة فأجنبى عن الكذب الجائر الذى هو مورد كلامنا، بل هو راجع إلى الكذب المحرمّ و إن يتخذة الإنسان وسيلة لاتقاعه. و من الواضح جداً أن ترك ذلك من علامت الإيمان؛ إلى أن قال: و عليه فشان الحديث شأن ما ورد

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤٢ - ٢٤٦.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم رحمته، ص ٥٢.

من أنه: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن.

نعم، يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح في أدلة السنن بقوله ﷺ: اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة، فإن فيه الهلكة. ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف^١، فلا وجه لتخصيص الاستحباب بالضرر الذي لا يجحف بل الأمر كذلك في المجحف أيضاً.

و قد يستدل على استحباب تحمّل الضرر المالي بما ورد في الحلف بالله صادقاً من استحباب تحمّل الضرر والإغماض عن الحلف وإذا كان تحمّله وترك الحلف الصادق مستحباً يكون تحمّله والإغماض عن الحلف الكاذب كذلك بالأولوية.

ولكن أورد عليه في إرشاد الطالب بأن التعدي إلى مطلق الأخبار كذباً مشكلاً، لما يظهر من بعض الروايات من كون ملاك الاستحباب إجلال الله سبحانه بترك الحلف باسمه صادقاً أو كاذباً. وفي رواية السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: من أجلّ الله أن يحلف به أعطاه خيراً مما ذهب منه ونحوها غيرها^٢.

ثم يقع الكلام في أن المجوّز في الحلف الكذبي هو مطلق الضرر أو الضرر الخاص. قال في إرشاد الطالب: لا يخفى أن جواز الكذب لدفع الضرر مختصّ بما إذا كان الضرر من الظلم والتعدّي عليه، ولا يجوز لمطلق دفعه كالضرر في المعاملة. فإذا توقّف بيع ماله بلاخسارة على كذبه في رأس المال فلا يجوز الكذب، لأنّ جوازه إمّا لرفع الاضطرار أو الإكراه؛ والمفروض انتفاؤهما، حيث أن الاضطرار يتوقّف على

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢١١.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٢٤٣.

وجوب دفع الضرر المزبور و الضرر المالى يجوز تحمّله. و حديث «لا ضرر» لوروده مورد الامتنان لا يعمّ المقام، بل يختصّ بما إذا كان فى رفع التكليف الضررى امتناناً؛ و لا امتنان فى تجويز الكذب لمؤمن الموجب لإغراء المؤمن الآخر، بل لايجوز التورية فى مثل إخباره برأس المال باعتبار كونه غشاً كما مرّ^١.

و يعتضد اختصاص المجوّز بما إذا كان الضرر من الظلم و التعدّى عليه باختصاص الأدلة المجوّزة بذلك؛ هذا مضافاً إلى التصريح بذلك فيما روى فى الفقيه، حيث قال: فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرء مسلم أو خلاص ماله من متعدّ يتعدّى عليه من لصٍ أو غيره،^٢ و غير ذلك من الأخبار.

يمكن أن يقال: يكفى فى جواز الكذب أيضاً اضطراره إليه من جهة نجاته عن الهلاكة أو معالجة النفس و نحوهما، لأنّ الاضطرار فى هذه الصورة ناش من وجوب دفع الضرر أى الهلكة أو دفع المرض أو النقص عن نفسه بناء على إطلاق حديث لا ضرر.

و عليه فلاوجه لتخصيص الضرر المجوّز بما إذا كان الضرر من الظلم و التعدّى عليه، كما أن المسوّغ فى سائر المحرّمات لا يختصّ بصورة الإكراه، بل يشمل ما إذا اضطرّ إليها و لو لم يكن الضرر الواجب الدفع من ناحية الظلم أو التعدّى. و بالجملة يشمل المسوّغ الأول الضرر الحاصل من الإكراه أو الاضطرار، و لاوجه لتخصيصه.

و لا يخفى عليك أن المسوّغ الأول يحتوى المسوّغات من الكذب فى الحلف دفعاً للضرر بواسطة الأخبار الخاصة، سواء تمكّن من التورية أو لم يتمكّن و الكذب

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤٣.

(٢) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، ج ٢٣، ص ٢٢٦، ح ٩.

الإكراهي مع العجز عن التوربية و الكذب الاضطرابي مع العجز عن التوربية.
 تنبيه: و لا يخفى عليك أن الشيخ الأعظم رحمته قال: إن الأقوال الصادرة عن
 أئمتنا عليهم السلام في مقام التقيّة في بيان الأحكام، مثل قولهم: لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه
 خمر، و نحو ذلك. و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحة، بناء على ما استظهرنا
 جوازه من الأخبار، إلّا أن الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها
 من دون نصب قرينة بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذّر
 الغسل و الاضطراب إلى اللبس و قد صرّحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد،
 مثل أنه ذكر عليه السلام: أن النافلة فريضة ففرع المخاطب، ثم قال عليه السلام: إنما أردت صلاة
 الوتر على النبي صلى الله عليه وآله.

ومن هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع بين الحمل على التقيّة و الحمل
 على الاستحباب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثاً تعيّن
 الثاني لأن التقيّة تتأدّى بإرادة المجاز و إخفاء القرينة،^١ و لعل وجه التعيّن هو تنزيه
 الأئمة عليهم السلام عن نسبة الكذب إليهم، و إن كان الكذب جازياً لقبح الكذب في نفسه.

قال السيّد المحقق الخوئي رحمته: لله ذرُّ المصنّف، حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعدة
 كنيّة و ضابطة شريفة تنفّر عنها فروع كثيرة، و من شأنها أن يبحث عنها في علم
 الأصول من فصول أبحاث الأوامر.

و تحقيق الكلام: أنّ ما يدور أمره بين الحمل على التقيّة و بين الحمل على
 الاستحباب على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض، كما إذا ورد عنهم أنّ

الرعاف أو الحجامه مثلاً من النواقض للوضوء، فإنه لا يرب في حمل هذا القسم على التقيّة بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء، ولكن صدور هذا الحكم بداعى التقيّة لا بداعى الإرادة الجدّية.

الثانى: أن يدلّ ظهوره على الحكم التكليفي المولوى المحض، كما إذا فرضنا أنّ قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة و مستحبة عندنا، و وردت رواية عن أئمتنا عليهم السلام ظاهرة في الوجوب، فالأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعى التقيّة و بين حملها على الاستحباب بداعى الجدّ.

غاية الأمر أنّ الإمام عليه السلام لم ينصب قرينة على مراده الجدّي، و على هذا فبناء على مسلك المصنّف من كون الأمر حقيقةً في الوجوب و مجازاً في غيره يدور الأمر بين حمليه على التقيّة في بيان الحكم و رفع اليد عن المراد الجدّي أعنى الاستحباب أو حمليه على الوجوب الخاص أعنى الوجوب حال التقيّة و رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أنّ قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال التقيّة، أو حمليه على الاستحباب و رفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون قرينة، و حيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثة بعينه فيكون الكلام مجملاً.

و أمّا بناءً على ما حقّقناه في محلّه من أنّ الأمر موضوع لواقع الطلب أعنى إظهار الاعتبار النفساني على ذمّة المكلف فما لم يثبت الترخيص من الخارج، فإنّ العقل يحكم بالوجوب، و إذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب. و عليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب للقطع الخارجى بعدم وجوبها عند رؤية الهلال فيتعين الاستحباب، إذ ليس هنا احتمال آخر غيره كى يلزم الإجمال.

الثالث: أن يكون الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام ظاهراً في بيان الحكم التكليفي، إلّا

أنه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذى و الودي و مسّ الفرج و غيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء، فالأمر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضية الأمور المذكورة، فيدور الأمر حينئذ بين حمله على ظاهره من الناقضية بداعي التقية لا الجذّ، و بين حمله على الاستحباب، فالظاهر هو الأول. فإنّ حملته على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين: الأولى حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي. الثانية: حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب.

و أمّا لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلّا مخالفة الظاهر من جهة واحدة و هي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجذّي.^١

فحصل أنّ القاعدة المذكورة لامصداق لها، فإنّ الصورة الثانية مجملة، و الصورة الثالثة كان الأمر بالعكس، كما أنّ الصورة الأولى خارجة عنها.

يمكن أن يقال أولاً: إنّ القسم الأول خارج عن المقسم، إذ لا يدور الأمر فيه بين الحمل على التقية و بين الحمل على الاستحباب ليمتخض المورد في الحكم الوضعي، فلا وجه لجعله من الأقسام.

و ثانياً: أنّ القسم الثاني يدور أمره بين الحمل على الوجوب و التقية و بين الحمل على الاستحباب حتى على مبنی الشيخ عليه السلام. و إجماله يرتفع بالقطع الخارجي بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فيتعيّن الاستحباب كما يصلح ذلك القطع لتعيّن الاستحباب على مبنی السيّد المحقّق الخوئي عليه السلام، و كفى به مصداقاً للقاعدة المذكورة.

و ثالثاً: أنّ القطع الخارجي بعدم وجوب الوضوء عقيب الأمور التي يراها العامة من

الأحداث يكفي لرفع اليد عن ظهور الأمر في الإرشاد إلى الناقضية و لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، فيتعين الاستحباب.

ثم إن ما أفاده الشيخ من أن الأنسب بشأن الأئمة عليهم السلام فيما إذا دار الأمر بين الكذب تقيّة والحمل على إرادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة هو الثاني لا يخلو من قوة في الجملة، لأن الكذب وإن كان معفوًا شرعًا إلا أنه لا يخلو عن قبح في ذاته فلا يليق نسبته إلى الأئمة عليهم السلام.

قال الميرزا الشيرازي رحمته الله: بل اللايق بناء على ما مرّ منه عليه السلام من أن الرخصة في الكذب مع إمكان التورية إنما هو عفو من الشارع مع ثبوت القبح العقلي فعلا في موردها لوضوح عدم لياقة الإتيان بالقبح العقلي بهم عليهم السلام وإن فرض العفو عن حكمه شرعًا^١.

ثانيها: إرادة الإصلاح؛ قال الشيخ الأعظم: وقد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادة الإصلاح، ففي صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المصلح ليس بكذاب^٢.

و نحوها رواية معاوية بن حكيم عن أبيه عن جدّه عن أبي عبدالله عليه السلام.^٣ وفي رواية عيسى بن حسان عن الصادق عليه السلام: كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوما إلا كذبا في ثلاثة: رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئا وهو لا يريد أن يتمّ لهم.^٤ وبمضمون هذه الرواية في استثناء هذه الثلاثة روايات.

(١) التعليقة، ص ١٣٢ - ١٣١.

(٢) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٣، ح ٣.

(٣) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٥، ح ٩.

(٤) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٣، ح ٥.

وفي رسالة الواسطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الكلام ثلاثة: صدق و كذب و إصلاح بين الناس، قال: قيل له جعلت فداك، و ما الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع من الرجل كلاماً يبلغه فتخبت نفسه، فتقول: سمعت من فلان قال فيك من الخير كذا و كذا خلاف ما سمعت منه^١.

و عن الصدوق في كتاب مصادقة الإخوان بسنده مرسل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إن الرجل ليصدق على أخيه، فيصيه عنت من صدقه، فيكون كذاباً عند الله. و إن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً^٢.

ثم إن ظاهر الأخبار المذكورة عدم وجوب التورية و لم أر من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام، و تقييد الأخبار المذكورة بصورة العجز في غاية البعد، و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط^٣. و لا يخفى عليك أن الرواية الأخيرة يصح الاستدلال بها للمقام بالأولية، فإن الكذب للنفع إذا كان جازماً كان كذلك لدفع الضرر بالأولية؛ هذا مضافاً إلى إمكان إرادة الإصلاح من النفع ولكنها مرسلة.

ثم إن مقتضى إطلاق الأخبار المذكورة عدم الفرق بين التمكن من التورية و عدمه، فهذه الأخبار تكون مخصصة بالنسبة إلى أدلة حرمة الكذب، كما أن أخبار جواز الكذب في الحلف لدفع الضرورة تكون مخصصة لأدلة حرمة الكذب، سواء تمكن من التورية أو لا يتمكن، فيجوز الكذب لإصلاح ذات البين و إن أمكن التورية.

و استدلل السيد المحقق الخوئي عليه السلام على جواز الكذب للإصلاح بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

(١) الوسائل، الباب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٤، ح ٦.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٥، ح ١٠.

(٣) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم عليه السلام، ص ٥٢.

الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْيَرِكُمْ^١، أى أصلحوا بين المؤمنين إذا تخاصموا و تقاتلوا، ﴿وَأَقْبُوا اللَّهَ﴾ فى ترك العدل و الإصلاح، ﴿لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ﴾، بدعوى أن إطلاق الآية يشمل الإصلاح بالكذب أيضاً، و حينئذ فتكون الآية معارضة لعموم ما دلّ على حرمة الكذب بالعموم من وجه، و بعد تساقطهما فى مادة الاجتماع، أعنى الكذب للإصلاح يرجع إلى البراءة، أو إلى عموم «المصلح ليس بكذاب»، فإنه ينفى الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة.^٢

و لا يخفى عليك أن إطلاق الآية الكريمة لا يشمل الإصلاح بالمعاصى و الكذب منها، اللهم إلا أن يقال: إن الكذب فى مقام الإصلاح بين المؤمنين لا قبيح فيه عرفاً، فيشملة الإطلاق، بخلاف سائر المعاصى، فإن القبيح فيها يمنع عن شمول الإطلاق لها. ثم إنه قال السيد المحقق الخوئى^٣: لا فرق فى جواز الكذب للإصلاح بين أن يكون المصلح أحد المتخاصمين أو غيرهما. و يدلّ على تأكد الحكم فى الأول بعض الأحاديث الواردة فى حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة أيام، كقوله^٤ فى رواية حمران: ما من مؤمنين اختلفا فوق ثلاث إلا و برأت منهما فى الثالثة، قيل: هذا حال الظالم، فما بال المظلوم؟ فقال^٥: ما بال المظلوم لا يصير إلى الظالم، فيقول: أنا الظالم حتى يصلح.^٦ و من الواضح جداً أن قول المظلوم أنا الظالم كذب و قد ذمّه الإمام^٧ على تركه فيكون مستحباً مؤكداً.^٨

ثالثها: هو جواز الكذب لمجرد إرادة جلب النفع للإخوان، و هو الأعم من المسوغ

(١) الحجرات، ١٠.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٦٥.

(٣) الوسائل، الباب ١٤٤ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٤٣، ح ١٠.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٦٥.

السابق؛ و كيف كان، يمكن الاستدلال له بما رواه الصدوق عليه السلام مرسلاً في كتاب مصادقة الإخوان عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه وعلى آباءه الطاهرين وأولاده المصوبين أفضل الصلاة والسلام، قال: إن الرجل ليصدق على أخيه، فيصيه عنت من صدقه فيكون كذاباً عند الله و إن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً.^١

و بما رواه في الاختصاص عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن صالح بن سهل الهمداني قال: قال الصادق عليه السلام: أيما مسلم سئل عن مسلم فصدق، فأدخل على ذلك المسلم مضرّة كتب من الكاذبين، و من سئل عن مسلم فكذب فأدخل على ذلك المسلم منفعة كتب عند الله من الصادقين.^٢ و الخبر ضعيف لعدم توثيق صالح بن سهل الهمداني؛ هذا مضافاً إلى ما في نسبة الاختصاص إلى المفيد.

و بخبر جعفر بن أحمد القمي في كتاب الأعمال المانعة من الجنة عن أحمد بن الحسين بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: و الكذب كله إثم إلا ما نفعت به مؤمناً أو دفعت به عن دين، الخ.^٣

إذ ظاهرها كما أفاد الميرزا الشيرازي عليه السلام: جواز الكذب لمجرد إرادة النفع و إن لم يكن في الإصلاح، فيكون هذا مجوزاً ثالثاً أو تميماً في المجوز الثاني، لكن لا يحضرني الآن فتوى بجواز ذلك مضافاً إلى معارضتها بالأخبار المتقدمة الحاصرة للكذب السائغ في ثلاثة أحدها الكذب في الإصلاح بالعموم المطلق فتخصّص بها (أي بالأخبار الحاصرة، فلا يجوز في غير موارد الحصر) و لو فرض كون النسبة عموماً من

(١) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٥، ح ١٠.

(٢) المستدرک، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ج ٩، ص ٩٥، ح ٥.

(٣) المستدرک، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ج ٩، ص ٩٥، ح ٨.

وجه لشمول تلك الكذب للإصلاح بين نفسه و غيره فحوى أو مناطا أو منظوقا، كما في صحيحة معاوية بن عمّار: المصلح ليس بكذاب، حيث لا يبعد دعوى شمول إطلاقه اللفظي للكذب للإصلاح بين نفسه و بين غيره إن لم نقل بتقييدها (صحيحة معاوية) أيضا بتلك الأخبار (أى أخبار الحاصرة)، وكان المرجع بعد التساقت إطلاقات حرمة الكذب^١.

فلا يجوز الكذب لمجرد جلب النفع للإخوان بعد تقييد أخبار النفع بالأخبار الحاصرة، أو بعد تساقت كليهما و الرجوع إلى إطلاقات حرمة الكذب.

و أمّا دعوى أن التعارض المترائي بين مفهوم الحصر فى رواية عيسى بن حسان و رواية الطبرسى عن أبى عبدالله عليه السلام و كذا مفهوم العدد فى مقام التحديد فى مرسله الواسطى و رواية وصية النبى صلى الله عليه وسلم و غيرها و بين ساير الروايات يمكن دفعه بأن القرينة العقلية قائمة بعدم إرادة الحصر الحقيقى من الاستثناء فى المقام ضرورة أن العقل حاكم بأن الكذب للفرار من مفسدة أعظم من مفسدته غير مسؤول عنه؛ مضافا إلى ما تقدّمت من الروايات المتقدمة المجوزة للكذب لإنجاء ماله أو نفسه أو مال غيره أو نفسه.

فلابدّ من التصرف فى الحصر بنحو لا يخاف ما تقدّم، فيصير مفادها بعد رفع التعارض جواز الكذب لكلّ مصلحة و نفع كائنا ما كان. و يمكن إرجاع الروايات الواردة فى جوازه لتخلص النفس و المال إليها، فيكون الجواز فيها أيضا للمصلحة و النفع.

فهى مندفعة بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام من: أن سند هذه الروايات عدى صحيحة معاوية بن عمّار (الدالة على أن المصلح ليس بكذاب)، و الروايات المتقدمة

(١) التعليقة، ص ١٣٣؛ والظاهر أن كلمة «الواو» فى قوله: وكان المرجع الخ زائدة.

التي لها عنوان آخر ضعيفة. و استفاضتها و كثرتها و إن توجب الوثوق بصدور بعضها إجمالاً لكن لا بدّ معه من أخذ ما هو أخص مضمونها و هو الإصلاح بين الناس، فيقال بجوازه فيه المتطابق عليه الروايات دون غيره، مع أن الالتزام بجوازه في مطلق الصلاح و النفع غير ممكن، بل لعلة موجبة لإخراج الأكثر البشيع، و أمّا الصحيحة فيمكن دعوى انصرافها إلى الإصلاح بين الناس كما تقدّم^١.

هذا مضافاً إلى عدم الفتوى به كما أشار إليه الميرزا الشيرازي^٢.

فحصل أنه لا دليل لجواز الكذب بمجرد جلب النفع للإخوان؛ نعم، الإشكال في جواز الكذب للإصلاح بين الإخوان كما مرّ في الموسوع الثاني.

رابعها: عدة الرجل أهله و زوجته كذبا، و استدلاله بخبر عيسى بن حسان قال: سمعت أبا عبد الله^{عليه السلام} يقول: كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلّا كذبا في ثلاثة: رجل كائن في حربه فهو موضوع عنه، أو رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجل وعد أهله شيئاً و هو لا يريد أن يتمّ لهم^٣. و الخير ضعيف لعدم توثيق عيسى بن حسان. هذا مضافاً إلى احتمال أن المراد هو الوعد الانشائي مع عدم إرادة الوفاء به لا الوعد الإخباري، فتأمل.

و بخبر حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه جميعاً عن جعفر بن محمد عن آبائه^{عليهم السلام} في وصية النبي^{صلى الله عليه وآله} لعلي^{عليه السلام} قال: يا علي! إن الله أحبّ الكذب في الصلاح و أبغض الصدق في الفساد، إلى أن قال: يا علي! ثلاث يحسن فيهنّ الكذب:

(١) المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ٩٢.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٦ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٣، ح ٥.

المكيدة في الحرب، و عدتك زوجتك، و الإصلاح بين الناس.^١ و الرواية ضعيفة لجهالة غير واحد ممن وقع في السند، و أما الدلالة فهي كالخبر السابق.

و بخير محمد بن سعيد عن المحاربي عن جعفر بن محمد عن أبيه عن النبي ﷺ قال: ثلاثة يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب، و عدتك زوجتك، و الإصلاح بين الناس، و ثلاثة يقبح فيهن الصدق: النيمة و إخبارك الرجل عن أهله بما يكرهه، و تكذيبك الرجل عن الخبر، الحديث.^٢ و السند ضعيف لجهالة أبي الحسين بن الحضرمي الواقع في طريقه.

و بخير الجعفریات بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: لا يصلح الكذب إلّا في ثلاثة مواطن: كذب الرجل لامرأته، و كذب الرجل يمشى بين الرجلين ليصلح بينهما، و كذب الإمام عدوّه فإنما الحرب خدعة.^٣

قال السيّد المحقق الخوئي رحمه الله: و أما الأشعثيات المعبر عنها بالجعفریات أيضا فهي أيضا لم تثبت.

بيان ذلك: أن كتاب محمد بن محمد الأشعث الذي وثقه النجاشي و قال: له كتاب الحج ذكر فيه ما روته العامة عن جعفر بن محمد عليه السلام في الحج و إن كان معتبرا إلّا أنّه لم يصل إلينا و لم يذكره الشيخ في الفهرست و هو لا ينطبق على ما هو موجود عندنا جزما، فإن الكتاب الموجود بأيدينا مشتمل على أكثر أبواب الفقه، و ذلك

(١) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٢، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥٢، ح ٢.

(٣) المستدرک، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ج ٩، ص ٩٤، ح ٢.

الكتاب في الحج خاصة و في خصوص ما روته العامة عن جعفر بن محمد عليه السلام.^١
 و بخبر الطبرسي في المشكاة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كلُّ كذبٍ مسؤول عنه يوماً
 إلّا كذب في ثلاثة: رجل كاذبٌ في حربه فهو موضوع عنه، و رجل أصلح بين اثنين
 يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد الإصلاح ما بينهما، و رجل وعد أهله شيئاً و
 لا يريد أن يتم لهم يريد بذلك دفعها.^٢

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: ثم إن القول بجواز الكذب في الوعد مع الأهل كما
 ورد في الروايات مشكل لضعفها و إجمال المراد منها، فإن الظاهر من استثناء عدة
 الأهل من الكذب أن المراد بها الإخبار عن خلاف الواقع، و الظاهر من عنوان العدة
 أنها إنشاء. فيمكن أن تجعل العدة قرينة على تصرف في الكذب فيراد به الأعم منه و
 مما هو شبيه به، كالوعد الذي لا يراد إنجازه. و يمكن أن يجعل الكذب قرينة على أن
 المراد بالوعد الإخبار بالإعطاء مع عدم إرادة الإتيان به، و كيف كان، الأحوط لو لم
 يكن الأقوى عدم جوازه إلّا مع إكراه أو اضطرار كما قد يتفق، و يمكن حمل الروايات
 على مورد الاضطرار (تأمل).^٣

و دعوى ظهور الرواية في الوعد الاخباري لا الوعد الإنشائي بقرينة عدّ الوعد
 للأهل في الرواية من أفراد الكذب،^٤ مندفعة بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام من أن
 العدة قرينة على التصرف في الكذب و إرادة الأعم منه و مما هو شبيه به، كالوعد
 الذي لا يراد إنجازه و الشبهة تكفي في عدّه في أفراد الكذب، فتأمل.

(١) مبانى تكملة المنهاج، ج ١، ص ٢٢٦.

(٢) المستدرک، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، ج ٩، ص ٩٤، ح ٤.

(٣) المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ٩٣ - ٩٢.

(٤) إرشاد الطالب، ص ٢٤٥.

لا يقال: إن جواز الخلف في الوعد الإنشائي الابتدائي لا يختص بالوعد للزوجة أو الأهل. ^١ لأننا نقول: لعل الوجه في ذكره هو شدة الحاجة إليه، فالرواية في مقام رفع المشكل بحيث لا يتلى المكلف بالكذب، فمدلول الرواية هو ترك الوفاء بوعدة الإنشائي يعني التعهد للعيال أو الزوجة بالفعل. وهذا لا يتصف بالصدق أو الكذب ليكون حراماً. ولا بأس بالتعهد و ترك الوفاء به ما لم يكن التعهد في ضمن المعاملة، خصوصاً إذا طرأ مانع عنه.

ثم على تقدير جواز الكذب للأهل و الزوجة يختص ذلك بغير الولد لخبر الحارث الأعور عن علي عليه السلام قال: لا يصلح من الكذب جدّ و لاهزل و لا أن يعد أحدكم صبيّه ثم لا يفي به، إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب و فجر، و ما يزال أحدكم يكذب حتى لا يبقى موضع إبرة صدق فيسمى عند الله كذاباً. ^٢ ولكن هذا مبنى على كون خبر الحارث صحيحاً، و هو غير ثابت.

تتمة: و هي أنه لا يجوز الإخبار بدون العلم بالواقع على صورة الجزم، سواء كان ظاناً به أم بعده أم شكاً، و ذلك لكونه قبيحاً عند العقلاء و لم يردع عنه؛ هذا مضافاً إلى أنه لو كان الإخبار خيراً عن الله تعالى لشمله قوله تعالى: ﴿تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ^٣، و هو يدل على الحرمة و إن لم يعلم أنه كذب و كان من الشبهات الموضوعية.

ثم يقع الكلام في أنه هل يكون إسناد شيء مشكوك إلى الشارع مبطلاً للصوم أم

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤٥.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥١ - ٢٥٠، ح ٣.

(٣) الأعراف، ٢٨.

لا؟ ربما يقال: بعدم البطلان نظراً إلى الشكّ في مخالفته للواقع الموجب للشكّ في حصول الإفطار به، فيرجع إلى أصالة البراءة، بل لاجابة إلى التمسك بالأصل للعلم بعدم المفطرية واقعاً لأنه إن كان مطابقاً للواقع فلا كذب أصلاً؛ وإن كان مخالفاً فلا تعمّد إليه، فإنّ المفطر خصوص التعمّد إليه المنتفى في المقام بعد فرض الشكّ في المطابقة.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئي رحمته: بأنّ الظاهر هو البطلان لصدق العمد بعد تنجّز الاحتمال لأجل كونه من أطراف العلم الإجمالي الذي لاجمال معه للرجوع إلى أصالة البراءة، حيث أنّه يعلم إجمالاً بكذب أحد الأمرين، إمّا ذاك الخير المفروض أو تقيضه، وأنّ أحد الإسنادين إلى الإمام عليه السلام مخالف للواقع جزماً.

فمثلاً لو فرض أنّ الخبر المشكوك مطابقته للواقع هو أنّ الصادق عليه السلام قال: إنّ الشئ الفلاني حرام، فيعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الخيرين للواقع، إمّا هذا الخبر أو خلافه وهو أنّه قال الصادق عليه السلام: الشئ الفلاني بعينه حلال، وإنّ أحدهما كذب قطعاً. فبالعلم الإجمالي يتنجّز الواقع لامحالة و لاجمال معه للرجوع إلى أصالة البراءة^١.

و يمكن دفع ذلك بأنّ العلم الإجمالي يمنع عن البراءة إذا لم يكن المعلوم بالاجمال بعيداً عن الأذهان العرفية، وإنا فلا يمنع عنها؛ هذا مضافاً إلى ما اخترناه في محلّه من أنّ أدلة البراءة تجرى في أطراف المعلوم بالاجمال عندا في الموارد التي ورد الأمر بالاحتياط فيها شرعاً، و المورد المذكور ليس من تلك الموارد.

و أيضاً لو كان العلم الإجمالي المذكور مانعاً عن جريان البراءة لوجب الاحتياط في جميع موارد الشبهات الموضوعية، لإمكان أن يقرب فيها العلم الإجمالي بمثل المذكور. و يقال: إنّ الشئ الفلاني المشكوك كونه نجساً يرجع إلى أنّ الإمام قال: إنّ

الشيء الفلاني نجس لأنه دم، أو قال: إن الشيء الفلاني ليس بنجس لأنه ماء، فيعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، إما هذا الخبر أو خلافة: اللهم إنا أن يقال: إن الاحتياط المذكور هو من جهة عدم إسناد كل طرف إلى الشارع لا من ناحية الارتكاب، فلا تغفل.

خامسها: المكيدة في الحرب بالكذب كما دلّ عليه بعض النصوص و اقتضته الضرورة أحياناً و على فرض قيام الضرورة يكون الكذب لذلك مندرجاً في المسوغ الأول الذي يجوز الكذب فيه للضرورة أو الإكراه أو الاضطرار.

المسألة التاسعة والأربعون

«فى الكهانة»

يقع الكلام فى جهات:

الجهة الاولى:

فى المراد من الكهانة، فالمحكى عن النهاية: أن الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان. وقد كان فى العرب كهنة، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن يلقى إليه الأخبار، و منهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا يخصونه باسم العراف.

قال شيخنا الأعظم بعد نقل المحكى عن النهاية و المحكى عن الأكثر فى تعريف الكاهن ما فى القواعد: من أنه من كان له رأى من الجن يأتيه الأخبار. و عن التنقيح: أنه المشهور و نسبه فى السرائر إلى القيل و رأى على فعيل من رأى، يقال: فلان رأى القوم أى صاحب رأيهم. قيل: و قد يكسر رائه اتباعاً. و عن القاموس: رأى كغنى جنى يرى فيخبر. و عن النهاية: يقال للتابع من الجن رأى بوزن كى، انتهى.

و قد حكى عن المغرب أنّ الكهانة فى العرب كان قبل المبعث (يروى) أنّ الشياطين كانت تسترق السمع فتلقيه إلى الكهنة.

والظاهر أنّ اللغويين اتفقوا فى أنّ الكاهن يخبر عن المغيبات بسبب ارتباطهم مع الجنّ أو الشياطين أو غير ذلك بالنسبة إلى الأمور المستقبلية، و اختلفوا بالنسبة إلى الأمور الماضية، فصريح النهاية: هو اختصاص الأخبار بالمستقبلية خلافاً لصريح المحكى عن المصباح، حيث قال: الكاهن يخبر عن الماضى و المستقبل.

ثمّ إنّه قال فى أقرب الموارد: الكاهن عند النصارى و اليهود و عبدة الأوثان: الذى يقدم الذبائح و القرابين و ربّما كان مأخوذاً فى الأصل من معنى القضاء بالغيب كما كانت تفعل كهنة الوثنيين و اليهود.

و فى التعريفات: الكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان و يدعى معرفة الأسرار و مطالعة علم الغيب.

قال فى فرهنگ عميد: كاهن (بكسرهما) غيب گو، انتهى. و لعلّ هذه التعريفات تدلّ على أنّ الكاهن يدعى معرفة الأسرار و علم الغيب و يحكم به و يقرب بالذبائح و القرابين و كانوا مقيمين مقام الأصفياء من دون أن يكون لهم شأن ذلك.

قال السيّد المحقق الخوئى رحمته الله: الكهانة على قسمين:

الأول: أنّ يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد استراق السمع، فيطلعون على أسرارها، ثمّ يرجعون إلى أولياءهم لكى يؤدّوها إليهم.

الثانى: أنّ يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية و الحوادث السفلية لاتصاله بطائفة من الجنّ و الشياطين التى تلقى إليه الأخبار الراجعة إلى الحوادث الأرضية فقط، لأنّ

الشياطين قد منعت عن الإطلاع إلى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي ﷺ^١.
و يوضح ذلك مرسله الطبرسي في الاحتجاج في جملة الأسئلة التي سئل الزنديق
عنها بأعبد الله ﷻ، قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانة؟ من أين يخبر الناس بما
يحدث؟ قال ﷻ: إن الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل كان
الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم عن
أشياء تحدث و ذلك من وجوه شتى: فراسة العين و ذكاء القلب و وسوسة النفس و
فتنة الروح^٢ مع قذف في قلبه لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك
يعلم الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف.

و أما أخبار السماء، فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع، إذ ذاك و هي
لا تحجب و لاترجم بالنجوم، و إنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب
يشاكل الوحي من خير السماء، و يلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله لإثبات
الحجة و نفي الشبهة و كان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خير السماء بما يحدث
الله في خلقه فيختطفها ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن.

فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل فما أصاب الكاهن من خير مما
كان يخبر به هو ما أذاه إليه شيطانه لما سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه.
فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة و اليوم إنما تؤدى الشياطين
إلى كهانها أخبارا للناس بما يتحدثون به و ما يحدثونه، و الشياطين تؤدى إلى
الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢١٧.

(٢) و في بعض النسخ فطنة مكان فتنة.

غائب غاب و هم بمنزلة الناس أيضا صدوق و كذوب، الخبر.^١

قال الشيخ الأعظم رحمته: ففى قوله «انقطعت الكهانة» دلالة على ما عن المغرب من أن الكهانة فى العرب كانت قبل البعث قبل منع الشياطين عن استراق السمع، إلى أن قال الشيخ رحمته: فيكون المراد من الكهانة المنقطعة الكهانة الكاملة التى يكون الكاهن بها حاكما فى جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات كما ذكر فى أول الرواية.^٢

و كيف كان، فلا تشمل الكهانة بالمعنى المذكور الأخبارات التى يخبر بها بعض المتقين من جهة تهذيب أنفسهم لعدم دخالة الأجنّة و الشياطين فى ذلك؛ هذا مضافا إلى أن الكاهن أراد أن يجلس مجلس النبىّ أو الوصىّ فى حلّ الشبهات و الحكم فيما يحتكمون إليهم و المتفون لا يكونون فى هذا المقام، بل يصلون إلى مقامات نورهم الله بنوره و لم يخطئوا عن طريقة الأنبياء و الأولياء كسلمان و غيره ممن علّموا علم النبايا و أخبروا به أحيانا لجهة من الجهات، بل يمكن منع شمول الكهانة لمطلق تسخير الأجنّة لأخذ بعض الأمور المستورة كالسرقة إذا لم يكن ذلك مضراً.

و بالجملة، فمقتضى القاعدة أنه إذا شكّ فى شمول الكهانة لمورد يؤخذ بالقدر المتيقن من المفهوم و يجرى البراءة فى غيره، و الله العالم.

الجهة الثانية: فى روايات الباب:

منها: صحيحة أبى بصير المروية فى الخصال عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبى عمير عن على بن أبى حمزة عن أبى بصير عن أبى عبدالله رحمته قال: من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد رحمته.^٣ تكهن له أى

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ٨١.

(٢) المكاسب المحرمة، ص ٥٣.

(٣) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٩، ح ٢.

قال ما يشبه قول الكهنة، و الفرق بين تكهن و تكهن له أن الأول ليس لغيره.

لا يقال: إنها ضعيفة لوقوع على بن أبي حمزة البطائني في طريقها، لأننا نقول: نقل ابن أبي عمير يشهد على أن الرواية مأخوذة منه في حال استقامته. وهذه الرواية تدلّ على حرمة الكهانة، سواء كانت لنفسه أو لغيره. وذلك لأن التشبه بالكاهن إذا كان حراما فنفس الكهانة أوضح حرمة.

ومنها: موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السُّحْتُ ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر و مهر البغي و الرشوة في الحكم و أجر الكاهن.^١ و من المعلوم أن أجر الكاهن لا يكون سحتا إلّا إذا كان عمل الكهانة محرّما.

و تضعيف الرواية من ناحية النوفلي الواقع في طريقها غير مقبول بعد دعوى الشيخ: أن الأصحاب قبلوا أخبار السكوني مع أن رواياته لم تنقل إلّا بواسطة النوفلي.

ومنها: معتبرة نصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون و المغنيّة ملعونة و من آواها ملعون و آكل كسيها ملعون.^٢ بناء على ظهور اللعن في الحرمة ما لم يقترن بما يصرّفه عن ذلك.

و يشكل في الرواية بالضعف من ناحية الحسن بن علي الكوفي و إسحاق بن إبراهيم لعدم توثيقهما. و يمكن دفعه بأن الصدوق قال في حق الحسن بن علي الكوفي: إنه معروف،^٣ ثم إن إسحاق بن إبراهيم هو الحضيبي بقرينة نقل الحسن بن علي الكوفي عنه. و هو الذي جرت الخدمة للرضا عليه السلام على يده. و لذا قال الوحيد في التعليقة: الأقرب قبول قوله لكونه وكيفا و هو يقتضى الوثاقفة. و قال العلامة في محكي

(١) الوسائل، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٩٣، ح ٥.

(٢) الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٤٣، ح ٧.

(٣) عن لا يحضره الفقيه، ص ٦٨.

كلامه: الأقرب قبول قوله و نصر بن قابوس ثقة، و عليه فلايبعد القول باعتبار الرواية. ثم إن هذه الرواية تدلّ على أن الأمور المذكورة فيها و إن اشتركت في المحمول هو الملعونية و المحرومية عن الرحمة ولكنها مفترقة من ناحية الموضوع، إذ كل واحد منها يجعل موضوعاً مستقلاً و لا يختلط بعضها مع البعض، كما تقدّم تعريف كل واحد في محله.

ومنها: ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب. ^١ و الهيثم قريب الأمر له كتاب و روى عنه بعض الأجلء و صحح العلامة طريقاً فيه الهيثم، ثم إن قوله «يصدقه» يكشف عن كون الخبر جزئياً.

قال شيخنا الأعظم رحمته الله: و ظاهر هذه الصحيحة أن الإخبار عن الغائب على سبيل الجزم محرّم مطلقاً، سواء كان بالكهانة أو غيرها، لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذاب و جعل الكلّ حراماً. ^٢ و عليه فالإخبار بالغيب محرّم سواء كان بواسطة الأمور المذكورة أو غيرها.

أورد عليه في مصباح الفقاهة أولاً: بأن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة و الضالّة و نحوها. و لإشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية إذا كان المخبر جازماً بوقوعها. إنما الكلام في الإخبار على سبيل

(١) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٠، ح ٣.

(٢) المكاسب المحرمة، ص ٥٣.

الجزم عن الحوادث الآتية، فمورد الرواية أجنبي عن محلّ الكلام.^١
 وفيه: أنّ الجواب أعمّ و العبرة به. و ثانياً: بأنّه لادلالة في الرواية على انحصار
 المخبر عن الأمور المغيبة بالكاهن و الساحر و الكذّاب، بل الظاهر منها أن الإخبار
 المحرّم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث.

فالإمام عليه السلام بين ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات. و نظيره ما إذا سئل أحد عن
 حرمة شرب العصير التمرى، فأجاب بأنّ: الحرام من المشروبات إنّما هو الخمر و
 النبيذ و العصير العنبى إذا غلى، فإنّ هذا الجواب لا يدلّ على حصر جميع المشروبات
 بالمحرّم و إنّما يدلّ على حصر المشروبات المحرّمة بالأمور المذكورة، و إذن فلا دلالة
 في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلية و لو من غير الكاهن و
 الساحر و الكذّاب.^٢

وفيه: أنّه نعم، ولكن يكفى دلالتها على حرمة إخبار الكاهن في الأمور المستقبلية.
 وثالثاً: أنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ تصديق المخبر في إخباره حرام لأنّه غير
 حجّة. و أمّا حرمة إخبار المخبر، فلا تدلّ الرواية على حرمة كما هو الحال في إخبار
 الفاسق و غيره فيما لا يكون قوله حجّة.^٣

وفيه: أنّ وحدة السياق تشهد بأنّ الكهانة كالسحر و الكذب في الحرمة؛ هذا مضافاً
 إلى كفاية دلالة صحيحة أبى بصير على حرمة إخبار الكاهن بقوله «تكهن».
 ورابعاً: بما في إرشاد الطالب من أنّ الرواية ضعيفة لاصححة، فإنّ رواة كتاب

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤١٩.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤١٩.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤١٩.

الحسن بن محبوب لابن إدريس مجهولون لنا.^١ وفيه: أن كتاب الحسن بن محبوب من أشهر الكتب، فلا يحتاج إلى السند.

وخامسا: بما في تعليقه الميرزا الشيرازي رحمته الله من أن الكهانة نظير ما مرّ في القيافة من أنه محرّم إذا ترتّب عليه أثر محرّم. وليس في الجمع بينه وبين الساحر والكذّاب دلالة على حرمة الذاتيّة مثلهما بإحدى الدلالات الثلاث، كما هو ظاهر.^٢

وقد عرفت: أن وحدة السياق تكفي للدلالة على أن الكهانة كالسحر والكذب في الحرمة؛ هذا مضافا إلى صحيحة أبي بصير، فإنّها تدل على حرمة التكهن لنفسه بقوله «من تكهن» و لغيره بقوله «أو تكهن له». وبالجملة، صحيحة الهيثم تدل على حرمة المشى نحو الكاهن. و لازم هذا هو حرمة التعليم و حرمة التعلّم و أخذ شيء منه و إرجاع المرافعة إليه و حرمة إخباره أو حكمه بين المترافعين و كلّ ما يشاكله بأخذ الوحي.

ومنها: خير الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي: أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما أنزل الله عزّ وجلّ على محمد صلى الله عليه وآله. قال صاحب الوسائل: أقول: فسّر بعض أهل اللغة العراف بالكاهن و بعضهم بالمنجم.^٣

وفيه: أنه ضعيف لجهالة شعيب بن واقد الذي يكون في طريقه؛ هذا مضافا إلى أن العراف مردّد بين المنجم و الكاهن، فلا يصلح للاستدلال على حرمة إخبار الكاهن و

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤٧.

(٢) التعليقة، ص ١٣٤ - ١٣٣.

(٣) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٤٩، ح ١.

إن وجب الاجتناب عنها للعلم الإجمالي. نعم، يستفاد منه أن ممنوعية اتيان العراف من جهة كونه في مقابل ما أنزل الله عز وجل. و من المعلوم أن هذا لا يختص بمورده، بل كل مورد يكون كذلك يشمل قوله ﷺ: من أتاه و صدقه فقد برئ مما أنزل الله عز وجل على محمد ﷺ.

قال الشيخ الأعظم: و تبين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر في بعض ما صحّ اعتباره كبعض الجفر والرمل محرّم، ولعلّه لذا عدّ صاحب المفاتيح من المحرّمات المنصوصة الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبيّ أو وصيّ، سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك، ولكنّه محلّ تأمل و نظر، لعدم الدليل على حرمة كلّ إخبار عن الغائبات.

ومنها: خبر الخصال، قال: وقال ﷺ: المنجم كالكاهن و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر في النار.^١

و الخبر ضعيف، ولكن يدلّ على اشتراك الكهانة مع الأمور المذكورة في الحرمة و في كونها موجبة للنار كما لا يخفى.

الجهة الثالثة: في صور المسألة و هي متعدّدة:

الأولى:

هي أن يخبر جزماً عن الأمور المستقبلية بواسطة الأجنّة و الشياطين و تقديم الذبائح و القرابين إليهم و يحكم بين الناس بما أخذه منهم من الإخبار لمن يترافع إليه من الناس و يقوم بينهم مقام النبيّ أو الوصيّ عليهما الصلوات السلام.

و يخبر بالأخبار السماوية و نحوها مما يشاكل أخذ الوحي و الإخبار به. و لا

(١) الوسائل، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٤٣، ح ٨

إشكال في حرمة الكهانة بهذا المعنى، بل هي القدر المتيقن منها بحسب اللغة و الرواية، فلا يجوز اتخاذها حرفة و شغلا و يحرم عليه إخباره بما سمع من الأجنّة و الشياطين كما يحرم حكمه بين الناس بما سمع منهم.

و يكفي لإثبات حرمة الكهانة بالمعنى المذكور معتبرة نصر بن قاموس، حيث قال رحمته: «و الكاهن ملعون، و صحيحة أبي بصير، حيث قال «من تكهن»، فإنه يدلّ على حرمة التشبّه بالكاهن فضلا عن الكهانة و غيرهما من الأخبار.

الثانية: هي أن يأتي الناس الكاهن و يأخذون منه الأخبار و يترافعون إليه في المنازعات و يصدّقونه و يترتّبون على إخباراته الآثار و يعملون به و يتعلّمون منه. و لا إشكال في حرمة هذه الأمور بإطلاق صحيحة الهيثم: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدّقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب. ^١ هذا مضافا إلى صحيحة أبي بصير، فإن إطلاق قوله «أو تكهن له» يشمل المقام لأنّ من يأتيه يكون ممن تكهن له كما لا يخفى.

و إليه يؤوّل ما في جامع المدارك، حيث قال: و في غير السحر تحتاج حرمة التعلّم من دون قصد إلى العمل إلى الدليل إلّا أن يكون إجماع كما في كلمات بعض الأكابر، و إلّا فمقدّمة الحرام ما لم توجب سلب القدرة عنه و لم يقصد بها الوصول إلى الحرام من جهتها لادليل على حرمتها.

نعم روى في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسئله؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مشى إلى ساحر

(١) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٠، ح ٣.

أو كاهن أو كذاب فصدقه فيما يقول، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب، الخير.

و لازم هذا حرمة التعليم و حرمة التعلّم لظهور الخير في أن الرجل المخبر كاهن و الكاهن كالمساحر.^١

الثالثة: هي أن يخبر المخبر عن الأمور الماضية من دون وساطة الأجنّة و الشياطين، و لادليل لحرمة هذه الصورة لعدم إحراز إطلاق الكهانة لمثل هذه الصورة، و إن كان مقتضى ما في مصباح اللغة هو أنه من الكهانة. وذلك للتقييد بكون الإخبار بواسطة الأجنّة و الشياطين مع التقرب إليهم بمثل الذبايح و القرابين في كلمات غيره من اللغويين.

هذا مضافا إلى شيوع الإخبار بذلك و عدم الردع عنه بالخصوص. نعم، لا يجوز التصديق العملي و ترتيب الأثر عليه إذا لم يحصل بإخباره العلم و الاطمئنان بالأمر. لا يقال: إن مقتضى إطلاق المنع عن الرجوع إلى الكاهن هو حرمة مطلق الرجوع إليه، لأننا نقول: لا يحرز صدق الكاهن مع احتمال دخالة وساطة الأجنّة و الشياطين و التقرب إليهم بمثل الذبائح و القرابين.

الرابعة: هي أن يخبر المخبر عن الأمور المستقبلية من دون وساطة الأجنّة و الشياطين. و الكلام في هذه الصورة كالقلام في الصورة السابقة، فلادليل على حرمتها. ربّما يقال: إن الإخبار عن الغائبات و الكائنات في مستقبل الزمان من الأمور يشاكل الوحي و من المقطوع به أنه مبعوض للشارع.

أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأن المنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء بواسطة الشياطين، فإنهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء و يطلعون على

مستقبل الأمور و يحملونها إلى الكهنة و يبتونها فيهم و قد منعوا عن ذلك بالشهاب الناقب لئلا يقع في الأرض ما يشاكل الوحى. و أما مجرد الإخبار عن الأمور الآتية بأى سبب كان فلا يرتبط بالكهانة.^١

ثم إن الظاهر من عبارة الشيخ الأعظم رحمته هو اعتبار بعض أقسام الرمل و الجفر و غيرها من موجبات الاطمئنان. و قد تعجب منه بعض الأعلام من ناحية أنه لم يقم دليل على اعتبارها في الشريعة المقدسة، غاية الأمر أنهما يقيدان الظن و هو لا يغنى من الحق شيئاً.^٢

و نقائل أن يقول: إن إخبار الغيب من دون ارتباط بالأجنّة و الشياطين كان واقعا حتى من أصحاب الأئمة عليهم السلام و لم يكن ذلك عجباً أو منكراً. و عليه فالنهي عن إخبار الغيب محمول على غير هذه الصورة التي وقعت الإخبار بإمداد الله تعالى و عنايته و إحياء الملائكة و إلهاماتهم.

و مما ذكر يظهر ما في جامع المدارك، حيث استشكل على إخراج العلم الحاصل من الجفر و غيره خصوصا مع ترك الاستفصال في الخبر.^٣

و ذلك لأن الأخذ بالإطلاق و ترك الاستفصال فرع صدق الكهانة و مع عدم صدق ذلك كيف يستدل بالإطلاق و ترك الاستفصال.

الخامسة: أن اتخاذ الكهانة شغلا و حرفة حرام و لا يجوز أخذ الأجرة عليها و يكفي لذلك موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السُّحْتُ ثَمْنُ المَيْتَةِ و ثَمْنُ

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢١٩.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣) جامع المدارك، ج ٣، ص ٢٦.

الكلب و تمن الخمر و مهر البغى و الرشوة فى الحكم و أجر الكاهن.^١

هذا مضافا إلى أن حرمة الشيء تمنع عن جواز المعاملة عليه لأنه بالحرمة يكون مسلوب المالية، فيكون أكل الثمن فى مقابله أكلاً للمال بالباطل، و يشملته قوله تعالى:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.^٢

السادسة: أن الارتباط مع الأجنّة و الشياطين و الإخبار بالأمور الأرضية جزما سواء كانت من الماضيه أو المستقبله، هل يكون من الكهانة أو لا؟ يمكن القول بالأول لأن الإخبار جزمى و الارتباط مع الأجنّة و الشياطين محقق، فإذا أخبروا جزما و صدقهم بعض الناس كان كهانة.

و يمكن منع ذلك بأن الممنوع هو الكهانة بمعنى الإخبار عن أخبار السماء و التقرب بالشياطين بالذبائح و القرابين، و هذا ليس بموجود فى هذه الصورة و مقتضاه هو عدم الحرمة و لأقلّ من الشكّ، فيحكم بالبراءة لأن الشبهة مفهومية. نعم، إن كان الارتباط موجبا لوقوع الضرر بالنسبة إلى أجنّة مؤمنة أو غيرهم من المؤمنين، فلا يجوز من هذه الناحية، و إلّا فلاوجه لحرمة، فتدبر جيّداً.

(١) الوسائل، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٩٣، ح ٥.

(٢) البقرة، ١٨٨.

المسألة الخمسون

« في اللعب »

قال الشيخ الأعظم رحمته: ظاهر بعض ترادفه مع اللهو، ولكن مقتضى تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما، ولعلهما من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

ولعلّ اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعتة عن القوى الشهويّة و اللهو ما تلتذّ به النفس و ينبعت عن القوى الشهويّة. و قد ذكر غير واحد أنّ قوله سبحانه و تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِبُخْلٍ وَإِنَّا لَنُؤْتِيهِنَّ وَمَا خُزِّيَتْكُمْ وَأَنكَاثُ ﴾^١ الآية، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرّجه في العمر. و قد جعلوا لكلّ واحد منها ثمان سنين. و كيف كان، فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلّي ما عرفت من كلامه،^٢ و لعله يريد اللهو و إلّا فالأقوى الكراهة، انتهى.

و لا يخفى عليك أنّ ظاهر قوله: و لعلّ اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير

(١) الحديد ٢٠.

(٢) حيث صرّح في مسألة اللعب بالحمام بغير رهان بحرمته و قال: إنّ اللعب بجميع الأشياء قبيح.

المنبعثة عن القوى الشهوية إلخ، أن اللعب أعمّ من اللّهُو لاختصاص اللّهُو بالمنبعثة عن القوى الشهوية، ولكن الأمر ليس كذلك لإطلاق اللّهُو أيضا على غير المنبعثة عن القوى الشهوية كالسفر اللّهُوى للصيد، و عليه فالنسبة بين اللعب و اللّهُو هي العموم من وجه فلاعموم و لاختصاص و لاترادف.

و كيف كان، فاللعب فيما إذا لم يكن مصداقا للّهُو لا يكون حراما، و إن أمكن القول بالكراهة.

المسألة الحادية والخمسون

«فى اللغو»

قال الشيخ الأعظم رحمته: فإن جعل اللغو مرادفاً لللهو كما يظهر من بعض الأخبار كان فى حكمه و استدلالاً على ذلك بالروايات:

منها: رواية محمد بن ابى عباد المتقدمة عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: أن السماع فى

خير اللهو و الباطل، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^١.

ومنها: موقفة ابى ايوب الخراز قال: نزلنا بالمدينة فأتينا أبا عبد الله عليه السلام فقال لنا:

أين نزلتم؟ فقلنا: على فلان صاحب القيان، فقال: «كونوا كراماً»، فوالله ما علمنا ما أراد

به و ظننا أنه يقول تفضلوا عليه، فعدنا إليه فقلنا: لاندرى ما أدرت بقولك «كونوا

كراماً» فقال: أما سمعتم الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^٢. والمراد من

صاحب القيان صاحب الأمة المغنية.

و الوجه فى الاستدلال بالروايتين هو تطبيق الآية الكريمة على مورد اللهو و هو

(١) الفرقان، ٧٢.

(٢) الوسائل، الباب ١٠٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٦، ح ٢.

السمع و الغناء، ولكنه لا يخلو عن الإشكال، و هو كما أفاده السيّد المحقق الخوئي رحمته:
ان الروايات المذكورة ناظرة إلى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللغو
و هو القسم الحرّم، فلادلالة فيها على اتحاد مفهومهما مطلقاً.

ثم قال الشيخ الأعظم رحمته: و إن أريد به (أى اللغو) مطلق الحركات اللأغية فالأقوى
فيها الكراهة. ثم استدلّ بروايتين: أحدهما: رواية أبى خالد الكابلى عن سيّد
الساكدين: تفسير الذنوب التى تهتك العصم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما
يضحك الناس من اللغو و المزاح و ذكر عيوب الناس و مجالسة أهل الريب،
الحديث^١.

وثانيتها: وصية النبى صلى الله عليه وآله لأبى ذر رضي الله عنه: إن الرجل ليتكلم بالكلمة فى المجلس
ليضحكهم بها فهوى فى جهنم ما بين السماء و الأرض^٢.

ولا يخفى عليك أن الظاهر من عبارة الشيخ أن المقصود من ذكر الروايتين هو
الاستدلال بهما للكراهة، مع أن المستفاد منهما هو الحرمة لتفسير الذنوب باللغو فى
الرواية الأولى و لقوله «فهوى فى جهنم» بناء على أن المراد من الكلمة التى يتكلم
بها فى المجلس هى الكلمة اللأغية، و لعل المقصود من ذكرهما هو الاستدلال للحرمة،
فيكون قوله «و إن أريد به (أى اللغو) مطلق الحركات اللأغية فالأقوى فيها الكراهة»
جملة معترضة. و قوله «و فى رواية أبى خالد إلخ» مرتبط بما قبله من الاستدلال
بالروايات على الحرمة.

و كيف ما كان فقد أورد الميرزا الشيرازى رحمته على الرواية الأولى: بأن الظاهر أنها
ليست بصدد بيان الموضوع إطلاقاً و تقييداً حتى يستفاد الإطلاق من عدم ذكر قيد لها

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب الأمر و النهى، ج ١٦، ص ٢٨٢، ح ٨.

(٢) الوسائل، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٥١، ح ٤.

في اللفظ، فهو نظير ما دلّ على ثبوت الفضيلة الكذائية لصلاة الجماعة ونحوها من الطاعات، فإنه لا يستفاد من إطلاق الجماعة و عدم تقييدها بخصوصية فيها مشروعية الجماعة و استحبابها على الإطلاق بالنسبة إلى جميع أفراد الصلاة و أحوالها، و أولى بعدم جواز التمسك بالإطلاق الرواية الثابتة في الوصية، فإن سوقها مساق الإهمال كما هو ظاهر^١.

هذا مضافا إلى أن غاية ما تدلّ عليه الروایتان على تقدير تمامية الاستدلال أن قسم خاص من اللغو هو القسم المحرم و الذنب، و لاتدلّ على أن جميع أقسامه يكون كذلك. و بالجملة أن اللغو لا يكون حراما ما لم يندرج في أحد العناوين المحرمة كالغناء و شرب الخمر و نحوهما، بل إدخال السرور من المستحبات في الجملة. هذا مضافا إلى ضعف الروایتين من جهة جهالة روايته. فتحصّل أن اللعب و اللغو لا دليل على حرمتها على الإطلاق، إلا إذا انطبق عليهما العناوين المحرمة. و عليه فالأشياء المختصة باللعب و اللغو لا دليل على حرمة معاملتها ما لم تكن من آلات الملاهي، و إلا فيحرم المعاملة عليها و أخذ الأجرة على الاشتغال بها، فلا تغفل.

المسألة الثانية والخمسون

«فى اللّهُ»

و استدللّ لحرمته بأمر:

منها: كلمات الأصحاب؛ قال الشيخ الأعظم رحمته اللّهُ: اللّهُ حرام على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذكري و الجعفرية و غيرها، حيث علّلوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرّماً من حيث اللّهُ.

قال فى المبسوط: الرابع: سفر المعصية وعدّ من أمثلتها من طلب الصيد للّهُ و البطر. و قال فى المعتبر: قال علمائنا: اللّاهى بسفره كالمتنزّه بصيده بطراً لا يترخّص لنا أنّ اللّهُ حرام، فالسفر له معصية. و قال فى القواعد: الخامس: من شروط القصر إباحة السفر فلا يترخّص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيّد لهواً، انتهى.

وقال فى المختلف فى كتاب المتاجر: حرّم الحلبي الرّمى من قوس الجلاهق. قال: و هذا الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغى تقييده باللّهُ و البطر. و قد صرّح الحلّى فى مسألة اللّعب بالحمام بغير رهان بحرمته، و قال: إنّ اللّعب بجميع الأشياء قبيح، و ردّه بمنع حرمة مطلق اللّعب. و انتصر فى الرياض للحلّى بأنّ ما دلّ على قبح اللّعب و ورد

بذمه من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح و الذم ثبت النهي.
ثم قال (صاحب الرياض): و لولا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفاً للإجماع لكان
المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد، انتهى.

ثم قال الشيخ الأعظم رحمته: ولا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و
شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللهو لأجل
النص على الجواز فيه في قوله للهو: لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام. و استدل في
الرياض أيضاً تبعاً للمهذب على حرمة المسابقة بغير النصوص على جوازه بغير عوض
بما دل على تحريم اللهو و اللعب، قال: لكونها منه بلا تأمل، انتهى.

و بالجملة يستفاد من كلماتهم رحمته حرمة طلب الصيد و السفر لهواً و بطراً، و نسبة
المحقق إلى علماء الإمامية و حرمة الرمي من قوس الجلاهدق لهواً و بطراً و حرمة
اللعب بالحمام بغير رهان عن بعض و حرمة اللعب بجميع الأشياء و حرمة المسابقة
لهواً و لعباً، بل يدل بعض الكلمات على حرمة اللهو، كما عن المعتبر و على عموم
حرمة اللعب كالحلى و صاحب الرياض.

و كيف كان، فقد أورد عليه الميرزا الشيرازي رحمته عند قول الشيخ، قال الشيخ
الطوسي في المبسوط: الرابع: سفر المعصية وعدّ من أمثلتها من طلب الصيد لللهو و
البطر بقوله: لا يخفى عدم دلالة عبارته على حرمة اللهو من حيث هو، فإن قوله للهو
لللهو و البطر الظاهر أنه متعلق بطلب الصيد، فلا دلالة فيه إنا على حرمة طلب الصيد
المقيد بكونه على وجه اللهو.

و من الظاهر أنه لا يقتضى حرمة اللهو المفارق للسفر، كما لا يقتضى حرمة السفر
المفارق لللهو كما هو ظاهر. نعم، لو جعل قوله «للهو» تعليلاً للحكم بكون السفر

للصيد معصية صحّ الاستفادة المزبورة، لكنّه غير مراد جزماً، إذ لا معنى لكون مطلق السفر معصية للّهويّة، وتعلّقه بكلّ من الأمرين على سبيل تنازع العاملين في معمول واحد مما لا شاهد له و لا دليل عليه في العبارة.^١

و لا يخفى عليك أنّ المحكّيّ عن الشيخ الطوسي و إن لم يدلّ على حرمة اللّهُو بما هو اللّهُو ولكن يكفي المحكّيّ عن المعبر، حيث قال: إنّ اللّهُو حرام. و مما ذكر يظهر ما في بلغة الطالب، حيث أنكر دلالة كلمات هذه الجماعة على حرمة مطلق اللّهُو.

قال في بلغة الطالب: لا يخفى أنّ ما تطابقت عليه كلمة هذه الجماعة من الإتمام لكون السفر للتصيد اللّهُويّ أو أنّ طلب التصيد للهُو و البطر حرام و أمثالهما لا تدلّ على حرمة مطلق اللّهُو و لو لم يكن بالصيد. فإنّ قولهم «للّهُو» متعلّق بالطلب، فيفيد أنّ طلب الصيد للهُو حرام، لا أنّ طلب الصيد حرام للهُو، بل لا معنى محصّل للأخير إلّا بالتعسف.

و لا مانع من أن يقال: التصيد الناشئ من اللّهُو الذي لا يتعلّق به غرض بأصل الصيد، بل قد يصيد و لا يذبح و لا يلتفت إلى ما صاده حرام، بل لا بعد في أن يدعى أنّ التصيد لا لغرض عقلائيّ حرام، لأنّ المقدار المرخّص فيه في تأذيّ الحيوانات هو خصوص التعرّض لها للاتّفاف بها، لا لمجرد العبث و اللّهُو، فلا تدلّ هذه الكلمات على حرمة اللّهُو بوجه. و الحاصل أنّه فرق بين حرمة التصيد اللّهُويّ و حرمة اللّهُو، فإنّ الأوّل لا يستلزم الثاني.^٢

و الأضعف من هذا الاستدلال هو الاستشهاد على حرمة اللّهُو مطلقاً بإيجاب التمام

(١) التعليقة، ص ١٣٤.

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٩ - ١٤٨.

على من يكون سفره للصيد تترها، وذلك لأن هذا الوجه غير تام لعدم الملازمة بين وجوب التمام و حرمة السفر، فضلاً عن حرمة مطلق اللهو؛ ولذا صرح في جامع المدارك بأن السفر للصيد وإن كان لا يوجب الفصر لكن حرمة مشكلة^١.

و الإنصاف أن الظاهر من كلمات بعض الأصحاب: أن اللهو حرام على وجه الإطلاق و لا كلام فيه، وإنما الكلام في الدليل عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و قد تقدم قول المحقق في الاعتبار في بيان حرمة السفر اللهوى و التصيد اللهوى: «لنا ان اللهو حرام»، و قول الحلّي: «إن اللعب بجميع الأشياء قبيح»، و أيده في الرياض «بأن ما دلّ على قبح اللعب و ورد بذمه من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح و الذم ثبت النهي». و استدلال صاحب الرياض تبعاً للمهذب لحرمة المسابقة التي لم يرد نصّ على جوازها لما دلّ على تحريم اللهو و اللعب قائلاً بكونها منه بلا تأمل، فإنه ظاهر في حرمة اللهو على الإطلاق.

فما ذهب إليه الشيخ من أن ظاهر الكلمات أن اللهو حرام ليس بمجازفة، بل قال السيد المحقق الخوئي رحمته: أقول: لاخلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة، بل هي من ضروريات الإسلام. و إنما الكلام في حرمة على وجه الإطلاق، فظاهر جملة من الأصحاب بل صريح بعضهم و ظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً^٢. وعليه فلامجال لإنكار دلالة بعض العبار و كلمات الأصحاب على حرمة اللهو على وجه الإطلاق. هذا كله من جهة كلمات الأصحاب حول حرمة اللهو على الإطلاق.

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ١٨.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٢٠.

ومنها : الروايات، و لا يخفى أن الأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى: هي الروايات الدالة على وجوب الإتيان على المسافر إذا كان سفره للصيد اللّهوى بدعوى: أنا لا نعرف وجهها لإتمام الصلاة هنا إلّا كون السفر معصية للصيد اللّهوى.

أورد عليه: بأن هذا الاستدلال ضعيف إذ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللّهوى لا يوجب القصر، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية، إذ لا ملازمة بين وجوب الإتيان في السفر و بين كونه معصية، بل هو أعمّ من ذلك.^١

الطائفة الثانية: هي الروايات الدالة على أن اللّهُو من الكبائر.

منها: حديث شرايع الدين عن الأعمش عن جعفر بن محمد رضي الله عنه: أنه عدّ الكبائر حتى قال: و الملاهى التى تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهة كالغناء و ضرب الأوتار.^٢ بدعوى: أن الملاهى جمع الملهى مصدر أو الملهى وصفاً لالملاهة آله، لأنّه يناسب التمثيل بالغناء.

أورد عليه فى مصباح الفقاهة أولاً: بأن هذه الرواية ضعيفة السند.^٣ و ثانياً: لادلالة فيها على حرمة اللّهُو المطلق، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللّهُو الذى يصدّ عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و نحوهما.

و ثالثاً: أن الظاهر من اللغة أن الملاهى اسم الآلات، فالأمر يدور بين رفع اليد عن ظهوره و حملها على الفعل و بين رفع اليد عن ظهور الغناء و حمله على الغناء فى آله

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢١.

(٢) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٣١، ح ٣٦.

(٣) و ذلك لاشتماله على مجاهيل كأبى العباس أحمد بن يحيى بن زكريا القطان و بكر بن عبدالله بن حبيب و تميم بن بهلول.

اللهو. و لواجه لترجيح أحدهما على الآخر، فتكون الرواية مجملة. بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء، كما يدلّ عليه عطف ضرب الأوتار على الغناء.^١ وعليه فلا يدلّ حديث شرايع الدين على حرمة مطلق اللهو؛ هذا مضافاً إلى ما فى بلغة الطالب: من أنه لم يبيّن فيها مرتبة الصدّ عن ذكر الله فيها، مجملة و الأخذ بالاطلاق شاذّ القائل؛ هذا مضافاً إلى تمثيله بالغناء و ضرب الأوتار الناصّ فى عدم إرادة الإطلاق.^٢

ومنها: رواية العيون، حيث عدّ فيها من الكبائر الاشتغال بالملاهى.^٣ أورد عليه فى التعليقة بقوله: لكن ليس فيها التمثيل بالغناء و ضرب الأوتار فيحتمل الملاهى فيها الحمل على جمع الملهاة آليّة، انتهى.^٤ بل يمكن القول بأنّ ظاهر الملاهى بلا قرينة هو الجمع من اسم الآلة.

وعليه فلا يدلّ رواية العيون على حرمة مطلق اللهو؛ هذا مضافاً إلى تضعيف سند الرواية عن بعض، ولكنّه محلّ تأمّل و نظر، لأنّ السند هكذا: حدّثنا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى رضي الله عنه بنيسابور فى شعبان سنة اثنين و خمسين و ثلثمائة، قال: حدّثنا على بن محمد بن قتيبة النيسابورى عن الفضل بن شاذان.

وهذا السند لا يبعد لاعتباره، فإنّ عبدالواحد من مشايخ الصدوق و فى محكىّ خاتمة المستدرک أنّه من مشايخه المعروفين و قد اعتمد عليه كثيراً مترضياً، و قد صحّح العلامة فى التحرير حديثنا هو فى سنده.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٢ - ٤٢١.

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٩.

(٣) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ج ١٥، ص ٣٣٠، ح ٣٣.

(٤) التعليقة، ص ١٣٤.

و أمّا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري ففي محكيّ رجال النجاشي ما لفظه: عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال أبو الحسن صاحب الفضل ابن شاذان و رواية كتبه و هو كاف في كونه موثقاً؛ و عليه فالرواية صحيحة ولكن لا تدلّ إلّا على حرمة الاشتغال بالآلات اللّهُو. و المراد من الاشتغال بها هو عبارة عن اللّهُو بها. و لاشبهة في حرمة استعمال تلك الآلات، و إنّما الكلام في حرمة مطلق اللّهُو.^١

الطائفة الثالثة: هي التي تقدّمت في روايات القمار؛ منها: قوله ﷺ: كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر،^٢ بدعوى ظهورها بدوّاً في حرمة اللّهُو مطلقاً.

وفيه: أنّ المعلوم جواز اللّهُو في الجملة كاللّعب بالسّبحة أو اللّحية أو الحبل أو الأحجار و نحوها، فلا يمكن العمل بإطلاق هذه الروايات على تقدير صحتها. و لذا قال في مصباح الفقاهة: لا بدّ من حملها على قسم خاص من اللّهُو أعنى الغناء و نحوه كما هو الظاهر، أو حملها على وصول الاشتغال بالأموال اللّاغية إلى مرتبة يصدّ فاعله عن ذكر الله، فإنّه حينئذ يكون من المحرّمات الإلهية.^٣

الطائفة الرابعة: هي التي تدلّ على بطلان اللّهُو، كمرفوعة عبدالله بن المغيرة رفعه قال ﷺ: كلّ لهُو المؤمن باطل إلّا في ثلاث: في تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، و ملاعبته امرأته، فإنّهن حق.^٤

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤٩.

(٢) رواه الحسن بن محمد الطوسي في مجالسه عن أبيه عن ابن الصلت عن ابن عقدة عن علي بن محمد بن علي الحلبي عن جعفر بن محمد بن عيسى عن عبدالله بن علي عن علي بن موسى عن آبائه عن علي بن أبي طالب.

(الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٩، ص ٢٥١، ح ١٥).

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٢.

(٤) الوسائل، الباب ١ من أبواب أحكام السبق، ج ١٥، ص ٢٥١، ح ٥.

وفيه: أن الحكم ببطلان مطلق للهو لا يستلزم الحكم بحرمة؛ هذا مضافا إلى ضعف السند.

الطائفة الخامسة: هي رواية تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لافيه شئ من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجر عليه،^١ بدعوى أن قوله «و ما يكون الخ» يشمل المقام.

و أورد عليه في بلغة الطالب: يمنع دلالة هذه الرواية على حرمة اللهو على الإطلاق، حيث قال: لا دلالة عليها في رواية تحف العقول من وجه، إذ قوله: «و ما يجئ منه و فيه الفساد محضاً» غير شامل للهو، سواء أريد من الفساد المفاصد الظاهرة كالسوم القاتلة و الحيوانات المضرة و الحركات المودية، أو المفاصد الواقعية المستكشفة بالحرمة الشرعية. أما على الأول فواضح؛ و أما على الثاني فلعدم الكاشف إلّا على الوجه الدائر؛^٢ هذا مضافا إلى ضعف السند.

الطائفة السادسة: هي التي نهت فيها عن آلات اللهو:

منها: ما رواه عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن اللعب بأربعة عشر و شبهها، قال: لا يستحبّ شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي.^٣ بناء على وحدة اللعب و اللهو، و فيه: أنه لا يستفاد منه حرمة غير الرهان و الرمي لعدم ملازمة عدم الاختيار مع الحرمة.

ومنها: ما رواه عن الخصال عن أبيه عن سعد عن أيوب بن نوح عن الربيع بن

(١) الوسائل، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٨٥ ح ١.

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٩.

(٣) الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٥، ح ١٤.

محمد المسلى عن عبد الأعلى عن نوف عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث قال: يا نوف! إيتاك أن تكون عشارا أو شاعرا أو شرطيا أو عريفا أو صاحب عرطبة و هي الطنبور أو صاحب كوبة و هو الطبل، فإن نبي الله خرج ذات ليلة فنظر إلى السماء، فقال: أما إنها الساعة التي لاتردّ فيها دعوة إلّا دعوة عريف أو دعوة شاعر أو دعوة عاشر أو شرطى أو صاحب عرطبة أو صاحب كوبة. ^١ بدعوى: أن التحذير عن هذه الأمور لكونها من المحرمات.

و أما السند، فالربيع كما أفاد الوحيد البهبهاني رواية جماعة كتابه تشير إلى الاعتماد سيّما و أن يكونوا كابن الوليد و على بن الحسن و العباس بن عامر. قال في منتهى المقال: و ظاهر الفهرست و النجاشي تشييعه هذا. و أمّا نوف هو نوف بن فضالة صاحب علي عليه السلام، كذا حكى عن شرح النهج، و عن الوحيد البهبهاني: يظهر من الأخبار أنه من خواصّ علي عليه السلام.

ومنها: ما رواه عن عيون الأخبار عن محمد بن عمر البصرى عن محمد بن عبد الله الواعظ عن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائى عن أبيه عن الرضا عليه السلام فى حديث الشامى: أنه سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى هدير الحمام الراعبية «الراعبية»، قال: تدعو على أهل المعازف و المزامير و العيدان. ^٢

المعازف جمع معزف الملاهى كالعود و الطنبور، المزامير جمع الزمار الآلة التى يزمر فيها أى يغنى فيها بالنفخ فى القصب.

ومنها: موقفة السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: أنها كم عن الزفن و الزمار و عن

(١) الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٥، ح ١٢.

(٢) الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٤، ح ١٠.

الكوبات و الكبريات. ١ زفن زفنا أى رقص و أصله الدفع الشديد و الضرب بالرجل كما يفعل الراقص.

ومنها: معتبرة سماعة، وهى ما رواه عن الكافى عن سهل عن سليمان بن سماعة عن عبدالله بن القاسم عن سماعة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لَمَّا مَاتَ آدَمُ شَمَتَ بِهِ إِبْلِيسُ وَ قَابِيلُ، فَاجْتَمَعَا فِي الْأَرْضِ، فَجَعَلَ إِبْلِيسُ وَ قَابِيلُ الْمَعَارِفَ وَ الْمَلَاهِي شِمَاتَةَ بَادِمٍ، فَكَلَّمَ مَا كَانَ فِي الْأَرْضِ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ الَّذِي يَتَلَذَّذُ بِهِ النَّاسُ، فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ذَلِكَ. ٢ شمت بعدوه شماته أى فرح ببلّيته.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: إن فيه إشارة إلى أنّ المناط هو مطلق التلهى و التلذذ. أورد عليه الميرزا الشيرازى رحمته الله: بأنه يمكن أن يقال: إنه على تقدير التسليم، لادلالة فى الرواية على حرمة التلذذ من حيث هو، بل غايته الدلالة على الحرمة من حيث وقوع الشماتة بل شماته مثل آدم (على نبينا وآله وعليه السلام). ٢

وفيه: أن الاستفادة من الذيل أن المعيار هو الضرب الذى يتلذذ به الناس على الإطلاق، فإنه ملحق بالصدر.

ومنها: موثقة عبد الأعلى وهى ما رواه عن الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن يونس بن يعقوب عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء و قلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص فى أن يقال: جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم، فقال: كذبوا، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا

(١) الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٤، ح ٦.

(٢) الوسائل، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣١٣، ح ٥.

(٣) التعليقة، ص ١٣٥.

السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَخَذَهُنَّ لَخَذْنَاهُنَّ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كَفَّارَ الْعَالَمِينَ * بَلْ شَدِيفٌ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ قَيْدُهُمْ فَإِذَا هُوَ رَاهِقٌ وَلَكُمْ التَّوْبَةُ مِمَّا تَفْعَلُونَ^١ ثم قال: «ويل لفلان مما يصف»، رجل لم يحضر المجلس.^٢

و المراد من عبد الأعلى هو ابن أعين الذي يظهر من عبارة المفيد أنه من فقهاء أصحاب الأئمة و خاصتهم و الرؤساء و الأعلام؛ و الدليل على أنه ابن أعين هو رواية يونس به يعقوب عنه.

وفيه: أن قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَخَذَهُنَّ﴾ الآية، لاتدل على حرمة اللغو علينا، إذ مجرد أنه لايناسب ساحته عز وجل كيف يدل على مفاوضية من؟ إذ ليس كلما لايناسبه لايناسبنا، مع أن ظاهر آخر الآية كون اللغو بمعنى اللعب. و من المعلوم أنه بهذا المعنى غير محرم. و لاينافي ما ذكرنا قبول دلالة الرواية على حرمة قول «جئناكم جئناكم»، غاية الأمر يكون الاستدلال بالآية من قبيل ذكر المناسبات.^٣

ومنها: خبر على بن إبراهيم عن أبيه عن سليمان بن مسلم الخشاب عن عبدالله بن جريح المكي عن عطاء بن أبي رباح عن عبدالله بن عباس عن رسول الله ﷺ في حديث قال: إن من أشرط الساعة إضاعة الصلوات، إلى أن قال: و يستحسنون الكوفة و المعازف، إلى أن قال: فأولئك يدعون في ملكوت السماوات الأرجاس الأنجاس.^٤

ومنها: خبر محمد بن أبي عباد و كان مستهترا بالسماع و يشرب النبيذ، قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع، فقال: لأهل الحجاز (العراق خ ن) فيه رأى و هو فى

(١) الانبياء، ١٨ - ١٦.

(٢) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٠٧، ح ١٥.

(٣) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٤٩.

(٤) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢٧.

حَيْزِ الْبَاطِلِ وَاللَّهْوِ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَلَقَدْ مَرَّوْا بِاللَّغْوِ مَرَّوًا كِرَامًا﴾^١

وربما يستفاد من مجموع الأخبار والأدلة حرمة اللهو على الإطلاق. ويؤيده ما ذكره الشيخ الأعظم: من أن حرمة اللعب بالآلات للهو الظاهر أنه من حيث اللهو، لا من حيث خصوص الآلة، إلى أن قال: ويؤيده ما تقدّم من أن المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض. فإن الظاهر أنه لاوجه له عدا كونه لهوا، وإن لم يصرّحوا بذلك عدا القليل منهم. نعم، صرح العلامة في التذكرة بحرمة المسابقة على جميع الملاعب كما تقدّم نقل كلامه في مسألة القمار هذا.

وفيه كما في بلغة الطالب: لو سلمنا ذلك فلا تدلّ إلّا على حرمة مرتبة خاصة منه الحاصلة من الآلات المزبورة، وأين ذلك من مطلق التلهي^٢. وعليه فاستفادة حرمة التلهي عن الإطلاق من الأدلة لا تخلو عن تأمل ونظر.

ثم إن الشيخ بعد ما استفاد حرمة مطلق التلهي من الأدلة والكلمات، قال: ولكن يشكل الأمر في معنى اللهو، فإنه إن أريد به مطلق اللهو كما يظهر من الصحاح والقاموس، فالظاهر أن القول بحرمة شاذّ مخالف للمشهور والسيرة، فإن اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي، ولا خلاف ظاهرا في عدم حرمة على الإطلاق.

نعم، لو خصّ اللهو بما يكون عن بطر وفسر بشدة الفرح كان الأقوال تحريمه و يدخل في ذلك الرقص والتصفيق والضرب بالبطش بدل الدف وكما يفيد فائدة آلات اللهو و لو جعل مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية ففي حرمة تردّد.^٣

(١) الوسائل، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٣٠٨، ح ١٩. الفرقان، ٧٢.

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٥٠.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٥٤.

وفيه: أن الفرح الشديد على الإطلاق لا يكون حراماً أيضاً، ولذا قال السيّد المحقّق الخوئي: إنا لا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنّف من تقوية حرمة الفرح الشديد^١. وقال في جامع المدارك أيضاً: ويقع الإشكال في هذا التفسير وحرمة عليه على الإطلاق، فإنّه عدّة السفر للصيد من اللّهُو مع عدم صدق التفسير المذكور عليه. وقد تلتذّ النفس بالنحو المذكور (أي شدة الفرح) من سماع صوت حسن ليس بغناء أو من مشاهدة بعض المناظر ولا يلتزم بالحرمة^٢. ولا أقلّ من الشكّ، فلا يجوز التمسك بأدلة حرمة اللّهُو في الموارد المشكوكة.

وقال الميرزا الشيرازي رحمته الله: وأدلة حرمة مطلق اللّهُو على تقدير تماميتها دلالة و سنداً لا تقتضي المنع لإجمال اللّهُو فيها المانع عن التمسك بها في مورد الإجمال^٣. وعليه، فلا دليل على حرمة مطلق اللّهُو.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ اللّهُو المناسب لمجالس الفسق والفجور كاللعب بالمعازف والمزمار والكوبات والكبّرات (أي الطبول) والزّفن والطنبور ونحوها حرام قطعاً، لأنّها القدر المتيقّن من اللّهُو والملاهي المذكورين في الأخبار والكلمات.

وأما حرمة غير ذلك من موارد مطلق اللّهُو فمحلّ تأمّل، لا يقال: إنّ مطلق الاشتغال بالآلات الملاهي محرّم ولو لم يكن مناسباً لمجالس أهل الفسق والفجور لما في الأخبار من عدّة الاشتغال بها من الكبائر كما في مصحّحة الفضل بن شاذان، لأنّنا نقول: لا إطلاق للأخبار المذكورة لأنّها في مقام بيان تعديد الكبائر لا مقام بيان خصوصيات كلّ كبيرة.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٣.

(٢) جامع المدارك، ج ٣، ص ١٨.

(٣) التعليقة، ص ١٣٦.

هذا مضافا إلى تقييد الملاهي في بعضها بالنهي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ وإن كان لا يخلو ذلك البعض عن ضعف السند؛ ومضافا إلى المنهي بمناسبة الحكم والموضوع هو الاشتغال بالأدوات بنحو اللهو بالمعنى المذكور.

والحاصل: أنه لا دليل على حرمة اللهو على الإطلاق ولا على حرمة مطلق الاشتغال بالآلات الملاهي، ولو لم يكن للتلذذ الشهواني أو ولو لم يكن مناسبا لمجالس أهل الفسق والفجور.

ولكن الإنصاف أن موثقة السكوني تكفي للدلالة على النهي عن الزفن أي الرقص والمزمار والكوبات والكبّرات ونحوها على الإطلاق، وهكذا تكفي معتبرة سماعة للدلالة على أن مطلق الضرب الذي يتلذذ به الناس بالقوة الشهوية ممنوع، حيث قال عنه فيها: ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس، فإنما هو من ذلك أي من عمل الشيطان والأخذ بالمعازف والملاهي شماتة بآدم بعد رحلة آدم (عليه وآله وعليه السلام)، فالاشتغال بالأموار والأدوات المذكورة ونحوها محرّم على الإطلاق وإن لم يبق دليل على حرمة اللهو على الإطلاق.

ودعوى: أن الاشتغال بالأموار المذكورة يحمل على ما إذا اشتغل بها بنحو يناسب مجالس أهل الفسق والفجور، كما تقدّم في الغناء أنه محمول على ذلك، مندفعة: بأن ذلك صحيح لو لم يكن إطلاق، وأما مع وجود الإطلاق في المقام كرواية السكوني فلا وجه لحمل الإطلاق على ذلك.

اللهمّ إلا أن يمنع الإطلاق أو يمنع كونه بنحو القضية الحقيقية، أو يقال: إن المنوع هو الاشتغال بها لهوا وإلا فلا. وكيف كان، يؤخذ في الموارد المشكوكة بمقتضى الأصل الجاري فيه والاحتياط طريق النجاة، والله هو العالم.

ثم إن بيع الأدوات المختصة باللهو الحرام و شرائها حرام، كما أن أخذ الأجرة في قبال اللهو الحرام محرّم شرعا و يكون أكلاً للباطل.

ثم لا يخفى عليك أنه لا فرق في حرمة الاشتغال باللهو المحرّم بين كونه أصلاً في إيجاد اللهو أو تبعاً، و ذلك لإطلاق أدلة حرمة الاشتغال بأدوات اللهو. نعم، لو لم يكن دخيلاً في إيجاد اللهو، فهل يكون الشركة في المجلس المذكور محرّماً أو لا؟ فإن كان النهى عن المحرّم متحققاً بالخروج عن المجلس يجب ذلك، و هكذا يجب لو كان سبباً للمعصية أو كانت الشركة ترويجاً للحرام و نحوه، بل إن لم يترتب عليه عنوان محرّم، فالأحوط هو الافتراق عن العصاة، كما لعله يدلّ عليه قوله ﷺ في صحيحة أبي حمزة: إيتاكم و صحبة العاصين.^١

(١) الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، ج ١٦، ص ٢٦٠، ح ٣.

المسألة الثالثة والخمسون

«فى مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم»

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: ذكره العلامة فى المكاسب المحرمة. و الوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً. ويدل عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ فُؤَادٍ مِنْ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^١

وعن النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه الصدوق (بسند موثق): و من عظم صاحب دنيا و أحبه لطمع دنياه سخط الله عليه و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الأسفل من النار.^٢ و فى النبوى الآخر الوارد فى حديث المناهى: من مدح سلطانا جائراً و تخفف و تضعع له طمعا فيه كان قرينه فى النار.^٣ و مقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فى الممدوح، و أما لدفع شره فهو واجب. و قد ورد فى عدة أخبار: أن شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم.^٤

(١) هود، ١١٣.

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨١، ح ١٤.

(٣) الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨٣، ح ١.

(٤) المكاسب المحرمة، ص ٥٤.

ولا يخفى عليك أولاً: أن المدح المذكور ما لم يندرج في عنوان محرّم ليس بعنوانه الأولى مورد حكم العقل بالقيح. نعم، لو انطبق عليه عنوان تقوية الظالم أو ترويح الباطل أو عنوان الكذب يترتب عليه أحكام العناوين المذكورة مطلقاً، سواء كانت عقلية أو شرعية.

وثانياً: أن الآية الكريمة تدلّ على حرمة الركون إلى الظالم والميل والسكون إليه وليس مجرد المدح ركونا إليه، ولأقلّ من الشكّ، فلامجال للاستدلال بالآية في المقام.

وثالثاً: أن النبوي الأول فهو محمول على النبوي الآخر الوارد في حديث المناهى، فيدلّ على حرمة مدح السلطان الجائر، ولا كلام فيه إلا أنه أخصّ من المدعى، وإنما حملناه على النبوي الآخر لأنّ مدح أرباب الدنيا الغير الظالمين لأحد طمعا في دنياهم برجاء أن يصيبه شيء مما في أيديهم لا يكون محرّماً، كما قال في بلغة الطالب: لادليل على حرمة لو لم تكن السيرة الجارية تقريراً وعملاً على جوازه^١.

ورابعاً: أن حديث المناهى مضافاً إلى ضعف سنده لإرساله يكون أخصّ من المدعى، لأنه يدلّ على حرمة مدح السلطان الجائر طمعا في ماله. والمدعى هو حرمة مدح من لا يستحقّ المدح أو مدح من يستحقّ الذمّ.

فتحصل: أن المدح المزبور ما لم ينطبق عليه العناوين المحرّمة ليس بحرام وإن كان مرجوحاً، بل لا يبعد القول بكرهته بناء على التسامح في أدلة السنن والتعدّي منها إلى المكروهات.

وفي خبر الحسين بن زيد عن الصادق جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن

رسول الله ﷺ في حديث المناهى: أنه نهى عن المدح و قال: احتوا في وجوه المدّاحين التراب.^١ و عليه فلاوجه لجعل العنوان المذكور فى نفسه من المكاسب المحرّمة.

قال السيّد المحقّق الخوئى رحمه الله: لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرّم إنما هى فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدنى أو مالى أو عرضى، و إلّا فلاشبهة فى الجواز. و يدلّ عليه قولهم رضي الله عنهم في عدّة روايات إن شرّ الناس عندالله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرهم، و كذلك تدلّ عليه أخبار التقيّة، فإنها تدلّ على جوازها فى كلّ ضرورة و خوف.^٢

(١) الوسائل، الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨٣، ح ١.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٢٦.

المسألة الرابعة والخمسون

«فى معونة الظالمين»

و هى على قسمين: أحدهما: معونتهم فى ظلمهم؛ قال الشيخ الأعظم: هى حرام بالأدلة الأربعة و هو من الكبائر، انتهى.

و لإشكال فى حكم العقل بفتح الظلم و المعونة عليه و يستكشف منه حرمة شرعا بقاعدة الملازمة كما لا يخفى، بل يدلّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^١ على حرمة إعانتهم بالأولوية إن كان المراد من الركون هو الميل إليهم، أو بالمطابقة إن كان المراد من الركون المحرم هو الشركة و الدخول معهم فى ظلمهم و إعانتهم.

و أمّا الروايات الدالة على حرمة معونة الظالمين فهى مستفيضة، بل متواترة: منها: صحيحة أبى حمزة عن على بن الحسين عليه السلام فى حديث طويل قال: إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين و مجاورة الفاسقين، احذروا فتنهم و تباعدوا من ساحتهم.^٢ و المراد من أبى حمزة هو أبو حمزة الثمالى.

(١) هود، ١١٣.

(٢) الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، ج ١٦، ص ٢٦٠، ح ٣.

ومنها: موثقة طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام: العامل بالظلم والمعين له و الراضى به شركاء ثلاثتهم^١، والوجه فى التعبير عنها بالموثقة من جهة كون طلحة بن زيد عامياً.

ومنها: صحيحة أبى بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لى: يا ابا محمد! لا ولا مودة قلم إن أحدهم (كم يب) لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله أو حتى يصيبوا من دينه مثله؛ الوهم من ابن أبى عمير^٢، أو القدر المتيقن من أعمالهم هو معونتهم فى ظلمهم أو صيرورتهم أعواناً لهم.

ومنها: صحيحة ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبدالله عليه السلام، إلى أن قال: قال إن أعوان الظلمة يوم القيامة فى سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد^٣.

ومنها: موثقة السكونى عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة و من لاق لهم دواتاً أو ربط كيساً أو مدّ لهم مدّة قلم؟ فاحشروهم معهم^٤.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع عن معونته^٥، و إلى غير ذلك من الروايات الناهية عن معاونة الظالمين فى ظلمهم، أو عن دخول الإنسان فى زمرة أعوانهم.

(١) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٨، ح ٢.

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٩، ح ٥.

(٣) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٩، ح ٦.

(٤) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨١، ح ١١.

(٥) الوسائل، الباب ٨٠ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٥٧، ح ٥.

وثانيها: معونتهم في غير المحرمات من بناء المساجد و القنطرة و نحوهما. و لا يخفى أن ظاهر بعض الأخبار حرمتها أيضا.

منها: صحيحة يونس بن يعقوب قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: لا تعنهم على بناء مسجد. وفيه: أنه قد يقال: المنع عن إعانتهم على بناء المسجد لهم لعله من جهة أنه نحو من تعظيم شوكتهم فيكون كمسجد الضرار الذى ذكره الله فى الكتاب و تبعد الرواية عما نحن بصده، ولكنه كما ترى يخالفه الإطلاق.

ومنها: ما رواه الكشى بسند موثق عن حمدويه عن محمد بن إسماعيل الرازى (و هو البرمكى الثقة على ما فى محكى التعليقة) عن الحسن بن على بن فضال عن صفوان بن مهران الجمال قال: دخلت على أبى الحسن الأول عليه السلام، فقال لى: يا صفوان! كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئا واحدا، قلت: جعلت فداك أى شىء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعنى هارون -، قلت: والله ما أكريته أشرا و لا بطرا و لا للصيد و لا للهو، ولكنى أكريته لهذا الطريق - يعنى طريق مكة - و لا أتولاه بنفسى لكنى أبعث معه غلماى، فقال لى: يا صفوان: أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك، قال: فقال لى: أتحبّ بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحبّ بقاءهم فهو منهم و من كان منهم كان ورد النار.

قال صفوان: فذهبت فبعت جمالى عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون، فدعانى فقال لى: يا صفوان! بلغنى أنك بعثت جمالك؟ قلت: نعم، قال: و لم؟ قلت: أنا شيخ كبير و إن الغلمان لا يقون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات، إنى لأعلم من أشار عليك بهذا، أشار عليك بهذا موسى بن جعفر عليه السلام، قلت: ما لى و لموسى بن جعفر عليه السلام؟ فقال:

دع هذا عنك، فوالله لولا حسن صحبتك لقتلتك^١.

وفى مصباح الفقاهة: أن الرواية أدلّ على الجواز، فإن الإمام عليه السلام إنما ردعه عن محبة بقائهم، انتهى.

و أوضحه في إرشاد الطالب، حيث قال: ولكن ظاهر هذه الرواية جواز المعاملة و إعانتهم على الفعل المباح، و ذلك فإنه لو كانت معاملة الجائر حراما لم يكن وجه لقوله «أيقع كراؤك الخ»، بل كان المتعين أن يقول: إن الإكراء منهم حرام حتى فيما إذا لم يكن لللهو و البطر.

و عدوله عن ذلك إلى ما في الرواية قرينة واضحة على أن وجه النهي عن المعاملة هو حبّ الشخص بقاءهم. و من الظاهر أن هذا النحو من الحبّ الذي هو في الحقيقة حبّ لاستيفاد حقه لا يكون محرّما، خصوصا فيما إذا علم أنه على تقدير ذهاب هذا الظالم يخلفه ظالم آخر مثله أو أخبث منه. و كيف كان، فالمستفاد من الرواية كون التجنب عن الجائر أولى^٢. اللهم إنا أن يقال: إن الحرمة التكليفية لاتنافى السؤال المذكور «أيقع كراؤك الخ»، و معه لايدلّ على الجواز، فضلا عن كونه أو دلّ فتأمل.

ومنها: صحيحة محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: يا عذافر! تبثت أنك تعامل أبا أيوب و الربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: لما رأى ما أصابه: أي عذافر! إنى إنما خوفتك بما خوفنى الله عزوجلّ به، قال محمد: فقدم أبي فما زال مغموما مكروبا حتى مات^٣.

(١) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨٣ - ١٨٢، ح ١٧.

(٢) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٥٣.

(٣) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٨، ح ٣.

ودعوى ضعفها من جهة وقوع سهل فى طريقها مندفعة: بأن الأمر فى السهل سهل، ثم إن قوله «فوجم أبى إلخ» ظاهر فى أن محمد بن عذافر كان حاضرا فى المجلس، ولكن يخالفه ما فى الذيل، قال محمد: قدم أبى إلخ؛ و ما فى الصدر، قال قال إلخ، و كيف كان، إن قوله ﷺ: «تبت أنك تعامل إلخ» يدل على أن عذافر كان يعامل مع الظلمة، بحيث يصدق أعوان الظلمة عليه، فلا يكون مربوطاً بالمقام. هذا مضافا إلى جهالة عذافر وأبوأيوب و الربيع، كانا من عوامل منصور كما قيل.

ومنها: صحيحة ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبد الله ﷺ إذ دخل (فدخل خ ل) عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك، (أصلحك الله خ ل) إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدة، فيدعى إلى البناء بينه أو النهر يكرهه أو المسناة يصلحها، فما تقول فى ذلك؟ فقال أبو عبد الله ﷺ: ما أحب أنى عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء و إن لى ما بين لابتها لا و لامدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة فى سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد. ^١ و الوكاء ما يشد به رأس القرية ما بين لابتى هى المدينة و اللابتين تنبىة اللابة و هى أرض ذات أحجار سود. و كان المراد بهما كما فى إرشاد الطالب الجبلان فى ناحيتى المدينة.

وفيه: أن قوله «ما أحب إلخ» ظاهر فى الكراهة، و لعل وجه الكراهة أنه قد ينتهى إلى العون للظالم. و المقصود من ذكر «أن أعوان الظلمة إلخ» هو ذلك لا أنه من مصاديقه.

و دعوى ضعف السند من جهة جهالة بشير الواقع فى السند، مندفعة: بأن نقل ابن أبى عمير عنه يكفى فى التوثيق، و المقروض أنه نقل عن البشير فى نفس هذه الرواية.

وكيف كان، فهذه الروايات وإن كان بعضها ظاهراً في حرمة معوتهم في غير المحرمات، ولكن تحمل على الكراهة جمعاً بين الأخبار، لأن ظهور «ما أحب» في الكراهة أقوى من ظهور النهي في الحرمة.

قال الشيخ الأعظم: والأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان، فإن مجرد إعاتهم على بناء المسجد ليست محرمة، إلا أنه إذا عدّ الشخص معماراً للظالم أو بناءً له ولو في خصوص المساجد، بحيث صار هذا العمل منصّباً له في باب السلطان كان محرماً.

إلى أن قال: وأما العمل له في المباحات لأجرة أو تبرعاً من غير أن يعدّ معينا له في ذلك فضلا من أن يعدّ من أعوانه، فالأولى عدم الحرمة للأصل و عدم الدليل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل رواية ابن أبي يعفور و رواية محمد بن عذافر و رواية صفوان؛ إلى أن قال: و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. إلى أن قال: لكنّ الإنصاف أن شيئا مما ذكر لا يهتض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة.

أما الرواية الأولى (أى صحيحة ابن أبي يعفور)، فلأنّ التعبير فيها في الجواب بقوله «ما أحبّ إلخ» ظاهر في الكراهة، و أما قوله صحيح «إن أعوان الظلمة إلخ» فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة و المخالطة معهم مرجوح، و إلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال، خصوصا مرة أو مرتين، خصوصا مع الاضرار معدوداً من أعوانهم. و كذلك يقال في رواية عذافر مع احتمال أن يكون معاملة عذافر مع أبي أيوب و أبي الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم و عمّالهم.

و أما رواية صفوان فالظاهر منها: أن نفس المعاملة معهم ليست محرمة، بل من حيث محبة بقائهم، و إن لم تكن معهم معاملة. و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله صحيح: من أحبّ بقائهم كان منهم، لا يراد به «من أحبّهم» مثل محبة

صفوان بقائهم حتى يخرج كرائه، بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و إن يشرب القلب حثيم، لأن القلوب مجبولة على حسب من أحسن إليها. وقد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمة قسمان: أحدهما الإعانة لهم على الظلم.

والثاني: ما يعدّ معهم من أعوانهم والمنسويين إليهم بأن يقال: هذا خياط السلطان وهذا معماره، وأما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه^١.

تبيينه في المراد من الظالم

وهو أن السيد المحقق الخوئي رحمته الله قال: إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانته ليس هو مطلق العاصي الظالم لنفسه، بل المراد به هو الظالم للغير، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدّم بعضها، بل هو صريح جملة أخرى منها، وعليه فمورد الحرمة يختصّ بالثاني^٢.

ثم إن الظالم لا يختصّ بالظالم العامي أو الظالم من الكفار، بل يشمل مطلق الظالم، سواء كان كافراً أو عامياً أو شيعياً فيما إذا صدق عليه عنوان الظالم بقول مطلق. و مجرد كون مورد الأخبار هو الظالم العامي لا يوجب الاختصاص به، فإن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

ثم إن اللازم هو صدق عنوان الظالم عليه بقول مطلق من دون قيام قرينة عليه، فيختصّ بمن صدر عنه الظلم متوالياً و يكون ذلك سجيته و شأنه. و أما من صدر عنه أحياناً فلا يحرم صيرورة أحد من أعوانه فيما إذا اجتنب عن المعاونة في ظلمه

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٥٥ - ٥٤.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٠ - ٤٢٩.

و في الختام لا يذهب عليك أن حرمة صيرورة كونه من الأعوان إذا تراحت مع
 العناوين الملزمة كحفظ الدين و المؤمنين و النظام جاز ذلك، بل قد يجب أحيانا
 لقاعدة الأهمّ و المهمّ كما لا يخفى.

و سيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام في مسألة التولّي عن الجائر.

المسألة الخامسة والخمسون

«فى النجش»

و هو بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة كما عن تاج العروس أن تواطئ رجلا إذا أراد بيعا أن تمدحه، أو هو أن يريد الإنسان أن يبيع بياعة (السَّلعة) فتساومه فيها بئمن كثير لينظر إليك ناظر فيقع فيها، و الأكثر ذكروا المعنى الثانى.

و فى محكىّ الجوهرى: النّجش أن تزايد فى المبيع ليقع غيرك و ليس من حاجتك. و عن المصباح: نجش الرجل إذا زاد فى سلعة أكثر من تمنها و ليس قصده أن يشتريها، بل ليغترّ غيره فيوقعه فيه. قال السيّد المحقّق الخوئى رحمته الله: و ظاهر الوجهين هو تحقّق النجش بهما، سواء كان ذلك عن مواطاة مع البايع أم لا.

والنّجش حرام لأنه من مصاديق الغشّ إن وقعت المعاملة فى الخارج، و غشّ المؤمن حرام، كما يدلّ عليه الأخبار الكثيرة. و أمّا لو لم تقع المعاملة فى الخارج فحرمته تكون من باب التجرّى. و ربّما استدلّ على حرمة النجش بحديث نفى الضرر. و ردّه فى مصباح الفقاهة: بأنّ المشتري إنّما أقدم على الضرر بإرادته و اختياره، و إن كان الدافع له على الإقدام هو الناجش.

هذا مضافا إلى أنّ الدليل أخصّ من المدعى، فإنّ الناجش إنّما يوقع المشتري فى

الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية. و أما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية، أو بما يساويها، فإن النجش لا يوجب إضراراً للمشتري، إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك^١.
ولتائل أن يقول: إن مع غفلة المشتري عن قيمة المبيع يصدق الغرور و يوجب ضمانه بناءً على صحة قاعدة الغرور، ولكنه أخص من المدعى لأن النجش لا يختص بصورة الغفلة عن قيمة المبيع.

و ربما استدلت على الحرمة بأدلة حرمة الكذب، فإن قول الناجش: بأني اشتري السلعة بأزيد مما عيَّنه المشتري مع أنه لا يريد ذلك كذب.

هذا مضافاً إلى صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الواشمة و المؤشمة و الناجش و المنجوش معلونون على لسان محمد صلى الله عليه وآله.^٢ و حمل اللعنة في الواشمة و المؤشمة على الكراهة بقرينة الروايات الأخرى لا يوجب ذلك بالنسبة إلى الناجش و المنجوش له لوحدة السياق، لإمكان بقاءه على ظاهره بعد اختصاص القرينة بالواشمة و المؤشمة كما قرّر في محلّه و هو باب الأوامر. هذا مع الغمض عن دلالة العقل على قبحة، لأنه غش و تليس و كذب، كما أفاده الشيخ الأعظم رحمته.

ثم لا يخفى عليك أن حرمة النجش إن كانت من ناحية الكذب فلا يتوقف حرمة على وقوع المعاملة في الخارج أو لوقوعها، لأن الكذب محقق بمجرد إخباره عن إرادة الشراء بالأزيد مع عدم إرادته لذلك، بل الظاهر من صحيحة عبدالله بن سنان هو

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٦.

(٢) الوسائل، الباب ١٣٧ من أبواب مقدمات النكاح، ج ٢٠، ص ٢٣٩، ح ١.

ذلك أيضا، لأن لعنه ﷺ لم يعلق على شيعي. هذا بخلاف حرمة الغش والتعزير، فإنها متوقفة على وقوع المعاملة في الخارج كما لا يخفى.

و كيف كان، فحرمة النجش حتى في صورة المواطاة لا توجب بطلان المعاملة، لأن المنهى عنوان النجش و هو غير عنوان المعاملة.

نعم، للمشتري خيار إن كانت المعاملة مشروطة بالارتكاز بالمساواة العادلة بحسب القيمة كما لا يخفى.

ثم بعد ما عرفت من حرمة النجش لا يجوز إجارة أشخاص لتحقق النجش و تكون الاجارة باطلة، لأن عمل النجش مسلوب المالية شرعا و معه لا يكون الإجارة صحيحة، فلا تغفل.

المسألة السادسة والخمسون

«فى النيمة»

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: وهى نقل قول الغير إلى المقول فيه، كأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا وكذا، قيل: هى من نمّ نَمَى الحديث من باب قتل و ضرب، أى سمى به لإيقاع فتنة أو وحشة، وهى من الكبائر. والظاهر من كلام الشيخ هو صدق النيمة ولو لم يكن لإيقاع فتنة فإنه عبر عن المقيد بقوله «قيل».

ويدل على الحرمة صحيحة عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله رحمته الله قال: قال رسول-الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أتيتكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: المشاؤون بالنيمة، المفرقون بين الأحبة، الباغون للبراء المعاييب»^١.

وصحيحة على بن جعفر عن أبى الحسن موسى رحمته الله قال: حرمت الجنة على ثلاثة: النمام و مدمن الخمر و الديوث و هو الفاجر.^٢

وصحيحة محمد بن قيس عن أبى جعفر رحمته الله قال: الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنيمة.^٣ و غير ذلك من الأخبار الكثيرة المستفيضة.

(١) الوسائل، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٣٠٦، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٣٠٩، ح ٩.

(٣) الوسائل، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٣٠٦، ح ٢.

واستدل الشيخ الأعظم رحمته على حرمة النسيمة بالآية الكريمة: ﴿وَعَطَّوْنَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾^١ و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مقسد.^٢

أورد عليه: بأن الظاهر من الآية و لو بمناسبة الحكم و الموضوع هو توجه الذم إلى الذين أمروا بالصلة و التوادد فأعرضوا عن ذلك. و من هنا قيل: إن معنى الآية أنهم أمروا بصلة النبي ﷺ و المؤمنين فقطعواهم. و قيل: أمروا بصلة الرحم و القرابة فقطعواها. و قيل: أمروا بالإيمان بجميع الأنبياء و الكتب ففرقوا و قطعوا ذلك. و قيل: أمروا أن يصلوا القول بالعمل ففرقوا بينهما.

و قيل: معنى الآية أنهم أمروا بوصول كل من أمر الله بصلته من أوليائه و القطع و البراءة من أعدائه و هو الأقوى، لأنه أعم و يدخل فيه جميع المعاني. و على كل حال فالنمام لم يؤمر بإلقاء الصلة و التوادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك، فالآية غريبة عنه.^٣

يمكن أن يقال: إن النمام من المسلمين، و مقتضاه أنه كغيره مأمور بالصلة و التوادد بين المسلمين، ولكن يخالفه ظهور الأمر في قوله ﴿مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ في الوجوب لوضوح عدم وجوب الصلة و التوادد (بين الناس)، فالدلالة للآية على حرمة النسيمة في غير مورد الصلة الواجبة،^٤ و عليه فيكون أخص من المدعى.

(١) الرعد، ٢٥.

(٢) المكاسب المحرمة، ص ٥٥.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٣ - ٤٣٢.

(٤) كما أفاد في إرشاد الطالب، ص ٢٥٥.

و استدلل له أيضا بقوله: ﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ بدعوى أن النمام يوجب الفساد و الفتنة. أورد عليه في إرشاد الطالب تبعاً لما في مصباح الفقاهة: بأن مجرد النيمة لا تكون فساداً في الأرض، كما إذا وقع الخلاف بين المتحالفين من غير أن يترتب على التفرقة بينهما فساد آخر، فإن هذا الإيقاع نيمة ولكن لا يصدق عليه أنه فساد في الأرض.^١ و فيه: أن الأولى هو أن يقال: إن هذه الآية أخص من المدعى، و إلا فتشمل الآية النيمة التي توجب الفساد في الأرض. و استدلل له أيضا بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٢ بدعوى: أن النيمة تكون منشأ للفتنة و سبباً لها فتكون محكومة بحكمها. أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأن النيمة قد تجرّ إلى قتل النفوس المحترمة و هتك الأعراض و نهب الأموال، ولكنها ليست كذلك في جميع الأحوال،^٣ و عليه يكون أخص من المدعى، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي. و إنما سمى الشرك فتنة لأنه يؤدي إلى الهلاك، كما أن الفتنة تؤدي إلى الهلاك،^٤ و عليه فتكون الاستدلال بالآية أجنبياً عن المقام.

هذا مضافاً إلى أن التعبير بأن الفتنة أكبر من القتل قرينة واضحة على أن المراد بها الفتنة الخاصة، و هي إيقاع الخلاف و التشتت في صفوف المسلمين بدعوى تضعيفهم في مقابل الكفار،^٥ فلا يصلح الاستدلال المذكور لحرمة كل فتنة و ما يساويها.

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٥٥.

(٢) البقرة، ٢١٧.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٣.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٣.

(٥) إرشاد الطالب، ص ٢٥٦.

و استدلل له أيضا بقوله سبحانه و تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْ كُلَّ حَنَافٍ مِّنْهُنَّ * هَتَّازِ مَشَاءٍ بِيَمِينٍ * مَنَاعِ
لِخَيْرٍ مُُّتَدْرِئِيْمٍ * عَلَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيْمٍ * أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِيْنٍ﴾^١.

ورد ذلك: بأن مدلولها حرمة المبالغة في النيمة و لا تدل على حرمة أصلها؛ هذا مضافا الى إمكان أن يقال: لادلالة لها على حرمتها أصلاً لامع المبالغة و لا بدونها، بل هي واردة في بيان حكم آخر و هو عدم جواز الاتباع و الطاعة للحلاف الهتاز المشاء بنميم مناع للخير.^٢

و كيف كان، ففي بعض ما ذكر كفاية لإثبات حرمة النيمة، ثم إن النسبة بين النيمة و الغيبة كما أفاد في مصباح الفقاهة هي العموم من وجه و يشتد العقاب في مورد الاجتماع.

و قد تزامم حرمة النيمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع فتجرى فيها قواعد التزامم المعروفة، فقد تصيح جائزة إذا كان المزامم أهم منها، و قد يكون واجبة إذا كانت أهميته شديدة.^٣

ثم إن النيمة المحرمة تختص بالنيمة بين المسلمين. و أما النيمة بين المشركين و الحربيين فلا حرمة لها. نعم، النيمة بين غير الحربيين لعلها مشمولة لأدلة الحرمة لإطلاقها، فتأمل.

و أما أخذ الأجرة على النيمة، فهو حرام إذا كانت النيمة حراما؛ بخلاف ما إذا كانت جائزة أو واجبة، فإن أخذ الأجرة حينئذ على النيمة حلال و لإشكال فيه كما لا يخفى.

(١) القلم، ١٤ - ١٠.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٢٥٦.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٣.

المسألة السابعة والخمسون

«فى النياحة بالباطل»

قال الشيخ الأعظم رحمته: ذكر الشيخان و سَلار و الحلى و المحقق و من تأخر عنه النوح بالباطل.

فى المكاسب المحرّمة: و الظاهر حرّمته من حيث الباطل يعنى الكذب، و إنّما فهو فى نفسه ليس بمحرّم، و على هذا التفصيل دلّ غير واحد من الأخبار و ظاهر المبسوط و ابن حمزة التحريم مطلقا كبعض الأخبار، و كلاهما محمولان على المقيدّ جمعا.

و التحقيق: أنّ الأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على المنع من النياحة مطلقا، سواء كانت بالباطل أم بالحق.

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عن النبى صلى الله عليه وآله فى حديث المناهى: أنّه نهى عن الرنة عند المصيبة و

نهى عن النياحة و الاستماع إليها و نهى عن تصفيق الوجه.^١

(١) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٨، ح ١١.

وهذه الرواية وإن أطلقت في النهي عن النياحة و هو يفيد الحرمة مطلقا، ولكنها ضعيفة لجهالة شعيب بن واقد.

ومنها: ما رواه في الخصال بسند ضعيف عن عبدالله بن الحسين بن زيد بن علي عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبائه عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: أربعة لا تزال في أمتي إلى يوم القيامة: الفخر بالأحساب،^١ و الطعن في الأنساب، و الاستسقاء بالنجوم، و النياحة، و إن النائحة إذا لم تب قبل موتها تقوم يوم القيامة و عليها سربال من قطران و درع من حرب (جرب في بعض النسخ).^٢

دلالة الخبر على حرمة مطلق النياحة واضحة، ولكنه ضعيف لجهالة بعض من وقع في طريق الصدوق إلى عبدالله بن الحسين بن زيد بن علي. و سيأتي الاستدلال بما ورد من أن الإمام كره النياحة، ولكن يرد عليه أنه أعم من الحرمة.

و الطائفة الثانية : ما يدل على الجواز:

منها: ما رواه الكليني بسند صحيح عن يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله ﷺ قال: قال لي أبي: يا جعفر! أوقف لي من مالي كذا و كذا لنوادب تندبني عشر سنين بمنى أيام منى.^٣

هذا الخبر الصحيح يدل على جواز الندبة و أخذ الأجرة عليها، ولكن لا يستفاد منه الإطلاق؛ نعم، يدل على الجواز في الجملة. قال العلامة المجلسي ﷺ: و الظاهر اختصاصه بهم ﷺ، لما فيه من تشييد جبههم و بغض ظالمهم، و هما العمدة في الإيمان.^٤

(١) الحسب ما تعدّه من مفاخر الآباء.

(٢) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٩ - ١٢٨، ح ١٢.

(٣) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٥، ح ١.

(٤) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٧٤.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب بسند صحيح عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: مات الوليد بن المغيرة،^١ فقالت أم سلمة للنبي صلى الله عليه وآله: المغيرة قد أقاموا مناخة فأذهب إليهم؟ فأذن لها فلبست ثيابها وتهيأت وكانت من حسناتها كأنها جان، وكانت إذا قامت فأرخت شعرها جلل جسدها.^٢

و عقدت بطرفيه خلدخالها،^٣ فندبت ابن عمها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالت:

أبا الوليد فتى العشيرة	أنعى الوليد بن الوليد
يسموا إلى طلب الوتيرة	حامى الحقيقة ماجداً ^٤
و جعفرأ غدقاً و ميرة	قد كان غيتنا فى السنين

فما عاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك و لا قال شيئاً.^٥ الجعفر أى الماء. الغدق أى الكثير. الميرة أى الطعام يمتاره الإنسان بدعوى أنه لخصوصية للمورد، فيدل على جواز النوحة.

قال العلامة المجلسي رحمته الله: قيد المشهور بما إذا كانت بحق أى لاتصف الميت بما

(١) قال الشعراني في حاشية الوافي: و الصحيح الوليد بن الوليد ابن المغيرة، فإنه الذى أسلم و هاجر إلى المدينة و كان ابن عم أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وآله: و أمأ الوليد بن المغيرة فكان عمها و لم يؤمن. (الوافي، ج ١٧، ص ١٩٨).

(٢) أى غطاء.

(٣) أى عقدت طرف شعرها بخلخالها، يدل على طول شعرها، بحيث كان يصل إلى كعبي الرجلين. و لعل إرخاء الشعر كان شعار المصاب. (حاشية الوافي، ج ١٧، ص ١٩٨).

(٤) نقله فى الوافي ماجداً مكان ماجد قال فى الوافي: و يسموا أى يعلو و الوتيره كأنها من الوتر بمعنى الخباية التى يجنيها الرجل على غيره من قتل أو نهب أو سبي تعنى أنه كان يغلب على إدراك دم قتيله و ما يجنى به على عشيرته. (الوافي، ج ١٧، ص ١٩٨).

(٥) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٦ - ١٢٥، ح ٢.

ليس فيه و بأن لاتسمع صوتها الأجانب.^١

ومنها: صحيحة أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت^٢. هذا مطلق و يدلّ بإطلاقه على جواز النياحة و أخذ الأجرة عليها.

ومنها: خبر عذافر قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام و قد سئل عن كسب النائحة، فقال: تستحلّه بضرِب إحدى يديها على الأخرى.^٣

قال العلامة المجلسي رحمته الله: قوله «تستحلّه» لعلّ المراد بها تعمل أعمالاً شائعة فيها تستحقّ الأجرة، أو هو إشارة إلى أنه لا ينبغي أن تأخذ الأجرة على النياحة، بل على ما يضمّ إليها من الأعمال. و قيل: هو كناية عن عدم اشتراط الأجرة و لا يخفى ما فيه.^٤ قال في إرشاد الطالب: و ظاهرها عدم جواز أخذ الأجرة على نفس النياحة، بل تكون الأجرة بإزاء عملها أي ضرب إحدى يديها بالأخرى عند نياحتها.

ومنها: ما رواه في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن إسماعيل جميعاً عن حنان بن سدير قال: كانت امرأة معنا في الحيّ و لها جارية نائحة، فجاءت إلى أبي، فقالت: يا عمّ! أنت تعلم أن معيشتي من الله عزّ وجلّ، ثمّ من هذه الجارية النائحة، و قد أحببت أن تسأل أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك، فإن كان حلالاً و إلّا بعنتها و أكلت من ثمنها حتى يأتي الله بالفرج، فقال لها أبي: و الله إنّي لأعظم أبا عبدالله عليه السلام أن أسأله عن هذه المسألة، قال: فلما قدمنا عليه أخبرته أنا

(١) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٧٦.

(٢) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٧، ح ٧.

(٣) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٧٧.

(٤) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٧٧.

بذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أتشارط؟ قلت: والله ما أدري تشارط أم لا، فقال: قل لها: لا تشارط و تقبل ما أعطيت.^١

و المرأة عن علي بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن إسماعيل جميعا عن حنان بن سدير. و في هذا السند تصحيف و الصحيح عن أحمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل جميعا عن حنان بن سدير.

و كيف ما كان، فقد قال العلامة المجلسي: الحديث موثق و يدل على كراهة الاشتراط، انتهى.^٢

و لعل وجه الحمل على الكراهة مع أن ظاهر النهي هو الحرمة، هو الجمع بين ما يدل على الجواز بالصرحة، كصحيحة أبي بصير و بين ظاهر النهي بحمل الظاهر على الصريح و يحكم بالكراهة عند الاشتراط.

و منها: رسالة الصدوق قال: قال عليه السلام: لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا،^٣ ولكنها مقيدة بصورة الصدق. و مقتضى مفهومها هو تقييد المطلقات إلا أن ضعفها بالإرسال يمنع عن ذلك.

و منها: ما رواه العلامة في المنتهى: من أن الجمهور رواوا عن فاطمة عليها السلام قالت: يا أبتاه! من ربّي ما أدناه، يا أبتاه! إلى جبرئيل أنعاه، يا أبتاه! فأجاب ربّا دعاه. و عن علي عليه السلام: أخذت قبضة من تراب قبر النبي صلى الله عليه وآله فوضعتها على عينيها، ثم قالت:

(١) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٧٧ - ٧٦ و رواه في الكافي، ج ٥، ص ١١٨ - ١١٧.

(٢) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٧٦.

(٣) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٨، ح ٩.

ماذا على من شمّ تربة أحمد

أن لا يشمّ مدى الزمان غواليا

صبت على مصائب لو أنها

صبت على الأيام صرن لياليا^١

الطائفة الثالثة: ما يدل على الكراهة:

منها: صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن النوح

على الميت، أ يصلح؟ قال: يكره^٢.

ومنها: ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن عثمان بن عيسى (سعيد خ ل) عن

سماعة قال: سألته عن كسب المغنية و النائحة، فكرهه^٣ طريق الشيخ إلى عثمان بن

عيسى صحيح و لم أجد طريقه إلى عثمان بن سعيد.

ومنها: خبر قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه على بن جعفر عن أخيه

موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن النوح، فكرهه^٤.

ربما يقال و كثيرا ما يراد بالكراهة في الأخبار التحريم، و مقتضى ذلك هو إدراج

هذه الأخبار في الطائفة الأولى.

وفيه: أن الكراهة أعمّ من الحرمة و مع عدم إحراز الحرمة لاوجه لإدراج تلك

الطائفة في الطائفة الأولى.

و كيف كان، فمقتضى الجمع بين الروايات هو حمل ظاهر النهي و الكراهة لو سلّمنا

ظهورها في الحرمة على ما يدلّ بالصراحة على الجواز، كصحيح أبي حمزة و صحيحة

أبي بصير. و بعد ذلك يقيّد إطلاق الجواز بما إذا لم تكن النياحة كذبا لوضوح أنه

(١) المنتهى، ج ١، ص ٤٦٦ كتاب الصلاة فيما ورد بعد الدفن، الفرع الثاني.

(٢) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٩، ح ١٣.

(٣) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٨، ح ٨.

(٤) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٢٩، ح ١٤.

لايحتمل تجويز الكذب و أخذ الأجرة عليه، كما يؤيده مرسله الصدوق: لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا.

و عليه فيجوز النياحة إلا إذا كانت كذبا فلايجوز النياحة، كما لايجوز أخذ الأجرة عليها. و الأولى هو الاجتناب عن الاشراط.

قال في مصباح الفقاهة: إن قوله بشيء (في مرسله الصدوق): «لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا» و ما في معناه (مما يدل على جواز كسب النائحة) يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق، فيقيّد به إطلاق الروايات المانعة. و بعد تقييدها تنقلب نسبتها إلى الروايات الدالة بإطلاقها على الجواز، فتكون مخصّصة لها، فيكون النوح بالباطل حراما و النوح بالحق جائزا على الكراهة المحتملة^١.

ويمكن أن يقال: أولاً: لم يصل إلينا أخبار صحاح في المنع عن النياحة حتى يحكم بتقييدها؛ اللهم إلا أن يكتفى بالأخبار الدالة على الكراهة، ولكن عرفت المناقشة فيها من جهة كون الكراهة أعمّ من الحرمة، أو إلا أن يكتفى في الأخبار المانعة بخبر حنّان بن سدير، فإنه يدل على النهي عن الاشراط مطلقا، و سيأتي ما فيه إن شاء الله تعالى.

وثانياً: إن قوله بشيء: «لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا» مرسله لا تصلح لتقييد مطلقات النهي حتى تنقلب النسبة و وثوق الصدوق بالصدور لا يكفي لنا؛ نعم، يمكن أن يقال: إن الكذب خارج عنه تخصصاً من الأخبار المجوّزة إذ لا يمتثل تجويز الكذب تكليفاً و جواز أخذ الأجرة عليه وضعاً.

وثالثاً: إن انقلاب النسبة مع بقاء الظهور الاستعمالي و عدم انتلامه بالمخصّص

المنفصل لامجال له كما قرّر في محلّه، فالأولى هو أن يقال: إن مقتضى الجمع بين المطلقات المانعة لو كانت بين الأخبار المجوّزة هو حمل المانعة على الكراهة لقوة ظهور المجوّزة كما لا يخفى.

بقي شيء و هو أن حديث حنان بن سدير بناء على كونه موثقاً كما هو الظاهر لا يصلح لتقييد الأخبار المجوّزة إذا لم يكن اشتراط. وذلك لما ذكره السيّد المحقق الخوئي رحمته الله من أن النهي عن الاشتراط في أمثال هذه الصنایع والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس، وأن المبدول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل، وهذا لا ينافي جواز ردّ المبدول إذا كان أقلّ من أجره المثل، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد.^١

ثم إنه لا يذهب أن المحكى عن المبسوط في كتاب الجنائز حرمة النياحة على الأموات مدّعياً عليه الإجماع، وهكذا عن ابن حمزة في كتاب الطهارة من الوسيلة، قال في محكى الذكرى: إن الظاهر أنهما أرادا النوح بالباطل أو المشتمل على المحرم، كما قيده في النهاية، انتهى.

هذا مضافاً إلى أن المحكى عن المنتهى هو أن النياحة بالباطل محرمة إجماعاً أمّا بالحق فجازة إجماعاً، فدعوى الإجماع في المبسوط والوسيلة معارضة مع دعوى المنتهى كما لا يخفى. وأمّا ما احتدل قريباً في الحدائق من حمل الأخبار الدالة على التحريم على التقيّة، حيث قال: أقول: من المحتمل قريباً حمل الأخبار الأخيرة على التقيّة، فإنّ القول بالتحريم قد نقله في المعبر عن كثير من أصحاب الحديث من

الجمهور و نقل جملة من رواياتهم المطابقة لما روى عندنا، و منه تفسير آية ﴿وَلَا يَصْرِيحُكَ فِي تَعْرِفٍ﴾^١ بالنوح.

ففيه: أن الحمل على التقيّة فيما إذا لم يكن جمع دلالي بين الأخبار، و إلّا فلامجال له بعد إمكان الجمع العرفي بين الأخبار، إذ مع إمكان الجمع العرفي لاتعارض بين الأخبار، فلاموضوع للأخبار العلاجية. و قد تقدّم أن مقتضى الجمع بين الأخبار المجوّزة و المانعة على تقدير ثبوتها هو الحمل على كراهة النياحة عدا النياحة على النبي و الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) و الشهداء كالحمزة عمّ النبي ﷺ و من كان في رتبة الشهداء أو أعلى منهم كالعلماء العاملين كما عليه السيرة المستمرة.

ثم يختصّ الكراهة بالموارد التي ورد النهي عن النياحة و لم تكن مشتملة على الباطل أو الكذب أو محرّم آخر، و إلّا فمع اشتغالها على المحرّم، فلا إشكال في حرمتها، كما يمكن أن ترتفع الكراهة ببعض الجهات المرجّحة، كما يشير إليه خبر خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام في حديث طويل: أنّها قالت: سمعت عمّي محمد بن علي عليه السلام يقول: إنّما تحتاج المرأة في المأتم إلى النوح لتسيل دمعها، الحديث.^٢

(١) الممتحنة، ١٢.

(٢) الوسائل، الباب ٧١ من أبواب الدفن، ج ٣، ص ٢٤٢، ح ١.

المسألة الثامنة والخمسون

«في ولاية الجائر وقوله»

و يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: أن التولى إما عن العادل وإما عن الجائر ولا إشكال فى جواز التولى عن قبل العادل؛ بل يكون ذلك راجحاً لما فيه من المعاونة على البرّ والتقوى، و ربّما وجب ذلك كفاية إذا توقّف القضاء والنظام والسياسة الواجبة على قبول الولاية كفاية، وقد يجب ذلك عينا إذا لم يكن من له الأهلية إلّا واحد أو إذا عينه الإمام، كما لا إشكال فى حرمة التولى عن الجائر، و سيأتى تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فإذا تصدّى أحد من قبل العادل أو الجائر لأمور قوم صدق عليه التولى من قبل العادل أو الجائر. و دعوى أن من تقلّد من قبل الولى أمر إمارة بلد أو ولاية ناحية أو أمر قضاوة أو وزارة ليس مستولياً على شؤون السلطنة، بل الاستيلاء انما هو من الولى و السلطان و عماله أياديه و ليسوا مستولين على شؤونها حتى الأمر الذى كانوا متولين له بنصب من السلطان.

و لافرق فى ذلك بين كون النصب من قبل العادل أو من قبل الجائر، فإذا غضب

السلطان بلداً بوسيلة عماله فالغاصب هو السلطان لا غير، وأياديه لا يعدون سلطاناً ومستولين، وإن كان تصرفهم فيه محرماً بعنوان التصرف في مال الغير بغير إذنه، مندفعة بصدق التولي من قبل من جعله والياً على أمور القوم، سواء كان الجاعل عادلاً أو جائراً. وذلك لأن جعل الولاية غير الوكالة. و من المعلوم أن ولى القضاء و نحوه يحكم بنظره لا بالنيابة عن من جعله والياً، و هو شاهد على ولايته و إن كانت الولاية طولية. و لا يمنع عن ذلك اختصاص السلطنة المطلقة الأصلية بنفس الجاعل و إن أبيت عن صدق الوالى بدون السلطنة المطلقة، فلامجال للتشكيك فى صدقه فيما إذا جعل السلطان فرداً لخلافته بعد موته، فإن له السلطنة المطلقة، ولكن عرفت صدقه و لو بدون إعطاء السلطنة المطلقة، فلا تغفل.

ثم إن المقصود بالبحث فى المقام هو التولى عن الجائر. ولا إشكال فى أن التصدى من قبل الجائر حرام بلاخلاف، و تدلّ عليه مضافاً إلى وضوح حرمة التعاون على الإثم و العدوان، كما قال الله سبحانه و تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^١ الأخبار المستفيضة بل المتواترة.

منها: الروايات الدالة على حرمة، الآحاد أعواناً لهم، مثل معتبرة ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبدالله عليه السلام إذ دخل (فدخل خ ل) عليه رجل من أصحابنا فقال له: جعلت فداك (أصلحك الله خ ل)، إنه ربّما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدة، فيدعى إلى البناء بينيه أو النهر يكرهه أو المسنة^٢ يصلحها، فما تقول فى ذلك؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما أحبّ أنى عقدت لهم عقدة أو وكبت لهم وكاء و إن لى ما

(١) المائدة، ٢.

(٢) المسنة هى السد.

بين لاتبئها لا ولامدّة بقلم إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد. ^١ بدعوى دلالة قوله عليه السلام: «إن أعوان الظلمة يوم القيامة» الحديث على حرمة صيرورة الآحاد أعوانا للظلمة، و من المصاديق الواضحة له هو قبول التصدّي من قبلهم.

و مثل موثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة و من لاق لهم دواتا أو ربط كيسا أو مدّ لهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم.» ^٢

و مثل موثقة السكوني أيضا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إياكم و أبواب السلطان و حواشيها، فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدكم من الله عزّ وجلّ، و من آثر السلطان على الله أذهب الله عنه الورع و جعله حيرانا.» ^٣

و مثل موثقة مسعدة بن صدقة قال: سألت رجلا أباعده الله عليه السلام عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان يعملون لهم و يحبون لهم و يوالونهم، قال: ليس هم من الشيعة ولكنهم من أولئك، ثم قرأ أبو عبد الله عليه السلام هذه الآية: ﴿لِئِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ قَارُونَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلَكِن كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾. ^٤ قال: الخنازير على لسان داود و القردة على لسان عيسى، ﴿كَانُوا لَا يَتَّهَوُونَ عَنْ مَنكِرِ فَعْلُوهُمْ إِلسُنَ مَا كَانُوا يَمْطَلُونَ﴾ ^٥

(١) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٩، ح ٤

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨١، ح ١١

(٣) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨١، ح ١٣

(٤) المائة، ٧٨.

(٥) المائة، ٨١.

(٦) المائة، ٨٠.

قال: كانوا يأكلون لحم الخنزير و يشربون الخمر و يأتون النساء أيام حيضهن، ثم احتج الله على المؤمنين الموالين للكفار، فقال: ﴿ تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِنَفْسِكُمْ ۗ إِلَىٰ قَوْلِهِ: ﴿ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ۗ ٢﴾ فنهى الله عز وجل أن يوالى المؤمن الكافر إلنا عند التقيّة. ٢

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: و الظاهر من استثناء التقيّة أن المراد بالموالات ليس المحبّة و الوداد، بل التولّى للأموال و التصدّي لأعمالهم، أو الأعمّ منه و من الموالات ظاهراً بإظهار المحبّة و الوداد، سيّما مع أن الظاهر من صدرها أن نفى التشيع عن الجماعة ليس لخصوص الموالات، بل الظاهر أن من عمل لهم و دخل فى أعمالهم ليس من الشيعة و يكون منهم. و معلوم أن هذا النفي و الإنبات بوجه من التأويل و ذلك لاشتراكهم حكماً و دلالتها على الحرمة الذاتية واضحة. ٢

و مثل موثقة طلحة بن زيد عن أبى عبدالله عليه السلام: العامل بالظلم و المعين له و الراضى به شركاء ثلاثتهم. ٥ و غير ذلك من الأخبار و هى ظاهرة فى أن التولّى عن الجائر حرام و معصية كبيرة.

الأمر الثانى: فى أن حرمة التولّى عن الجائر هل تكون نفسية مع قطع النظر عن ترتّب محرّم عليه، أو تكون حرمة من جهة ترتّب المحرّمات عليه؟ قال فى جامع المدارك: لا يبعد ظهور الروايات فى الحرمة النفسية. و يؤيد هذا أن مقدّمة الحرام ما لم

(١) المائدة، ٨٠.

(٢) المائدة، ٨١.

(٣) الوسائل، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩١ - ١٩٠، ح ١٠.

(٤) المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ١١٢ - ١١١.

(٥) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٨، ح ٢.

توجب سلب الاختيار عن المكلف كالأفعال التوليدية لاوجه لحرمتها.

و يمكن الفرق بين إتيان المقدمة بقصد التوصل إلى الحرام والإتيان لابهذا القصد، و لافائدة في هذا البحث لأنّ الانفكاك يقرب أن يكون من المحالات عادة^١ و كيف كان، ففي قبّال الروايات المتقدّمة الدالّة على الحرمة النفسية أخبار أخرى يستدلّ بها لجواز التصدّي من قبل الجائر في نفسه.

منها: صحيحة داود بن زربي قال: أخبرني مولى لعليّ بن الحسين عليه السلام قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة فأتيته فقلت له: جعلت فداك، لو كلمت داود بن عليّ أو بعض هؤلاء، فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل، قال: فانصرفت إلى منزلي، فتفكرت فقلت: ما أحسبه معنى إلّا مخافة أن أظلم أو أجور، و الله لا يتيهه ولأعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظة ألّا أجورنّ على أحد و لأظلمنّ لأعدلنّ.

قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك، إني فكرت في إبانك عليّ فظننت أنك إنما منعتني و كرهت ذلك مخافة أن أظلم أو أجور و إن كلّ امرأة لي طالق و كلّ مملوك لي حرّ عليّ و عليّ إن ظلمت أحدا أو جرت عليه و إن لم أعدل، قال: كيف قلت؟ قال: فأعدت عليه الأيمان، فرفع رأسه إلى السماء فقال: تناول السماء أسر عليك عن ذلك.^٢ بناء على أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم، و يحتمل أن يكون هو (أى المشار إليه) الترخّص في الدخول. و يبعد الاحتمال الثاني ما ورد في التجويز لتفريج كربة مؤمن أو فكّ أسرّه أو قضاء دينه.

فالرواية المذكورة تدلّ على جواز التولّي في نفسه، وأن الحرمة من جهة استحالة

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٥٩ - ٥٨

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٠٨.

التفكيك من التصدي من قبل الجائر والظلم. فلو لا محذور الجور و الظلم لكان التصدي من قبل الجائر جايزاً، ولكن الاستدلال بهذه الرواية لإثبات جواز التصدي من قبل الظالم في نفسه لا يخلو من تأمل، لأن الرواية ضعيفة لجهالة مولى لعلى بن الحسين عليه السلام إذ هو مجهول.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنه لادلالة في الرواية على جواز الدخول في ولايتهم بل و الإشعار، حتى بناء على رجوع لفظ ذلك إلى ترك الظلم و العدل، لأن المسائل كان من العامة، كما هو مقتضى حلفه بالطلاق و العتاق.

و عليه فلا يمكن للإمام التصريح ببطان حكومتهم و حرمة كون الشخص معيناً. ولهذه الجهة عبر عن عدم الجواز بذلك التعبير، فلا يمكن الاستدلال بها على أن التولي جاز لولا محذور الجور على الناس و نحوه من سائر المحاذير.

ألّهمّ إلّا أن يقال: إن حمل الكلام على رعاية التقيّة خلاف الأصل. و الحلف بالطلاق و العتاق لا تكون قرينة على ذلك، كما يظهر لمن راجع الروايات الواردة في ذلك الحلف، حيث يظهر منها أن بطلانه لم يكن في ذلك الزمان ظاهراً كظهوره في زماننا^١ فالعمدة هو ضعف الرواية لجهالة الراوي وهو مولى لعلى بن الحسين عليه السلام.

ومنها: صحيحة أبي بصير و قد استدلت بها لإثبات جواز التصدي في نفسه و أن الحرمة من جهة الحرام الخارجى. قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم، فقال لى: يا أبا محمد! لا و لامة قلم، إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله^٢، حيث أن ظاهرها أن محذور كون الشخص عاملاً للجائر ما يترتب عليه من ارتكاب الحرام.

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٥٩.

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٩، ح ٥.

أجيب عنه؛ بأنه لادلالة لها على جواز التولّي في نفسه، حيث أن إصابتهم من دينه كما يكون بارتكابه الحرام كذلك يكون بمجرد كونه معدوداً من أعوانهم. والحاصل: أنه لادلالة لها على كون المراد من إصابتهم الدين ارتكاب الشخص الحرام الخارجي.^١ ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: وسألته عن رجل مسكين خدمهم وجاء أن يصيب معهم شيئاً، فيغنيه الله به فمات في بعثهم، قال: هو بمنزلة الأجير إنه إنما يعطى الله العباد على نيّاتهم.^٢

بدعوى: أنها تدلّ على جواز العمل لهم في نفسه. والجواب عنها: بأن هذه الصحيحة تدلّ على جواز العمل لهم مع الحاجة إلى المال لقوت نفسه و عياله، سواء كان ذلك بالدخول في ولايتهم أو العمل لهم بدونه، فيحمل على الثاني بقرينة ما ورد في حرمة كون الشخص في ديوانهم مع أن في جواز الدخول في ديوانهم عند الضرورة التأمين المعاش كلام تأتي الإشارة إليه.^٢ والحمل على الثاني مقتضى الجمع بين الأخبار كما لا يخفى.

فتحصل: أن حرمة التصدّي من قبل الجائر حرمة نفسية و لاحاجة في الحرمة إلى ترتّب الحرام عليه، لأنّ نفس تصدّيه من قبل الجائر يجعله من أعوانه و هو محرّم بنصّ الأخبار والآيات كما لا يخفى.

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: إنّ ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرّمة، و هي أخذ المنصب منه و تسويد الاسم في ديوانه و إن لم

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٦٠.

(٢) الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٠٢، ح ٢.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٢٦٠.

ينضم إليها القيام بمعصية عملية أخرى من الظلم و قتل النفوس المحترمة و إصابة أموال الناس و أعراضهم و غيرها من شؤون الولاية المحرمة. فأى والٍ من ولاية الجور ارتكب شيئا من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين: أحدهما من جهة الولاية المحرمة. و ثانيها من جهة ما ارتكبه من المعاصى الخارجية.

و عليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر و بين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه. فقد يكون أحد واليها من قبل الجائر، ولكنه لا يعمل شيئا من الأعمال المحرمة و إن كانت الولاية من الجائر لا تنفك عن المعصية غالبا. و قد يرتكب غير الوالى شيئا من هذه المظالم الراجعة إلى شؤون الولاية ترافقا للإهم و طلبا للمنزلة عندهم. و قد يجتمعان بأن يتصدى الوالى نفسه لأخذ المال و قتل النفوس و ارتكاب المظالم^١.

تنبيه: و هو أن الأخبار فى المسألة على طوائف:

منها: ما يدل على الحرمة الذاتية، و قد أشرنا إلى جملة منها.

ومنها: ما يستفاد منها أن الحرمة لأمر خارج، كصحيحة أبى بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم، فقال: يا أبا محمد! لا ولا مدّة قلم إن أحدكم لا يصيب من دينهم شيئا إلّا أصابوا من دينه مثله^٢. بناء على اختصاص الإصابة من دينهم بملازمة التولى للمعصية نوعا. و أمّا مع عدم الاختصاص فهى تدل على الحرمة الذاتية أيضا.

ومنها: ما يدل على أن حرمتها من جهة التصرف فى سلطان الأئمة عليهم السلام، كرواية أبى حمزة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: من أحللتنا له شيئا أصابه من أعمال

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٧ - ٤٣٦.

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٩، ح ٥.

الظالمين فهو له حلال، و ما حرّمناه من ذلك فهو له حرام.^١

ومنها: ما يدلّ على الحرمة بلا عنوان، كرواية يحيى بن إبراهيم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: فلان يقرئك السّلام و فلان و فلان، فقال: و عليهم السلام. قلت: يسئلونك الدعاء، قال: و ما لهم؟ قلت: حبسهم أبو جعفر. فقال: و ما لهم؟ و ما له فقلت: استعملهم فحبسهم، فقال: فما لهم؟ و ما له؟ ألم أنهم؟ ألم أنهم؟ ألم أنهم؟ هم النار هم النار هم النار، ثم قال: أألهمّ اجدع عنهم سلطانهم. قال: فانصرفنا من مكّة فسأنا عنهم، فإذا قد أخرجوا بعد الكلام بثلاثة أيّام.^٢

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: إنّ هذه الطوائف لامنافاة بينها. أمّا الأخيرة مع ما دلّت على الحرمة الذاتية فواضح. و أمّا ما دلّت على الحرمة لأجل التصرف في سلطانهم (أى الأئمة عليهم السلام)، فلعدم المنافاة بين حرمتها ذاتا و من حيث التصرف المذكور، فإنّهما عنوانان مختلفان في محطّ تعلق الحكم و متحدان خارجا، فلكلّ حكم مستقل.

وقوله: «من أحلّلنا شيئا من أعمال الظالمين فهو حلال» لا دلالة له على عدم الحرمة ذاتا للولاية و لا على تحليلهم ما حرّمه الله تعالى ذاتا أو جواز ذلك لهم، بل لما كان في التحريم الذاتي استثناء، كما سيأتى إن شاء الله يكون في مورد الاستثناء منه أيضا احتياج إلى تحليلهم، إلى أن قال: فتحصّل من جميع ذلك أن ما هو من قبيل المناصب و الولايات و أمثالهما تحرم بعنوانين: أحدهما بعنوان التصرف العدوانى.

وثانيهما: بعنوانها الذاتى، و ما لا يكون كذلك أى ليس من المناصب و شؤون السلطنة و الحكومة تحرم فيما تحرم بجهة واحدة و هى الدخول فى أعمال السلطان،

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٨، ح ١٥.

(٢) الوسائل، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٨٨، ح ٣.

و قد تقدّم المراد منه. هذا إذا لم تنطبق عليه عناوين آخر كإعانة الظالم في ظلمه و تقوية شوكة الظالمين و نحوهما.^١

الأمر الثالث: في موارد الاستثناء:

أحدها: القيام بمصالح العباد، و قد تقدّم في الأمر الأول و الثاني بيان أدلة حرمة نفس التصدّي من قبل الجائر، لأنّ نفس التصدّي من قبله يوجب صدق كونه من أعوان الظلمة و هو حرام بنفسه، و لو لم يصدر عنه ظلم و حرام آخر. ولكن هذا أمر قابل للتخصيص و من موارد التخصيص هو القيام بالعدل و مصالح العباد. و في صحيحة زيد الشحام قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: من تولى أمراً من أمور الناس فعدل و فتح بابه و رفع ستره و نظر في أمور الناس كان حقاً على الله عزّ وجلّ أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخله الجنة.^٢ وثق الشيخ الطوسي و الشيخ المقيد زيدا الشحام و معه لإشكال في السند.

لا يقال: إنّ هذه الصحيحة لا تعرّض إلّا لجواز التصدّي بشرط العدالة لا لتولّي من قبل الجائر، لأنّنا نقول كما في إرشاد الطالب: إنّ من الظاهر أن تولّي الأمر في زمانه عليه السلام كان من قبل الخلفاء و ولائهم.^٣ و عليه فتولّي الأمر من قبل الخلفاء يكون من موارد الرواية و إن استفيد منه ولاية العادل أيضاً بشرط العدالة.

و دعوى حرمة التولّي حتى في فرض القيام بمصالح العباد فيكون من باب التزام لا للتخصيص، مندفعة بما في إرشاد الطالب من أنه ينافي مثل صحيحة زيد الشحام.^٤

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام عليه السلام، ج ٢، ص ١١٥ - ١١٤.

(٢) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٣، ح ٧.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٢٦١.

(٤) إرشاد الطالب، ص ٢٦١.

ولعل وجه المنافاة أن وعد الجنة يناسب الثواب لاعدم المؤاخذة و العقاب و الثواب لا يكون على الحرام.

لا يقال: إن عدم جواز التولى مع الترغيب إلى إيصال النفع إلى المؤمنين من المتزاحمين فتجرى فيها قاعدة الأهمّ و المهمّ، فلامجال لاستثناء القيام بمصالح العباد لأننا نقول كما في إرشاد الطالب: إن إيصال النفع على إطلاقه لا يكون واجبا لتقع المزاحمة بين وجوبه و حرمة التولى، فلا بدّ من الالتزام بأن نفع المؤمنين أو دفع الضرر عنهم عنوان يكون معه التولى محكوما بالجواز، بل بالوجوب في بعض الأحيان^١ و عليه فليس بابه باب المتزاحمين، بل بابه باب التخصيص.

هذا مضافا إلى النصوص المتظافرة المتضمنة للمعتبرة و الصحيحة الدالة على تقييد المطلقات الدالة على حرمة التولى عن الجائر.

منها: رواية زياد بن أبي سلمة قال: دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام ... فقال لي: يا زيادا! لئن أسقط من حائق فأقطع قطعة قطعة أحبّ إليّ من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم إلّا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: إلّا لتفريج كربة عن مؤمن أو فكّ أسرّه أو قضاء دينه^٢.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام موسى بن جعفر عليه السلام: إنّ الله تبارك و تعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه^٣. وفيه: أن المعية أعم من التولى، فيمكن إخراج التولى بأدلة حرمة كونه من

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤١.

(٢) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٤، ح ٩.

(٣) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٢، ح ١.

الأعوان؛ اللَّهُمَّ إِنَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْعَمِيَّةَ غَالِبًا بِحَسَبِ الْخَارِجِ مَنْحَصَرَةٌ فِي التَّوَلَّى، وَ عَلَيْهِ فِتْعَارُضُ هَذِهِ الصَّحِيحَةِ مَعَ مَا دَلَّ عَلَى حَرَمَةِ التَّوَلَّى وَ تَقْيِيدِهِ.

وَمِنْهَا: خَيْرُ عَلِيِّ بْنِ يَظْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ فِي أَعْمَالِ هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: إِنْ كُنْتَ لِابْدَاءِ فَاعْلَمْ أَنَّ أَمْوَالَ الشَّيْعَةِ، قَالَ: فَأَخْبَرَنِي عَلِيٌّ أَنَّهُ كَانَ يَجْبِيهَا مِنَ الشَّيْعَةِ عِلَانِيَةً وَ يَرُدُّهَا عَلَيْهِمْ فِي السِّرِّ^١.

وَ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَأَخْبَرَنِي عَلِيٌّ أَنَّهُ كَانَ يَجْبِيهَا الْخ» يَدُلُّ عَلَى اسْتِغْفَالِ عَلِيِّ بْنِ يَظْفَرٍ فِي الدَّوَلَةِ وَ كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا.

وَمِنْهَا: خَيْرُ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ذَكَرَ عِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ هَذِهِ الْعَصَابَةِ قَدْ وَلَّى وَ لِيَاةً، فَقَالَ: كَيْفَ صَنِعْتَهُ إِلَى إِخْوَانِهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَيْسَ عِنْدَهُ خَيْرٌ، قَالَ: أَفَ، يَدْخُلُونَ فِيهَا لِأَيِّنْفِي لَهُمْ وَ لَا يَصْنَعُونَ إِلَى إِخْوَانِهِمْ خَيْرًا^٢.

وَ الْمَقْهُومُ مِنْهُ هُوَ عَدَمُ التَّأْيِيفِ فِيهَا إِذَا صَنَعَ إِلَى إِخْوَانِهِ مِنَ الشَّيْعَةِ خَيْرًا. وَ مِنْهَا: خَيْرُ يُونُسَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: وَصَفْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ يَقُولُ بِهَذَا الْأَمْرِ مِمَّنْ يَعْمَلُ عَمَلًا (مَعَ بَيْتِ) السُّلْطَانِ، فَقَالَ: إِذَا وُلِّوْكُمْ يَدْخُلُونَ عَلَيْكُمْ الْمَرْفِقَ وَ يَنْفَعُونَكُمْ فِي حَوَائِجِكُمْ؟ قَالَ: قُلْتُ: مِنْهُمْ مَنْ يَفْعَلُ (ذَلِكَ) وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَفْعَلُ، قَالَ: وَ مَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَابْرَأُوا مِنْهُ بَرَاءً لِلَّهِ مِنْهُ^٣.

وَ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ الْبَرَاءَةَ مِمَّنْ لَمْ يَفْعَلْ، لَا مِمَّنْ يَنْفَعُ بِحَالِ الشَّيْعَةِ فِي قَضَاءِ حَوَائِجِهِمْ. وَ مِنْهَا: خَيْرُ عَلِيِّ بْنِ يَظْفَرٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ قَلْبِي يَضِيقُ مِمَّا أَنَا عَلَيْهِ مِنَ عَمَلِ السُّلْطَانِ - وَ كَانَ وَزِيرًا لِهَارُونَ - ، فَإِنْ أَدْنَتْ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٤ - ١٩٣، ح ٨.

(٢) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٥، ح ١٠.

(٣) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٦، ح ١٢.

هربت منه. فرجع الجواب: لا أذن لك بالخروج من عملهم و اتق الله، أو كما قال^١. و هو صريح في جواز التولي من قبل الجائر.

ومنها: خير الحسن بن الحسين الأنباري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: كتبت إليه أربع عشرة سنة أستأذنه في عمل السلطان، فلما كان في آخر كتاب كتبه إليه أذكر: أتى أخاف على خيط عنقي، و أن السلطان يقول لي: إنك رافضي^٢ و لسنا نشك في أنك تركت العمل للسلطان للرفض.

فكتب إلى أبو الحسن عليه السلام: فهمت كتابك (كتبك خ ل) و ما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنك إذا وليت عملت في عملك بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم تصير أعوانك و كتابك أهل ملتك، و إذا صار إليك شيء و اسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحداً منهم كان ذا بدا و إلّا فلا^٣. و الذي يفهم منه أن عند الخوف و العلم بإمكان العمل بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاز.

ومنها: صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم و هو في ديوان هؤلاء و هو يحب آل محمد عليهم السلام و يخرج مع هؤلاء في بعثهم، فيقتل تحت رايتهم؟ قال: يبعثه الله على نيته. قال: و سألته عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيغنيه الله به فمات في بعثهم، قال: هو بمنزلة الأجير إنه إنما يعطى الله العباد على نيّاتهم^٤. تدلّ هذه الصحيحة على أن كونه في ديوان الظلمة لا يضر إذا نوى بذلك خيراً، كما أن إعطاء الخدمات للإعاشة لا بأس به.

(١) الوسائل، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٩٨، ح ١٦.

(٢) الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٠١، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٠٢ - ٢٠١، ح ٢.

ومنها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن أبيه عن عثمان بن عيسى عن مهران بن محمد بن أبي نصر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين، و هو أقلهم حظاً في الآخرة، يعني أقل المؤمنين حظاً بصحبة الجبار. ولا يبعد كون الرواية معتبرة لما حكى عن تعليقة البيهاني من أنه روى ابن أبي عمير و صفوان عن مهران بن محمد. ثم إن هذه الرواية بإطلاقها تدل على عدم الفرق بين كون الداعي إلى دخوله في ديوان ولاة الجور إيصال النفع إلى المؤمنين أو غير ذلك، ولكن تحمل على الثاني و عدم كون مجرد نفع المؤمنين داعياً إلى التولّى. و ذلك كما في إرشاد الطالب من جهة الجمع بين هذه الرواية و غيرها من الروايات.

منها: ما رواه النجاشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إن الله تعالى بابواب الظلمة من نور الله له البرهان و مكن له البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم (به) أمور المسلمين إليهم ملجأ المؤمنين من الضرّ و إليهم يفرّج ذوى الحاجة من شيعتنا.

و بهم يؤمن الله روعة المؤمن (المؤمنين) في دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقاً، أولئك أمناء الله في أرضه، أولئك نور الله في رعيّتهم يوم القيامة، و يزهر نورهم لأهل السموات كما يزهر الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم نور القيامة يضيء منهم القيامة، خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فتهيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله. قال: قلت: بماذا جعلني الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسرنا

بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمد.^١

ولا يخفى ظهور قوله ﷺ: «فإن لله في أبواب الظلمة الخ» في المتولين بولاية الظلمة، لا من تردّد إليه، لأن «في أبواب الظلمة» يدلّ على استقرارهم في أبوابهم. فتحصل: أنّ التولي عن الجائر بقصد إصلاح أمر المؤمنين وقضاء حوائجهم وحفظهم أمر مرغوب ومطلوب بنصّ هذه الأخبار التي توجب تقييد المطلقات الدالة على حرمة التولي عن الجائر.

قال السيّد المحقق الخوئي رحمه الله: والعمدة من الأدلة التي استدلت بها على جواز التولي بالقيام بمصالح العباد هي الأخبار المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين. وبعضها وإن كان ضعيف السند ولكن في المعبرة منها غنى وكفاية. وبهذه الأخبار نقيّد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق.^٢

لا يقال: إنّ ظاهر النبوي الذي رواه الصدوق في حديث المناهي قال: من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة ويدها مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله، وإن كان ظالماً يهوى به في نار جهنّم وبئس المصير. هو حرمة الولاية من حيث هي وإباحتها مع الإحسان بالإخوان، فيكون نظير الكذب في الإصلاح.

و عليه عدم جريان قبح التولي عن الجائر ليس من باب تخصيص دليله بغير هذه الصورة، بل يكون من باب مزاحمة قبحها بحسن الإحسان بالإخوان. فللمكلف ملاحظة كلّ منهما والعمل بمقتضى التراحم نظير تراحم الحقيين في ساير الموارد. و

(١) رجال النجاشي، ص ٢٣٣ - ٢٣٢؛ إرشاد الطالب، ص ٢٤٢ - ٢٤٦.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٣٨.

عليه فيختلف حكم التوئى بحسب اختلاف الموارد، لأننا نقول: إن هذا محلّ تأمل و منع لأن النسبة بين الروايات المرخصة مع أدلة حرمة التوئى عن الجائر عموم و خصوص. و مقتضاه هو التخصص. و عليه فمع المواساة بالإخوان لاقيح فى التوئى عن الجائر حتى يكون من باب التزاحم.

اللهم إنا أن يقال: إن قوله ﷺ: «أتى به يوم القيامة و يدها مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله» يحكى عن حازاة التوئى عن الجائر، ولو للقيام بالمصالح. نعم، مع قطع النظر عن سنده يعارضه غيره من الروايات، نحو ما رواه النجاشى فى ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع فى خصوص موارد القيام بمصالح العباد.

و مقتضى ذلك هو عدم حازاة فى التوئى عن الجائر فيما إذا قام بمصالح العباد على الأظهر، و معه لا مجال للتزاحم. و لعل المقصود من النبوى و نحوه هو ما إذا لم يكن قصد المتوئى الإحسان. فالأقوى هو استثناء التوئى لمصالح العباد عن أدلة حرمة التوئى.

نعم، يمكن فرض التزاحم فيما إذا توقّف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان على التوئى عن الجائر، مع قطع النظر عن الروايات الدالة على جواز التوئى لمصلحة العباد. فإن التوئى حينئذ يكون ممّا لا يتم الواجب إلّا به. و من المعلوم أن ما لا يتم الواجب إلّا به واجب بالوجوب المقدّمى و نفس التوئى محرّم. فقبح التوئى حينئذ يزاحم قبح ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. فللمكلف ملاحظة كلّ منهما و العمل بمقتضى التزاحم و تقديم الأهمّ إن كان، و إلّا فالتخيير الواقعى.

لا يقال: إن ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف يعارض ما دلّ على حرمة التوئى عن الجائر. و حيث أن النسبة عموم من وجه فيجمع ما بينهما بالتخيير المقتضى

للجواز دفعا لقيد المنع من الترك من أدلة الوجوب و قيد المنع من الفعل من أدلة الحرمة. فلامجال للقول بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به حتى يكون من باب التزاحم، لأنّ الوجوب مرتفع بالمعارضة.

لأننا نقول: كما في مصباح الفقاهاة: إن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي و الإثبات على مورد واحد، بحيث يقتضى كلّ منهما نفي الآخر عن موضوعه. و مثاله: أن يرد دليلان على موضوع واحد فيحكم أحدهما بوجوبه و الآخر بحرمة، و حيث أنّه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محلّ واحد فيقع بينهما التعارض و يرجع إلى قواعده. و من المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام. و الوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، و موضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر و كلّ من الموضوعين لامساس له بالآخر بحسب طبعه الأولى، فلاشئ من أفراد أحد الموضوعين فرد للآخر.

نعم، المقام من قبيل توقّف الواجب على مقدّمة محرّمة، و عليه فيقع التزاحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدّمة و بين الوجوب المتعلّق بذى المقدّمة، نظير الدخول إلى الأرض المفصوبة لإتقاذ الغريق أو إنجاء الحريق و يرجع إلى قواعد باب التزاحم المقرّرة في محله، انتهى.

و فيه كما أفاد و أجاد في بلغة الطالب: أن أدلة الأمر بالمعروف مشروطة بالقدرة عقلاً و شرعاً، فمع توقّفه على المحرّم لا وجوب له حتى يدخل في مسألة التزاحم، إلّا أن يقال: إن الشكّ في الاشتراط (بالقدرة الشرعية) يقتضى التمسك بإطلاق أدلة الأمر بالمعروف، فيكون من باب التزاحم^١.

هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد عند تراحم حرمة التولّى مع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قطع النظر عن الروايات المجوّزة للتولّى. و اللازم هو ملاحظة مجموع الروايات، إذ مع ملاحظة المجموع لاتعارض ولاتزاحم لوجوب الولاية بالوجوب المقدّمى مع جوازها فى نفسها.

قال فى مصباح الفقاهة: دلّت الآيات المتظافرة و الروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك دلّت الروايات المستفيضة بل المتواترة على أنّه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لإصلاح أمور المؤمنين من الشيعة. و قد تقدّم بعضها، و بها قيّدنا ما دلّ على حرمة الولاية عن الجائر مطلقاً. و من الواضح أنّ الأمور الجائزة إذا وقعت مقدّمة للواجب كانت واجبة شرعاً، كما هو معروف بين الأصوليين، أو عقلاً كما هو المختار.

وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية الجائزة بالوجوب المقدّمى إذا توقّف عليها الواجب، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنّه إذا جازت الولاية عن الجائر لإصلاح أمور المؤمنين جازت أيضاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إمّا بالفحوى أو لأنّ ذلك من جملة إصلاح أمورهم. فلاتعارض ولاتزاحم فى ما إذا توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على التولّى من قبل الجائر لجواز التولّى فى هذه الصورة.

و عليه فيجتمع جواز التولّى مع وجوبه المقدّمى لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب مجموع الروايات. و لا يصل النوبة إلى التخيير بعد ما عرفت من جواز اجتماعهما.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستفادة من التعارض بالعموم من وجه ليس هو التخيير

الواقعي، كما أفاد الشيخ الأنصاري رحمته، حيث قال: إن الحكم في التعارض بالعموم من وجه هو التوقف والرجوع إلى الأصول لا التخيير كما قرّر في محلّه، ومقتضاها إباحتها الولاية للأصل ووجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه.

ثم على تقدير الحكم بالتخيير فالتخيير الذي يصر إليه عند تعارض الوجوب والتحريم هو التخيير الظاهري وهو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخيير الواقعي. ثم أضاف إلى ذلك بقوله: إن المتعارضين بالعموم من وجه لا يمكن إلغاء ظاهر كل منهما مطلقا، بل بالنسبة إلى مادة الاجتماع، لوجوب إبقائهما على ظاهرهما في مادتي الافتراق، فيلزمك استعمال كل من الأمر والنهي في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن الولاية في الإلزام والإباحة^١.

ولا يخفى عليك ما في الإضافة المذكورة، حيث أن لزوم استعمال كل من الأمر والنهي في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن الولاية في الإلزام والإباحة محل تأمل بل منع بعد ما قرّر في محلّه من أن الوجوب والحرمة لا يكونان معتبرين في المستعمل فيه، بل هما مستفادان من حكم العقلاء بالوجوب فيما إذا طلب الأمر شيئا ولم يرخص في تركه، وبالحرمة فيما إذا نهى عن شيء ولم يرخص في فعله. وعليه فلا يلزم استعمال كل من الأمر والنهي في الإلزام والإباحة كما لا يخفى.

و كيف كان، فصح القول بأن من أقسام الولاية الغير المحرمة ما يكون واجبة، وهي ما إذا توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان عليها، فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب بحكم الشرع أو حكم العقل. و حيث كانت الولاية في الفرض المذكور غير محرمة فلا تعارض ولا تراحم كما تقدّم.

تبصرة

و قد حكى الشيخ رحمته عن جماعة استحباب التولّى عن الجائر عند توقّف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر عليه. قال فى النهاية: و أمّا سلطان الجور فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولّى الأمر من قبله أمكن التوصل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمة الأخماس و الصدقات فى أربابها و صلة الإخوان و لا يكون معذلك مخللاً بواجب و لافاعلا لقبیح، فإنه يستحبّ له أن يتعرّض لتولّى الأمر من قبله.

ثم قال الشيخ الأعظم بعد الحكاية المذكورة: أورد عليه فى المسالك بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها (الولاية) و لعلّ وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم. فإذا لم يبلغ حدّ المنع فلا أقلّ من عدم الوجوب.

و استشكل الشيخ عليه بأنّ الأمر بالمعروف واجب. فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصورة النائب إلى آخر ما ذكره حدّ المنع، فلا مانع من الوجوب المقدمى للواجب. و لقد أفاد و أجاد ولكن أضاف إليه شيئا آخر لا يخلو عن التأمل و النظر، حيث قال: و يمكن توجيه الاستحباب بأنّ نفس الولاية قبيح محرّم لأنها توجب إعلاء كلمة الباطل و تقوية شوكته، فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و ليس أحدهما أقلّ قبحا من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلاً لمصلحة الأمر بالمعروف، و تركها دفعا لمفسدة تسويد الاسم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و قوّة شوكتهم.

نعم، يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحة لم يبلغ حدّ الإلزام حتى يجعل أحدهما أقلّ قبحا ليصير واجبا. و الحاصل: أنّ جواز الفعل و الترك هنا ليس

من باب عدم جريان دليل قبح الولاية و تخصيص دليله بغير هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف. فللمكلف ملاحظة كلّ منهما و العمل بمقتضاه نظير تراحم الحقّين في غير هذا المقام^١.

ولا يخفى عليك أن التوجيه الأخير لامرود له بعد الاستدلال بالروايات الدالة على جواز التولّي من قبل الجائر لمصلحة المؤمنين، فإنّ التولّي عن قبل الجائر حينئذ جائز، و مع جوازه يصير واجبا بوجوب النهي عن المنكر و الأمر بالمعروف أو إقامة الحدود فلا مورد للاستحباب.

أللهمّ إنّما أن يكون المراد من الاستحباب أن التولّي عن الجائر في هذه الصورة مستحبّ عينيّ في نفسه، فلا ينافي وجوبه باعتبار وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و لعلّ إليه يؤوّل كلام الشيخ في نهاية المطاف، حيث قال: إنّ دليل استحباب الشئ الذي قد يكون مقدّمة لواجب لا يعارض أدلّة وجوب ذلك الواجب، فلا وجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها، لأنّ دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشئ في نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضية، كصيرورته مقدّمة لواجب أو مأمورا به لمن يجب إطاعته أو مندور أو شبهه.

فالأحسن في توجيه كلام من عبرّ بالجواز مع التمكن من الأمر بالمعروف إرادة الجواز بالمعنى الأعم و من عبرّ بالاستحباب فظاهره إرادة الاستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي نظير قولهم يستحبّ تولّي القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنّه واجب كفائي لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايةً، أو يقال: إنّ مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلا الأمر به، أو منكر مفعول يجب النهي عنه كذلك

بل يعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك. ومن المعلوم أنه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه. وكيف كان، فلا إشكال في وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مركوب يجب فعلا الأمر بالأول و النهى عن الثانى^(١). فتحصّل إلى حدّ الآن: أنّ التولّى عن الجائر لمصلحة العباد يكون جائزا جمعا بين الأخبار الدالة على حرمة التولّى و بين الأخبار المرخّصة فى صورة كون داعيه هو مصلحة العباد، لأنّ النسبة بينهما هى العموم و الخصوص المطلق و مقتضاه استثناء مصلحة العباد عن حرمة التولّى عن الجائر.

و مما ذكر يظهر حكم تقدّم وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر على أدلّة حرمة التولّى أيضا بمفهوم الأولوية، إذ التولّى إذا كان جائزا بسبب مصلحة العباد فكذلك يكون جائزا بمصلحة الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بالأولوية. فالتولّى عن الجائر فيما إذا كان مقدّمة لأمر واجب، كالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر يكون جائزا فى نفسه و واجبا بحسب وجوب ذى المقدّمة و مع كونه جائزا فى نفسه فلا تعارض و لاتراحم كما تقدّم بيانه تفصيلا.

بقى هنا شىء و هو أنّ شيخنا الأستاذ قال: إنّ القدر المسلّم من هذا الحكم الذى لا استفاد أزيد منه من الأخبار أنّما هو هذا المعنى فى من يطلق عليه الظالم بقول مطلق و هو لا يتحقّق إلّا بتمخّص أعماله الخارجية فى التى لها إضافة إلى غيره بالظلم و عدم صدور الإحسان منه مطلقا أو فى نادر يلحق بالمعدوم، كما لا يتحقّق صدق اسم النجّار بقول مطلق على شخص إلّا بتمخّص شغله و كسبه فى النجارة، فلو انضمّ إليها

الخيطة لا يقال: إنه نجار بقول مطلق، بل يقال: في بعض وقته نجار و في بعضه خياط. كذلك لو انقسم الأعمال الخارجية المتعدّية إلى الغير من شخص إلى الظلم و الإحسان فلا يصحّ أن يقال: إنه ظالم بقول مطلق، بل يقال: إنه ظالم من جهة فلانية و محسن من جهة كذائية.

والمقصود من هذا الكلام: أن سلاطين الشيعة يمكن إخراجهم عن عنوان الظالم في هذه الأخبار (لعدم إطلاق الظالم عليهم بقول مطلق). إلى أن قال: و أما غاصبيّة الخلفاء في زمانهم فلأن هذه الأمور في ذلك الزمان حقّهم (الأئمة عليهم السلام) و كان الخلفاء هم الصادّين عنهم عليهم السلام حقّهم.

و أما في هذه الأعصار فهو عليه السلام قد رفع اليد عن هذه الأمور بدون دفع و صدّ من هذا السلطان الذي من الشيعة لجنابه عن حقه، بل متى ظهر يسلمه إليه. إلى أن قال: هذا بخلاف الحال في أمراء العامة و خلفائهم، فإنهم داخلون في الإمارة و الخلافة بعنوان الغصب و كونهم مستحقّين له دون غيرهم.

فالواصل من ناحيتهم إلى من سواهم ليس إلّا محض الشرّ و الظلم و الفساد، فإنهم المانعون عن وصول الفيوضات و الخيرات من الإمام (صلوات الله عليه) إلى رعيّته و الملجئون له عليه السلام إلى رفع اليد أو الغيبة و الاستتار عن الأبصار. فهذه الخلفاء شرّ محض و ظلّمة محضة، كما أشار عليه السلام إلى ذلك في الأخبار المتقدّمة بقوله: هم النار هم النار ^١.

و لقائل أن يقول: لا وجه لمنع صدق الظالم بقول مطلق للسلطان الشيعي الذي لا يبالي بالإثم غالباً، و دعوى اختصاص الصدق بمن لم يصدر عنه إحسان أصلاً كما

(١) راجع المكاسب المحرّمة لشيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله، ص ٩٦ - ٩٣.

ترى، بل يكفى في صدق الظالم عليه بقول مطلق غلبة صدور الظلم عنه و إن صدر منه إحسان أو إحقاق حقٍ أحياناً. هذا مضافاً إلى أن السلطان الشيعي المذكور أيضاً غضب حق نائب الامام عليه السلام و دفعه و صدّه و صدّ النائب كصدّ المنوب عنه في تحقّق الغضب و صدق الظلم، فلا تغفل.

الثاني؛ مما يسوّغ الولاية الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر بما يوجب ضرراً بدنياً أو مالياً عليه أو على من يتعلّق به، بحيث يعدّ الإضرار به إضراراً به، و يكون تحمّل الضرر عليه شاقاً على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما.

قال شيخنا الأعظم عليه السلام : و هذا ممّا لا إشكال في تسويغه ارتكاب الولاية المحرّمة في نفسها، و استدّل له بعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مَنَّا﴾^١، فإن هذا العموم يستثنى عن عموم ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٢

هذا مضافاً إلى النبوي عليه السلام : رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، و قولهم عليه السلام : التقيّة في كلّ ضرورة، و ما من شيء إلّا فقد أحلّه الله لمن اضطرّ إليه، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرةً من العمومات و ما يختصّ بالمقام^٣.

أورد عليه كما في إرشاد الطالب: بأنّه لم يستدلّ على حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة و تسويد الاسم في ديوانهم بالآية، مع تمسّكه بالاستثناء فيها على جوازه مع الإكراه، فإنّ لازم هذا تسليم دلالتها بصدورها على حرمة قبول الولاية من الجائر، ولكن لا يخفى ما فيه.

(١) آل عمران ٢٨.

(٢) آل عمران ٢٨.

(٣) المكاسب المحرّمة، ص ٥٧.

فإن مدلول الآية عدم جواز اختيار المسلم الكافر ولياً له، سواء كان ذلك الكافر ظالماً أو عادلاً بحسب دينه. فلا يجوز للمسلم أن يجعل الكافر قيماً لأطفاله الصغار لدلالة الآية بصدورها على ذلك. والكلام في مسألة عدم جواز كون الشخص من أعوان الظلمة عدم جواز قبول الولاية من قبلهم، سواء كان الظالم مسلماً أو كافراً. والحاصل: أنه لا يستفاد حرمة كون الشخص من أعوانهم من الآية المباركة ليبدل الاستثناء فيها على ارتفاع حرمة عند الإكراه عليه.^١

وفيه أولاً: أنه إن أريد من دون المؤمنين في قوله عز وجل: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَتَّخِذْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَتَّخِذُوا مِنْهُمْ قَهْرًا﴾، الآية ٦، هم العادلون منهم. فالنهي عن اتخاذ غيرهم بعنوان الأولياء يعم الجائرين من المؤمنين، لأنهم أيضاً ليسوا من المؤمنين العادلين.

فالآية تدل على ممنوعية اتخاذ غير المؤمنين العادلين للولاية، وذكر الكافرين من باب ذكر أحد المصاديق، وإن أريد من المؤمنين مطلق المؤمنين. فالنهي يختص باتخاذ الكفار للولاية، إلا أن يقال: إن النهي عن ذلك يكون بعنوان مصداق من الجائرين ولا خصوصية لكونهم من الكفار، فتأمل.

وثانياً: أن بعد ما تقدم من حرمة التولي عن الجائر ذاتاً بالعمومات، لا إشكال في تعلق الاستثناء بذلك أيضاً إن كان مطلقاً ولو كانت العمومات الدالة على حرمة التولي عن الجائر منفصلات، كما يؤيده أو يشهد له عموم أدلة التقية. ودعوى اختصاص الاستثناء بالموارد لا يساعدها عموم أدلة التقية.

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٦٧.

(٢) آل عمران، ٢٨.

وثالثاً: أن التقيّة لو أوجبت جواز تولّى الكفار لكانت كذلك فى تولّى المسلمين الجائرين بطريق أولى. هذا مضافاً إلى عموم النبوى ﷺ: رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه، و عموم قوله ﷺ: و ما من شئ إلّا فقد أحله الله لمن اضطرّ إليه و قوله ﷺ: إنّما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة فتحصّل: أن التقيّة و الإكراه من مسوّغات تولّى الكفار و الظالمين.

وينبغى التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: أنه قال الشيخ الأعظم ﷺ: كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرّمات الأخر و ما يتفق فى خلالها مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقة الدّم إذا لم يكن التفضى عنه، و لإشكال فى ذلك. و إنّما الإشكال فى أنّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال و هتك الأعراس و غير ذلك من العظائم هل تباح كلّ ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يلبق به فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثرةً و عظمةً، أم لا بدّ من ملاحظة الضررين و الترجيح بينهما؟ وجهان: من إطلاق أدلّة الإكراه و أنّ الضرورات تبيح المحظورات، و من أنّ الاستفادة من أدلّة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير، و لو كان ضرر الغير أدون، فضلاً عن أن يكون أعظم.

و إن شئت قلت: إنّ حديث رفع الإكراه و فع الاضطراب مسوق للامتنان على جنس الأمة و لاحسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقّف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز و وجب تحمّل الضرر هذا، ولكن الأقوى هو الأوّل، لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات حتى الإضرار

بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نقي الحرج، فإن إلزام الغير^١ تحمّل الضرر و ترك ما أكره عليه حرج، و لقول أبي جعفر عليه السلام: إنما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة^٢. حيث أنه دلّ على أن حدّ التقيّة بلوغ الدم فتشريع لما عداه.

و أمّا ما ذكر من استفادة كون نقي الإكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجّه الضرر و حدوث مقتضية، لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه.

بيان ذلك: أنه إذا توجّه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه، فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جاز في الجملة، فإذا توجّه ضرر على المكلف بإجباره على مال و فرض أن نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الجبر (الضرر) عن نفسه؛ و كذلك إذا أكره على نهب مال غيره فلا يجب تحمّل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير.

و توهم أنه كما يسوّغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه فيرتفع حرمة، كذلك يسوّغ الأول لكونه مضطراً إليه. ألا ترى أنه لو توقّف دفع الضرر على محرّم آخر غير الإضرار بالغير، كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما ساع له ذلك المحرّم.

و بعبارة أخرى: الإضرار بالغير من المحرّمات كما يرتفع حرمة بالإكراه كذلك يرتفع بالاضطرار، لأن نسبة الرفع الى ما أكرهوا عليه و ما اضطروا اليه على حدّ سواء. مدفوع بالفرق بين المثاليين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدّمة، و هي أن الضرر المتوجّه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر في الأول

(١) أي المكره بالفتح.

(٢) الوسائل، الباب ٣٦ من أبواب الأمر بالمعروف، ج ١٦، ص ٢٣٤، ح ١.

متوجه إلى نفس الشخص فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز. و عموم ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطراً إليه، لأنه مسوق للامتنان على الأمة، فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر إلى غيره مناف للامتنان، بل يشبه الترجيح بلا مرجح. فعموم ما اضطروا إليه في حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات.

و أما الثاني: فالضرر فيه أولاً و بالذات متوجه إلى الغير بحسب إلزام المكروه بالكسر وإرادته الحتمية و المكروه بالفتح و إن كان مباشراً، إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال إنه أضر بالغير لئلاً يتضرر نفسه.

نعم، لو تحمّل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً، لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الأمة لاقبح فيه، كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمّل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه.

هذا كله مع أن أدلّة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين، فإنه لا حرج في أن لا يرخّص الشارع في دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو أزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير، فإنه حرج قطعاً.

وهنا مواقع للنظر:

منها: أن قوله ﷺ: «إن إطلاق أدلة الإكراه يقتضى نفي الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم إذا صار مكرهاً على ذلك، و لا يجب عليه تحمّل الضرر بنفسه و دفع الضرر من غيره»، منظور فيه بما أفاده في مصباح الفقاهة من أنه:

لو جازت التقيّة بنهب مال الغير و جلبه إلى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً، لشمول أدلة التقيّة لهما معاً، فيقع التعارض في مضمونها.

وحينئذٍ فلا يجوز الاستناد إليها (أى أخبار التقيّة) في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر، لأنه ترجيح بلامرّجّح. و عليه فنرفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع، و يرجع إلى عموم حرمة التصرف في مال الغير و شؤونه.

فلا يرفع حرمة الإضرار بالغير بالإكراه عليه، و يشكل ما ذكر من التعارض بمنعه، إذ لإكراه بالنسبة إلى الآخر بعد ما فرض من إكراه أحدهما على الإضرار بالغير، و مع اختصاص الإكراه بأحدهما كيف يكون الآخر مشمولاً لأدلة الإكراه و التقيّة حتى يدعى التعارض؟ هذا مضافاً إلى أن التعارض فيما إذا اجتمع النفي و الإثبات في شيء واحد، و شمول أدلة التقيّة لهما معاً لا يوجب ذلك.

أللهمّ إلّا أن يقال: إن التعارض من ناحية دلالة أدلة الإكراه و التقيّة على نفي حرمة إضرار زيد مثلاً على عمرو بسبب إكراهه عليه، و شمول أدلة الإكراه بالنسبة إلى عمرو أيضاً من جهة إرادة الظالم الإضرار به يقتضى نفي حرمة إضراره على زيد و حرمة إضرار زيد عليه. فإضرار زيد على عمرو موضوع للحرمة و عدمها عليهما، فيقع التعارض، ولكنّه بعد غير واضح إذ لا تعارض عند شمول أدلة التقيّة لهما معاً فيجوز لكلّ منهما إكراه الغير، فتأمل.

ومنها: أنّه لا يقاس توجه الضرر إلى الغير بحسب إرادة الجائر بتوجه الضرر التكويني إلى الغير في عدم وجوب دفع الضرر عنه بتحمّل الضرر. و ذلك كما في إرشاد الطالب لأنّ مع توجه الضرر بإرادة المكروه بالكسر إلى الغير يكون الإضرار

بمباشرة المكره بالفتح ويضاف إليه الإضرار فلا يجوز، بخلاف توجه الضرر إلى الغير تكويناً. ودعوى ضعف نسبة الإضرار إلى المكره بالفتح ضعيفة، وإن لم يسند القتل أيضاً إلى المباشر المكره^١.

ومنها: أن حديث الرفع وارد في الامتنان على جنس الأمة، كما يشير إليه قوله ﷺ: رفع عن أمتي تسعة الحديث، لأن الرفع للأمة لالبعض الآحاد.

ونفى حرمة الإضرار بالغير وإن كان امتناناً على المكره بالفتح، ولكنه خلاف الامتنان على الآخر المتضرر به، فلا يجوز الاستدلال برفع الإكراه على جواز الإضرار بالغير فيما إذا أراد الظالم الإضرار بالغير وأكره شخصاً عليه بتوعيده الإضرار عليه في صورة المخالفة، وعليه فلا يكون المكره بالفتح مأذوناً في إيراد الضرر على الغير.

وبعارة أخرى: إرادة المكره عليه بالفتح تمنع عن استناد الإضرار إلى الظالم المكره بالكسر. ودعوى أن إرادة المكره بالكسر توجهت إلى الإضرار بالغير أولاً ثم أراد تحصيله بوسيلة المكره (بالفتح) إرادة غيرية مقدمة، فالمكره (بالفتح) لو تحمّل الضرر اللازم للتخلف عن أمره فإنما تحمّله لضرر عن غيره وهو حرجي نفاه الشارع منة على العباد. وكون الفاعل شاعراً لا يدفع ما هو مناط في المقام^٢.

مندفعة بأن إرادة الظالم من دون وساطة إرادة المكره (بالفتح) لا توجب إضراراً على الغير حتى يكون الضرر متوجّهاً بالطبع إلى الغير بل الإضرار مستند إلى المكره بالفتح. فترخيص الشارع المكره بالفتح في الإضرار بالغير حرج على الغير ومناف للامتنان على جنس الأمة.

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٤٨ - ٢٤٧.

(٢) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد، ص ١٤٧.

و دليل نفى الحرج كقوله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^١ كدليل نفى الضرر في أنه للامتنان على جنس الأمة. والقول بأن إلزام المكره عليه بالفتح تحمّل الضرر بنفسه لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير حرج أيضاً غير سديد، لأن ضرر المكره بالكسر متوجّه إلى المكره بالفتح، لا إلى الغير بعد ما عرفت من عدم إضرار بلا واسطة من المكره بالكسر إلى الغير. و على تقدير تسليم توجّه الضرر منه إلى الغير و كون تحمّله حرجاً على المكره بالفتح غاية هو تعارض الحرجين. فيلزم حينئذ بعد السقوط الرجوع إلى عموم أدلة حرمة التصرف في مال الغير و شؤونه.

و مما ذكر يظهر ما في كلام سيّدنا الإمام المجاهد من أن الامتنان من قبيل نكتة التشريع لاعلة الحكم، نظير جعل العدة لنكتة عدم تداخل المياه. و في مثله يتبع إطلاق الدليل،^٢ لما عرفت من أن استفادة الامتنان من ناحية الاستظهار اللفظي من الأدلة. فإذا كان الامتنان مستفاداً من ظاهر قوله ﷺ: رفع عن أمّتي التسعة، و من ظاهر قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^٣ فلامجال لدعوى أن الامتنان نكتة الحكم كما لا يخفى.

و عليه فلا يشمل حديث الرفع الموارد التي يكون نفى الإكراه أو الحرج فيه خلاف الامتنان على الأمة. فما اشتهر من أن المأمور معذور لادليل له، بل إضرار الغير محرّم. و أدلة نفى الإكراه أو الحرج لا يرفع حرمة الإضرار، لمنافاته مع الامتنان على جنس الأمة كما تقدم، فتدبر جيّداً.

هذا كله بناء على حكومة لا ضرر و لا حرج بالنسبة إلى سائر الأحكام، و إلّا

(١) البقرة، ١٨٥.

(٢) المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ١٤٣.

(٣) البقرة، ١٨٥.

فالأمر أوضح لوجوب الرجوع حينئذ إلى قاعدة التزام.

وقد ذهب في جامع المدارك إلى منع حكومة دليل نفي الضرر و دليل نفي الحرج على أدلة المحرمات و أدلة الواجبات، حيث قال: إنا لانسلم حكومتها على أدلة المحرمات و أدلة الواجبات. ألا ترى أنه لو أكره على فعل الزناء بالمحارم أو بامرأة ذات زوج، بحيث لو لم يفعل المكروه بالفتح توجه إليه ضرر مالى أو أكره على إعطاء شئ من ماله بلاعوض إذا أراد الحج، هل يلتزم بجواز الفعل فى الصورة الأولى و الترك فى الصورة الثانية و يلتزم بسقوط الحج عن غالب الناس فى هذه الاعصار؟

و الظاهر أنه من باب المزاحمة و لذا لايجوز أن يجعل نفسه فى معرض الإكراه كأن يمشى إلى محل يكره فى ذلك المحل على شرب الخمر مثلاً. إلى أن قال: فالأظهر فى المقام ملاحظة الضربين و تقديم الأقوى و مع التساوى التخبير.^١

و لقاتل أن يقول: لامجال للإشكال فى حكومة دليل نفي الحرج بالنسبة إلى أدلة الواجبات، كما يشهد له الاكتفاء بمسح المرارة عن المسح بالبشرة مع قوله ﷺ: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله، و ليس ذلك إلّا لحكومة «لاحرج» على أدلة الوضوء و المسح على البشرة كما لا يخفى.

و هكذا لإشكال فى سقوط القيام فى الصلاة عند كونه ضروريا و يكتفى بالجلوس، و ليس ذلك إلّا لحكومة «لاضرر». نعم، حكومة لا ضرر و رفع الإكراه و نفي الحرج بالنسبة إلى المحرمات محل تأمل و نظر بخلاف نفي الاضرار، فإنه حاكم بالنسبة إلى المحرمات، بل شمول «لاضرر» لصورة إكراه من يريد الحج على إعطاء شئ من ماله بلاعوض محل تأمل، لإمكان دعوى انصرافه عن مثله، فتدبر جيداً.

التنبيه الثاني: في أن من جوّز الإضرار بالغير بإكراه الجائر عليه خصّص ذلك بما إذا صدق الإكراه قال: الشيخ الأعظم رحمته الله: إن الإكراه يتحقّق بالتوقّد بالضرر على ترك المكروه عليه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو باهله ممن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره و تألمه.

و أمّا إذا لم يترتّب على ترك المكروه عليه إلّا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعدّ أجنبياً من المكروه بالفتح، فالظاهر أنّه لا يعدّ ذلك إكراها عرفاً، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به. و بما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكروه نفسه أو بمن يجري مجراه، كالأب و الولد صرّح في شرايع و تحرير و روضة و غيرها.

نعم، لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرّمة، بل غيرها من المحرّمات لإلهيّة التي أعظمها التبرّي من أئمة الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم لضرر، مثل ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: و لأن تبرّء منّا ساعة بلسانك و أنت موال لنا بجانانك لتقى على نفسك روحها الذي هو قوامها، و مالها الذي به نظامها، و جاهها الذي به تمسكها، و تصون من عرف بذلك من أوليائنا و إخوانك، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك و تنقطع به عن عمرك في الدين و صلاح إخوانك المؤمنين. و إياك ثمّ إياك أن تترك التقيّة التي أمرتك بها، فإنك شائط بدمك و دم إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال، مندلّ لهم في أيدي أعداء دين الله، و قد أمرُك بإعزازهم، فإنك إن خالفت وصيّتي كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر الناصب لنا الكافر بنا، الحديث. لكن لا يخفى أنّه لا يباح بهذا النحو من التقيّة الإضرار بالغير لعدم شمول أدلّة الإكراه لهذا، لما عرفت من عدم تحقّقه (الإكراه) مع عدم لحوق ضرر بالمكروه و لا بمن يتعلّق به و عدم جريان أدلّة

نفي الحرج إذ لاجرح على المأمور لأن المفروض تساوى من أمر بالإضرار به و من يتضرر بترك هذا الأمر من حيث النسبة إلى المأمور مثلاً لو أمر الشخص بنهب مال مؤمن و لا يترتب على مخالفة المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر فلا حرج.

حينئذ في تحريم نهب مال الأول بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح بملاحظة ما علم من الرواية المتقدمة من الغرض في التقيّة، خصوصاً مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب، فإنه يشبه بمن فرّ من المطر إلى الميزاب، بل اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم من غيره. نعم إلا لدفع ضرر النفس في وجه مع ضمان ذلك الضرر.

و بما ذكرنا ظهر أن إطلاق جماعة لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفة المكروه عليه على نفس المكروه و على أهله أو على الأجنبي من المؤمنين لا يخلو من بحث إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرمات، إذ لا تعادل نفس المؤمن شيئاً، فتأمل^١.

و هنا ملاحظات:

منها: أن الإكراه عند المصنّف لا يتحقّق إلا بحمل الشخص على ما يكرهه بوعيد بترتب ضرر عليه أو على عشيرته عند المخالفة، لأنّه يتأبى عن وقوع الضرر المذكور. و أمّا إذا كان ضرر الترك و المخالفة متوجّهاً إلى بعض المؤمنين ممن يعدّ أجنبياً من المكروه بالفتح، فالظاهر أنّه لا يعدّ ذلك إكراهاً عرفاً إذ لا خوف له و لا تأبى له يحمله على فعل ما أمر به. و عليه فلا يأتى فيه ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من جواز الإضرار بالغير عند الإكراه عليه لعدم تحقّق موضوعه و هو الإكراه.

و بذلك يظهر ما في مصباح الفقاهة، حيث قال: أقول: الكراهة في اللغة هي ضدّ الحبّ، و الإكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه. و هذا المعنى يتحقّق بحمل الشخص على كلّ ما يكرهه، بحيث يترتّب على تركه ضرر عليه أو على عشيرته أو على الأجانب من المؤمنين، و إذا انتفى التوعّد بما يكرهه انتفى الإكراه. و عليه فلانعرف وجهها صحيحا لما ذكره المصنّف من تخصيص الإكراه ببعض ما ذكرناه، إذ تقدّم أنّ ترتّب الضرر على الأجنبي ليس كترتّب الضرر على الأهل موجبا لصدق الإكراه أو الحرج. و معه لامجال للاستدلال بنفي الإكراه أو نفي الحرج لجواز الإضرار بالغير على مبنى الشيخ، بل هو محرّم.

و تفصيل ذلك: أنّ الكره ليس مساوقا لصد الحبّ، بل هو بمعنى الإباء، كما في قاموس. و عليه فالإكراه هو حمل الرجل على ما يتأتى عنه و التأتى محقّق بالنسبة إلى ترتّب الضرر إلى الأهل أو النفس. و أمّا بالنسبة إلى غيرهما من الأجنبي لاتالى له بالنسبة إليه. و عليه فحملة عليه ليس بإكراه هذا مضافا إلى أنّ عند الشك في شمول نفي الإكراه للمقام يكون مقتضى الأصل هو عدم جواز الإضرار بالغير لعدم إحراز صدق الإكراه في هذا المورد.

ومنها: أنه لا يذهب عليك أنّ مع الخوف من ترتّب الضرر و لو لم يكن على النفس، أو ولو لم يكن على أهله يجوز قبول الولاية لما تقدّم من الأخبار المجوّزة للتولّى عن الجائر لمصلحة العباد.

ومنها: أنّ الاستفادة من كلام الشيخ أنّه يجوز ارتكاب المحرّمات التي لاتكون من قبيل الإضرار بالغير لدفع الضرر عن المؤمنين.

أورد عليه: بأنه لا دليل على تقييد إطلاقات المحرّمات لمجرد دفع الضرر المالى مثلاً بعن بعض المؤمنين. وكيف يمكن الالتزام بجواز شرب الخمر فى مجلس الجائر أو غيره أو اللواط معه و غير ذلك من الموبقات لدفع الضرر المالى بل العرضى عن زيد.

و أمّا التبرى فهو نظير الكذب و الافتراء و الحلف كاذباً لدفع الضرر عن المؤمن جائز. و جوازه لا يلازم جواز ارتكاب سائر المحرّمات، فلا دلالة فى مثل خبر الاحتجاج على ذلك، حيث أنّ المذكور فيه هو التبرى صورة مع التولى قلباً ليس من أعظم المحرّمات حتى يؤخذ بالفحوى. ^١ و فيه: أنّ استبعاد تقييد الإطلاقات لمجرد دفع الضرر المالى لا يلازم عدم تقييدها بغير الضرر المالى.

ومنها: أنّ الاستفادة من كلام الشيخ أنّ الخوف على نفس المؤمنين عند ترك المحرّمات يوجب جواز الارتكاب، و لعلّ ذلك من جهة أدلة التقيّة و إلّا فيكون من باب التراحم بين المحرّمات و وجوب إحياء النفس المحترمة فتجرى فيه قواعده.

قال فى إرشاد الطالب: فإن لم يحرز أهميّة و جوب الإنقاذ بأن احتمل الأهميّة فى كلّ منهما كان إطلاق دليل حرمة تلك المقدّمة حاكماً على ما دلّ على وجوب انقاذ النفس المحترمة، حيث أنّه بإطلاق دليل حرمتها يثبت عدم التمكن من الإنقاذ و أمّا إذا أحرز الأهميّة أو احتمل الأهميّة له لالمحرّم الآخر تعيّن الإنقاذ للعلم بسقوط الإطلاق عن خطاب حرمة المقدّمة. ^٢

ولا يخفى عليك أنّ حكومة إطلاق دليل حرمة المقدّمة على طول على وجوب

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٧٢.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٢٧٤ - ٢٧٣.

إنقاذ النفس المحترمة صحيحة فيما إذا كان ما دلّ على وجوب إنقاذ النفس المحترمة مشروطاً بالقدرة الشرعية أيضاً، بخلاف ما إذا كان مشروطاً بالقدرة العقلية فقط، فإن مقتضى إطلاق وجوب الإنقاذ هو سقوط خطاب حرمة المقدّمة من باب أهميّة وجوب الإنقاذ، وهكذا الأمر فيما إذا لم يثبت اشتراط القدرة الشرعية، فإن إطلاق وجوب الإنقاذ يقدّم على حرمة المقدّمة.

ومما ذكر يظهر حكم ما إذا أكره الظالم أحداً على ارتكاب شئ من المحرمات الإلهية، سواء كانت هي الولاية أم غيرها، من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصية من حرمان الله. و مرجع ذلك في الحقيقة إلى دوران الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصية لا يتضرر بتركها و بين إقدام شخص آخر.

قال السيّد المحقق الخوئي رحمته الله: و مثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر، و إلّا أكرهه غيره عليه. و الظاهر أنّه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة، فإنّه لا يجوز للإقدام عليها من الأدلّة العقلية و النقلية، إلّا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهمّ منها، كصيانة النفس عن التلف و ما أشبه ذلك. و حينئذ يكون المقام من صغريات باب التزاحم، فتجرى فيه قواعده^١.

والحاصل: أن الشيخ الأعظم رحمته الله قال: و كيف كان، فهنا عنوانان: الإكراه و دفع الضرر المخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه. و الأوّل يباح به كلّ محرّم، و الثاني إن كان متعلّقاً بالنفس جاز له كلّ محرّم حتى الإضرار المالي بالتغير، لكن الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقّق سببه لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره.

و أمّا الإضرار بالعرض بالزنا و نحوه ففيه تأمل. و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلّقا بالمال فلا يسوّغ معه الإضرار بالغير أصلاً حتى في اليسير من المال. فإذا توقّف دفع السبّ عن فرسه بتعريض حمار غيره للاقتراس لم يجز، و إن كان متعلّقا بالعرض ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الاخف من العرض المدفوع عنه تأمل. و أمّا الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلا يجوز بلا إشكال.^١

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: توضيح كلامه: أن الشارع المقدّس قد جعل الإكراه موضوعاً لرفع كلّ محرّم عدا إتلاف النفوس المحترمة كما تقدّم، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين، فإنّه من صفريات باب التزامهم، ولكنك قد عرفت أن دليل الإكراه لا يسوّغ دفع الضرر عن النفس بالإضرار بغيره. و عليه فكلا العنوانين من صفريات باب التزامهم. و على كلّ حال فتجاوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه و عن سائر المؤمنين.^٢

و قد تقدّم أن وجه عدم تسويغ دليل الإكراه دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير و أنّه خلاف الامتنان المستفاد من أدلّة نفي الإكراه. و مقتضاه هو جعل هذا المورد من صفريات باب التزامهم. هذا بخلاف الإكراه بالنسبة إلى سائر المحرّمات، فإنّه كالأضرار يوجب رفع الحرمة عدا مورد الإكراه على قتل النفس، فإنّه منهيّ عنه بحسب ما ورد في أدلّة التقيّة و عدى الإضرار بالغير، لأنّه خلاف الامتنان.

و دعوى أن أدلّة نفي الإكراه ليست بحاكمة، مندفعة بأن أدلّة نفي الإكراه كأدلّة نفي الاضرار في الحكومة بالنسبة إلى المحرّمات عدا الإضرار بالغير و قتل النفس. و مع

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٥٩ - ٥٨.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٥٠.

حكومة نفى الإكراه و الاضطراب لامجال لجعل العنوانين من الإكراه و الخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من باب التزاحم.

نعم، إذا كان الإكراه بالنسبة إلى إضرار الغير لايشمله دليل نفى الإكراه، لأنه خلاف الامتنان. فيكون مورد الإضرار بالغير من باب التزاحم كما عرفت.

ثم إنه إن توقّف حفظ نفسه أو غيره من المؤمنين على الإضرار المالى إلى الغير جاز ذلك بأدلة الاضطراب، و هكذا جاز الإضرار بالعرض لو توقّف حفظ النفس عليه مع تأمل. و أما إذا توقّف حفظ المال على الإضرار بالغير فلايجوز لخروج المورد المذكور عن عموم أدلة الاضطراب، لأنه ينافى الامتنان.

و إذا كان حفظ العرض متوقفا على الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلايجوز و إذا توقّف حفظ العرض على الإضرار بالمال أو العرض الأخف فقد تأمل فى جوازه الشيخ رحمته و بالجملة، كل مورد لايشمله نفى الإكراه و نفى الاضطراب يكون من باب التزاحم، بخلاف الموارد التى يشملانها، فالمأخوذ فيها هو، إطلاق الحاكم، فتدبر جيداً. التنبيه الثالث: قال الشيخ: قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين أنه يظهر من الأصحاب أن فى اعتبار عدم القدرة على التفصى من المكروه عليه و عدمه أقوالاً، نالها التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرمة فلايعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصى.

و الذى يظهر من ملاحظة كلماتهم فى باب الإكراه عدم الخلاف فى اعتبار العجز عن التفصى إذا لم يكن حرجاً و لم يتوقف على ضرر، كما إذا أكره على أخذ المال من مؤمن، فيظهر أنه أخذ المال و جعله فى بيت المال مع عدم أخذه واقعاً، أو أخذه جهراً ثم رده إليه سرّاً، كما كان يفعل ابن يقطين. و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله فى دار واسعة من دون قيد و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدّد عليه.

وكذا لاختلاف في أنه لا يعتبر العجز عن التفصّي إذا كان فيه ضرر كثير. و كأن منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارة الشرايع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد عليه. قال في شرايع بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية دفعا للضرر اليسير مع الكراهة و الكثير بدونها: «إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول و العمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصّي منه إلّا في الدماء المحرّمة (المحترمة)، فإنه لا تقيّة فيها، انتهى».

قال في المسالك ما ملخصه: إنّ المصنّف ذكر في هذه المسألة شرطين: الإكراه و العجز عن التفصّي و هما متغايران و الثاني أخصّ. و الظاهر أنّ شروطهما مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولاية، و الثاني شرط للعمل بما يأمره.

ثم فرّع عليه أنّ الولاية إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرّم فلا يشترط في جوازه الإكراه. و أمّا العمل بما يأمره من المحرّمات فمشروط بالإكراه خاصّة و لا يشترط فيه الإلجاء إليه، بحيث لا يقدر على خلافه. و قد صرح به الأصحاب في كتبهم. فاشتراط العجز عن التفصّي غير واضح، إلّا أنّ يريد به أصل الإكراه، إلى أن قال: إنّ الإكراه مسوّغ لامتنال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفة مع خوف الضرر، انتهى. (فلا يصحّ اشتراط الإكراه في جواز الولاية و لا اشتراط غير الإكراه في العمل بما يأمره الوالي الجائر من العجز عن التفصّي).

قال الشيخ: أقول: لا يخفى على المتأمل أنّ المحقّق لم يعتبر شرطا زائدا على الإكراه إلّا أنّ الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرّمة في ولايته كما هو الغالب و أمكن في بعضها المخالفة واقعا. و دعوى الامتنال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا قيد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التفصّي.

و كيف كان، فعبارة شرايع واقعة على طبق المتعارف من تولية الولاية و أمرهم في

ولا يتهم بأوامر كثيرة يمكنهم التفصّي في بعضها. و ليس المراد بالتفصّي المخالفة مع تحمّل الضرر كما لا يخفى^١.

قال الميرزا الشيرازي رحمته الله ذيل قوله «قيد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التفصّي»: فيكون ذكر القيد لتحقق معنى الإكراه لظهور أنّ مجرد أمر الجائر بشيء لا يقتضى تحقّق الإكراه مع إمكان التفصّي على الوجه الذي ذكره المصنّف.

إلى أن قال: إلّا أن يقال: إنّ مقتضى إطلاق التفصّي المنفى إمكانه، بل عموم المستند إلى كونه من النكرة في سياق النفي عدم إمكان التفصّي مطلقا حتى يتحمّل الضرر، فيكون أعمّ من التفصّي المعتبر عدم إمكانه في تحقّق موضوع الإكراه، فإنه خصوص التفصّي بما لا يترتب عليه ضرر. فيكون عدم إمكان التفصّي في عبارة الشرايع أخصّ من عدم الإمكان المعتبر في تحقّق موضوع الإكراه، فإنّ نقيض الأعم أخصّ.

فيكون مفاد العبارة حينئذٍ اعتبار خصوصيّة زائدة على تحقّق موضوع الإكراه في جواز الايتمار بما يأمره الجائر. وهذا هو الذي أنكره في المسالك قائلا بعدم اعتبار المنع عن التفصّي مع ترتّب ضرر عليه^٢.

قال السيّد المحقّق الخوئي رحمته الله: حاصل ما ذكره في المسالك: أنّه يمكن أن يكون غرض المحقّق هو تعدّد الشرط و المشروط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالإكراه فقط و يكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطا بعدم قدرة المأمور على التفصّي.

و يرد عليه: أنّه لاوجه لاشتراط الولاية مطلقا بالإكراه، فإنّ جواز قبولها لا يتوقّف

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ رحمته الله، ص ٥٩.

(٢) التعليقة على المكاسب، ص ١٤١.

على الإكراه إذا انقردت عن العمل بما يأمره الجائر، ولذا قد تكون مباحة و قد تكون مستحبة و قد تكون مكروهة و قد تكون واجبة. و أما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالإكراه خاصة و لا يشترط فيه الإلجاء إليه، بحيث لا يقدر على خلافه.

إلى أن قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: إنا لانعرف وجها صحيحا للقول بالتفصيل (بين الولاية و بين العمل بما يأمره الجائر. فيقيد الأول بالإكراه و الثاني بالإلجاء إليه و العجز عن التخلّص). فإن الظاهر من كلمات الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) فى باب الإكراه أنه لاخلاف بينهم فى اعتبار العجز عن التفصّي فى ترتب أحكام الإكراه.

أما إذا أمكن التفصّي فلا ترتب تلك الأحكام إلّا إذا كان التفصّي حرجيا و لم يفرقوا فى ذلك بين الولاية المحرّمة و بين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرّمة المترتبة على الولاية و بين بقية المحرّمات. فإن أدلّة المحرّمات محكمة و لا تحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الإكراه حتى مع القدرة على التخلّص.

و كذلك لاخلاف بين الفقهاء أيضا فى أنه لايعتبر فى باب الإكراه العجز عن التفصّي إذا كان فى التفصّي ضرر كثير على المكروه، كما أنهم لم يشترطوا فى ترتب الأحكام أن يلجأ إلى المكروه عليه، بحيث لا يقدر على خلافه، كما صرح به فى المسالك، فإن مرجع ذلك إلى العجز العقلى و لم يعتبره أحد فى الإكراه جزما.

نعم، قد يترتب على المعصية التى أكره عليها مصلحة هى أهمّ منها، و لايعتبر فى هذه الصورة العجز عن التفصّي. و مثاله ما إذا أكره الجائر أحدا على معصية و كان المجبور متمكنا من التخلّص منها بخروجه عن المكان الذى يعصى الله فيه، إلّا أن ارتكابه لتلك المعصية مع الظالم يبيح له الدخول فى أمر يترتب عليه حفظ الإسلام أو

النفس المحترمة أو ما أشبه ذلك.^١

فتحصّل إلى حدّ الآن: أنه لا يشترط جواز التولّي بولاية الجائر بالإكراه لإمكان كونه مباحا أو مندوبا أو واجبا أو مستحبا مع قطع النظر عن الإكراه .
ولا يجوز العمل بما يأمره الجائر عند إمكان التفصّي بإظهار الامتنال مع أنه لم يمتثل واقعا، لأنّ جواز العمل بما يأمره الجائر مشروط بالإكراه وهو لا يتحقّق مع إمكان التفصّي بالنحو المذكور. فاللازم هو العجز عن التفصّي بالمعنى المذكور إلّا إذا ترتّب على المعصية التي أكره عليها مصلحة هي أهمّ، فحينئذٍ يكون التفصّي ممنوعا عقلا و شرعا.

ثمّ إنّ اعتبار العجز عن التفصّي بالنحو المذكور غير اعتبار العجز بنحو الإلجاء ضرورة عدم اشتراطه، بل هو خصوصية زائدة على ما يعتبر في تحقّق الإكراه كما لا يخفى. ثمّ إنّ لو قيل بجواز الدخول في الولاية من الجائر للضرورة أي لتأمين المعيشة فهو مقيد كما في إرشاد الطالب بما إذا لم يكن الدخول فيها ملازما لارتكاب محرّم آخر بأن كان عاملا له في عمل مباح، وإلّا فلا موجب لارتفاع حرمة ذلك العمل الآخر، فلا تغفل.

التنبيه الرابع: أنّ الشيخ رحمته الله قال: إنّ قبول الولاية مع الضرر المالى الذى لا يضرّ بالحال رخصة لا عزيمة. فيجوز تحمّل الضرر المذكور (بسبب عدم القبول)، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، بل ربّما يستحبّ تحمّل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم، انتهى.

ثمّ إنّ هل يشترط تحمّل الضرر بما إذا كان الضرر لا يضرّ بالحال أو لا يشترط؟

ظاهر الشيخ هو الأول و ظاهر مصباح الفقاهة هو الثاني، حيث قال: إذا أوجب الجائر أحداً على الولاية من قبله أو على عمل محرّم و كان المجبور متمكّناً من التخلّص و لو بتحمّل الضرر المالى و إن بلغ ما بلغ، جاز له ذلك. فإن أدلّة نفي الإكراه إنما هى مسوّقة لرفع الإلزام فقط عن مورد الإكراه و ليست ناظرة إلى بيان حكم المورد.

وعليه فلا بدّ من تعيين حكمه من الرجوع إلى القواعد الآخر، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس و ما يشبهه فيحرم الإقدام عليه، و قد يكون من قبيل الضرر المالى على نفسه فيجوز تحمّله، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم. و من هنا يعلم أنّ تقييد الضرر المالى بعدم إضراره بالحال لا يخلو عن مسامحة. و بعبارة أخرى: أنّ أدلّة الإكراه لا تشمل المقام. و عليه فإن كان المورد كقتل النفوس و نحوه مما اهتمّ الشارع بحفظه فيحرم الإقدام عليه، بل يجب دفعه و إن كان من قبيل الضرر المالى فيجوز التحمّل به لدليل السلطنة^١.

و لا يخفى ما فيه: فإنّ قاعدة السلطنة ليست بمشرعة و يكفى قاعدة «لا ضرر» للدلالة على حرمة الضرر سواء كان بالنفس أو بحالها أو بالغير على ما قرّر فى محلّه. فقبول الولاية حينئذ يكون عزيمة إلّا إذا كان قبول الولاية مستلزماً لعنوان مرجوح يجوز تحمّل الضرر. و عليه فلا يكون تقييد الضرر المالى بعدم إضراره بالحال خالياً عن المسامحة، بل الضرر المعتدّ به و لو لم يكن مضراً بالحال موجب لجواز قبول الولاية على وجه العزيمة.

و دعوى أنّ قبول الولاية مع عدم المضرّ بالحال و كذا ارتكاب محرّم آخر مع كونه سيراً يتعارف تحمّله مشكّل، فإنّ مثل هذا الضرر لا يكون موجبا لارتفاع التكليف

بقاعدة نفى الضرر أو حديث الرفع^١ مندفعة بأن الضرر الذي لا يضرّ بالحال ليس مساوقا للضرر غير المعتدّ به، بل هو مما يعتدّ به ولكن لا يضرّ بالحال، فتأمل.

التنبيه الخامس: أن الشيخ الأعظم رحمته الله قال: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعدّ على تركه بالقتل إجماعا على الظاهر المصرّح به في بعض الكتب، وإن كان مقتضى عموم نفى الإكراه والحرّج الجواز، إلّا أنه قد صحّ من الصادقين (صلوات الله عليهما) أنه إنما شرعت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقيّة. ومقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر والذكورة والأنوثة والعلم والجهل والحرّ والعبد وغير ذلك.^٢

ولا يخفى عليك: أن قوله: «وإن كان مقتضى عموم نفى الإكراه والحرّج الجواز» يدلّ على جريان حديث رفع الإكراه وقاعدة نفى الحرّج أو نفى الضرر في مثل المقام مما يكون الوعيد على ترك المكروه عليه هو القتل مع أنه كما ترى، لما عرفت من أن هذه القواعد قواعد امتنانية، وعليه فلا تشمل مثل المقام لأنّ تجويز الإضرار بالغير سواء كان مالا أو عرضا أو نفسا خلاف الامتنان على ذلك الغير، ومع عدم شمول هذه القواعد لمثل المقام يرجع فيه إلى عموم حرمة الإضرار بالغير مطلقا، مضافا إلى صريح الصحيحة الدالة على أنه إنما شرعت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقيّة.

قال في بلغة الطالب: و أما التوعيد بالقتل على وجه يعلم بترتبّه على تقدير عدم الإتيان بما أكره عليه، فهل يجوز القتل أم لا؟ لا إشكال في أنه لا يشرعه أدلّة التقيّة لما

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٧٦.

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ رحمته الله، ص ٥٩.

صحّ عن الصادقين أنّ تشريعهما في غير القتل، لكن لا يستفاد منه مزيد من أنّ التقيّة لا يجوز القتل، وأمّا أنّه لا يجوز له غيرها فممنوع.

إلى أن قال: وحينئذ فالقتل بنفسه و إن كان غير مشروع إلّا أنّه حيث لا يزاحمه حكم ثابت بدليل آخر كالنهى عن الإلقاء في التهلكة و وجوب التحفّظ على النفس و حينئذ فيدور الأمر بين أمرين: إلقاء النفس في التهلكة و القتل أو قتل من أكرهه الجائر بقتله. و لدليل على ترجيح أحدهما إن لم يكن ترتّب أحدهما معلوماً و الآخر مشكوكاً بل أو مظنوناً. إلى أن قال: لكنّ التحقيق أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز مباشرة القتل و وجوب التسليم له لأنّ في مباشرة القتل ارتكاب للحرام بالمباشرة بخلاف التسليم له، فإنّ المحرّم يصدر من غيره. و معلوم أنّ عند الدوران يقدّم الثاني.

إلى أن قال: و دعوى أنّ في اختيار الثاني أيضاً ارتكاب للمحرّم و هو التعريض لقتل نفسه، مدفوعة بأنّ ذلك ليس إلقاء لها في التهلكة، بل ترك لإيجاد ما يرفع القتل عن نفسه و لا يصدق عليه الإلقاء في التهلكة.^١

هذا مضافاً إلى أنّ الأدلّة الدالّة على نفي الإكراه و الضرر و الحرج واردة في مقام الامتنان و من الواضح أنّ الإضرار بالغير منافٍ للامتنان فلا يكون مشمولاً لها، فتبقى الأدلّة الدالّة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم.^٢

و مما ذكر يظهر حكم ما لو أكرهه الجائر أحداً إمّا على قتل نفسه و إمّا على قتل غيره، فتدبر. فإنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر لو سلّمنا الدوران و عدم تمكّنه من التسليم له، و إلّا فيقدّم التسليم مع عدم قتل نفسه و لا عدم قتل غيره.

(١) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٥٩ - ١٥٨.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٢٥٢.

بقي فروع:

١ - قال الشيخ الأعظم: و لو كان المؤمن مستحقاً للقتل لحدّ، ففي العموم وجهان: من إطلاق قولهم «لا تقيّة في الدماء» و من أن الاستفادة من قوله «ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيّة». أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه، و ظاهر المشهور الأول. نعم، إذا أذن الحاكم أو كان الحدّ نظير سبّ النبي ﷺ أو الأئمة ؑ جاز لكلّ مكلف القيام بذلك. و عليه فلو اقتضت التقيّة أو الإكراه قتل ناصبيّ فلامحذور في الإقدام عليه لثبوت جوازه قبل التقيّة و الإكراه، فمعهما يكون أولى بالجواز ما لم يترتب عليه الفتنة.

٢ - قال الشيخ ؑ: و أمّا المستحقّ للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة إلى غير وليّ الدم. فلا يجوز لغير وليّ الدم قتله، فيعمّه قولهم ؑ: «لا تقيّة في الدماء».

٣ - قال الشيخ: و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايين عن حكم دماء أهل الخلاف، لأنّ التقيّة إنّما شرعت لحقن دماء الشيعة، فحدّها بلوغ دمه لادم غيرهم. إلى أن قال: و مما ذكرنا يعلم حكم دم الذمّي و شرعيّة التقيّة في اهراقه.^٢

قال السيّد المحقّق الخوئي ؑ: و عليه فحكم قتل المخالفين بالتقيّة أو بالإكراه حكم سائر المحرّمات التي ترتفع حرمتها بهما.^٤

يرد عليه بناء على ما تقدّم من عدم شمول دليل رفع الإكراه أو الضرر للموارد التي يكون الرفع فيها خلاف الامتنان على الأمة، بل يحكم في الفرض بعدم الجواز لإطلاق

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٥٩.

(٢) المكاسب المحرّمة، ص ٥٩.

(٣) المكاسب المحرّمة، ص ٥٩.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٥٦.

ما ورد «حرمة مال مسلم كحرمة دمه»، و لا يقاس المخالف بالناصب و الكافر ممن لاحرمة لدمه أصلاً أو ليس له احترام دم المسلم كالذمى.^١

٤ - قال فى المناهل: و هل يجوز التقيّة فى قتل الفاسق مطلقاً فيقتل إذا أكره عليه أولاً؟ كذلك كالمؤمن أو الأول: إذا كان الفاسق متجاهراً بالفسوق غير نافع بقائه فى الدين و الدنيا و كان المكروه عليه مؤمناً عدلاً ثقة عالماً فاضلاً مروجاً للشريعة نافعاً للدنيا و الآخرة.

والتانى: إذا لم يكن كذلك احتمالات ولكن ثانياً مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى، ولكن الاحتمال الثالث فى غاية القوة، إلّا أنه لا ينبغي ترك الاحتياط كما فيما تقدّم.^٢

ولا يخفى ما فيه لما عرفت من أن قاعدة التقيّة و الإكراه و قاعدة لاضرر و لاجرح من القواعد الامتنانية، و معه لاجمال للتمسك بها لجواز القتل عند الإكراه أو التقيّة من دون فرق بين أن يكون الفاسق متجاهراً أو لا يكون، و بين أن يكون المكروه ذا فضائل أو لا يكون.

٥ - قال الشيخ الأعظم: بقى الكلام فى أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل؟ و جهان: من إطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ و من عمومات التقيّة و نفى الجرح و الإكراه و ظهور الدم المتّصف بالحقن فى الدم المبقى للروح و هو المحكى عن الروضة و المصاييح و الرياض، و لا يخلو من قوة.^٣

أورد عليه فى مصباح الفقاهة: بأن الظاهر من قوله ﷺ «إنما جعلت التقيّة ليحقن

(١) راجع إرشاد الطالب، ص ٢٧٨.

(٢) المناهل، ص ٣١٨.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٥٩.

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 منافيا له. و عليه فيجربى في موردها ما ذكرناه في مورد الإكراه^١.

ومما ذكر يظهر ما في المناهل، حيث قال: اختلف الأصحاب على القولين: الأول: أنه يجوز التقية في مثل الجرح و التنكيل كقطع الأعضاء و نحوه، و يجوز قطع يد مؤمن مثلاً للتقية. الثانى: أنه لا يجوز التقية فيها كالقتل لتصريحهم بأنه لا تقية في الدماء و الجمع المعرف باللام يقيد العموم.

و استدلل لأول بوجوه: منها: الأصل، و منها: عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

الْهَلَاكَةِ﴾^٢.

و منها: قوله ﷺ: و لا ضرر و لا ضرار، و منها: عموم ما دل على نفي الجرح فى الشريعة.

و منها: لزوم الاقتصار فى الخروج عن العمومات المجوزة لفعل المحرمات بالتقية على المتيقن المتبادر من الإطلاق و هو القتل، لأنه الضرر الأكمل.

و استدلل للثانى بعموم خبرى محمد بن مسلم و أبى حمزة الثمالى المتقدمين المصرحين باستثناء الدم و الدماء (لما عرفت من أن الجمع باللام يقيد العموم). و قد يجاب عنهما: بأن المتبادر من حقن الدم الذى علل به الاستثناء فىهما خصوص القتل فلا يعتمنان الجرح، و الأقرب هو القول الأول، انتهى^٣.

(١) مصباح الفقاهة، ص ٤٥٦.

(٢) البقرة، ١٩٥.

(٣) المناهل، ص ٣١٩ - ٣١٨.

وذلك لما عرفت من أن قاعدة لاضرر و قاعدة لاجرح و هكذا قاعدة التقيّة و الإكراه تكون من القواعد الامتنانية، فلا تشمل ما إذا كان شموله منافيا لامتنان، كالإضرار بالغير نفسا أو عرضا أو مالا. و عليه فيشكل الاستدلال للقول الأول بما ذكر من القواعد الامتنانية. و عليه فلامجال للأخذ بإطلاقها و جعل القدر المتيقن من الدماء هو القتل و يحكم بجواز غيره.

و بالجملة فلاوجه لرفع اليد عن إطلاق حرمة دم المسلم و ماله و بعد هذا الإطلاق لامجال للتمسك بالأصل ثم إن الإمتناع من قطع اليد و نحوها لا يكون إلقاء في التهلكة، بل هو ترك لإيجاد ما يرفع التهلكة و لا يصدق عليه التهلكة، فالأقوى هو القول الثاني من أن التقيّة في الأعضاء كالتقيّة في القتل في عدم التجويز، و الله هو العالم.

٦ - هل يجب على من يقبل الولاية المحرّمة أو يفعل الحرام تقيّةً أن يختار الأسهل فالأسهل و ارتكاب الأدنى فالأدنى أولا يجب؟

اختار الأوّل في المناهل و قال: يجرى الأسهل فالأسهل و ارتكاب الأدنى دون الأعلى كمراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. و قد صرح به في مجمع الفائدة، و كذا صرح به في رياض محتجاً عليه بلزوم الاقتصار في فعل المحرم على أقل ما يندفع به الضرورة الموجبة لفعله. و صرح في المنتهى بأنه لايجوز أن يتعدّى الحق ما أمكن. و صرح بأنه ينفذ الحق ما استطاع و أشار إليه في السرائر و هما جيّدان.

٧ - إذا قبل الولاية عن الجائر حيث يجوز قبولها فهل يجب عليه أن يقصد التولّي من قبل الإمام العادل و إن ولّاه الظالم في الظاهر أو لايجب؟ حكى في المناهل عن

الإرشاد و الدروس و الكشف: الأول مستدلاً في الكشف بأن هذه القبيلة تولّى يوسف عليه السلام من قبل الملك و ما ذكره أحوط و إن كان في تعيينه نظر.^١
 و لعل وجه النظر هو إطلاق الأخبار المجوّزة و لا دلالة لقصة يوسف عليه السلام و إنما عليه السلام على اعتبار القصد المذكور و عدمه، لأن يوسف كان مستحقاً للسلطنة و إنما طلب منه (الجائر) ما هو حقّه، فلا يكون والياً من قبل الجائر. و عليه فقصة يوسف عليه السلام و آله و عليه السلام أجنبيّة عن المقام. و يكفي الإطلاقات في عدم اعتبار القصد المذكور.

٨ - لا يختصّ جواز التولّى عن الجائر بالجائرين في ذلك الزمان، بل يعمّ الجائرين في كلّ زمان. فإن الاختصاص بعيد لجريان مصلحة الدفع عن المؤمنين و إيصال النفع إليهم في جميع الأعصار.

هذا مضافاً إلى أنّه يقتضيه إطلاق صحيحة زيد الشحام قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: من تولّى أمراً من أمور الناس فعدل و فتح بابه و رفع ستره و نظر في أمور الناس كان حقاً على الله عزّ وجلّ أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخله الجنة.^٢ بناء على أن موردها هو التولّى عن الجائر كما تقدم، لا التصدي استقلالاً.

٩ - قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: ينصرف أدلّة الإكراه عن بعض المحرّمات التي في ارتكاز المشرّعة من العظام و المهمّات جدّاً كمحو كتاب الله الكريم و العياذ بالله بجميع نسخه و تأويله بما يخالف الدين أو المذهب، بحيث يوجب ضلالة الناس و الردّ على الدين أو المذهب بنحو يوجب الإضلال و هدم الكعبة المعظمة و محو آثارها و

(١) المناهل، ص ٣١٩.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٢٦٥ - ٢٦٠.

كذا قبر النبي ﷺ و الائمة ؑ كذلك إلى غير ذلك. وإنما شرعت التقيّة لبقاء المذهب الحقّ و لولاها لصارَت تلك الأقلية المحقّة في معرض الزوال و الاضمحلال و الهضم في الأثرية الباطلة و تجويزها لمحو المذهب و الدين خلاف غرض الشارع الأقدس، بل لعلّ بعض حقوق الناس كالأعراض الكثيرة المهمة في ارتكاز المتسرّعة كذلك. ففي تلك المقامات لابدّ من ملاحظة أقوى المقتضيين و أهمّ المناطين.

و تشهد لما ذكرناه موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام فيها: تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله، فكلّ شيعي يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنه جائز. ١ بل يشكل تحكيم الأدلّة فيما إذا كان المكره بالفتح من الشخصيات البارزة الدينيّة في نظر الخلق، بحيث يكون ارتكابه لبعض القبائح موجبا لهتك حرمة المذهب و وهن عقائد أهله. ٢

ربّما يقال: إن الإكراه عنوان غير عنوان التقيّة، فلا يجوز الاستدلال بما ورد في التقيّة للإكراه و ترتيب آثارها عليه.

و أوجب عنه: بأن التقيّة أعمّ لغة، فإنها بمعنى التجنّب و التحنّن و المخافة فصدقت على التحرّز من كلّ مكروه و شرّ، فإذا أكرهه على أمر فأتى به تجنّبا من شرّه يصدق عرفا و لغة أنه فعله تقيّة و اتقاء، فلاوجه لتقييد عمومات التقيّة بخصوص ما ذكر (من أنّها عبارة عن الاحتراز و التجنّب عن شرّ قوم مخالف للمذهب بإتيان أعمال توافق مذهبيهم من غير أن أكرهوه على إتيانها و أو عدوه على تركها) بمجرد كون مورد بعض الأخبار ذلك مع إمكان حملها على التفسير بالمصداق كما هو شائع.

(١) الوسائل، الباب ٢٥ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢١٦، ح ٦.

(٢) المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام المجاهد عليه السلام، ج ٢، ص ١٤٨ - ١٤٧.

هذا مضافاً إلى أن الظاهر من جملة من الروايات: أن الإكراه أيضاً تقيّة، كرواية محمد بن مروان قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: ما منع مبتم عليه السلام من التقيّة؟ فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه **﴿لَا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾**^١، وفي رواية درست عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما بلغت تقيّة أحد تقيّة أصحاب الكهف إن كانوا ليشهدون الأعياد و يشدون الزنابير فأعطاهم الله أجرهم مرتين^٢ مع ما في رواية عبد الله بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه ذكر أصحاب الكهف فقال: لو كلفكم قومكم ما كلفهم قومهم، فقليل له: ما كلفهم قومهم؟ فقال: كلفهم الشرك بالله العظيم، فأظهروا لهم الشرك و أسروا الإيمان حتى جاءهم الفرج^٣، فيظهر من ضمّ الروايتين أن الإكراه أيضاً من التقيّة.

و مضافاً إلى روايات فيها صحاح قال: التقيّة في كلّ ضرورة، أو التقيّة في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم. ولا شبهة في أن المكروه يكون ملجأً و مضطراً إلى إتيان ما أكره عليه عرفاً و أيضاً لو بنينا على مقابلة العنوانين بل مباينتهما لأمكن الإلحاق في الأحكام بصحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام فقال: إن التقيّة ترس المؤمن و لإيمان لمن لا تقيّة له، فقلت له: جعلت فداك، قول الله تبارك و تعالى: **﴿لَا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾**^٤ قال: و هل التقيّة إلّا هذا. ^٥ فإنها إن دلّت على أن الإكراه تقيّة حقيقة فهو، و إلّا بما أنها دلّت على أن التقيّة ليست إلّا الإكراه على سبيل المبالغة، كقوله: هل

(١) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢٢٦، ح ٣، النحل، ١٠٦.

(٢) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢١٩، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢٣٠، ح ١٤.

(٤) النحل، ١٠٦.

(٥) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهي، ج ١٦، ص ٢٢٧، ح ٦.

الأسد إنا زيد تدلّ على الإلحاق الحكمي بلسان الهوهويّة. وبالجملة أنّها حاكمة على أخبار التقيّة التي منها صحيحة محمد بن مسلم وغيرها «إذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» بتنقيح موضوعها.^١

خاتمة: قال الشيخ الأعظم رحمته الله: خاتمة فيما ينبغي للوالى العمل به في نفسه و في رعيتيه:

روى شيخنا الشهيد الثاني في رسالته المسمّى (المسمّاة) بكشف الريبة عن أحكام الغيبة بإسناده عن شيخ الطائفة عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبدالله بن سليمان النوفلي قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فإذا بمولى لعبدالله النجاشي قد ورد عليه^٢ و أوصل إليه كتابا ففضّه و قرأه، فإذا أوّل سطر فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، أطل الله^٣ بقاء سيدي و جعلني من كلّ سوء فداه و لأراني فيه مكروها. فإنه ولى ذلك و القادر عليه.

اعلم سيدي و مولاي، إنني بُليتُ بولاية الأهواز، فإن رأى سيدي و مولاي^٤ أن يحدّ لي حدّا و يمثّل لي مثالا لأستدلّ به على ما يقربني إلى الله عزّ وجلّ و إلى رسوله و يُلخّص لي في كتابه ما يرى لي العمل به^٥ و فيما أبذله (ابتذله)^٦ و أين أضع زكوتي و

(١) المكاسب المحرّمة لسيدنا الإمام عليه السلام، ج ٢، ص ١٥١ - ١٥٠.

(٢) و في المصدر: فسلم.

(٣) و في المصدر: تعالي.

(٤) ليس في المصدر «و مولاي».

(٥) و في المصدر: للعمل به.

(٦) و فيما تبدله و ابتذله، هكذا في المصدر و في جامع الأحاديث و فيما ابتذله / ج ١٧، ص ٣٠٧.

فيمين أصرّفها و يمن أنس و إلى من استريح و بمن أتق و آمن و ألجأ إليه في سرّي، فعسى أن يخلصني الله تعالى^١ بهدايتك و ولايتك.^٢ فإنك حجة الله على خلقه و أمينه في بلاده لازالت نعمته عليك.^٣

قال عبدالله بن سليمان: فأجابه أبو عبدالله عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه^٤ و لطف بك بمنّه و كلاك برعايته، فإنه ولي ذلك.

أما بعد، فقد جئني^٥ رسولك بكتابك فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت^٦ أنك بليت بولاية الأهواز و سرّني ذلك و سائني، و سأخبرك بما سائني من ذلك و ما سرّني إن شاء الله تعالى.

أما^٧ سروري بولايتك، فقلت: عسى أن يعيث الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمد عليهم السلام و يعزّ بك ذليلهم^٨ و يكسو بك عاريهم و يقوى بك ضعيفهم و يطفى بك نار المخالفين عنهم.

و أما الذي سائني من ذلك، فإن أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بوليّ لنا فلا تشم رائحة حظيرة القدس، فإنني ملخص^٩ لك جميع ما سألت عنه، فإن أنت عملت به و لم

(١) لم يكن في المصدر «الله تعالى».

(٢) و في نسخة: و دالتك

(٣) و في المصدر بعد قوله لازالت نعمته عليك «كذا بخطه». (أي بخطّ التجاشي).

(٤) و في المصدر: حاطك الله بصنعه. و في نسخة: صافحك الله بصنعه.

(٥) و في المصدر: فقد جاء إلى رسولك.

(٦) و في المصدر: و زعمت أنك

(٧) و في المصدر: فأما.

(٨) و في المصدر: ذليلاً.

(٩) و في المصدر: مخلص.

تجاوزته رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى.

أخبرني يا عبدالله أبي عن آبائه عن علي^١ عن رسول الله ﷺ أنه قال: من استشاره أخوه المؤمن المسلم فلم يحضه النصحية سلب الله^٢ لبه عنه.

و اعلم أني سأشير عليك برأبي^٣ إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه^٤.
و اعلم أن خلاصك و نجاتك في^٥ حقن الدماء و كف الأذى عن أولياء الله و الرفق بالرعية و التأنى و حسن المعاشرة مع لين في غير ضعف و شدة في غير عنف و مداراة صاحبك و من يرد عليك من رسله و ارفق^٦ برعيتك بأن توقعهم على ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالى.

و إياك^٧ و السعاة و أهل النمايم، فلا يلزقن بك منهم أحدا^٨ و لا يراك الله يوما و ليلة و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فيسخط الله عليك و يهتيك سررك و احذر مكرخوزي الأهواز^٩، فإن أبي أخبرني عن آبائه عن أمير المؤمنين^{١٠} قال: إن

(١) و في المصدر: علي بن أبي طالب.

(٢) و في المصدر: سلبه الله لبه.

(٣) و في المصدر: برأى.

(٤) و في المصدر: متخوفه.

(٥) و في المصدر: من مكان في.

(٦) و في المصدر: و ارتق فتق رعيتك.

(٧) و في المصدر: إياك من دون « و او ».

(٨) و في المصدر: فلا يلزقن منهم بك أحدا.

(٩) و في المصدر: خوز الأهواز.

(١٠) و في المصدر: إنه قال.

الإيمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي أبداً.

و أما من تأنس به و تستريح به و تلجئ أمورك إليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر^٢ الأمين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشداً فشانك. و إياه و إياك أن تعطى درهما أو تخلع ثوباً أو تحمل على دابة في غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو مخرج^٣ إلا أعطيت مثله في ذات الله. وليكن جوائزك و عطاياك و خلعتك للقواد و الرسل و الأحفاد^٤ و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأحماس و ما أردت أن تصرف^٥ في وجوه البرّ والنجاح^٦ و الصدقة و الفطرة و الحجّ و الشرب و الكسوة التي تصلّى فيها^٧ و تصل بها والهدية التي تهديا إلى الله (عز وجل) و رسوله ﷺ من أطيب كسبك.

و انظر (اجهد)^٨ يا عبدالله! أن لاتكثر ذهباً و لافضة فتكون من أهل هذه الآية:

﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَصِفُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^٩.

(١) و لا يخفى عليك أنه كيف لا يثبت الإيمان في قلب يهودي مع أن كثيراً منهم أسلموا و كانوا من الصالحين. و لعله محمول على يهودي خاص أو يردّ علمه إلى أهله، و هكذا بالنسبة إلى من سكن الأهواز مع احتمال أن يكون المراد من خوزي قبيلة خاصة الذين انقضوا دون كل من سكن الأهواز.

(٢) وفي المصدر: الرجل المستبصر الأمين.

(٣) وفي المصدر: أو ممتزج.

(٤) وفي جامع الأحاديث ج ١٧، ص ٣٠٨: و الأجناد.

(٥) وفي المصدر: أن تصرفه.

(٦) وفي المصدر: و الفتوة و العتق.

(٧) وفي المصدر: التي تصل فيها.

(٨) و في المصدر: يا عبدالله اجهد أن لاتكثر.

(٩) التوبة، ٣٤.

و لا تستصغرنّ من حلو أو فضل طعام تصرفه في بطون خالية تسكنّ بها^١ غضب
الله ربّ العالمين.^٢

و اعلم أنّي سمعت أبي يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن رسول الله^٣ قال
يوماً () لأصحابه: ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شعباناً^٤ و جاره جائع، فقلنا:
هلكنّا يا رسول الله! فقال: من فضل طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و
خرقكم تطفون بها غضب الربّ تعالى.^٥

و سأبئتك بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف و التابعين. فقد
حدّثني أبي محمد بن عليّ بن الحسين^٦ قال: لما تجهّز الحسين إلى الكوفة أتاه ابن
عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطّف، فقال: أنا أعرف بمصرعي^٧
منك و ما وكدي من الدنيا إلّا فراقها.

ألا أخبرك يا ابن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام و الدنيا؟ فقال له: بلى، لعمري
إنّي أحبّ^٨ أن تحدّثني بأمرها، فقال أبي: قال عليّ بن الحسين: سمعت أبا عبد الله

(١) و في المصدر: يسكن بها.

(٢) و في المصدر: تبارك تعالى مكان ربّ العالمين.

(٣) و في المصدر: أنه سمع النبي (رسول الله) يقول.

(٤) و في المصدر: يقول لأصحابه يوماً.

(٥) و في المصدر: شعبان.

(٦) و في المصدر: غضب الرب.

(٧) و في المصدر: فقد حدّثني محمد بن عليّ بن الحسين.

(٨) و في المصدر: فقال بمصرعي منك و الظاهر أنه غلط.

(٩) و في المصدر: لأحبّ.

الحسين عليه السلام يقول: حدثني أمير المؤمنين عليه السلام قال: إني بفدك^١ في بعض حيطانها و قد صارت لقاطمة عليها السلام، فإذا أنا بامرأة قد فحمت^٢ عليّ و في يدي مسحاة و أنا أعمل بها فلما نظرت إليها طار قلبي ممّا بداخلني من جمالها، فشبّهتها ببنيته^٣ بنت عامر الجحمي و كانت من أجمل نساء قريش، فقالت: يا بن أبي طالب! هل لك أن تزوج بي^٤ فأغنيك عن^٥ هذه المسحات و أدلك على خزائن الأرض، فيكون لك^٦ ما بقيت و لعقبك من بعدك، فقال لها: من أنتِ حتّى أخطبك من أهلك؟ قال: فقالت: أنا الدنيا، قال لها: فارجمي و اطلبي زوجا غيري فلست من شأنى^٧.

فأقبلت على مسحاتي و أنشأت أقول:^٨ لقد خاب من غرته دنيا دنيّة - و ما هي ان غرّت قرونا بنائل (بطائل).^٩

و زينتها في مثل تلك الشمائل	أتننا على ذى العزيز ببينة
فقلت لها غرى سوى فائتي	فقلت لها غرى سوى فائتي
أحلّ صريعاً بين تلك الجنادل	و ما أنا و الدنيا فإنّ محمداً

(١) و في المصدر: إني كنت بفدك.

(٢) و في المصدر: قد فحمت.

(٣) و في المصدر: بتبينة (بضم الباء الموحدة كجهينة).

(٤) و في المصدر: لي.

(٥) و في المصدر: من مكان عن.

(٦) و في المصدر: لك الملكة

(٧) و ليس في المصدر فلست من شأنى.

(٨) و في المصدر: و أقول.

(٩) و في المصدر: بتائل (بطائل)

و هيات امنى^١ بالكنوز و ودّها^٢ و أموال قارون و ملك القبانل
 أليس جميعا للقاء مصيرنا^٣ و يطلب من خزّانها بالطوائل
 فغرى سوى إتنى غير راغب بما فيك من عزّ و ملك و نائل^٤
 فقد قنعت نفسى بما قدرزقته فشاؤك يا دنيا و أهل الغوائل
 فإنى أخاف الله يوم لقائه وأخسى عذابا دائما غير زائل
 فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعه لأحد حتى لقى الله محمودا غير ملوم و
 لادموم، ثم اقتدت به الأئمة عليهم السلام من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيى من بوائعها^٥
 و قد وّجّهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة، و عن الصادق المصدّق رسول الله صلى الله عليه وآله^٦
 فإن أنت عملت بما نصحت لك فى كتابى هذا ثم كانت عليك من الذنوب و الخطايا
 كمثل أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن يتجافى عنك جلّ و عزّ بقدرته^٧
 يا عبدالله! إياك أن تخيف مؤمنا فإن أبى حدّتنى عن أبيه عن جدّه على بن أبى
 طالب عليه السلام أنه كان يقول: من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله^٨ يوم لاظلّ إلّا

(١) و فى المصدر: وهيات اتنى.

(٢) و فى المصدر: و ردّها.

(٣) و فى المصدر: مصيرها.

(٤) و فى المصدر: من ملك و عزّ و نائل.

(٥) و فى المصدر: عليهم السلام أجمعين و أحسن مشواهم.

(٦) و فى المصدر: و عن الصادق رسول الله صلى الله عليه وآله.

(٧) و فى المصدر: أن يتجاوز عنك عزّ و جلّ بقدرته.

(٨) و فى المصدر: بها.

ظلمه و حشره^١ في صورة الذرّ لحمه و جسده و جميع أعضائه حتى يورده مورده. و حدثني أبي عن آبائه عن عليّ^{عليه السلام} عن النبي^{صلى الله عليه وآله} قال: من أغاث لهفاناً من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظلّ إلا ظله و آمنه من الفرع الأكبر و آمنه من سوء المنقلب، و من قضى^٢ لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة إحديتها^٣ الجنة، و من كسى أخاه المؤمن جبّة عن عرى كساه الله من سندس الجنة و استبرقها و حريرها، و لم يزل يخوض في رضوان الله مادام على المكسوم منه^٤ سلك.

من أطعم^٥ أخاه من جوع أطعمه الله من طيبات الجنة، و من سقاه من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم،^٦ و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلّدين و أسكنه مع أوليائه الطاهرين، و من حمل أخاه المؤمن على راحلته^٧ حملته الله على ناقه من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة، و من زوج أخاه امرأة يأنس بها و تشدّ عضده و يستريح إليها زوجة الله من الحور العين و آنسه بمن أحبّه من الصديقين من أهل بيت نبيّه و إخوانه و أنسهم به،^٨ و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه

(١) و في المصدر: و حشره الله.

(٢) و في المصدر: و من أفضى.

(٣) و في المصدر: من إحديتها الجنة.

(٤) و في المصدر: المكسومنها.

(٥) و في المصدر: و من أطعم.

(٦) ربه.

(٧) و في المصدر: رحله.

(٨) و في المصدر: و آنسه بمن أحبّ من الصديقين من أهل بيته و إخوانه و أنسهم به.

الله على إجازة الصراط عند زلّة الأقدام،^١ و من زار أخاه المؤمن في منزله^٢ لالحاجة منه إليه كتب من زوار الله و كان حقيقاً على الله أن يكرم زائره يا عبدالله!
و حدّثني^٣ أبي عن آبائه عن عليّ^٤ عليه السلام: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول^٥ لأصحابه يوماً: معاشر الناس! إنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنّه من تتبّع عثرة مؤمن يتبع الله عثرته^٥ يوم القيامة و فضّحه في جوف بيته.
و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ^٦ عليه السلام قال: أخذ الله ميثاق المؤمن على أن لا يصدق في مقاتله و لا ينتصف من عدوّه^٦ و على أن لا يشقى غيظه إلّا بقضيحة نفسه لأنّ المؤمن ملجم،^٧ و ذلك لغاية قصيرة و راحة طويلة.

أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها^٨ مؤمن مثله يقول بمقالة يبيغيه^٨ و يحسده، و شيطان يغيوه و يمقته،^٩ و سلطان يقفو أثره و يتبع عثراته، و كافر بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه دنياً و إباحة حريمه غنماً فما بقاء المؤمن بعد هذا. يا عبدالله! و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ^{١٠} عليه السلام عن النبي ﷺ قال: نزل جبرئيل ﷺ

(١) و في المصدر: عند زلزلة الأقدام.

(٢) و في المصدر: أخاه المؤمن إلى منزله.

(٣) و في المصدر: يا عبدالله حدّثني.

(٤) و في المصدر: و هو يقول.

(٥) و في المصدر: فانه من اتبع ثمرة مؤمن اتبع الله عثراته.

(٦) و في المصدر: في عدوّه.

(٧) و في المصدر: لأنّ كلّ مؤمن.

(٨) و في المصدر: عليه.

(٩) و في المصدر: فيبيغيه.

(١٠) و في المصدر: و يمعيه.

فقال: يا محمد! بقرئك السلام^١ و يقول: اشتقت للمؤمن اسماً من أسمائي سمّيته مؤمناً فالمؤمن منّي وأنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة يا عبدالله.
يا عبدالله! و حدثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال يوماً: يا علي! لا تناظر رجلاً حتى تنظر في سريره، فإن كانت سريره حسنة فإن الله عزّ وجلّ لم يكن ليخذل وتيّه^٢، وإن كانت سريره رديّة فقد يكفيه مساويه، فلو جهدت أن تعمل به^٣ أكثر ما عمل به من معاصي الله عجل ما قدرت عليه.

يا عبدالله و حدثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه الكلمة فيحفظها^٤ عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لاخلق لهم يا عبدالله و حدثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنه قال: من قال في مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروّته فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٥ يا عبدالله! و حدثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنه قال: من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروّته و شينه^٦ أو تقه الله^٧ بخطيئة^٨ يوم القيامة حتى يأتي بالمرجح مما قال و لن يأتي

(١) وفي المصدر: إن الله يقرء عليك السلام.

(٢) وفي المصدر: لم يكن ليخذلك إتيه.

(٣) وفي المصدر: فلوجهدت أن يعمل به أكثر مما عمله.

(٤) وفي المصدر: ليحفظها.

(٥) التور، ١٩.

(٦) وفي المصدر: وتلبه.

(٧) وفي المصدر: أوقبه الله، و الظاهر أوقبه كما في جامع الأحاديث، ج ١٧، ص ٣١١.

(٨) في المصدر: أوقبه الله بخطيئة.

بالمخرج منه أبدا، و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت^١ نبيه ﷺ سرورا، و من أدخل على أهل بيت نبيه^٢ سرورا فقد أدخل على رسول الله ﷺ سرورا، و من أدخل على رسول الله ﷺ سرورا فقد سرّ الله و من سرّ الله فحقيق على الله أن يدخله جنته.

ثم إنني أوصيك بتقوى الله و إثبات طاعته و الاعتصام بحبله، فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم. فاتق الله و لا تؤثر أحداً على رضاه و هواه، فإنه وصية الله عز وجل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها. و اعلم أن الخلق^٣ لم يوكّلوا بشيء أعظم من تقوى الله^٤، فإنه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن تتال^٥ من الدنيا شيئا يسئل الله عنه^٦ غداً فافعل. قال عبدالله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق عليه السلام إلى النجاشي نظر فيه فقال: صدق و الله الذي لا إله إلا هو مولاي فما عمل أحد بما فى هذا الكتاب إلا نجى، قال: فلم يزل عبدالله يعمل به أيام حياته^٧.

ولا يخفى عليك أن النوفلى المعروف هو الحسين بن يزيد و ليس هو عبدالله بن سليمان والحسين بن يزيد موتى، أما عبدالله بن سليمان فهو مجهول. نعم، لو كان المراد منه هو الصيرفى فهو ممن روى عنه الصفوان و ابن أبى عمير و هو يكفى فى وثاقته، ولكن الصيرفى غير مذكور بعنوان النوفلى.

(١) و فى المصدر: على أهل البيت سرورا.

(٢) و فى المصدر: على أهل البيت.

(٣) و فى المصدر: الخلائق.

(٤) و فى المصدر: من التقوى.

(٥) و فى المصدر: أن لا تتال.

(٦) و فى المصدر: شيئا تسئل عنه.

(٧) المكاسب للشيخ، ص ٦١ - ٥٩.

و كيف ما كان، قال الشهيد الثاني في كشف الرية: الحديث العاشر روينها بأسانيد متعدّدة، أحدها الإسناد المتقدّم في الحديث السابع إلى الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبدالله بن سليمان النوفلي، قال: كنت إلخ (كشف الرية في أحكام الغيبة الحديث العاشر). وفيه: أن الأسانيد لو انتهت إلى عبدالله بن سليمان النوفلي بقي الإشكال على حاله.

قال في إرشاد الطالب: إن الرواية متضمّنة لقصة عليّ عليه السلام و تجسم الدنيا له، فلا بدّ من حمل ذلك على كونه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله و قبل أخذ فدك من فاطمة عليها السلام، مع أن عبدالله بن سليمان النوفلي مجهول^١.

المسألة التاسعة والخمسون

«فى هجاء المؤمن»

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة، لأنه همز و لمز و أكل اللحم و تعبير و إذاعة سرّ و كلّ ذلك كبيرة موبقة، فيدلّ عليه فحوى جميع ما تقدّم فى الغيبة بل البهتان أيضا بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح، فيعمّ ما فيه من المعاييب و ما ليس فيه كما عن القاموس و نهاية و المصباح، لكن مع تخصيصه فيها بالشعر، و أمّا تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر كما هو ظاهر جامع المقاصد فلا يخلو عن تأمل.

ولافرق فى المؤمن بين الفاسق و غيره، و أمّا الخير محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين، فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق.

واحترز بالمؤمن عن المخالف، فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه، و كذا يجوز هجاء الفاسق المبدع لئلا يؤخذ ببدعه (ببدعته)، لكن بشرط الاقتصار على المعاييب الموجودة فيه، فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمة الكذب، و ما تقدّم من الخبر فى الغيبة من قوله رحمته الله فى حق المبتدعة باهتوهم لكيلا يطعمو (يطمعوظ) فى أضلالكم

(الفساد في الإسلام) محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به بأن يقال: لعلّه زان أو سارق، وكذا إذا زاده ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة و يحتمل إبقائه على ظاهره بتجوز الكذب عليهم لأجل المصلحة، فإن مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوى من مقسدة الكذب.

و في رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يقولون و يقذفون من خلفهم (من مخالفيهم) فقال: الكفّ عنهم أجمل، ثم قال لى: والله يا أباحمزة! الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا، ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا، و في صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهة، ثم أشار عليه السلام إلى أولوية قصد الصدق بإرادة الزنا من حيث استحقاق حقوق الأئمة عليهم السلام.

والمستفاد من كلامه أمور:

أحدها: أن ظاهر تعليل حرمة الهجاء بكونه معنونا بالهمز و اللمز و الغيبة و الإهانة و إذاعة السرّ و التعبير أن الهجاء ليس بعنوان محرّم، بل هو محرّم بعنوان كونه مصداقاً من مصاديق هذه العناوين المحرّمة، ثم إن العناوين المذكورة مندمج في بعضها.

قال في إرشاد الطالب: و لا يبعد اتحاد عنوان الهمز أو اللمز مع التعبير و اتحاد أكل لحمه مع إذاعة سرّه، و ربّما ينطبق عليه عنوان البهتان بناء على أن الهجاء ضدّ المدح، فيعمّ ذكر المعاييب الموجودة في الشخص و التي ليست فيه فيكون ذكرها بهتاناً.

والحاصل: أنه تختلف الموارد، ففي بعضها ينطبق على الهجاء بعض العناوين المشار إليها و في بعضها الآخر ينطبق عليه بعضها الآخر، و لو كان ذكر شخص بعيب

ظاهر للإهانة والاستخفاف انطبق عليه عنوان العتير لاعتوان الغيبة وهكذا^١. فلا يطلق عنوان الغيبة على مورد البهتان ولا العكس لتباينهما كما لا يطلق الغيبة على عيب ظاهر و يطلق عليه عنوان التعيير.

ثانيها كما في مصباح الفقاهاة: أن الهجو قد يكون بالجملة الإنشائية، وقد يكون بالجملة الخبرية. أما الأول: فلاشبهة في حرمة لكونه من اللمز والهمز والإهانة والتهتك. وقد دلّت الروايات المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهنته ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز. وأما الثاني: فإن كان الخبر مطابقا للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المعاييب كان حراما من جهة الغيبة والتهتك والإهانة والتعيير والهمز. وإن كان الخبر مخالفا للواقع كان حراما أيضا من نواحي شتى، لكونه كذبا وبهتا وإهانة وظلما وهما ولما^٢.

ثالثها: أن أكثر اللغويين قيّدوا الهجاء بالهجو في الأشعار، ومقتضاه هو عدم حرمة الهجاء في غيرها، وهو كما ترى، لأن على تقدير تسليم تقييده بالأشعار أمكن أن يقال: إن الهجاء في غير الأشعار محكوم بحكم الهجاء في الأشعار، لما عرفت من أن حرمة الهجاء من ناحية انطباق ساير العناوين المحرّمة عليه، ولا فرق فيه بين كون الهجاء في الأشعار أو غيرها لا تطابق العناوين المحرّمة على الهجاء في غير الأشعار أيضا، فلامجال لإنتكار حرمة كما لا يخفى.

و لعلّ مراد الشيخ من التأمل في كلام جامع المقاصد الذي ذهب إلى تخصيصه بالأشعار هو ذلك، فتدبّر جيّدا.

(١) إرشاد الطالب، ص ٢٨٠.

(٢) مصباح الفقاهاة، ج ١، ص ٤٥٧.

ودعوى أن حرمة الهجاء في غير الأشعار لكونه من مصاديق العناوين المحرمة
لاكلام فيها. وإنما الكلام في صدق الهجاء عليه، مندفعة بصدق الهجاء على ما وقع
في الخطب، بل لعلة صادق على مثل ما يكون رائجا في زماننا هذا من كاريكاتور.
ورابعها: أنه لافرق في حرمة الهجاء بين أن يكون مورد الهجو عادلا أو فاسقا
لإطلاق أدلة حرمة العناوين المذكورة، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن
بفسقه. قال في مصباح الفقاهة: فقد تقدم في البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمدة
الدليل على جواز غيبة المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعا،
فإنها أن تقول في أخيك: ما ستره الله عليه، و ما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعاييب
و المعاصي ليس مما ستره الله عليه، ولكن لا قصور في شمول ما دل على حرمة الهجو
لاتنقاص المتجاهر، و ذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه
غيبية.

نعم، يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من
مصلحة احترامه، أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه، و بذلك يحمل ما ذكره المصنف من
الخير «محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين»^١.

ومما ذكر يظهر ما في كلام الشيخ عليه السلام من إطلاق جواز الهجاء بالنسبة إلى
المتجاهرين بالفسق، و ذلك لأن مقتضى إطلاق أدلة حرمة العناوين المذكورة هو
حرمة ذلك الأمور حتى بالنسبة إلى المتجاهرين ما لم يترتب على هجوههم مصلحة أهم.
ثم إن قول السيد المحقق الخوئي عليه السلام: أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه، لا يخلو عن
تأمل لإطلاق أدلة حرمة العناوين المذكورة، و لا يرفع اليد عن إطلاقها بمجرد كون

مورد الهجوم ممن لا يبالي بما قيل فيه، و تعريف الغيبة بأنها ذكرك أخاك بما يكرهه تعريف غالبى، هذا مضافا إلى تجويز الغيبة و الهجاء و لو مع رضاية الطرف إذلال المؤمن و لا يرضى الشارع بذلك.

خامسها: ظاهر كلام الشيخ رحمته الله هو الاحتراز بذكر المؤمن عن المخالف و استدلّ على جواز هجوه بعدم احترامه.^١

قال السيد المحقق الخوئى رحمته الله: و أما هجو المخالفين أو المبدعين فى الدين فلاشبهة فى جوازه لأن المراد بالمؤمن هو القائل بإمرة الأئمة الإثنى عشر عليهم السلام و كونهم مفترضى الطاعة. و من الواضح أن ما دلّ على حرمة الهجوم مختصّ بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجوم موضوعا.^٢ و يمكن تقريب ما أفاده السيد المحقق الخوئى بأن الإيمان هو الالتزام بالعقائد الحقّة و العقائد الحقّة فى أول ظهور الإسلام هى الالتزام بوجود الله تعالى و المعاد و النبوة ثم بعد بيان للولاية و العدل دخلنا فى العقائد الحقّة، فالمؤمن لا يصدق إلّا على من التزم بالعقائد الحقّة بما لها من المصاديق، و عليه فآثار المؤمن و أحكامه لا يشمل المخالف لإخلاله ببعض مصاديقه.

هذا مضافا إلى ما فى إرشاد الطالب: من أنه احترز بالمؤمن عن المخالف، فإنه قد تقدّم فى البحث عن حرمة الغيبة أن جواز اغتيابه باعتبار كونه ممن ألقى جلباب الحياء لتظايره بالنسق بإنكاره قولاً و عملاً ما هو عماد الدين و أهمّ أركانه، يعنى ولاية أهل البيت عليهم السلام، و لا يبعد جواز هجوه أيضا فيما إذا كان قاصرا، فإنه على ما تقدّم من الفاسق المبدع.^٣

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٤٦.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٥٧.

(٣) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٨١.

و قال فيما تقدّم: لا ينبغي التأمل و الريب في جواز اغتياي المخالف و سائر فرق الشيعة فيما إذا كان خلافهم أو مخالفتهم الحقّ بنحو التقصير و لو بتركهم الفحص عن الحقّ، فإنهم في هذه الصورة من أظهر أفراد الفساق و المتجاهرين بفسقهم، إذ التجاهر بترك الولاية الحقّة لا يقصر عن التجاهر بترك سائر الواجبات و ارتكاب المحرّمات الموجب لجواز الاغتياي على ما سيأتي.

كيف و أنّ الولاية من عماد الدين و أهمّ ما بنى عليه الإسلام على ما في الروايات المعتمدة، بل لا يبعد اندراج المخالفين و سائر الفرق في أهل البدع و الريب مع تقصيرهم أو مطلقاً، حيث ينسبون إلى الشريعة و الرسول الأكرم ما يبرأ منه الرسول، فيعتّمهم، مثل صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سيئهم و القول فيهم و الوقعة و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، الحديث^١.

ولا يخفى عليك أولاً: أنّه قد تقدّم في مسألة حرمة سبّ المؤمنين و غيبتهم أنّ المخالف ليس بمؤمن بما أنزل الله في الولاية، و معه يشكل صدق عنوان المؤمن عليه، فلا يترتب عليه ما يترتب على عنوان المؤمن من الأحكام و الآثار، ولكن هذا و إن كان صحيحاً بحسب الثبوت و الواقع إلّا أنّ مقتضى بعض الأخبار أنّ غير المؤمنين من طوائف المسلمين محكوم تعبداً بحسب الظاهر بأحكام المؤمنين و آثارهم من حرمة السبّ و الغيبة و الهجو و غير ذلك.

ويدلّ عليه معتبرة حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الإيمان ما

(١) الوسائل، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهي ج ١٦، ص ٢٦٧، ح ١؛ إرشاد الطالب، ج ١، ص ١٨٩ - ١٨٨.

استقرّ في القلب و أفضى به إلى الله عزّ وجلّ و صدّقه العمل بالطاعة لله و التسليم لأمره، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها و به حققت الدماء و عليه جرت المواريت و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاة و الزكاة و الصوم و الحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا إلى الإيمان، و الإسلام لا يشرك الإيمان و الإيمان يشرك الإسلام، إلى أن قال: قلت: فهل للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل و الأحكام و الحدود و غير ذلك؟ فقال: لا، هما يجريان في ذلك مجرى واحد ولكن للمؤمن فضل على المسلم في أعمالهما و ما يتقرّبان به إلى الله عزّ وجلّ.^١

والمستفاد من الرواية هو اشتراكهما بحسب الظاهر في الأحكام ما لم يدلّ دليل على الخلاف، و عليه فتجوز هجوهم و سبّهم و غيبتهم محلّ تأمل و إشكال. و يعتضد ذلك بالروايات الكثيرة الدالّة على جريان أحكام الإسلام بالشهادتين،^٢ و بالروايات الكثيرة الدالّة على العشرة معهم بالمعروف.^٣

وقد حكى شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته الله عن أستاذه المحقق الحائري اليزدي: أن المتحصّل عدم الفرق في المسلم بين المؤمن و غيره و يكون الشارع قد عامل معهم في ظاهر الدنيا معاملة المؤمن في المواريت و الأنكحة و الذبائح و طهارة البدن و حرمة الدم و المال و العرض و غير ذلك.^٤

و ثانياً: أن دعوى صدق المبدعين و المتجاهرين بالقسق على القاصرين منهم محلّ

(١) الكافي، ج ٢، ص ٢٦ باب أن الإيمان يشرك الإسلام و الإسلام لا يشرك، ح ٥

(٢) الكافي، ج ٢، ص ٢٤.

(٣) الوسائل، الباب ٢٦ من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ج ١٦، ص ٢٢٠ - ٢١٩.

(٤) المكاسب المحرّمة لشيخنا الأستاذ رحمته الله، ص ٢٤٤.

تأمل و نظر. نعم، الظاهر صدق ذلك على المقصرين المعاندين الجاعلين الذين عمدوا إلى إخفاء الفضائل وإظهار ما لأصل له من المناقب للغاصبين حقوق الأئمة الأطهار (عليهم الصلوات والسلام)، و يترتب عليه آثار ذلك من جواز غيبتهم و بهتانهم، و عليه يحمل قوله ﷺ: و باهتوهم كي لا يطمعوا في الإسلام جمعاً بين الأدلة.

و قد حكى شيخنا الأستاذ الأراكى عن شيخه الأستاذ الحائرى رحمته: من أن الظاهر من صحيحة داود بن سرحان و غيرها نفس من كان محدثاً و مخترعاً للبدعة و لا يعمته و من تبعه و عمل ببدعته،^١ فلا تغفل.

و أما خبر أبي حمزة عن أبي جعفر رحمته قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يذفون من خلفهم، فقال: الكف عنهم أجمل، ثم قال: يا أبا حمزة! و الله إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا، ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا.^٢

وفيه: أنه ضعيف لجهالة الحسن بن عبدالرحمن و للمدّة على بن العباس الواقعين في طريقه، هذا مضافاً إلى ما في أنوار الفقاهاة من أنه يشكل الموافقة على مضمونها، لأن الحكم بأنهم أولاد بغايا بعد كون النكاح الموجود عند كل قوم ممضى عند الشرع، و لأقلّ من كونهم أولاد شبهة، و إطلاق أولاد البغايا على ولد الشبهة غير صحيح مشكل جداً، إلّا بضرب من التشبيه و المجاز و يعارضه ما جاء في الرواية من أن لكلّ أمة نكاحاً يحتجزون به عن الزنا، و غيره مما ورد في الباب ٧١ و ٧٢ من أبواب جهاد النفس.^٣

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الأستاذ رحمته، ص ٢٤٤.

(٢) الوسائل، الباب ٧٣ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٧، ح ٣.

(٣) أنوار الفقاهاة، ص ٥١٧.

المسألة الستون

«فى المهجر»

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: الهجر بالضمّ و هو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه، ففى صحيحة أبى عبيدة: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار،^١ و فى النبوى: أنّ من شرّ عباد الله من يكره مجالسته لفحشه،^٢ و فى رواية: من علامات شرك الشيطان الذى لاشكّ (لايشكّ) فيه أن يكون فحاشاً لايبالى بما قال و لا ما قيل فيه،^٣ إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرّمة.^٤

قال فى إرشاد الطالب: و يظهر من المصنّف أنّ البذاء بفتح الباء مرادف للفحش، حيث استدلّ على حرمة الفحش بصحيحة أبى عبيدة عن أبى عبدالله رحمته الله، قال: البذاء

(١) الوسائل، الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٥، ح ٣، هذه الرواية صحيحة.

(٢) الوسائل، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٣، ح ٨، الحسين بن سعيد فى (كتاب الزهد) عن حمّاد بن عيسى عن شعيب المقرئ فى عن أبى بصير عن أبى عبدالله رحمته الله فى حديث قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ من أشرّ عباد الله من تكره مجالسته لفحشته. هذه الرواية صحيحة.

(٣) الوسائل، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٢، ح ١ هذه الرواية موثقة.

(٤) المكاسب المحرّمة، ص ٦١.

من الجفاء والجفاء في النار. و يظهر من صاحب الوسائل رحمته أنه غير الفحش، حيث جعل لحرمة الفحش بابا و لحرمة البذاء بابا آخر، و كان البذاء عنده عدم مبالاة الشخص بما يقول أو يقول فيه، و الفحش هو ذكر نفسه أو غيره ببعض الأفعال التي يقيح ذكرها كقوله ياديوث و يازاني و نحوها.

و تؤيد ذلك الروايات التي وصف الفحاش فيها بذيء، و في رواية سليم بن قيس: أن الله حرم الجنة على كل فحاش بذيء قليل الحياء لا يبالي ما قال و ما قيل له.^١

و كيف كان، فلا إشكال في حرمة الفحش و عدم مبالاة الشخص في قوله، ولكن كونها بمرتبة ما في رواية سليم و نحوها لم تثبت، و الله سبحانه هو العالم.^٢

و لا يخفى عليك أنه يكفي صحيحة أبي بصير لحرمة الفحش، و لو لم يكن من تكلم بالفحش بمرتبة ما في رواية سليم بن قيس من أنه: لا يبالي ما قال و ما قيل فيه، و ذلك لإطلاق قوله رحمته: إن من أشرّ عباد الله من تكلمه مجالسته لفحشه.^٣

و البذاء كما في موثقة أبي بصير^٤ مرتبة فوق مرتبة الفحش و هي محرمة بالأولوية، مضافا إلى صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام: البذاء من الجفاء و الجفاء في النار.^٥

ثم إن الفرق بين الفحش و السبّ (و هو ذكر ما فيه اقتضاء النقص) بالعموم و الخصوص، إذ الفحش يختصّ بما استقيح ذكره. نعم، لو قلنا بصحة إطلاق الفحش على

(١) الوسائل، الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٥، ح ٢ و السند ضعيف.

(٢) إرشاد الطالب، ج ٨، ص ٢٨١.

(٣) الوسائل، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٣، ح ٨.

(٤) الوسائل، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٥، ح ١.

(٥) الوسائل، الباب ٧٢، من أبواب جهاد النفس، ج ١٦، ص ٣٥، ح ٣.

ذكر ما استقبح ذكره و لو لم يكن مخاطب كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، لأنَّ السبَّ قد يطلق على أمر لا يصدق عليه الفحش، إذ ليس هو ممَّا يستقبح ذكره، و قد يطلق الفحش على ما لا يصدق عليه السبَّ، كما إذا ذكر ما يستقبح ذكره من دون مخاطب شاعر، كما إذا قال: ذلك لجماد من الجمادات، و قد يكون شيء مجمع العنوانين.

و مما ذكر يظهر أنَّ الفحش يصدق و لو لم يكن مخاطب شاعر، ولكن إقامة الدليل على حرمة مع عدم إطلاق صحيحة أبي بصير محلَّ تأمل و نظر. هذا آخر ما تيسر لي تحريره من المكاسب المحرمة و لله الحمد أولاً و آخراً.

النوع الخامس: (مما يحرم التكسب به) ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كتابةً تعبداً أو توصلاً على المشهور.

يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: في موضوع المسألة، قال الشيخ الاعظم رحمته: و اعلم أن موضوع هذه المسألة ما إذا كان الواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفاثيا و أراد سقوطه منه، فاستأجر غيره، أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه إلى باذل المال كالتضاء للمدعى إذا وجب عينا.

و بعبارة أخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستيجار عليه، لأن الكلام في كون مجرد الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الأجرة عليه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليه لالوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله، فإن النافلة أيضا كذلك^١.

قال في بلغة الطالب: يعني أن عنوان هذه المسألة في كلمات الجماعة حيث يدعون عليه الإجماع أو الشهرة هو أن وصف الوجوب بما هو مانع عن أخذ

الأجرة على فعل متعلقه لمن وجب عليه أم لا. و من المعلوم أن المسألة تحرر هكذا إذا فرض عدم مانع من أخذ الأجرة من سائر الجهات، كما أن الأمر كذلك فى كل مورد يتكلم فى مانعية فعل أو قول أو وصف عن شىء، فإن محل الكلام فى مثله أن الشىء الكذائى لو خلى عن كل مانع من الموانع المعلومة هل يمنع عنه الأمر الفلانى أم لا؟ فموضوع الكلام فى البحث عن مانعية شىء دائما يكون عند خلو الممنوع عن غير المانع المبحوث عنه.

فإذا فرضنا وقوع الكلام فى أن صفة الوجوب مانع من أخذ الأجرة أم لا، يجب أن يجعل الموضوع هو العمل الذى لا مانع من أخذ الأجرة عليه من سائر الجهات، فلا ينبغي لمن يدعى مانعية صفة الوجوب عن أخذ الأجرة أن يستدل له بأنه لا ينتفع به المستأجر، كما فى فعل صلاة الظهر أو العصر إذا لم ينتفع به المستأجر، لما عرفت من أن الواجب على الأجير الذى لا ينتفع به المستأجر خارج عن محل الكلام. والحاصل: أنه لو كان عدم الانتفاع ببعض الواجبات دليلا على مانعية صفة الوجوب عن الاستيجار كان عدم الانتفاع ببعض المستحبات أيضا دليلا على مانعية صفة الاستحباب.^١

قال فى إرشاد الطالب أيضا: وعبارة أخرى الكلام فى المقام فيما إذا اجتمع الشرائط المعتبرة فى الاستيجار، و يقع البحث فى أن وجوب عمل على المكلف مانع عن جواز أخذ الأجرة عليه من المنتفع بذلك العمل أم لا.^٢ و لا يخفى عليك إمكان المناقشة فى المثال المذكور فى الكلمات و هى أن

(١) بلغة الطالب، ج ١، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٨٢.

التمثيل للخارج عن محل الكلام باستيجار المكلف لمثل أداء الفريضة اليومية بأن المدار كما في جامع المدارك وجود غرض يكون محلّ توجه العقلاء، و من الأغراض إطاعة المكلفين الأوامر الإلهية.^١ فإذا كانت الإطاعة من الأغراض فلا تكون خارجة عن محل الكلام.

ثم لا يذهب عليك ما في مستند العروة من أن محل الكلام في المقام ما إذا لم يثبت من الخارج بناء العمل على صدوره على صفة المجانية، وإلا فلا كلام في عدم جواز أخذ الأجرة عليه كما لا يبعد ذلك في مثل تجهيز الميت و في بعض الروايات أن هذا حق من حقوق المؤمن على أخيه المؤمن اعتبره الشارع مجانا و القى ماليته.^٢

الأمر الثاني: في الأدلة الدالة على عدم جواز الإجارة على الواجبات.

منها: أن أخذ الأجرة يناهض الإخلاص المعتبر في العبادة. و الوجه في ذلك كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته أن الوجوب الناشئ من الإجارة إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجارة، و مقتضى الإخلاص المعتبر في ترتب الثواب على موافقة هذا الأمر و لو لم يعتبر في سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله. فهذا المعنى يناهض وجوب إتيان العبادة لأجل استحقاقه تعالى إياه، و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء، كما في الجعالة لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض.

إلى أن قال: و هذا الاستدلال حسن في بعض موارد المسألة، و هو الواجب التعبدى في الجملة؛ إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجرة في التوصليات و عدم جوازه في المندوبات التعبدية، فليس مطردا و لا منعكساً.

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٧.

(٢) مستند العروة، كتاب الإجارة، مسألة ١٣ من فصل إجارة الأرض لزراعة الحنطة أو الشعير.

ثم أورد عليه إشكال النقض بالعبادات المستأجرة، فأجاب عنه: بأن الإجارة إنما تقع على الفعل المأتي به تقرباً إلى الله نيابة عن فلان. توضيحه: أن الشخص يجعل نفسه نائباً عن فلان في العمل متقرباً إلى الله فالمثوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل في نفسه مستحباً، لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه. و قد يستأجر الشخص عليه، فيصير واجباً بالإجارة وجوباً توصلياً لا يعتبر فيه التقرب، فالأجير إنما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجرة نائباً عن الغير في إتيان العمل الفلاني تقرباً إلى الله، فالأجرة في مقابل النيابة في العمل المتقرب به إلى الله التي مرجع نفعها إلى المنوب عنه.

و هذا بخلاف ما نحن فيه، لأن الأجرة هنا في مقابل العمل تقرباً إلى الله، لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلّا إلى العامل، لأن المفروض أنه يمثل ما وجب على نفسه، بل في مقابل نفس العمل، فهو يستحق نفس العمل. و المفروض أن الإخلاص إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى، و التقرب يقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل يتوقف على أن لا يقصد بالعبادة سوى امتثال أمر الله تعالى.

إلى أن قال: فإن قلت: يمكن أن يكون غاية الفعل التقرب، و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة (بنحو الداعي إلى الداعي) كما يؤتى بالفعل تقرباً إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيوية، كأداء الدين و سعة الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيوية. قلت: فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب إليه بالعامل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجرة، فإن طلب الحاجة من الله تعالى و سبحانه و لو كانت دنيوية محبوب عند الله، فلا يقدح في العبادة، بل ربما تؤكدّها.^١

أورد عليه أولاً كما في جامع المدارك: بأن ما ذكر من الفرق في مورد النقض محل إشكال لأنه على فرض تسليم أن الأجرة في مقابل النيابة لا في مقابل العمل. نقول: النيابة مجردة عن العمل مقابلة للأجرة أو في صورة تعقب العمل. فعلى الأول يلزم استحقاق الأجرة و لو لم يأت بالعمل (و هو كما ترى). و على الثاني لا بد من الإتيان بالعمل وفاء لما يستحق المستأجر. فالفرق المذكور ما أفاد شينا مضافا إلى عدم الفرق بين الاستيجار للعمل العبادى و الغير العبادى إلّا باعتبار قصد التقرب فى الأول دون الثانى، و فى كلتا صورتين تقع الأجرة فى مقابل العمل^١.

و ثانياً كما فى إرشاد الطالب: بأن قضاء ما على ذمة الغير من العبادة كقضاء ما على ذمته من الدين، و كما أن أداء دينه لا يتوقف على قصد النيابة عنه كذلك أداء ما على ذمته من العبادة^٢.

و ثالثاً كما فى جامع المدارك: و أما ما ذكر من الفرق بين طلب الحاجة من الله تعالى و بين طلبه من غيره، فهو لا يرفع الإشكال من جهة أن الإخلاص فى العبادات بأن يؤتى بها متقرباً بها بداعى خصوص أو امرها. ألا ترى أنه لو اغتسل فى الماء لا من جهة الأمر بالغسل، بل من جهة التبريد اللازم عليه من جهة حفظ بدنه، بحيث لو لم يحصل يصير مريضاً، هل يكفى فى صحة الغسل؟ فكون طلب الحاجة محبوباً عند الله تعالى لا يؤكد و لا يوجب. الفرق مضافاً إلى أنه لو تمّ لتمّ فيما لو كان متوجهاً إلى أنه محبوب هذا الطلب من الله، و كان يطلب من جهة المحبوبة لا من جهة إصلاح أمر دنياه، كما هو الغالب^٣.

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٨.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٢٨٥.

(٣) جامع المدارك، ج ٣، ص ٣٩ - ٣٨.

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: يكفى في تحقق العبادة الحسن الفعلى و الفاعلى و الفعل فى المقام و هو العبادة له حسن فعلى و للفاعل لقصده المحبوبة أيضا له حسن فاعلى. و الأولى أن يقال: إن النقص بالعبادات الاستيجارية غير وارد لأنها ليست واجبة على العامل. و الكلام فى الواجبات على العامل، فاللازم هو بيان دفع المنافاة بين إتيان العبادة لأجل استحقاقه تعالى و من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله.

قال السيد المحقق الخوئى رحمته فى بيان جواز الإجارة على الواجبات: و لا ينبغى التأمل فى أن استحقاق الأجرة أو جواز أخذها و كذا التصرف فيها كل ذلك من آثار الملكية المتحققة بنفس العقد من دون مدخلية لصدور العمل الخارجى فى ترتيب شىء من هذه الآثار، فإن عقد الإجارة بعد ما افترض وقوعه صحيحاً استحق كل من الطرفين ما ملكه للآخر من أجرة أو عمل و ساغ له الأخذ لو أعطاه، كما جاز تصرفه فيه، فإنه من تصرف المالك فى ملكه و لا يناط شىء من هذه الأحكام بتحقيق العمل المستأجر عليه خارجاً. غاية الأمر أن للمستأجر الفسخ لو لم يتحقق.

إذاً فلا يكون الداعى على إيجاد العمل و الباعث على إتيانه استحقاق الأجرة لنبوته فى مرتبة سابقة. و إنما الداعى و المحرك هو وجوب الوفاء بالعقد و تسليم ما يملكه الغير إلى مالكه و دفع مال الغير إلى صاحبه.

و نتيجة ذلك: أن العبادة الواقعة مورداً للإجارة تعرضها صفة الوجوب لو لم تكن واجبة فى نفسها، و ألا فيتأكد وجوبها التعبدى بالوجوب التوصلى الناشئ من قبل الإجارة من غير أن يعارضها الوقوع فى حيز الإجارة لو لم يكن معاضداً لها.

و بالجملة توهم التنافى نشأ من تخيل أن الداعى على العمل هو أخذ المال و ليس كذلك، لجواز أخذه، بل و مطالبته (و لو من غير حق) من دون أن يعمل أصلاً بأن يخبر كذبا أنه قد فعل أو يعمل باطلا، حتى إذا كان بمرأى من المستأجر و مسمع بأن

يأتى بصورة الصوم أو الصلاة أو الحج من دون نية أو أن ينوى قضاءً عن نفسه أو عن أبيه لعدم السبيل لاستعلام الضمير و ما ينويه الأجير فى باطن قلبه. فلولا تقاه و خوفه من الله و إذعانه بيومى الحساب و العقاب لم ير نفسه ملزماً بالعمل و لكانت له المندوحة و المفر.

و عليه فالأمر الإجارى مؤكد للواجب العبادى، لا أنه مناف له نظير نذر العبادة أو الحلف عليها، حيث إن الوجوب التوصلى الناشئ من قبل النذر أو الحلف يؤكد وجوب العبادة لو كانت فى نفسها واجبة، و يحدث فيها صفة الوجوب لو كانت مستحبة من دون شائبة للمنافاة بينهما بوجه. نعم، لتوهم المنافاة مجال فيما إذا لوحظت الأجرة على سبيل الجعالة لا الإجارة، نظراً إلى عدم تملك الجعل قبل العمل و بذلك افترق عن الأجرة التى هى تملك بنفس عقد الإجارة كما عرفت.

فمن ثم يمكن أن يقال (كما قيل): بأن الباعث على الإتيان بالعمل (فى الجعالة) إنما هو استحقاق الجعل و اكتساب المال و هو مناف لكونه عبادة.

ولكنه أيضاً بمراحل عن الواقع فإن الضميمة الملحوظة مع قصد الأمر قد تكون داعية إلى ذات العمل فى عرض القصد المزبور كقصد التبريد فى الوضوء، بحيث ينبعث صبّ الماء عن داعى قربى و غيره على سبيل التشريك. و هنا يحكم بالبطلان لو لم تكن إرادة التبريد تبعية.

و قد تكون داعية على العمل لا بما هو، بل بوصف كونه عبادة فيأتى بذات العمل بداعٍ قربى من غير أن تشترك فى هذه المرحلة و فى عرض هذه الدعوة دعوة أخرى، ولكن الداعى على إتيان العمل بهذا الداعى شىء آخر و غاية أخرى فى طول الغاية الأولى، حيث إن كل فاعل مختار لدى تصديه لأى عمل اختياري حتى العبادى بوصفه العنوانى لا بد و أن ينبعث عن غاية و محرك يدعوه نحو هذا العمل، أما أخرىة

كالخوف من الجحيم أو الطمع في النعيم اللذين لا تنفك العبادة الصادرة عن الأشخاص العاديين لغاية أخروية عن أحدهما، ولا يتيسر صدورهما لأجل أنه تعالى أهل للعبادة، إلّا عن الأوحى مثل مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، أو دنيوية كسعة الرزق.

إلى أن قال: فإذا أتى بالعبادة بداعى النبل إلى شيء من هذه الغايات من عزّ أخروي أو دنيوي فأتى بصلاة الليل بداعى الزيادة في الرزق أو طول في العمر، أفهل يحتمل بطلانها بزعم فقد الخلوص وضمّ داعٍ آخر غير قربي؟

و على الجملة فالذى يعتبر في العبادة أن يوتى بذات العمل بداعى التقرب وأن لا يكون له في هذه المرحلة داعٍ آخر. و أما الإتيان به بوصف كونه عبادة لأجل غاية أخرى فلا ضير فيه أبداً، بل لا تخلو عنه أية عبادة من أى شخص عادى حسبما عرفت.

و عليه فالجعل المفروض في المقام إن كان مقررأً بإزاء ذات الحركات و السكنات الصلواتية مثلاً فأتى العامل بها لهذه الغاية و لغاية التقرب بطلت العبادة وقتئذ لا تنتفاء الخلوص كما أفيد.

و أما إذا كان بإزاء عنوان العبادة فأتى العامل بالعمل بداعى العبادة مراعيأً لوصفه العنوانى (إذ لا يستحق الجعل بدونه) و كان الداعى على إتيان العمل بهذا الداعى استحقاق الجعل و استلامه على سبيل الطولية لا العرضية، فلا مانع منه، إذ لا يكون منافياً للعبادية بوجه بعد أن كانت الدواعى من قبيل الداعى على الداعى لا الداعيين العرضيين.^١

و لا يخفى عليك أولاً أن جعل استحقاق الأجرة أو جواز أخذها أو التصرف فيها من آثار الملكية المتحققة بنفس العقد من دون مدخلية لصدور العمل الخارجي فى ترتب شىء من هذه الآثار. و تعليل ذلك بأن عقد الإجارة بعد ما افترض وقوعه صحيحا استحق كل من الطرفين ما ملكه للآخر من أجرة أو عمل و ساغ له الأخذ لو أعطاه، كما جاز تصرفه فيه. فإنه من تصرف المالك فى ملكه و لا يناط شىء من هذه الأحكام بتحقق العمل المستأجر عليه خارجا.

منظور فيه فإن ترتب الأمور المذكورة متفرع على صحة العقد و هى أول الكلام. اللهم إلاً أن يقال إن الصحة متصورة بامكان ان يأتى الأجير بعد العقد العمل حتى يحل ما جعل بازائه شرعا و يكون عقد الاجازة حينئذ مقدمة لا داعيا. و هكذا وجوب الوفاء بالعقد و تسليم ما يملكه الغير إلى مالكه و دفع مال الغير إلى صاحبه متفرعة على صحة العقد و هى غير ثابت. اللهم إلاً أن يتصور الصحة بالنحو المذكور.

وثانياً: إن جعل صورة الجعالة من قبيل الداعى إلى الداعى لا يرفع منافاة الأجرة لعبادية العبادة. و ذلك لأن الإتيان بالعمل من جهة دعوة الأمور الدنيوية لا يكون مقربا إذ أمره سبحانه و تعالى بالعمل العبادى لا يكون مورداً لاعتناء العامل، و إلاً تصدى لإتيانه. ألا ترى أنه إذا فرضنا أن بين زيد و عمرو عداوة، فقبل زيد: إن أطعت أمر عمرو فلك كذا و كذا، فأطاع زيد أمر عمرو لا يحصل زيد قرب إلى عمرو. لأن الإتيان بالعمل لأجل النيل إلى كذا و كذا، و إلاً فلا اعتناء لزيد بالنسبة إلى أمر عمرو. فكل أمر من الأمور الدنيوية إذا كان داعيا نحو العمل و لو بنحو الطولية ينافى الإخلاص و القرية، اللهم إلاً أن يأتى العامل العمل لله حتى يصير ما جعل فى الجعالة حلالاً له شرعاً بنحو يكون الجعالة من المقدمات لا الدواعى كما عرفت فى الإجارة.

و مما ذكر يظهر ما في كلام سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: من أن القائل بطلان العبادة إما يقول بعدم صدق الطاعة في موارد الداعى إلى الداعى فيرده العقل و النقل. و إما أن يدعى مع صدقها عدم صدق العبادة فيرده أيضا العقل و النقل، فإن إطاعة أمر الله تعالى و امتثاله خالصاً بمعنى عدم التشريك في إتيان العمل و عدم كونه لغير الله و لو بنحو جزء العلة عبادة له تعالى.

و إما يقول باعتبار شيء زائد في حصول التقرب و سقوط الأمر العبادى، فهو مع بطلانه خلاف الفرض و المبحوث عنه في المورد.

و مما ذكرنا يظهر النظر في كلام المحقق النقى في تعليقه: من التثبت بحكم العرف و العقلاء بأنهم لا يشكون في أنه إذا جعل زيد أجرة لعمرو في إطاعة شخص فأطاعه طلبا للجعل لا يستحق من هذا الثالث مدحا و لا توابا. و كذا لو أمر المولى عبده بخدمة ثالث فأطاع العبد أو أمره امتثالا لأمر المولى انه لا يعد مطيعا له و لا يستحق منه أجرا و مدحا، مع أن إطاعة هذا الثالث لحصول إطاعة المولى فإطاعته غاية لفعله و إطاعة المولى غاية لهذه الغاية، انتهى.

و فيه: بعد الغرض عن مسامحته في التعبير و جعل إطاعة المولى غاية لغاية، و قد مرّ معنى الداعى على الداعى و المقصود منه و يأتى الإشارة إليه أن الاعتراف بمأجورية العبد عند مولاه في إطاعة الثالث و باستحقاقه للجعل على الجاعل فى المثال الأول ملازم للاعتراف بحصول الامتثال و الإطاعة للثالث ضرورة أن الجعل فى مقابل طاعته، و امتثال المولى لا يحصل إلّا بإطاعة الثالث. فلو توقف صدق الطاعة على كون جميع المبادئ طولاً و عرضاً راجعا إلى المطاع لما يمكن صدق الطاعة فى المثاليين، فلا يمكن استحقاق الأجر و الثواب من الجاعل و المولى.

فمع صدقها يسقط أمر الثالث بلا ريب و لو كان الامتثال و الإطاعة معتبرة فيه و

ليست الإطاعة في الأوامر العقلانية مخالفة لها في الأوامر الإلهية، فكما تحصل في مورد المثاليين تحصل في أمره تعالى بلا افتراق من هذه الجهة بينهما، و كما يسقط أمر الثالث في موردهما تسقط أوامر الله في نظائر الموردين.

و استحقاق الأجر و الثواب و حصول القرب ليس شىء منها معتبرا في وقوع العمل عبادة، و لهذا أنكر طائفة من المتكلمين و الفقهاء استحقاقهما في إطاعة أوامر الله تعالى و لا يحصل العلم بالقرب الفعلي في العبادات. إلى أن قال: ثم لو شككنا في اعتبار الإخلاص في العمل زائدا عن الإخلاص العرضي فمقتضى الإطلاق فيما تمت مقدماته و الإطلاق المقامى في بعض الأحيان عدم اعتباره، و مع فقد فاصلة البراءة العقلية و مثل دليل الرفع تكون مرجعا.

و ذلك لأن الإطاعة بالنسبة إلى السيد و إن كانت محققة حيث أطاع عن الثالث بأمره، و أما الإطاعة بالنسبة إلى شخص الثالث غير محققة، إذ لا وقع عنده لأمره، و الإطاعة و الامتثال لا يناسبهما عدم الاعتناء و الاعتناء. اللهم إلا أن يقال: إن الاعتناء و الاعتناء و إن لم يكن قبل صدور الأمر عن السيد ولكنه حاصل بعد صدور الأمر عنه فتدبر.

و الاولى كما أفاد بعض الأكابر: أن يقال إن الوجه في صحة العبادة في مثل الإجارة على الواجبات التعبدية أنها بمنزلة مقدمة من المقدمات لتحقيق العبادة و لا تكون من دواعي العبادة، لأن المكلف بعد عروض الإجارة على الواجب و لزوم الوفاء بها أمكن له الامتثال و عدمه. فإذا اختار العمل قربة إلى الله كمن يكون ما أخذه حلالاً شرعا و حصل له التقرب. و الغرض من تقربه إلى الله سبحانه و تعالى هو أن يكون

المأخوذ بالإجارة حلالاً له في حكم الشارع لا مجرد أخذ المال.
 و من المعلوم أن المنافي لقصد القرية في العمل هو الثاني دون الأول، و من شواهد تحقق
 قصد القرية أن العامل يأتي بالعمل في غياب المستأجر و بعد أخذ الأجرة خوفاً من الله.
 و لعلّ المقدمية المذكورة في الإجارة موجودة بنحو بالنسبة إلى الجعالة أيضاً.
 فللعامل أن يأتي بعد إنشاء عقد الجعالة بالعبادة على ما لها من الشرائط و القرية، لأن
 يصير الجعل حلالاً له. لا يقال إن المقدمة الدينوية تمنع عن حصول القرية، لأننا نقول:
 لا وجه لذلك، ألا ترى إن من جاء بلدة قم لأخذ الشهرية و جب عليه الصيام إن كانت
 بلدة قم و طناً له لشمول قوله إياه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ الآية. و لا يمنع فيه أن
 غرضه من المسافرة إلى بلدة قم هو أخذ الشهرية. و الوجه فيه: أن المسافرة من
 المقدمات لا الدواعي.

فهكذا بالنسبة إلى الإجارة و الجعالة، فإنهما من المقدمات لا الدواعي. و التمكن
 المذكور من قصد القرية يوجب الحكم بصحة الإجارة و الجعالة، فتدبر جيداً.
 ثم لا يخفى عليك: أنه ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي رحمته إلى تصحيح الإجارة بجعل
 الأجرة في قبال بعض الخصوصيات الخارجة عن ذات العمل، لأن الأمر الإلهي يدعو
 نحو أصل العمل لا الخصوصيات. و فيه: أن الفرض المذكور خارج عن محل النزاع، و
 هو وقوع الأجرة في قبال أصل العمل. كما لا يخفى. فتحصل: أن الأظهر هو صحة
 الإجارة على الواجبات التعبدية و إن كان الأحوط هو الاجتناب عنها.

لا يقال: لا مجال للإشكال عن جواز الإجارة على الواجبات مع تصريح الأخبار
 بجواز إجارة الأفراد لأداء الحج، و إليك بعضها:

موتقة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام أمر شيخاً كبيراً لم يحج قطّ و لم يطق الحج لكيره أن يجهز رجلاً [أن] يحج عنه.^١

و صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان على صلوات الله عليه يقول: لو أن رجلاً أراد الحج فمرض له مرض أو خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلاً من ماله ثم ليعتبه مكانه.^٢

لأننا نقول: هذه الروايات أجنبية عن المقام، إذ الحج عن الغير ليس واجباً على من يحج عنه، و الكلام في الإجارة على الواجبات التي تكون على الأجير.

ومنها: ما حكاه الشيخ الأعظم عن بعض الأساطين في شرحه على قواعد: من أن التنافي بين صفة الوجوب و التملك ذاتي، لأن المملوك و المستحق لا يملك و لا يستحق ثانياً. ثم قال الشيخ: و توضيحه: أن الذي يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه الموجر حتى يملكه المستأجر في مقابل تملكه المال إياه، فإذا فرض العمل واجباً لله ليس للمكلف تركه، فيصير نظير العمل المملوك للغير. ألا ترى أنه إذا أجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز أن يوجر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل. و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقاً للأول و مملوكاً له، فلا معنى لتملكه ثانياً للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول.

و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى خصوصاً فيما يرجع إلى حقوق الغير، حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقاً لذلك العمل من هذا العامل كأحكام

(١) الكافي، ج ٤، ص ٢٧٣، ح ٣.

(٢) الكافي، ج ٤، ص ٢٧٣، ح ٤.

تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقاً لها على الحي، فلا يستحقها غيره ثانياً. هذا ولكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضاً لا يخلو عن الخدشة لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذي هو طلب الشارع الفعل و بين استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي و تملكه الذي ينافي تملك الغير و استحقاقه^١.

قال السيد المحقق الخوئي في توضيح ما ذكره الشيخ رحمته: إن أراد المستدل من ملكيته سبحانه إزماءه بالعمل و استحقاق العقاب على مخالفته، فنفاقاته مع التملك من شخص آخر بحيث تكون له المطالبة أيضاً بما أنه مالك اول الدعوى، بل لا ينبغي التأمل في أن وجوب الشيء من حيث هو لا يمنع عن تعلق حق الغير به بحيث يستحق المطالبة أيضاً.

إلى أن قال: و إن أراد به الملكية التكوينية أعنى إحاطته التامة لعامة الأشياء و أنه مالك لكل موجود، فمن البدهي عدم التنافى بين هذه الملكية و بين الملكية الاعتبارية المجعولة لشخص آخر، فإن المباحات أيضاً و كل ما يفرض في العالم من الممكنات فهي تحت قدرته و سلطنته و هو مالك الملوك، فلا فرق بين الواجبات و غيرها من هذه الجهة. و إن أراد به الملكية الاعتبارية فهي غير قابلة للذكر و واضحة الاندفاع^٢.

فدعوى المنافاة الذاتية بين صفة الوجوب و التملك كما ترى، ثم قال الشيخ رحمته: إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العيني، و أما الكفائي فاستدل على عدم

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٤٢

(٢) مستند العروة، كتاب الإجارة، ص ٣٧٥.

جواز أخذ الأجرة عليه بأن الفعل متعين له. (و في بعض النسخ فلأنه بفعله يتعين له، فالمراد حينئذ أن الكفائي بفعل من يختار فعله يصير متعينا عليه فيصير بمنزلة الواجب المعين في عدم جواز تملك الغير له) فلا يدخل في ملك آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره، لأنه بمنزلة قولك: استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك.

و فيه: منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير، فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفاية أو إزالة النجاسة عن المسجد فاستأجر واحد غيره فتواب الإنقاذ والإزالة يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم، يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابة. و من هذا القبيل الاستيجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير و المستأجر، انتهى.

فالاستدلال الأول الذي يختص بالواجب العيني لا يشمل الكفائي و هو أخص من المدعى، كما أن الاستدلال الثاني الذي ذكر في الكفائي فرعى كون الفعل للعامل بعد إجارة نفسه للعمل للغير و قد عرفت أن آثار الفعل ترجع إلى الغير و معه ليس الفعل للعامل كما لا يخفى.

ومنها: الإجماع الذي لم يصرح به إلّا المحقق الثاني على عدم الجواز مستشكلا على فخر المحققين، حيث إنه نسب إلى الأصحاب التفصيل بين الواجب العيني و الكفائي على المحكى عنه.

قال الشيخ رحمته: لکنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكاية و الوجدان. أما الحكاية فقد نقل المحقق و العلامة و غيرهما القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء عن بعض. قال في الشرايع: أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف، و كذلك العلامة رحمته في المختلف. و قد حكى

العلامة الطباطبائي في مصابحه عن فخرالدين و جماعة التفصيل بين العبادات و غيرها، و يكفى في ذلك ملاحظة الأقوال التي ذكرها في المسالك في باب المتاجر. و أما ما وجدناه فهو ان ظاهر المقنعة بل النهاية و محكى القاضى جواز الأجر على القضاء مطلقا و إن أول بعض كلامهم بإرادة الارتفاق. و قد اختار جماعة جواز أخذ الأجر عليه إذا لم يكن متعينا أو تعين و كان القاضى محتاجا.

و قد صرح فخر الدين في الإيضاح بالتفصيل بين الكفاية التوصيلية و غيرها، فجوز أخذ الأجرة في الأول. قال في شرح عبارة والده في القواعد في الاستيجار على تعليم الفقه ما لفظه: الحق عندي ان كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجرة عليه. و الذى وجب كفاية فإن كان ممّا لو أوقعه بغير نية لم يصح و لم يزل الوجوب، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، لأنه عبادة محضة، و قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^١ حصر غرض الأمر في انحصار غاية الفعل في الإخلاص و ما يفعل بالعرض لا يكون كذلك و غير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه إلا ما نصّ الشارع على تحريمه كالدفن، انتهى. نعم، رده في محكى جامع المقاصد بمخالفة هذا التفصيل لنصّ الأصحاب.

أقول: لا يخفى أن الفخر أعرف بنصّ الأصحاب من المحقق الثانى، و هذا والده قد صرح في المختلف بجواز أخذ الأجرة على القضاء إذا لم يتعين، و قبله المحقق فى الشرايع غير أنه قيّد صورة عدم التعيين بالحاجة و لأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائي في مصابحه ما اختاره فخر الدين من التفصيل.

و مع هذا فأين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلّا المحقق الثانى مع ما طعن عليه

الشهيد الثانى على إجماعاته بالخصوص فى رسالته فى صلوة الجمعة.

فالذى ينساق إليه النظر أن مقتضى القاعدة فى كل عمل له منفعة محللة مقصودة جواز أخذ الأجرة و جعل عليه، و إن كان داخلاً فى العنوان الذى أوجبه الله على المكلف، ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتنال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة و إن لم يصلح استحقاق الأجرة وبقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلّا عوقب على تركه.^١

و لا يخفى عليك: أن الإجماع على عدم الجواز مطلقاً غير ثابت، و عليه فمع كون مقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة فى مقابل عمل له منفعة محللة يحتاج المنع إلى إقامة الدليل عليه و لا وجه لعدم صلاحيته لوقوعه امتثالاً من الأجير مع فرض كون متعلق الإجارة عين ما وجب عليه و من مصاديقه كما فى بلغة الطالب.^٢

فلا وجه لبقاء الواجب فى ذمته إذا أتى بالواجب و فرض كونه كفايياً حصل به الامتنال لسقوط الواجب بالإتيان للمستأجر، و مع سقوطه لا يبقى فى ذمة الأجير شىء بقى الوقت أو لم يبق.

ومنها: ما أفاده الشيخ رحمته من أن مانعية مجرد الوجوب من صحة المعاوضة على الفعل لم يثبت على الإطلاق بل اللازم التفصيل، فإن كان العمل واجبا عينياً تعينياً لم يجز أخذ الأجرة، لأن أخذ الأجرة عليه مع كونه واجبا مقهوراً من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل، لأن عمله هذا لا يكون محترماً، لأن استيفائه منه لا يتوقف على طيب نفسه، لأنه يقهر عليه مع عدم طيب نفسه.

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٦٣

(٢) ج ١، ص ١٧٧.

إلى أن قال: ثم لا فرق فيما ذكرنا بين التعبدى من الواجب و التوصلى، مضافاً فى التعبدى إلى ما تقدم من منافاة أخذ الأجرة على العمل للإخلاص، كما تبينها عليه سابقاً و تقدم عن الفخر^١ و قرره عليه بعض من تأخر عنه. و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجرة على المندوب إذا كان عبادة يعتبر فيها التقرب.

و أما الواجب التخيري فإن كان توصلياً فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأجرة على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملاً على نفع محلل للمستأجر. و المقروض أنه محرّم لا يقهر المكلف عليه، فجاز أخذ الأجرة بإذنه. فإذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الأمر بين حفر أحد الموضعين فاختار الولي أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر، فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجباً عليه مقدماً للدفن و إن كان تعبدياً.

فإن قلنا بكفاية الإخلاص بالقدر المشترك، و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص فهو كالتوصلى. و إن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما فى القصد كان حكمه كالتعنى.

و أما الكفائى فإن كان توصلياً أمكن أخذ الأجرة على إتيانه لأجل باذل الأجرة فهو العامل فى الحقيقة. و إن كان تعبدياً لم يجز الامتثال به و أخذ الأجرة عليه^١. و قد أورد عليه السيّد المحقق الخوئى^٢: بأن ما ذكره المصنف من أن عمل الحرّ و إن كان مالا ولكن الإنسان إذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه، لأن عامله مقهور على إيجاده، فيكون أخذ الأجرة عليه أكلاً للمال بالباطل (محل إشكال).

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٤٣

أولاً: بأن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين. و ثانياً: بأن المقهورية على الفعل من قبل الشارع و كونه واجبا بأمره لا تنافي المقهورية عليه من جانب الإجارة أيضاً، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين.

و هذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد، و تظهر الثمرة فيما إذا خالف الأجير عن أمر ربه و لم يمثل الواجب و لم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الأمر بالمعروف، فإنه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال و لو بمراجعة المحاكم المختصة^١.

هذا مضافاً إلى ما مرّ مفصلاً من عدم المنافاة بين جعل الأجرة و العبادية إذا كانت الإجارة من مقدمات الإتيان بها، كما مرّ بيانه. و مما ذكر يظهر جواز أخذ الأجرة في الواجب التخيري سواء كان توصلياً أم تعديداً، و سواء قلنا باتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية أم لم نقل.

و هكذا الأمر بالنسبة إلى الواجب الكفائي سواء كان توصلياً أم تعديداً، لما عرفت من عدم المنافاة بين المقهورية من قبل الشارع و بين المقهورية من جانب الإجارة، و عدم المنافاة بين جعل الأجرة و عبادية الواجب إذا كانت الإجارة من المقدمات لا الداعي إلى الداعي.

ومنها: ما حكى عن المحقق النائيني رحمته الله من أنه لا ريب في اعتبار القدرة في متعلق الإجارة، و بما أنها متقومة بالطرفين أي له أن يفعل و أن لا يفعل، فكما أن التحريم الشرعي سالب لها من ناحية الفعل و من ثم لا تصح الإجارة على المحرمات، فكذلك

الإيجاب الشرعى سالب لها من ناحية الترك، فلا تصح الإجارة على الواجبات أيضا بعين المناط، لما عرفت من تقوم القدرة و تعلقها بالطرفين. فلا الحرام مقدور شرعا الذى هو فى قوة الممنوع عقلا، و لا الواجب بملك واحد، فإذا كان الأجير مسلوب القدرة فلا جرم كانت الإجارة باطلة.

أورد عليه السيد المحقق الخوئى رحمته الله بقوله: و يندفع بأن القدرة المفسرة بتساوى الطرفين لم ينهض أى دليل على اعتبارها فى صحة الإجارة. و من ثم ساع جعل الواجب شرطا فى ضمن العقد، مع أن القدرة معتبرة فى الشروط أيضا، و كذلك النذر و العهد و اليمين. فإنها تتعلق بالواجبات مع اعتبار القدرة فى متعلقاتها بلا إشكال، و لم يحتمل أحد بطلان النذر المتعلق بالواجب.

و إنما المعتبر فى صحة الإجارة القدرة بمعنى التمكن من التسليم خارجا عقلا و شرعا، فإذا لم يتمكن عقلا بطلت لعدم اعتبار الملكية العقلانية بالإضافة إلى غير المقدور، و كذلك شرعا فيما إذا كان حراما لعجزه عن التسليم حينئذ، بخلاف ما إذا كان واجبا لقدرة عندئذ على التسليم عقلا كما هو واضح، و كذا شرعا فإنه بأمره يؤكد التسليم و الإتيان خارجا لأنه يمنع عنه. نعم، القدرة بالمعنى المتقدم يعنى تساوى الطرفين مفقودة، لكن لا دليل على اعتبارها بهذا المعنى حسبما عرفت^١.

و لا يخفى عليك: أن التمكن من التسليم و عدمه هو عين ما ذكره شيخه الأستاذ من تقوم القدرة بالفعل و عدمه. و هذه القدرة هى التى أنكرها المحقق النائيني عند الإيجاب و التحريم لسلب الأول القدرة على الترك، و الثانى القدرة على الفعل. فالأولى أن يقال: إن القدرة التكوينية معتبرة فى المتعلق فى نفسه و هى حاصلة مع

الإيجاب و التحريم أيضا، لأنهما لا يسلبان القدرة التكوينية كما هو واضح. نعم، مع التحريم يخرج المتعلق عن المالية لعدم المنفعة المحللة له بسبب عروض التحريم بناءً على الملازمة بين التحريم و سلب المنفعة. فمع وجود القدرة التكوينية لا وجه للحكم بطلان الإجارة لعدم الدليل عليه.

أورد سيدنا الإمام المجاهد على المحقق النائيني رحمتهما بأنه إن أريد به أن التكليف يسلب الاختيار تكويناً فهو كما ترى و هو لا يريد جزمًا. فلا بد و أن يكون المراد بسلب الاختيار أنه بعد الإيجاب و التحريم ليس مختاراً من قبل الشارع فى إيجاد الفعل و تركه، أى لا يكون الفعل مباحاً عليه و مرخصاً فيه.

و يراد بقوله: فإذا كان واجبا لا يقدر على تركه أنه لا يجوز تركه، فهو كما ترى مصادرة واضحة. فإن المدعى أنه إذا أوجب الله تعالى عملاً لا يجوز أخذ الأجر عليه و الدليل المذكور أنه إذا كان واجبا لا يجوز تركه و يجب إتيانه و ليس مرخصاً فى فعله و تركه. فلا يجوز أخذ الأجر عليه، و هو عين المدعى و يطالب بالدليل على أنه إذا كان كذلك لم لا يجوز أخذ الأجر عليه و إن أريد أنه إذا أوجب تكليفاً سلبت القدرة الوضعية عنه، فهو أيضاً مصادرة. و الإنصاف: أن هذا لا يرجع إلى محصل^١.

وفيه: أن حاصل كلامه أنه استدلل على بطلان الإجارة على الواجب بعدم ما اعتبر فى متعلق الإجارة من القدرة. فإن الإيجاب أو التحريم يسلب القدرة مع أنها معتبرة، و هذا أجنبى عن المصادرة.

نعم، تقدم أنه لادليل على اعتبار القدرة الشرعية، بل اللازم هو القدرة التكوينية و هى حاصلة مع الوجوب و التحريم. و الإشكال فى صورة التحريم ليس من قبل القدرة

التكوينية؛ بل هو من قبل ملازمته مع سلب المنفعة غالباً، والله هو العالم.
و لو سلم اعتبار القدرة الشرعية بالإجماع فلا دليل على اشتراط كونه تحت اختيار
الأجير فعلاً و تركاً، بل المتيقن منه كما فى مصباح الفقاهة إمكان وصول العمل
المستأجر عليه إلى المستأجر، و إن كان مدرك اعتبارها هو اقتضاء العقد لوجوب
الوفاء بتسليم العمل، فليس هذا الوجوب منافياً، بل يتأكد كل منهما بالآخر.^١
ومنها: ما حكى عن الشيخ الكبير أى كاشف الغطاء من أن من لوازم الإجارة أن
يملك المستأجر العمل المستأجر عليه، بحيث يكون له الإبراء و الإقالة و التأجيل
لدليل السلطنة و كل ذلك مناف لوجوب العمل المستأجر عليه.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئي رحمته الله: بأن للواجب المستأجر عليه ناحيتين:
إحديهما: حيثية وجوبه من قبل الله تعالى بأمر مولوى تكليفى. و ثانيتهما: حيثية تعلق
الأمر الإجارى به. و من المقطوع به أن عدم صحة الإقالة و الإبراء و التأجيل فى
الواجب إنما هو من ناحيته الأولى. و لا ينافى ذلك أن تجرى فيه تلك الأمور من
ناحية الثانية.^٢

و قال سيّدنا الإمام المجاهد رحمته الله: إن كان المراد صيرورة العمل ملكاً له بمعنى كونه
مالكاً للإبراء و الإلزام، فلاريب فى أن هذا المعنى حاصل له فله إبرائه و إبرامها و
فسخها مع الخيار و لهما الإقالة إلى غير ذلك من أحكام مالكية العمل أو المنفعة. و
إبرائه أو فسخها يسقط حقه المعاملى و إن وجب من قبل الشارع و يجب عليه الأمر
بالمعروف بشرائطه.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٧٠.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٧١.

و إن كان المراد إمكان تحققه على نحو المعاقدة و المعاملة عليه، فلا ريب فى إمكان حصوله له بهذا المعنى. فان من له غرض عقلائى من نفع أو غيره فى وجود عمل صادر من الغير و استأجره على ايجاده فاوجده على طبق غرضه فقد حصل العمل له.^١

ومنها: ما ذكره الشيخ الانصارى من قوله: ثم إنه قد يفهم من أدلة وجوب الشىء كفاية كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين، فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الأجرة منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفاية و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق، بل و معالجة الطبيب لدفع الهلاك.^٢ أورد عليه: بأن مجرد استحقاق الغير الفعل لا يقتضى المجانية حتى لا يجوز أخذ العوض على المعالجة و الإنقاذ و نحوهما، و إلا لم يجر أخذ العوض لمن يطعم الناس فى المخمصة، بل يجب عليه بذله مجانا. و ذلك لأن البذل واجب تعيينى لا يقبل أخذ العوض عليه و الطعام مورد حق للمضطرين، و لذا يجوز لهم بل يجب وضع اليد عليه فى صورة امتناع مالكة عن بذله.^٣

ومنها: ما حكى عن المحقق النائينى رحمته الله من أن الإجارة أو الجعالة الواقعة على الواجب العينى من المعاملات السفهيه فتكون باطلة من هذه الجهة. فإن من شرائط الإجارة أو الجعالة أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر و فى الواجب العينى ليس كذلك.

(١) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ١٩٤ - ١٩٣.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٦٣.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٢٩٣ - ٢٩٢.

أورد عليه: بأنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية، فتكون العمومات محكمة، على أنه لا شبهة في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه. و إذن فتخرج المعاملة عن السفهية.^١

و المتحصل من جميع ما قدمناه على ما في مستند العروة عدم استقامة شيء من الوجوه التي استدلت بها على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات (من دون فرق بين الواجبات).

و على تقدير التنازل و تسليم دلالة شيء منها أو جميعها أو الإذعان بقيام الإجماع التعبدى فإنما يستقيم البطلان فيما إذا كان العمل المستأجر عليه واجبا تعيينيا على الأجير (و كان متعلق الإجارة نفس الواجب التعيني على سعته)، و عليه فلا مانع من صحة الإيجار المتعلق بأحد الفردين فيما إذا كان الواجب تخييريا لوضوح تغاير المتعلقين. فإن الواجب إنما هو الجامع بين الفردين و مورد الإجارة خصوص أحدهما المباح اختياره للمكلف، فلم يكن من أخذ الأجرة على الواجب و لا ينسحب إليه شيء من وجوه المنع المتقدمة كما لا يخفى.

كما لا مانع من صحته فيما إذا كان الواجب كفاثيا، لأن موضوع الوجوب إنما هو طبيعي المكلف (كما أن متعلقه هو الطبيعي في الواجب التخييري) لا خصوص هذا الفرد. و من ثم يسقط التكليف بامتنال واحد و إن أتم الكل بترك الجميع، فالشخص بما هو شخص لا يجب عليه شيء، فلا مانع له من أخذ الأجرة.

كما لا مانع من صحته أيضا في الواجب العيني التعيني فيما إذا كانت له أفراد طولية أو عرضية، و قد وقعت الإجارة على اختيار صنف خاص منها لما عرفت من

تعلق الوجوب بالجامع و كون المكلف مختيراً في التطبيق على أىّ منها شاء بالتخيير العقلي لا الشرعى. و المفروض تعلق الإجارة بحصة خاصة، فحصل التغاير بين المتعلقين و لم يجتمعا فى مورد واحد، فينحصر الإشكال بما إذا كان الواجب عينياً تعيينياً و كان متعلق الإجارة هو متعلق الوجوب على سعته أو بما إذا لم يكن له فرد إلا ما تعلقت به الإجارة، و هذا نادر التحقق جداً، بل هو نادر فى نادر.

فالصحيح أنه فى كل مورد علم من مذاق الشرع لزوم صدور العمل على صفة المجانية، كما عرفت فى الأذان. و لا يبعد فى التجهيز، بل هو كذلك فى الإفتاء و القضاء، حيث إن الظاهر أنهما من شؤون تبليغ الرسالة، و قد قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الآية. فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، و إنما ساع عملاً بعمومات صحة الإجارة السليمة عما يصلح للتخصيص حسبما عرفت.^٢

و لقد أفاد و أجاد، ولكن لقائل أن يقول: على تقدير التنازل بقى الإشكال لو كان متعلق الإجارة هو خصوص هذا الفرد فيما إذا كان الواجب تخييراً أو كفاًياً أو خصوص هذا الصنف فيما إذا كان الواجب تعيينياً لأن الجامع متحد مع هذه الخصوصيات، فيرجع الأمر إلى إجارة الواجب بالآخرة.

نعم، لو أريد من ذلك أن الخصوصية مع قطع النظر عن الجامع متعلق الإجارة، فلا يكون الواجب متعلقاً للإجارة، ولكنه خارج عن محل النزاع كما هو واضح. و هكذا لو أريد منه أن موطن الجامع فى الذهن لا فى الخارج كان مورد الوجوب مقايماً مع مورد الإجارة، ولكن قرر فى الأصول ضعف هذا المبنى، لأن الجامع صادق على حصصه فى الخارج.

(١) الأنعام، ٩٠.

(٢) مستند العروة، كتاب الإجارة، ص ٣٧٨ - ٣٧٧.

هذا مضافا إلى أن سقوط التكليف عن الجميع بامتنال واحد منهم لا يكون دليلا على أن التكليف يكون كفاثيا لإمكان كون التكليف عينيا و سقوطه من جهة عدم بقاء الموضوع مع إتيان الغير أياه، بل الدليل على كون التكليف كفاثيا هو عدم لزوم صدور الفعل مكررا عن الآحاد و عدم مدخلية خصوصية في المكلف بالإتيان، فالشخص بما هو شخص لا يجب عليه شيء، بل هو بما يكون فردا من المكلفين مورد للخطاب و الخطاب الكفاثي متوجه إلى الجميع كالخطابات التعينية. و إنما الفرق هو عدم لزوم تكرار العمل و لذا أتم الكل بترك الجميع.

و بالجملة لإشكال في صحة الإجارة على الواجبات لما عرفت من ضعف الاستدلالات التي أقاموها على البطلان. نعم، الأحوط هو ترك ذلك خصوصا إذا كان الواجب عباديا. و أما مسألة الأذان فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى.

تبصرة

ثم إنه لو قلنا بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات يرد عليه إشكال مشهور، و هو كما أفاده الشيخ أن الصناعات التي تتوقف النظام عليها يجب كفاية لوجوب إقامة النظام، بل قد يتعين على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه، مع أن جواز أخذ الأجرة عليها مما لا كلام لهم فيه، و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجرة على الطبابة لوجوبها عليه كفاية أو عينا كالفقاهاة.

و قد تفصّل منه بوجوه: أحدها: الالتزام بخروج ذلك بالإجماع و السيرة القطعيتين. و ثانيها: الالتزام بجواز أخذ الأجرة على الواجبات إذا لم تكن تعبدية. إلى أن قال: و فيه ما تقدم سابقا من أن الأقوى عدم جواز أخذ الأجرة عليه، انتهى. و قد عرفت سابقاً أن التحقيق هو جواز أخذ الأجرة عليه.

و كيف كان قال الشيخ:

وثالثها: ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون حينئذ واجبا. وفيه أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائي، بل مع وجوبه عينا للانحصار، انتهى. هذا مع أن الواجب الكفائي لا يسقط بمجرد قيام من به الكفاية.

و كيف كان قال الشيخ:

و رابعها: ما فى مفتاح الكرامة من أن المنع مختص بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها كأحكام الموتى و تعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنایع. و فيه أن هذا التخصیص إن كان لاختصاص معاهد إجماعاتهم أو عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضى الفرق، فلا بد من بيانه.

و خامسها: أن المنع عن أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة لإقامة النظام يوجب اختلال النظام لوقوع أكثر الناس فى المعصية بتركها أو ترك الشاق منها. و الالتزام بالأسهل فإنهم لا يرغبون فى الصناعات الشاقة أو الدقيقة إلّا طمعا فى الأجرة و زيادتها على ما يبذل لغيرها فتسويغ الأجرة عليها لطف فى التكليف بإقامة النظام.

وفيه: أن المشاهد بالوجدان هو أن اختيار الناس للصنایع الشاقة و تحملها ناش عن الدواعى الأخر غير زيادة الأجرة مثل عدم قابلية لغير ما يختار أو عدم ميله إليه أو عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشأ فى تحمل المشقة. ألا ترى أن أغلب الصنایع الشاقة من الكفائيات كالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد (أجرتها) على الأعمال السهلة، انتهى.

حاصله: أن مع عدم انحصار وجه الإقدام على الصنایع الصعبة فى الطمع بالأجرة لا يكون المنع عن أخذ الأجرة عليها موجبا لاختلال النظام أو لوقوع أكثر الناس فى

المعصية بتركها. أَللَّهُمَّ إِنَّا أَنْ يَقَالَ: الانصاف هو لزوم الاختلال مع المنع عنه لعدم إقدام الناس غالبا عليها. هذا مضافا إلى أن التجويز يوجب تقريب الناس نحو امتثال التكليف بإقامة النظام مع وضوح أهميتها على سائر التكاليف.

و كيف ما كان، قال الشيخ رحمته: و سادسها: أن الوجوب في هذه الأمور مشروط بالعرض. إلى أن قال: فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الإجارة به قبله لا مانع منه. إلى أن قال: و فيه: أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العرض لأنه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة، فإن الطبابة و القصد و الحجاماة و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياة في بعض الأوقات واجبة بذل له العرض أم لم يبذل.

و سابعها: أن وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها، و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامة النظام و إقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرعا، بل يحصل به و بالعمل بالأجرة، فالذي يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامة النظام هو ببذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به، بل له أن يتبرع له و له أن يطلب الأجرة.

و حينئذ فإن بذل المريض الأجرة و جب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجرة و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبة على بذل الأجرة للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه، و إنما جاز للطبيب العمل بقصد الأجرة فيستحق الأجرة في ماله و إن لم يكن له مال ففي ذمته، فيؤدى في حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها.

و بالجملة فما كان من الواجبات الكفائية ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه بناء على المشهور. و أما ما أمر به من باب إقامة النظام فإقامة النظام يحصل ببذل النفس للعمل به في الجملة. و أما العمل تبرعا فلا. و حينئذ فيجوز طلب الأجرة من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدتها إذا لم يكن ممن

يطلب منه كالتغيب الذي يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه، و كالمريض المغمى عليه.

وفيه: أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجب العلاج لكونه مقدمة له فأخذ الأجرة عليه غير جائز، فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا أن الواجب إذا كان عينياً تعينياً لم يجز أخذ الأجرة عليه و لو كان من الصناعات، فلا يجوز للطبيب أخذ الأجرة على بيان الدواء أو تشخيص الداء. و أما أخذ الوصي الأجرة على تولي أموال الطفل الموصى عليه الشامل بإطلاقه لصورة تعين العمل عليه فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفيضة على أن له أن يأخذ شيئاً.

و إنما وقع الخلاف في تعيينه، فذهب جماعة إلى أن له أجرة المثل حملاً للأخبار على ذلك، و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض أجرة المثل. و بالجملة فملاحظة النصوص و الفتاوى في تلك المسألة يرشد إلى خروجها عما نحن فيه.

و أما باذل المال للمضطر فهو إنما يرجع بعوض المبدول لا بأجرة البذل، فلا يرد نقضا في المسألة. و أما رجوع الأم المرضعة بعوض إرضاع اللباء مع وجوبه عليها بناء على توقف حيوة الولد عليه، فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصي بأجرة المثل من جهة عموم الآية «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»^١ فافهم. و إن كان كفايياً جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال.

و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجرة على حضوره عند المريض إذا تعين عليه

علاجه، فإن العلاج و إن كان معينا عليه إلا أن الجمع بينه و بين المريض مقدمة للعلاج واجب كفائى بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفائى كإحضار الأولياء، إلا أنه لا بأس بأخذ الأجرة عليه.

نعم، يستثنى من الواجب الكفائى ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقا للغير يستحقه من المكلف، كما قد يدعى أن الظاهر من أدلة وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الإحياء فى التجهيز، فكل من فعل شيئا منه فى الخارج فقد أدى حق الميت، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه. وكذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبة عليه و ما يحتاج إليه كصيغة النكاح و نحوها، لكنّ تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحة. هذا تمام الكلام فى أخذ الأجرة على الواجب.^١

و لا يخفى عليك ما فيه لما عرفت من جواز أخذ الأجرة على الواجبات العينية فضلا عن غيرها. نعم، لو ثبت نهى خاص عن شىء فلا يجوز، و إلا فمقتضى العمومات هو جواز أخذ الأجرة، بل يجوز للطبيب أخذ الأجرة فى مقابل العلاج مع وجوب عيني و لا ملزم لأن يكون الأجرة فى مقابل الحضور من المقدمات.

و أما دعوى أن الاستفادة من أدلة وجوب تجهيز الميت أنه حق للميت على المكلفين الأحياء، فهى مندفة بأن استفادته مشكّلة بل ممنوعة، كما أن دعوى الإجماع من جهة عدم نقل القول بالجواز عن أحد سوى المرتضى مندفة بما فى المستمسك من أن عدم نقل القول بالجواز ليس إجماعا على عدمه^٢. و الأحوط ترك أخذ الأجرة على تجهيز الميت و إن كان مقتضى العمومات هو الجواز.

(١) المكاسب المحرمة، ص ٦٤ - ٦٣.

(٢) المستمسك، ج ٤، ص ١٤١.

نعم، لا يجوز أخذ الأجرة للإفتاء والقضاء وتعليم الفقه والعقائد لكونها من شؤون الرسالة؛ وقد قال الله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ جُزْءًا ۗ الْآيَةَ. وَ لِأَبَاسٍ أَنْ يَأْخُذَ شَيْئًا فِي قِبَالِ الْمِرَاثِيِّ أَوْ الْمَدَانِحِ أَوْ الْمَقْدِمَاتِ كَالْحَضُورِ فِي الْمَجْلِسِ، لِأَنَّهَا لَا تَكُونُ مِنْ شُؤْنِ الرَّسَالَةِ. وَ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِجَارَةِ وَ غَيْرِهَا مِنَ الْمَعَامَلَاتِ فِي عَدَمِ جَوَازِهَا فِي قِبَالِ مَا يَكُونُ مِنْ شُؤْنِ الرَّسَالَةِ.

الأمر الثالث: أن الحرام لا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنه أكل المال بالباطل. و أما المكروه فلا إشكال في جواز أخذ الأجرة عليه لأن الكراهة ليست بممانعة عن شمول الأدلة الدالة على نفوذ المعاملات. و منه يظهر عدم الإشكال في جواز أخذ الأجرة على المباح بطريق أولى.

الأمر الرابع: في الأجرة على المستحب، و الذي هو مورد الكلام في جواز أخذ الأجرة عليه و عدمه هو ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر ليصح الإجارة من هذه الجهة، كما تقدم في الأجرة على الواجب، و إنما فهو خارج عن محل النزاع. ثم لا يخفى عليك أنه اختلف في جواز جعل الأجرة على المستحب و عدمه.

قال الشيخ رحمه الله: لا يجوز أخذ الأجرة عليه بوصف كونه مستحباً على المكلف، لأن الموجود من هذا الفعل في الخارج لا يتصف بالاستحباب إلّا مع الإخلاص الذي ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إياه، كما تقدم في الواجب. و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفاً على نية القرية لم يجز أخذ الأجرة عليه، كما إذا استأجر من يعيد صلته ندباً ليقتردى به لأن المفروض بعد الإجارة عدم تحقق الإخلاص، و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عايد إلى المستأجر، و ما يخرج بالإجارة عن قابلية انتفاع المستأجر لم يجز الاستيجار عليه.

و من هذا القبيل الاستيجار على العبادة لله تعالى إصالة لا نيابة و إهداء ثوابها إلى

المستأجر، فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنقضى مع الإجارة. وإن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستيجار عليه كبناء المساجد وإعانة المحاويع، فإن من بنى لغيره مسجداً عاد إلى الغير نفع ببناء المسجد وهو ثوابه، وإن لم يقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجرة، وكذا من استأجر غيره لإعانة المحاويع والمشى فى حوائجهم فإن الماشى لا يقصد إلا الأجرة إلا أن نفع المشى عايد إلى المستأجر.^١

ولا يخفى عليك أن مقتضى ما تقدم من جواز جعل الأجرة على الواجبات مطلقاً سواء كانت تعبدية أو توصيلية هو جواز ذلك على المستحبات أيضاً، والإشكالات المتقدمة قابلة للجواب.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: فالمعروف بين الشيعة والسنة هو جواز أخذ الأجرة على المستحب، بل هو مقتضى القاعدة الأولية، إذ لا يرى مانعاً عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك، فقد عرفت أننا أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لا تنافى الإجارة أو الجعالة وكذلك صفة الاستحباب، فإنها لا تنافيهما بطريق الأولوية.

إلى أن قال: 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.^٢

الأمر الخامس: فى جواز أخذ الأجرة على الأذان وعدمه؛ قال الشيخ الأعظم رحمته الله:

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٤٤

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٧٩ - ٤٧٦.

قد ظهر مما ذكرناه من عدم جواز الاستيجار على المستحب إذا كان من العبادات أنه لا يجوز أخذ الأجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه إذا كان مما يرجع نفع منه إلى الغير.

يصح لأجله الاستيجار كالإعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به في الصلاة، وكذا أذان المكلف للإعلام عند الأكثر كما عن ذكرى، و على الأتية كما في الروضة و هو المشهور كما في المختلف و مذهب الأصحاب إلّا من شدّد، كما عنه و عن جامع المقاصد. و بالإجماع، كما عن محكى الخلاف بناء على أنها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقها الغير.

و في رواية زيد بن علي عن أبيه عن عليّ أنه أتاه رجل، فقال له: و الله إنى أحبك لله، فقال له: لكنى أبغضك لله، قال: و ليم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان أجراً و تأخذ على تعليم القرآن أجراً.^١

و في رواية حمران الواردة فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين، و فيها قوله ﷺ: و رأيت الأذان بالأجرة و الصلاة بالأجر.^٢

و يمكن أن يقال: إن مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب بها

(١) الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٧، ح ١.

لرواية هكذا محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الصفار عن عبد الله بن العباس عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن أبيه عن أبيه عن عليّ أنه أتاه رجل، فقال: يا أمير المؤمنين! و الله إنى أحبك لله، فقال له: لكنى أبغضك لله، قال: و ليم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان و تأخذ على تعليم القرآن أجراً، و سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة. و رواه الصدوق مرسلًا إلّا أنه قال تبغى فى الأذان و لم يزد على ذلك

(٢) الوسائل، الباب ٤١ من أبواب الأمر بالمعروف، ج ١٦، ص ٢٧٥، ح ٦.

لإفساد الإجارة مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به. نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفايةً لايتأتى بالأذان الذي لا يتقرب به صح ما ذكر، لكن ليس كذلك.

و أما الرواية ضعيفة و من هنا استوجه الحكم بالكراهة فى كرى وك و مجمع البرهان و البحار بعد أن حكى عن علم الهدى عليه السلام.

و لو اتضحت دلالة الروايات أمكن جبر سند الأولى بالشهرة، مع أن رواية حمران حسنة على الظاهر باين هاشم^١.

و لا يخفى عليك: أن رواية زيد بن على عليه السلام موثقة، توضيح ذلك كما أفاده فى إرشاد الطالب: أن فى سندها عبدالله بن منبه و الظاهر أنه اشتباه من النساخ. و الصحيح منبه بن عبدالله؛ و قد ذكر النجاشى أن حديثه صحيح. و وجه الصحة كون الراوى عند محمد بن الحسن الصفار الذى يروى عن المنبه فى سائر الروايات، ولكن فى دلالتها على عدم الجواز تأمل.

فإن بغضه عليه السلام يمكن لاستمراره على الكراهة و يشهد لها ما فى ذيلها: و سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة، فإن التعليل يناسب الكراهة كما لا يخفى. و عن السيد المحقق الخوئى: أن دلالتها على المنع بضميمة ما ورد من أنه عليه السلام لا يفيض الحلال.

و فيه: أنه لم أظفر على رواية معتبرة يكون ظاهرها ذلك. نعم، ورد فى روايات الربا أنه عليه السلام كان لا يكره الحلال، و ظاهرها خلاف المقطوع؛ فإنه عليه السلام كان يكره المكروهات الشرعية قطعاً مع كونها محللة.

(و أما) حسنة حمران الواردة في فساد الدنيا، وفيها قال: و رأيت الأذان بالأجر و الصلاة بالأجر، ففيها أنه لادلالة لها أيضا على المنع، بل و لادلالة على الكراهة، فإنها في مقام بيان علامة فساد الأرض لا بيان موجبات فسادها. و يمكن كون الحلال المخصوص علامة لفسادها كقوله ﷺ: «و رأيت المؤمن صامتا لا يقبل قوله»، فإن صمت المؤمن مع عدم قبول قوله لا يكون حراما، بل و لامكروها.

(و أما) روايتي محمد بن مسلم و العلاء بن سبيبة^١ عن أبي جعفر ﷺ قال: لا تصلى خلف من يعنى على الأذان و الصلاة أجراً و لا تقبل شهادته، و لا بأس بدلاتهما على المنع، فإن الحكم بفسق أخذ الأجر على الأذان أو الصلاة المراد بها الامامة^٢ لا يكون إلّا مع حرمة الفعل أو بطلان المعاملة، إلّا أنّهما ضعيفتان سنداً و إن وصف السيد اليزدي ﷺ رواية محمد بن مسلم بالصحيحة.

و الأظهر لا بأس بأخذ الأجرة على الأذان و تعليم القرآن لعدم المناقاة بين أخذ الأجرة على عمل و كونها عبادة، مع أن تعليم القرآن ليس من العبادة. و الروايات كما مرت ضعيفة سنداً و دلالة ولكن الأحوط الترك؛ و الله سبحانه هو العالم.^٣

لقد أفاد و أجاد إلّا أن الروايات ليست منحصرة فيما ذكر، بل هنا موقفة السكوني عن علي ﷺ قال: آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: يا علي! إذا صليت فصلّ

(١) و رواية العلاء بن سبيبة هكذا: عن أبي جعفر ﷺ: لا يصلى خلف من يعنى على الأذان و الصلاة، الأجر و لا تقبل شهادته (الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الشهادات، ج ٢٧، ص ٣٧٨، ح ٢). و رواية محمد بن مسلم هكذا: محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ قال: لا تصلّ خلف من يعنى على الأذان و الصلاة بالناس أجراً و لا تقبل شهادته.

(٢) كما يشعر به تعدى الصلاة بالناس في صحيحة محمد بن مسلم.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٠٢ - ٣٠١.

صلاة أضعف من خلفك و لا تتخذن مؤذنا يأخذ على أذانه أجرا؛ و قد أرسله الصدوق جزما إلى الإمام.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: إن هذه الرواية معتبرة السند، إذ ليس فيه من يغمز فيه عدا النوفلى، و هو وارد فى تفسير القمى و عدا السكونى و قد وثقه الشيخ فى العدة، كما أنها ظاهرة الدلالة لمكان النهى الظاهر فى عدم الجواز.

و دعوى أن الممنوع فيها هو الاتخاذ الظاهر فى كونه على سبيل الدوام و الاستمرار فلا يشمل الاستيجار أحيانا و بنحو الموجبة الجزئية. مدفوعة بالقطع بعدم الفرق فى مناط المنع، فإنه لو كان فإنما هو من أجل اعتبار المجانية فى هذه العبادة. و لا يفرق فى هذه العلة بين الوحدة و الكثرة كما لا يخفى.

أجل، قد يتوهم أن اقتران هذا النهى بالأمر بصلاة الأضعف المحمول على الاستحباب يستدعى بمقتضى اتحاد السياق الحمل على الكراهة.

و يندفع بعدم انطباق قرينية السياق - لو سلمت - على المقام و نحوه مما كان كل من الفقرتين جملة مستقلة برأسها، و إنما يتجه فى مثل قوله رحمته الله: اغتسل للجمعة و الجنابة، كما لا يخفى.

إذا فلا مانع من التفكيك بعد مساعدة الدليل، حيث ثبتت من الخارج إرادة الاستحباب من الأمر و لم تثبت إرادة الكراهة من النهى. فلانماص من الأخذ بظاهره من التحريم.^٢

و لقد أفاد و أجاد إلّا أن اختصاص توثيق النوفلى بنقل الرواية عنه فى تفسير

(١) الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب الأذان و الإقامة، ج ٥، ص ٤٤٧، ح ١.

(٢) مستند العروة، ج ٢، ص ٤١٦.

القضى محل تأمل و إشكال، مع ما فى هذا التفسير من اختلاط أصله مع ما نقله أبو الجارود، فاللازم أن يقال: إن أخذ الأصحاب بروايات السكونى مع أن جملها منقولة عن النوفلى يدل على كونه موثقا عندهم، ثم إن مقتضى إطلاقها هو عدم الفرق بين الأذان الصلاتى و الأذان الإعلامى، و يؤيد موثقة السكونى بخبر الدعائم عن على عليه السلام أنه قال: من السحت أجر المؤذن.^١

هذا مضافا إلى أن الأقوى هو صحة رواية محمد بن مسلم، كما ذهب إليه السيد الزدى رحمته الله. و ذلك لما عن تعليقة البيهاني من أن الظاهر أن على بن أحمد بن عبدالله بن أحمد بن أبى عبدالله البرقى الواقع فى سند الصدوق إلى محمد بن مسلم ثقة عنده لاعتماده عليه فى أكثر الروايات، و كثيرا ما يذكره مترضيا مترحما.

و قد تقدم تامة دلالتها حيث إن الحكم بفسق أخذ الأجر على الأذان أو الصلاة المراد بها الإمامة لا يكون إلّا مع حرمة الفعل أو بطلان المعاملة.

فحصل مما تقدم أن الأقوى هو عدم جواز جعل الأجرة و طلبها على الأذان و الصلاة أى الإمامة. و حيث لخصوصية للإجارة يتعدى عنها إلى سائر المعاملات.

نعم، لدليل على عدم جواز قبول شيء يهدى إليه بعنوان الهدايا أو الارتزاق من بيت المال من دون المطالبة، و الله العالم.

ثم لا يخفى عليك أن الشيخ الأعظم قال: يمكن أن يقال: إن مقتضى كونها (الأذان) عبادة عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب بها لافساد الإجارة مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به.

وفيه: أنه صحيح فيما إذا لم يرد نهى عن إجارتها، و إلّا فالنهى يوجب فساد

(١) مستدرک الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب الأذان و الإقامة، ج ٤، ص ٥١، ح ٢.

الإجارة. و المفروض في المقام هو ورود النهي عن الإجارة و نحوها كما عرفت، و لعلّ الشيخ رحمته ذهب إلى ما قال بحسب القاعدة.

الأمر السادس: في تعليم القرآن الكريم، و الروايات مختلفة فيها. منها: ما يدلّ على الجواز، كرواية الفضل بن أبي قرّة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هؤلاء يقولون: إن كسب المعلم سحت، فقال: كذبوا (كذب - يه) أعداء الله، إنما أرادوا أن لا يعلموا أولادهم القرآن، لو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده لكان (كان خ ل) للمعلم مباحاً. ^١ و لا يبعد عدّ الرواية من الحسنات لنقل جماعة كتابه عنه و عن صاحبه شريف بن سابق و هو يكفي للإشارة إلى كونه موثقاً.

و كرواية إسحاق بن عمار عن العبد الصالح، قال: قلت له: إن لنا جاراً يكتب و قد سألتني أن أسالك عن عمله، قال: مره إذا دُفع إليه الغلام أن يقول لأهله إنى إنما أعلمه الكتاب و الحساب و أتجر عليه بتعليم القرآن حتى يطيب له كسبه. ^٢

و كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: زوجني، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: من لهذه؟ فقام رجل فقال: أنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله زوجنيها، فقال: ما تعطيتها؟ فقال: ما لى شىء، قال: لا، فأعادت، فأعاد رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام، فلم يقم أحد غير الرجل، ثم أعادت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الثالثة: أحسن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم، قال: زوجتكها على ما تحسن من القرآن فعلمها إياه. ^٣

و هذه الروايات تدل على جواز جعل الأجرة على تعليم القرآن الكريم و يؤيدها ما يدلّ على جواز جعله صداقاً في عقد النكاح.

(١) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٥، ح ٢.

(٢) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٥، ح ٣.

(٣) الوسائل، الباب ٢، من أبواب المهور، ج ٢٦، ص ٢٤٢، ح ١.

ومنها: ما يدل على المنع كرواية قتيبة الأعشى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أقرأ القرآن فتهدى إلى الهدية فأقبلها؟ قال: لا، قلت: إني لم اشارطه، قال: أرايت لو لم تقرء كان يهدى لك؟ قال: قلت: لا، قال: فلا تقبله^١. و الرواية ضعيفة، ولعلها غير معمول بها و قابلة للحمل على شدة كراهة جعل الأجرة جمعا بينه وبين سائر الأخبار. و كمرسلة الصدوق قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أجرة الفارئ الذي لا يقرأ إلّا على أجر مشروط^٢.

و كمعتبرة زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام: أنه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين! و الله إني أحبك لله، قال له: لكنني أبغضك لله: قال: و لم؟ قال: لأنك تبغى في الأذان و تأخذ على تعليم القرآن أجرا. و قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجرا كان حظّه يوم القيامة^٣.

و قد تقدم أن المستفاد من هذه الرواية بقرينة ذيلها هو الكراهة. و بالجمله يمكن حمل الروايات الناهية بقرينة ما في بعضها و بقرينة الروايات المجوزة على الكراهة. و مما ذكر يظهر الايراد على ما يدل على التفصيل، كرواية جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المعلم لا يعلم بالأجر و يقبل الهدية إذا أهدى إليه^٤. فإنها و إن كانت من الحسنات ولكن ينافيها حسنة الفضل بن أبي قرّة، و حيث إن حسنة الفضل ناظرة إلى مثلها فلا يؤخذ بها لتكذيب حسنة الفضل مثلها.

هذا مضافا إلى أن هذه الرواية أجنبية عن المقام و هو تعليم القرآن بالأجر. نعم،

(١) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٥، ح ٤.

(٢) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٦، ح ٧.

(٣) الوسائل، الباب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٧، ح ١.

(٤) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٦، ح ٥.

خبره الآخر مرتبط بالمقام عن الجراح المدائني، قال: نهى أبو عبد الله عليه السلام عن أجر القارئ الذي لا يقرء إلّا بأجر مشروط، فيحمل النهي فيه على الكراهة.

فتحصّل: أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل النواهي الواردة في تعليم القرآن على الكراهة.

الأمر السابع: في جواز أخذ الأجرة على قراءة تعزية سيّد الشهداء و سائر الأئمة عليهم السلام. قال السيّد اليزدي عليه السلام: لا بأس بأخذ الأجرة على قراءة تعزية سيّد الشهداء و سائر الأئمة صلوات الله عليهم، ولكن لو أخذها على مقدماتها من المشي إلى المكان الذي يقرأ فيه كان أولى.

قال السيّد المحقق الخوئي عليه السلام في وجه جواز أخذ الأجرة على قراءة التعزية: فإن القراءة عمل سائغ ذو غرض عقلائي، و قد تقدم أن مقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة على كل أمر محلّل مورد لأغراض العقلاء و ان كان واجبا فضلاً عن المستحب. فإن تمكّن من قصد القربة يكون مأجوراً و مثاباً أيضاً، و إلّا فليس له إلّا ما يأخذه من الأجر الدنيوي.

و الاختلاف في كيفية القراءة و مقدارها و مؤدائها لا يستوجب اختلافاً في ماليتها بعد كونه أمراً متعارفاً خارجاً و منضبطاً و لو في الجملة. فلا يكون الجهل بها جهلاً بالعمل المستأجر عليه كما لا يخفى، فلاحاجة إلى جعل الإجارة بإزاء كلّي القراءة و ذكر المصاب.^٢

الأمر الثامن: في حرمة أخذ الأجرة على الإمامة قال الشيخ الأعظم عليه السلام: و من هنا

(١) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٦، ح ٦

(٢) مستند العروة، كتاب الإجارة، ج ٧، ص ٤٥٤.

يظهر وجه ما ذكره في هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة على الإمامة مضافا إلى موافقتها للقاعدة المتقدمة من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الإخلاص فلا يجوز الاستيجار عليه لأن شرط العمل المستأجر عليه قابلية إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاء بالعقد و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك^١.

و لا يخفى عليك ما في كلامه ﷺ لما عرفت من إمكان الإخلاص بنحو الداعى على الداعى أو بنحو صيرورة الإجارة مقدمة للتمكن من قصد الإخلاص على التقريب الذى مرّ فى الأجرة على الواجبات.

نعم، لا إشكال فى التمسك ببعض الأخبار، كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، قال: لا يصلى خلف من يتنقى على الأذان و الصلاة الأجر بالناس أجرا و لا تقبل شهادته^٢، لحرمة أخذ الأجرة على الامامة، لظهور النهى المستفاد من قوله لا تصلى إلخ فى الحرمة.

هذا مضافا إلى أن وجه عدم قبول الشهادة ليس إلّا كون طلب الأجر موجبا للفسق كما لا يخفى.

قال فى جامع المدارك: و أما الأجرة على الصلاة جماعة فالظاهر عدم الخلاف فى حرمتها من غير فرق بين الواجب كما فى الجمعة و المندوب. و يدلّ عليه النص، ففى رواية حمران الواردة فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين قوله ﷺ على المحكى: «و رأيت الأذان بالأجرة و الصلاة بالأجر». و هذه الرواية حسنة على الظاهر باين هاشم.

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٦٦.

(٢) الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب الشهادات، ج ٢٧، ص ٣٧٨، ح ٢.

وقد يضاف إلى موافقة الحرمة للقاعدة من أن ما كان انتفاع الغير موقوفاً على الإخلاص لا يجوز الأجر عليه و سبق الكلام فيه^١. و لأبأس بورود الايراد على رواية حمران و القاعدة بعد وضوح دلالة صحيحة محمد بن مسلم.

نعم، لأبأس بالإمامة قرينة إلى الله من دون مطالبة شيء و أخذ ما يعطيه المأمومون قرينة إلى الله. و لافرق في عدم جواز مطالبة شيء بين الإجارة و غيرها من المعاملات.

الأمر التاسع: في الاستيجار للنيابة في العبادة

عطفه الشيخ الأعظم^٢ على الاستيجار على المستحب فيما إذا كان حصول النفع منه غير متوقف على الإخلاص كالاستيجار لبناء المسجد، و قال: و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابة عنه في العبادات التي تقبل النيابة كالحج و الزيارة و نحوهما، فإن نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كان مستحباً إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص في نيابته، بل متى جعل نفسه بمنزلة الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذي هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص في امتثال أوامر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً و لم يعلم بوجودها، فضلاً عن أن يقصد امتثالها.

ألا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأموالهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم في هذه النيابة، بل يتخيل النيابة (يتخيلون) مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه. و التقرب الذي يقصده النائب بعد جعل نفسه نائباً هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة عن فلان بأن ينزل

(١) جامع المدارك، ج ٣، ص ٤٢.

نفسه منزلته في إتيان الفعل قربة إلى الله، ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجير غير متقرب في نيابته لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيابة راجحة شرعا يحصل بها التقرب، لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره، فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

فإن قلت: الموجود في الخارج من الأجير ليس إلاً الصلاة عن الميت مثلا، وهذا متعلق الإجارة و النيابة، فإن لم يمكن الإخلاص في متعلق الإجارة لم يترتب على تلك الصلاة نفع للميت، و إن أمكن الإخلاص لم يناف لأخذ الأجرة كما ادعيت و ليست النيابة عن الميت في الصلاة المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاة شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجارة و الثاني موردا للإخلاص.

قلت: القربة المانع اعتبارها من تعلق الإجارة هي المعتبرة في نفس متعلق الإجارة و إن أتحد خارجا مع ما لا يعتبر فيه القربة مما لا يكون متعلقا للإجارة فالصلوة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابة عن الغير. و بهذا الاعتبار ينقسم في حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابة النائب يعني تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذا الأفعال.

و بهذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدنيوية و الأخروية لفعل المنوب عنه الذي لم يشترط فيه المباشرة، و الإجارة يتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثاني. فالموجود في ضمن الصلاة الخارجية فعلان نيابة صادرة عن الأجير النائب، فيقال: ناب عن فلان و فعل، كأنه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلى فلان، و لا يمكن أن يقال: ناب فلان، فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار فلا ينافى اعتبار القربة في الثاني جواز الاستيجار على الأول الذي لا يعتبر فيه القربة.

و قد ظهر مما قرناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز

الاستيجار على العبادات للميت. و إن الاستشكال في ذلك بمنافاة ذلك لاعتبار التقرب فيها ممكن الدفع خصوصا بملاحظة ما ورد من الاستيجار للحج و دعوى خروجه بالنص فاسدة، لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القرية في الحج؛ و أضعف منها دعوى أن الاستيجار على المقدمات كما لا يخفى، مع أن ظاهر ما ورد في استيجار مولانا الصادق عليه السلام للحج عن ولده إسماعيل كون الإجارة على نفس الاعمال^(١).

و لا يذهب عليك أوّلاً: أن قضاء ما على ذمة الغير من العبادة كقضاء ما على ذمته من الدين، فكما أن أداء الدين لا يتوقف على قصد النيابة عنه كذلك أداء ما على ذمته من العبادة. و عليه فلامخلص عن الإشكال إلّا بداعى إلى الداعى أو بجعل عقد الإجارة من المقدمات التى يتمكن فيها من قصد الإخلاص كما مرّ بيانه تفصيلاً.

وحاصله كما فى إرشاد الطالب أنه لو كان سائر شرائط الإجارة حاصلة لما كان اشتراط قصد التقرب موجبا لبطالها، حيث إن الأجير لو أتى بالعمل بداعى استحقاق الأجرة شرعا لثلا يبقى الدين على عهدته و يتلى يوم القيامة بحسابه كان هذا نفسه نحو تقرب إلى الله سبحانه، لا أنه ينافى التقرب فى ذلك العمل.

و على ذلك فلو استأجر من يصلح للإمامة لإعادة صلاته حتى اقتدى به صح الاستيجار و لا ينافى قصد التقرب المعتبر فى أصل الصلاة و إعادتها^(٢). و لا يخفى أن ما ذكره صحيح بحسب القاعدة، ولكن ورد النهى عن أجرة الإمامة بخصوصها، و تقدم البحث عنه فراجع.

وثانياً: كما أفاد السيّد المحقق الخوئى رحمته الله: أن أخذ الأجرة إما لتنزيل نفسه منزلة

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم، ص ٦٥.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٢٩٦.

الميت و نيابته عنه في الإتيان بوظائفه، و إما للإتيان بالعمل في الخارج. فعلى الأول يلزم استحقاق الأجرة بمجرد النيابة القلبية سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا، و هو بدهي البطلان. و على الثاني فيعود المحذور و هو أخذ الأجرة على الأمر العبادي، فإن الموجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة فيدخل بالإخلاص في الأمر العبادي.

و دعوى إمكان اعتبار قصد القرية في فعل النائب لأجل اعتباره في المنوب عنه مندفعة بأن الأوامر المتوجهة إلى شخص غريبة عن شخص آخر. و عليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامتثال النائب، كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه إلى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المتوجه إلى المنوب عنه.

إلى أن قال: بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه و يمثل أمره أو يتقرب إلى الله بأمر المنوب عنه و يمثله. و على ما ذكرناه فمورد الإجارة هو الواجبات أو العبادات المنوب فيها. و قد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لاتنافى الإجارة.^١

فعلى ما ذكرناه فالأجرة تقع في الاستيجار للعبادة في قبالة أصل العبادة. و لامنافاة بين جعل الأجرة عليها و كونها عبادة أو واجبة كما تقدم الوجه فيه مفصلاً.

الأمر العاشر: أنه لو استوجرت لإطافة صبي أو مغمى عليه، فعلى القول بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات لايجوز احتسابه في طواف نفسه لأن الحركة المخصوصة للغير فلا يجوز صرفها إلى نفسه. قال الشيخ بعد التصريح بذلك و حكايته عن صريح المختلف: بل كذلك لو استوجرت لحمل غيره في الطواف كما صرح به جماعة تبعاً للإسكافي، لأن المستأجر يستحق الحركة المخصوصة عليه، لكن ظاهر جماعة جواز

الاحتساب في هذه الصورة لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافة به، كما لو استوجر لحمل متاع.

و في المسألة أقوال: قال في الشرايع: و لو حمله حامل في الطواف أمكن أن يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه.

و قال في المسالك: هذا إذا كان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو كان مستأجراً للحمل في طوافه. و أما لو استوجر للحمل مطلقا لم يحتسب للحامل، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره، فلا يجوز صرفها إلى نفسه. و في المسألة أقوال هذا أجودها، انتهى. إلى أن قال الشيخ الأعظم: و المسألة مورد نظر و إن كان ما تقدم من المسالك لا يخلو من وجه^١.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئي رحمته: إذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف أو للإطافة به فالظاهر هو الجواز لجمّ غير من الأصحاب. و الوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط. و من الواضح أنه حاصل على كل حال، لأن شأن الأجير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها العاجز عن المشي للطواف، و عليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف و بين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة.

و الذي يدلنا على ذلك أمران: الأول: أنه إذا لم يتصف الحامل في هذه الصورة بما اعتبر في الطائف من الشرائط لم يضر بطواف المحمول إذا كان واجداً لشرائط الطواف. و من المقطوع به أنه لو كان مصب الإجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج.

الثانى أنه قد ورد فى جملة من الأخبار جواز حمل الغير فى الطواف مع العجز عنه، فهى بإطلاقها تدلّ على ما ذكرناه، على أنه لو كان مورد هذه الأخبار غير الإجارة فإنها تدلّ أيضا على صحة ذلك، لأنها ظاهرة فى أن حمل غيره فى الطواف لا ينافى قصد الحامل الطواف نفسه لكون كل منهما بعيداً عن الآخر^١.

و يقرب منه ما فى إرشاد الطالب، حيث قال: الصحيح هو عدم الفرق بين الصور الثلاث، فيجوز أن ينوى فيها الطواف لنفسه. وذلك لأن كون شخص أجيراً فى عمل لا يقتضى إلّا تمليك ذلك العمل فقط للمستأجر لابقدماته و مقارناته، و لذا يجوز إجارة نفسه لآخر فيهما.

و على ذلك فالحركة المخصوصة مقدمة لإطافة الغير أى جعل الغير طائفاً، كما أنها مقدمة لحمل الآخر فى طواف ذلك الآخر، فيجوز صرفها لنفسه بقصده الطواف لنفسه. نعم، لو استوجر للحمل لا فى طوافه بأن يكون أجيراً. لحمل المستأجر بشرط أن يكون الحامل طائفاً حال الحمل، و هذه صورة رابعة. فقصد الحامل فيها الطواف لنفسه مخالفة للشرط و باعتبارها يكون منها عنه فيفسد.

و يحتمل أن يكون هذا الاشتراط تقييداً لمتعلق الإجارة بأن يملك المستأجر الحمل عليه حال عدم طوافه لنفسه و بقصد كل من الحامل و المحمول الطواف ينتفى مورد الإجارة، فلا يستحق على المستأجر شيئاً. و ترك الحامل مورد الإجارة و إن كان محرماً إلّا أن طوافه لنفسه لا يكون منها عنه حتى يفسد. و وجه عدم النهى عنه عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده الخاص، فلا بدّ فى الحكم من ملاحظة أن العقد على الاشتراط أو على التقييد.

إلى أن قال: ثم إنه لو قيل بأن مقتضى الإجارة على عمل تملكه بمقدماته فلا بأس أيضا بقصد الطواف لنفسه في الصور الثلاث المتقدمة باعتبار أن قصد الأجير الطواف لنفسه بحركته الاستقلالية فيها من قبيل الانتفاع بملك الغير لا التصرف فيه. و الانتفاع بملك الغير ما لم يكن تعديا و تصرفا فيه غير ممنوع كالاستئثار بظل الغير أو الاستئارة بنوره وهكذا^(١).

يمكن أن يقال: إن الطواف لا يخلو عن الحركة المخصوصة، فإذا كانت الحركة المخصوصة ملكا للمستأجر، لأن المفروض أن مقتضى الإجارة على عمل تملكه بمقدماته فلا يصح الطواف لنفسه لخلوه عن الحركة المقومة له. و تنظير المقام بصورة الانتفاع بملك الغير في غير محله بعد لزوم دخالة الحركة المخصوصة في الطواف، فتأمل جيّدا.

الأمر الحادي العشر: في أخذ الأجرة على الشهادة. قال الشيخ الأعظم رحمته: ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الأجرة عليها عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه، كما هو أحد الأقوال في المسألة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِقَا مَا دُهِوا﴾ المفسر في الصحيح بالدعاء للتحمل، و كذلك أداء الشهادة لوجوبه عينا أو كفاية و هو مع الوجوب العيني واضح.

وأما مع الوجوب الكفائي فلأن المستفاد من أدلة الشهادة كون التحمل و الأداء حقا للمشهد له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حق للمشهد له لا يقابل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشيء من ماله فيرجع إلى أكل المال بالباطل.

ومنه يظهر أنه كما لا يجوز أخذ الأجرة من المشهود له، كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفاية إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه.

ثم إنه لا فرق في حرمة الأجرة بين توقف التحمل أو الأداء على قطع مسافة طويلة و عدمه. نعم، لو احتاج إلى بذل المال، فالظاهر عدم وجوبه و لو امكن إحضار الواقعة عند من يراد تحمله للشهادة فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.^١ و لا يذهب عليك ما تقدم من أنه لا مانع من أخذ الأجرة على الواجبات العينية فضلاً عن التنجزية و الكفائية ما لم يثبت منع و نهى عن ذلك بالخصوص.

قال السيد المحقق الخوئي: إنا لم نجد في أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك، بل الظاهر من بعض الروايات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ أن المنقى في الآية هو أن يقول المدعو إلى الشهادة: لأشهد على الواقعة، و واضح أن هذا لا ينافي جواز أخذ الأجرة على الشهادة.

إلى أن قال: ثم إنه لا يستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلّا كونها واجبة على نهج بقية الأحكام التكليفية الكفائية أو العينية من غير أن يستفاد منها كون التحمل أو الأداء حقاً للمشهد له.^٢

لا يقال: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ يدل بإطلاقه على عدم جواز الإياء حتى مع عدم بذل الأجرة، لأننا نقول كما في إرشاد الطالب: يمكن دعوى كون متعلق النهى الدعوة المتعارفة، و إذا كانت الدعوة المتعارفة إلى التحمل أو الشهادة بالأجر كانت الدعوة إليها كالدعوة إلى الخياطة أو البناء في أن وجوب استجابتهما لا يقتضى المجانية.

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٦٦.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٠.

و يشهد لذلك ملاحظة صدر الآيه، فإن قوله سبحانه: ﴿لَا يَأْتِي كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ لا يقتضى وجوب الكتابة على الكاتب مجانا. إلى أن قال: هذا و يمكن أن يقال بعدم تعارف أخذ الأجرة على تحمل الشهادة أو أدائها و ليس لهما مالية، فيكون أخذها من أكل المال بالباطل.

نعم، لو توقف التحمل أو الأداء على بذل المال لقطع المسافة و نحوه لم يجب البذل من كيسه. و الوجه فى ذلك أن مقتضى قاعدة نقي الضرر عدم وجوب التحمل أو الأداء فى الفرض حتى فيما إذا قال المشهود له: أصرف المال و على تداركه، فإن مجرد التزامه بالعرض لا يوجب انتفاء الضرر، حيث إنه ربما لا يصل إليه العوض لعدم وفاء المشهود له بالتزامه^١.

و لا يخفى أن المالية المعتبرة فى المعاملات ليست منحصرة فى التى تبذل المال فى مقابلها غالبا، بل لو كان شىء مورد رغبة شخص كان مالا و لا يكون البذل فى مقابله أكلا للباطل.

الأمر الثانى عشر: فى الارتزاق من بيت المال؛ قال الشيخ الأعظم رحمته: وبقى الكلام فى شىء و هو أن كثيرا من الأصحاب صرحوا فى كثير من الواجبات و المستحبات التى يحرم أخذ الأجرة عليها بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين.

و ليس المراد أخذ الأجرة أو الجعل من بيت المال، لأن ما دل على تحريم العوض لافرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره، بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقا للغير يجب أدائه إليه عينا أو كفاية، فيكون أكل المال بإزائه أكلا له بالباطل

كان إعطائه العوض من بيت المال أولى بالحرمة، لأنه تضييع له و إعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقه المسلمون على العامل.

بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفاية أو عينا مما يرجع إلى مصالح المؤمنين (المسلمين) و حقوقهم كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها و رأى وليّ المسلمين المصلحة في تعيين شيء من بيت المال له في اليوم أو الشهر أو السنة من جهة قيامه بذلك الأمر، لكونه فقيرا يمنعه القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته، فيعين له ما يرفع حاجته، و ان كان أزيد من أجره المثل أو أقل منها.

و لافرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله حتى أنه لو قيل له: اقض في البلد و أنا أكفيك مؤونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعله.

و كيف كان، فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلّا مع الحاجة على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤونة. فالارتزاق. مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحة غير جاز. و يظهر من إطلاق جماعة من باب القضاء خلاف ذلك، بل صرح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفاية.

و لا يخفى عليك: أن ما ذكره الشيخ الأعظم متفرع على مختاره من عدم جواز جعل الأجرة على الواجبات و المستحبات؛ و أما بناء على ما تقدم من جواز جعل الأجرة عليهما فيجوز لولي الأمر إعطاء الأجرة عليهما من بيت المال إذا اقتضت المصلحة و لم يرد نهى عنه شرعا كالقضاء. و سيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله.

هذا مضافا إلى أن أمر الارتزاق بيد ولي الأمر، فإذا رأى المصلحة تقتضي إعطاء الغني من بيت المال جاز له ذلك، بخلاف ما إذا لم يرها. و عليه فتقييد الارتزاق بالفقر

كما ترى؛ وأما ما يقال من أن مع غنى المكلف، فإن كان ذلك العمل واجبا عليه فلا يجوز لولي المسلمين الإعطاء من بيت المال، فإن عدالة القاضي تمنعه عن ترك القضاء الواجب عليه، فيكون إعطاؤه مع غناه من إتلاف بيت المال.

و هذا بخلاف البذل لمثل المؤذن و الإمام الراتب ممن يقوم بالمستحبات، فإنه يجوز فيما إذا كان تركه موجبا لترك الأذان و الإمامة و نحوهما و لا يكون من إتلاف بيت المال بلا جهة، بل القاضي فيما إذا أراد الارتحال من البلد إلى الآخر للقضاء فى ذلك البلد و كانت الحاجة إليه فى البلد أشدّ، فإنه لا بأس بالبذل له فإنه من صرف بيت المال فى سبيل صلاح المسلمين.^١

ففيه: أنه إن كان الواجب كفاييا و اقتضى المصلحة إعطاء الغنى الحاذق لأن يتصدى الواجب بنفسه جاز ذلك و عدالة القاضي مع كون الواجب كفاييا لا تمنعه عن ترك القضاء الواجب عليه عند قيام آخر عليه، كما أن الإعطاء المذكور له لا يكون إتلافا لبيت المال مع حداقته.

الأمر الثالث عشر: فى الأجرة على القضاء، و لا يذهب عليك أن مقتضى ما مرّ من كلام الشيخ رحمته هو حرمة الأجرة و نحوها مع تعيين القضاء بناء على مختاره من حرمة أخذ الأجرة على الواجبات العينية.

و قد تقدم أنه لا إشكال فى أخذ الأجرة على الواجبات مطلقا سواء كانت عينية أو تخيرية أو كفايية، ولكن اللازم فى المقام هو الحكم بحرمة أخذ الأجرة و نحوها على القضاء للروايات الخاصة، منها: صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سئل أبو عبدالله رحمته عن

قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق، فقال: ذلك السحت.^١
ومنها: صحيحة عمّار بن مروان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ... و السحت أنواع كثيرة،
منها ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة، ومنها أجور القضاة، وأجور الفواجر، الحديث.^٢
نعم، يجوز للقاضي أن يرتقى من بيت المال، اللهم إلا أن يقال: ظاهر الصحيحة
الأولى حرمة ذلك، و أيضا أجيب عنه بأن الظاهر من هذه الرواية كون القاضي منصوبا
من قبل السلطان الجائر إذا ما يأخذه من السلطان العادل لا يكون سحتا قطعا. و
المنسوب من قبل ذاك غير قابل للقضاء، فما يأخذه سحت من جهة عدم الأهلية، لا
من جهة القضاء مع الأهلية. و لو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال
أو من جائزة السلطان محرما قطعا، فيجب اخراجه عن العموم الدال على عدم الجواز.
أورد عليه في جامع المدارك بقوله: و يمكن أن يقال: من أين حصل القطع بعدم
الحرمة إن لم يكن في البين إلا ما ذكر من وجه الجواز، إذ حلية جوائز السلطان
لا توجب حلية ما يأخذه من جهة القضاء.

و دعوى دلالة ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله على ما حكى
(و افسح له) - أي للقاضي - بالبدل ما يبيع علته تقل معه حاجته إلى الناس على
جواز أخذ الرزق من بيت المال. و الظاهر عدم الفرق بين أن يأخذ من السلطان العادل
أو من الجائر لما دل على حلية بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر، مندفعة بأن
ما ذكر من كتاب أمير المؤمنين صلوات الله عليه لا يدل على حلية ما يأخذ على
القضاء، إذ فرق بين أن يقول السيد لعبد: اعط المصلين كذا، و بين أن يقول: اعطهم

(١) الوسائل، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ج ٢٧، ص ٢٢١، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٩٥، ح ١٢.

على صلاتهم كذا، مضافا إلى أنه أخذ من العادل، فلاتعميم فالأولى أن يقال: ما دلّ عليه الصحيحة هو حرمة أخذ الرزق كأجرة الأجير، وهذا غير إعطاء الرزق لبعنوان المقابلة للعمل وان كان بلحاظه^١.

فحصل: أن الارتزاق من بيت المال لا بعنوان المقابلة للعمل من دون إنشاء عقد الإجارة ونحوه جائز ولا إشكال فيه، والمأخوذ بهذا العنوان ليس بسحت، والله هو العالم.

خاتمة: و هي تشمل على مسائل:

المسألة الأولى: في حرمة بيع المصحف.

و يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: في المراد من المصحف، قال الشيخ: و المراد به كما صرح في الدروس خطّه.

أورد عليه في مصباح الفقاهاة: بأن الخطّ بما هو خطّ غير قابل للبيع لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعرضه، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا. و على تقدير كونه من قبيل الجواهر كالخطوط المخطوطة بالحبر و نحوه، فإنه لا يقبل النقل و الانتقال، فالمراد بالمصحف هي الأوراق المشتملة على الخطوط كبقية الكتب. نعم، شأن الخطوط بالنسبة إلى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً.

و أما حسن الخط و وجودته فذلك من قبيل الأوصاف الكمالية، فتوجب زيادة في الثمن، و لا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع، بل يثبت الخيار للمشروط له، إلّا إذا كان الخطّ بمرتبة من الجودة صار مباحاً لسائر الخطوط في نظر العرف كخط المير المعروف.

و حينئذ فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية و يلزم من انتفائها انتفاء المبيع فيحكم ببطلان البيع. إلى أن قال: و على الجملة متعلق البحث في بيع المصحف إما الأوراق المجردة عن الخطوط، أو العكس، أو هما معاً، و حيث لا سبيل إلى الأول و الثاني فيتعين الثالث.

ولقد أفاد و أجاد لأن المنهى عن البيع و الشراء هو المصحف و هو الكتاب، و الكتاب ليس نفس الخطوط، بل هو الأوراق المشتملة على الخطوط، فكما أن سائر الكتب إذا صارت منهيها عنها كان المراد منها هي الأوراق المشتملة، فكذلك المصحف. نعم، لا يخلو كلامه عن بعض المناقشات، فان قوله: إن الخط عرض محض لا يقبل البيع و الشراء محل تأمل و إشكال، فان الخطوط كثيراً ما كانت في العهد السابق من قبيل الجواهر التي يمكن إزالتها، و معه لامجال لدعواه أن الخط عرض محض بخلاف زماننا هذا، فان الخطوط منطبعة في الأوراق و لاجوهر لها غير الأوراق.

وهكذا لا يخلو قوله: و على تقدير كونه من قبيل الجواهر كالخطوط المخطوطة بالحبر و نحوه، فإنه لا يقبل النقل و الانتقال عن الأيراد، إذ لو أباح أو أجاز شخص بعض أوراقه لخطاط فكتب المستأجر أو المباح له فيه ما كان يطلبه الناس صار مالكا لما كتب فيه و له أن يبيعه و يعاوضه.

و لا ينافي ذلك كون أصل الورق للمبيح أو المؤجر و الخط للخطاط لتغاير الورق عن الخط و الخط عن الورق. و بالتبع لامانع من أن يكون مالكهما متغايرين. و إذا كانت الأوراق المشتملة على القرآن منهيها عنها بيعها و شرائها، فكذلك نفس الخطوط القرآنية الموجودة بوجود آخر غير وجود الورق بطريق أولى، لأنها نفس القرآن. فتحصل: أن المراد بالمصحف هو الأوراق المشتملة على الخطوط القرآنية، و الخطوط القرآنية و إن كانت محكومة بالحرمة بالأولية ولكنها ليست معنونة بعنوان المصحف كما لا يخفى.

الجهة الثانية: في الروايات الواردة في بيع المصحف و هي على طائفتين:

الطائفة الأولى: هي الأخبار المستفيضة التي استدلت بها جماعة من القدماء و

المتأخرين على حرمة بيع المصحف.

منها: خير سماعة بن مهران قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تبيعوا المصاحف، فإن بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف، وإياك أن تشتري منه الورق وفيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراما و على من باعه حراما^١.

عبر الشيخ الأعظم عنه بالموثقة، وليس كذلك، لأن السند مشتمل على أبي عبد الله الزراري وهو الجاموراني وهو ضعيف، لاستثناء ابن الوليد إياه عن روايات محمد بن أحمد بن يحيى، وفي استثنائه دلالة على ضعفه. وكيف كان يدل على حرمة بيع المصحف وهو الأوراق المشتملة على القرآن لظهور النهي في الحرمة.

ومنها: موثقة سماعة المروية في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها، فقال: لا تشتري كتاب الله عز وجل، ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين، و قل: أشتري منك هذا بكذا وكذا^٢.

و ظاهر النهي هو حرمة شراء كتاب الله، و حيث إن كتاب الله هو الورق المشتمل على الخطوط يكون المراد من قوله: ولكن اشتر الورق الخ، هو الورق غير المشتمل على كتاب الله تعالى.

ثم لا يخفى عليك: أن الشيخ الأعظم عبر عن هذه الموثقة بالضرمة، ثم قال بعد نقلها: و رواه في الكافي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام. و الظاهر أن الشيخ الأعظم روى الرواية المضرة عن التهذيب بإسناده عن الحسين بن

(١) الوسائل، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦١، ح ١١.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢١.

سعيد عن عثمان بن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها، فقال: لا تشتري كلام الله (كتاب الله) ولكن اشتر الحديد و الجلود و الدفتر و قل: أشتري هذا منك بكذا و كذا.^١

هذا مضافا إلى أن في ذيل الصفحة من الوسائل هكذا: و في التهذيب عثمان بن عيسى عن سمعه، و عليه فالرواية التي نقلها الشيخ عن التهذيب مضافا إلى كونها مضرة مرسله أيضا، إلا أن الكافي أضبط، فالرواية التي نقلناها عن الكافي المصحح مسندة موثقة، فلا وجه لرفع اليد عنها بما في التهذيب من الإرسال و الإضمار.

ومنها: موثقة عبدالله بن سليمان المروية في الكافي عن محمد بن يحيى عن عبدالله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبان عن عبدالرحمن بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن المصاحف لن تشتري، فإذا اشتريت فقل: إنما أشتري منك الورق و ما فيه من الأدم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا.^٢

و الرواية المذكورة مطابقة للنسخة المصححة الموجودة عند السيد المحقق الزنجاني (مدظله)، ولكن في النسخة المطبوعة في دار الكتب الإسلامية عبدالرحمن ابن سليمان روى مكان عبدالله ابن سليمان. و من المعلوم أن عبدالله ابن سليمان موثق لنقل الصفوان منه، بخلاف عبدالرحمن ابن سليمان، فإنه لم يوثق.

و أما عبدالله بن محمد، فهو عبدالله بن محمد ابن عيسى أخو أحمد بن محمد بن عيسى الملقب ببنان و كلاهما تفتان و روى الكليني عنه، و لم يشنه ابن الوليد فهو إيماء إلى وثاقته. هذا مضافا إلى إكثار محمد بن يحيى العطار الرواية عنه.

(١) الوسائل، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٨، ح ٣.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢١.

روى صاحب الوسائل هذه الرواية عن الكافي بالسند المذكور عن عبدالرحمن بن سيابة، ونقلها الشيخ الانصارى عن الوسائل وعبّر عنها برواية عبدالله بن سيابة. وقد تقدم أن هذه الرواية مروية عن عبدالله بن سليمان بحسب النسخة المصححة بتصحيح السيد المحقق الزنجاني (مدظله العالی) و تكون صحيحة.

وكيف ما كان، فظاهر قوله ﷺ: إن المصاحف لن يشتري إلخ، أنها لا تدخل في ملك أحد على وجه العوضية عما بذله من الثمن، و أنها كما أفاد الشيخ الأعظم أجلاً من ذلك. و يشير إليه تعبير الإمام في بعض الأخبار بكتاب الله و كلام الله الدال على التعظيم.

ومنها: خبر الجراح المدائني عن أبي عبدالله ﷺ في بيع المصاحف قال: لا تبع الكتاب و لا تشتره و بع الورق و الأديم و الحديد^١. و عليه فالحكم في المسألة واضح بعد تلك الأخبار و استفاضتها و حكاية عمل جماعة بها منهم النهاية و التذكرة و الدروس و جامع المقاصد حتى مثل الحلّي الذي لم يعمل بأخبار الآحاد.

الطائفة الثانية: و هي الأخبار التي استدلّ بها للجواز:

منها: موقفة روح بن عبدالرحيم عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن شراء المصاحف و بيعها، فقال: إنما كان يوضع الورق عند المنبر و كان ما بين المنبر و الحائط قدر ما تمرّ الشاة أو رجل منحرف، قال: فكان الرجل يأتي و يكتب من ذلك ثمّ إنهم اشتروا بعد [ذلك]، قلت: فما ترى في ذلك؟ قال لي: أشتري أحبّ إليّ من أن أبيع، قلت: فما ترى أن أعطى على كتابته أجراً؟ قال: لا بأس، ولكن هكذا كانوا يصنعون.^٢

(١) الوسائل، الباب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٩، ح ٥

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢١، ح ٣.

و نحوها صحيحة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها، فقال: إنما كان يوضع عند القامة (حائط المسجد) و المنبر، قال: كان بين الحائط و المنبر قيد ممرشاة و رجل و هو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب السورة كذلك كانوا، ثم إنهم اشتروا بعد ذلك، فقلت: فما ترى في ذلك؟ فقال: أشتريه أحب إليّ من أن أبيعهُ^١.

قال في مرآة العقول: قوله عليه السلام: «أو رجل منحرف» أي كان المكان ضيقاً، بحيث لا يمكن للإنسان أن يمرّ بالعرض إلّا منحرفاً، و كان القرآن موضوعاً في ذلك الموضع، و ظاهر الخبر الكراهة، كما هو المشهور^٢.

الجهة الثالثة: في الجمع بين الطائفتين من الأخبار: يمكن الجمع بينهما بوجوه، منها: ما حكاه الشيخ في المكاسب من حمل النواهي على الكراهة بقرينة موثقة روح بن عبد الرحيم و صحيحة أبي بصير، حيث إنهما تدلان على جواز الشراء من جهة حكاية ذلك عن المسلمين بقوله عليه السلام: «ثم إنهم اشتروا بعد ذلك، من جهة قوله: أشتريه أحب إليّ من أن أبيعهُ، و من جهة نفي البأس عن الاستيجار لكتابته، كما في أخبار آخر غيرها، فيجوز تملك الكتابة بالأجرة، فيجوز وقوع جزء من الثمن بازاها عند بيع المركب منها و من القرطاس و غيرهما^٣. فيحمل الأخبار المانعة على الكراهة جمعاً بينهما و بين ما يدلّ على الجواز.

ثم أورد عليه الشيخ الأعظم بقوله: لكنّ الإنصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف، و إنما تدلّ على أن تحصيل المصحف في الصدر الأول كان

(١) الوسائل، الباب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٠، ح ٨

(٢) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٨٤.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٦٦.

بمباشرة كتابته ثم قصرت الهمم، فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استيجارا، و لادلالة فيه على كيفية الشراء و إن الشراء و المعوضة لابد أن لا يقع إلّا على ما عدا الخط من القرطاس و غيره.

و في بعض الروايات دلالة على أن الأولى مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه، مثل ما رواه في الوسائل عن الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد عن القاسم بن محمد عن أبان عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن أمّ عبدالله بن الحارث أرادت أن تكتب مصحفاً و اشترت ورقاً من عندها و دعت رجلاً فكتب لها على غير شرط فأعطته حين فرغ خمسين ديناراً و أنه لم تبع المصاحف إلّا حديثاً، انتهى. و السند صحيح. و كيف ما كان، فهو يؤيد أو يشهد على أن المصاحف لم تبع و لم تجعل مورد المعاملة سابقاً، و إنما جعلت مورد البيع حديثاً. أما كيفية البيع كيف تكون؟ فلا دلالة لها بالنسبة إليها.

ثم قال الشيخ في ذيل رواية عنسة الوراق: قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف فان نهيتني لم أبعها، فقال: ألسنت تشتري ورقاً و تكتب فيه؟ قلت: بلى و أعالجها، قال: لا بأس بها.^١

و هي و إن كانت ظاهرة في الجواز إلّا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع في مقام الحاجة إلى البيان، فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة للبيان؛ و كيف كان، فالأظهر في الأخبار ما تقدم من الأساطين المتقدم إليهم الإشارة^٢ و ما تقدم منهم هو حرمة البيع و شراء المصاحف.

(١) الوسائل، الباب ٣٦ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٦٠، ح ١٠.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢٢.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٦٧ - ٦٦.

و حاصل كلامه: أن الروايات المجوزة إما لا تكون متعرضة للجواز، أو تكون متعرضة بالظهور السكوتى، و على أى تقدير فلا تصلح للمعارضة؛ اللهم إلا أن يقال: إن ظاهر السؤال فى موثقة روح بن عبدالرحيم و صحيحة أبى بصير المذكورتين هو السؤال عن البيع و شراء المصاحف بنحو المعمول، فلو كان ذلك حراما لكان اللازم هو الإشارة إليه لوجود الحاجة إلى البيان، و حيث لم يقل الإمام عليه السلام إنه حرام، فيكون ذلك ظاهرا فى الجواز و مع ظهور الروايتين فى الجواز أمكن رفع اليد عن ظهور الأخبار المانعة فى الحرمة بحمل النهى على الكراهة.

ولكن يمكن أن يقال: إن ظهور الموثقة و الصحيحة المذكورتين كما أشار إليه الشيخ الأعظم فى ذيل رواية عنبسة ظهور سكوتى و هو لا يقاوم الأخبار المتضمنة للبيان الدال على التفصيل بين خطوط المصاحف و بين الورق و الحديد و الأدم و ساير الضامم.

هذا مضافا إلى أن الأمر يدور بين تقييد المادة و التصرف فى الهيئة، و لإشكال فى كون التقييد مقدماً على التصرف فى هيئة النهى، مع إمكان أن يقال أيضا: إن الروايات البيانية فى هيئة النهى بمنزلة الحاكم بالنسبة إلى غيرها، فمقتضى الجمع بين الروايات هو التفصيل بين خطوط المصاحف و غيرها، فلامجال لحمل النهى على الكراهة.

ومنها: ما ذكره السيد المحقق الخوئى من التصرف فى الهيئة لا فى المادة، بدعوى أن النفي و الإثبات فى الروايات فى بيع المصاحف إنما وردا على مورد واحد، و عليه فلا ترتفع المعارضة، حيث قال: و التحقيق أن تحمل الطائفة المانعة من الروايات على الكراهة بدعوى أن الغاية القصوى من النهى عن بيع المصحف إنما هو التأديب و الاحترام لكلام الله عزوجل، فإنه أجل من أن يجعل موردا للبيع، كسائر الكتب و الامتعة، و أرفع من أن يقابل بثمن بخس دراهم معدودة، إذ الدنيا و ما فيها لاتساوى

عندالله جناح بعوضة، فكيف يمكن أن يقع جزء من ذلك ثمنًا للقرآن الذي اشتغل على جميع ما في العالم و يدور عليه مدار الإسلام.

و يدلنا على ذلك قوله ﷺ في رواية (موثقة) روح بن عبدالرحيم: «أشترى أحب إليّ من أن أبيع»، و قوله ﷺ في صحيحة أبي بصير: «أشتريه أحب إليّ من أن أبيع»، فإن كون الشراء أحب عند الإمام ﷺ من البيع يدل على كراهة البيع و كونه منافيا لعظمة القرآن، و لو كان النهي تكليفيًا لم يفرق فيه بين البيع و الشراء.

و لو سلّمنا دلالة الروايات المانعة على الحرمة، ولكنّها ظاهرة في الحرمة التكليفية، فلادلالة فيها على الحرمة الوضعية، أعنى فساد البيع و عدم نفوذه لعدم الملازمة بينهما. و قد تقدم ذلك مرارا. و يضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند، و غير منجيرة بشيء، فلايجوز الاستناد إليها^١.

هذا مضافا إلى ما في إرشاد الطالب من أنه لايد من رفع اليد عن الأخبار المانعة بحملها على الكراهة، فإنه قد ورد في موثقة روح بن عبدالرحيم المتقدمة نفي البأس عن الكتابة بالأجر، و لو لم يكن لخط القرآن مالية و باعتبار عظمتها لم تكن كتابته من الأعمال التي لها قيمة.

والحاصل: أنه لايحتمل الفرق بين الأجر على كتابة القرآن و بين بيعه. و جواز الأول كاشف عن جواز الثاني. هذا مع أن ظاهر السؤال في مثل صحيحة أبي بصير بقوله: (فما ترى في شرائها) هو السؤال عن جواز شراء المصاحف بالنحو المتعارف في سائر الكتب، فيكون جوابه ﷺ بالجواز راجعا إلى ذلك النحو؛ و هذا من الظهور الوضعي لا الإطلاقي، ليتوقف على تمامية مقدمامة. و ذلك فان دلالة اللفظ الموضوع

للكتاب عليه بالوضع وإضافة البيع إليه ظاهرة بمقتضى وضع الإضافة فى تعلقه بعنوان ذلك الكتاب كما لا يخفى^١.

و لا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال: إن قوله لله فى موثقة روح بن عبدالرحيم: «أشترى أحب إلىّ من البيع» لا ينافى ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، لاحتمال أن يكون المراد أن شراء ما عدا الخط عندي أحب إلىّ من بيع ما عدا الخط. و وجهه ظاهر، لأن أخذ القرآن بإعطاء شيء فى مقابل ما عدا الخط لا ينافى تعظيم القرآن، فإنه أخذه بصرف ماله.

هذا بخلاف ما أعطى القرآن بازاء أخذ شيء من المال، و لو كان طرف المعاملة ما عدا الخط. و كيف ما كان، هذه الجملة لا يدلّ على جواز الشراء و لو كان فى مقابل الخط من القرآن. و عليه فلاوجه لحمل النواهي على الكراهة بقريئة تلك الجملة. ثم دعوى الظهور الوضعى بالنسبة إلى جواز شراء المصاحف بنحو المتعارف كما ترى، مع احتمال أن يكون المراد شراء ما عدا الخط، و إنما يصار إلى شراء الخط من جهة الإطلاق و عدم التقييد، فلاوجه لقوله فى إرشاد الطالب بأن هذا من الظهور الوضعى مع ما عرفت من دخالة الإطلاق و عدم التقييد.

ثم قوله: ثم إنهم اشتروا بعد ذلك مجمل، لاحتمال أن الشراء عندهم متعلق بغير الخط. و يصلح الأخبار المانعة لرفع الإجمال عنه لو لم نقل إنه مشعر بعدم الجواز لاستناد الشراء إلى إراداتهم لا إلى الشرع، و هو يشعر بالتعريض.

و أما قوله: قلت فما ترى إن أعطى على كتابته أجزاً؟ قال: لا بأس ولكن هكذا

كانوا يصنعون، ففيه أنه لا يلازم جواز الشراء وبيع الخط لعدم إحراز مساواة الإجارة المذكورة للبيع و شراء الخط.

ومنها: أن تجوز الشراء و البيع راجعان إلى غير خط القرآن بقرينة الروايات المبنية، فإن تلك الروايات موجبة لرفع الإجمال في الأخبار المجوزة و يحمل الجواز فيها على صورة بيع غير خط القرآن. و إذا دار الأمر بين التقييد أو التصرف في الهيئة فالتقييد مقدم، كما قرر في محله. و أما القول بأن الروايات المانعة كلها ضعيفة فقد تقدم أن بعضها موثق طبقا للنسخة المصححة. هذا مضافا إلى أن استفاضة الأخبار المانعة تكفي للحجية.

ومنها: ما في محكى الجواهر من حمل الأخبار المجوزة على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فيكون العقد في الحقيقة متضمنا لمورد البيع و مورد الإجارة، بقرينة قوله عليه السلام: و ما عملته يدك بكذا، ضرورة عدم صلاحية العمل موردا للبيع، فلا بد من تنزيهه على الإجارة.

و أوجب عنه: بأن النفي و الإثبات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إنما وردا على مورد واحد. و عليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين بهذا الجمع، بل هو جمع تبرعى محض، و لاشاهد لهما من العقل و النقل. هذا مضافا إلى أنه لا وجه لجعل العقد الواحد متضمنا لموردى الإجارة و البيع معا تمسكا برواية عبدالرحمن بن سليمان، فإنه مضافا إلى كونها ضعيفة السند أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر، إذ الظاهر من عمل اليد في قوله عليه السلام (فقل إنما أشتري منك الورق و ما فيه من الأدم و حلتيه و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا) هو الأثر الحاصل من العمل لا نفس العمل،

فإنه لاوجه لكون العمل بعد وقوعه متعلقا للإجارة.

وفيه أن هذه الرواية من عبدالله بن سليمان و هي موثقة. و سبب التضعيف هو توهم كون الراوى هو عبدالرحمن بن سليمان فى النسخ مع ان فى النسخة المصححة هو عبدالرحمن بن سليمان و هو ثقة. نعم، ما ذكره السيد المحقق الخوئى فى بيان المراد من قوله: و ما فيه من عمل يدك إلخ تام، و عليه فلاشاهد للجمع الذى ذهب إليه فى محكى الجواهر، بل و الأولى هو حمل المطلق على المقيد كما تقدم.

فحصل: أن ما ذكره الشيخ و أيده الميرزا الشيرازى فى الجملة أقرب من ساير الوجوه، فالأحوط لو لم يكن الأقوى هو الاجتناب عن البيع و شراء منقوش القرآن لاستقلالاً و لاضماناً.

الجهة الرابعة: فى المراد من حرمة البيع و الشراء بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش، فان النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكة عرفاً، فهى من صفات المنقوش الذى يتفاوت قيمته بوجودها و عدمها، فلاحاجة إلى النهى عن بيع الخط، فإنه لايقع بازائه جزءاً من الثمن حتى يقع فى حيز البيع.

و إن عدت من الأعيان المملوكة عرفاً، فان فرض بقائها على ملك البايع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشتري، و هو خلاف الاتفاق و ان انتقلت إلى المشتري، فان كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلأ جعل جزء من الثمن بإزاء الخط.

و إن إنتقلت إليه قهرا تبعا لغيره لالجزء من العوض نظير بعض ما يدخل في المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين، مع أن هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لالورق و النقوش، فإن النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف سعودي، إذ لا أظن أن يعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى عن المعاوضة عليه، بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلّا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البايع فيكون شريكا بالنسبة. فالظاهر أنه لاضامن عن التزام التكليف الصوري، أو يقال: إن الخط لا يدخل في الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا، فتأمل^١.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله: إن النقوش في المصاحف سواء كانت من الأعراض الصرفة أم من الجواهر و إن لم تكن مالا و لامملوكة بنفسها، ولكنها دخيلة في مالية الأوراق، فإن هذه النقوش في نظر أهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسمية، بحيث لو باع أحد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان أوراقا خالية عن الخطوط أو كتابا آخر بطل البيع، لعدم وجود المبيع في نظر العرف، فالمصحف و كتاب المفاتيح مثلا نوعان، و الجواهر و البحار متبائنان.

و قد ظهر من جميع ما ذكرناه أن مورد الحرمة أو الكراهة في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمى مصحفا. و يؤيد ذلك ما في رواية سماعة من قوله عليه السلام: «و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب»^٢.

و عليه فما ذهب إليه الشيخ رحمته الله من أن الخطوط و النقوش لو عدت من صفات

(١) المكاسب المحرمة، ص ٦٧.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٨.

المنقوش و المخطوط الذى يتفاوت قيمته بوجودها و عدمها، فلاحاجة إلى النهى عن بيع الخط، فإنه لايقع بازائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع كما ترى، فان المنهى هو بيع الورق المنقوش و المخطوط كما صرح به فى رواية سماعة بن مهران: «و إياك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب». فالمنهى هو بيع الورق المذكور. و لايلزم منه أن يكون البيع مركبا من المادة و الخطوط أو النقوش، فان النقوش و الخطوط من صفات المنقوش و المكتوب الذى يتفاوت قيمته بوجودها و عدمها، و الصفات لا تقابل بالأعواض، و إن كانت موجبة لمزيد قيمة الموصوف. و معذلك نهى عن بيع المنقوش بخطوط القرآن. و عليه فاللازم أن يكون المبيع هو نفس الورق الخالى عن النقوش أو الضمائم من دون ملاحظة الخطوط و النقوش، و إنما الخطوط و النقوش انتقلت بالتبع.

و أما دعوى أن الانتقال التبعى خلاف مقصود المتبايعين فهى كما ترى مع شيوع بيع الموصوفات بالصفات التى لا تقابل بالأعواض، فان القصد فى أمثالها تعلق بانتقال الموصوفات. و أما الصفات فهى تنتقل إلى المشتري بالتبع أو باشتراط مشتري الجلد و الغلاف و نحوهما من الضمائم.

على البايع فى ضمن العقد أن يملكه الأوراق التى كتب فيه القرآن مجاناً و بلاعوض، ولكن الاشتراط المذكور غير محرز. هذا مضافا إلى أن ذلك مبنى على تملك الأوصاف مع أن التملك متعلق بالموصوف لا بالأوصاف.

و مما ذكر يظهر ما فى كلام الشيخ، حيث قال بعد العبارة المذكورة: و لأجل ما ذكرنا التجأ بعض إلى الحكم بالكراهة و أولوية الاقتصار فى المعاملة على ذكر الجلد و

الورق بترك إدخال الخط فيه احتراماً، و قد تعارف إلى الآن تسمية ثمن القرآن هدية.^١ و ذلك لأن بعد ما عرفت من أن انتقال الأوصاف يكون بالتبع لاضطرار إلى القول بالكراهة، كما قال في بلغة الطالب: لاداعي إلى حمل الأخبار المانعة على الكراهة، بل يمكن حملها على الحرمة بأن يكون الممنوع جعل القرآن و المصحف و كلام الله عنواناً للبيع، و وجوب التعبير عنه بغير هذه العناوين، مثل عمل اليد و هذا الموجود و ما بين الدفتين و أمثالها^٢.

فاتضح مما ذكر أن المراد من حرمة البيع و الشراء في المصاحف هو حرمة بيع الورق المنقوش بخطوط القرآن الذي يسمّى مصحفاً، و لو لوحظت الخطوط من صفات المنقوش فلا يجوز بيع المصحف و شرائه كبيع سائر الكتب و شرائه، بل اللازم هو بيع الضمائم و شرائها على الأحوط.

الجهة الخامسة: في عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم، حكى عن المشهور بين العلامة و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه المذكور. قال الشيخ الأعظم رحمته: و لعله نفحوى ما دلّ على عدم تملك الكافر للمسلم، و ان الاسلام يعلو و لا يعلو عليه، فان الشيخ (الطوسي) رحمته قد استدلّ به على عدم تملك الكافر للمسلم.

و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم و إن كان علواً على الإسلام، فملكه للمصحف أشدّ علواً عليه؛ و لذا لم يوجد هنا قول بملكه و إجباره على البيع كما قيل به في العبد المسلم. و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه، و لو كان الوارث هو الإمام هذا.

(١) راجع: المكاسب المحرّمة، ص ٤٧

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ٢١٨.

ولكن ذكر في المبسوط في باب الغنائم: أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف و الكتب التي ليست بكتب الزندقة و الكفر داخل في الغنيمة و يجوز بيعها. و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف، و إلّا لم يكن وجه لدخولها في الغنيمة، بل كانت من مجهول المالك المسلم و إرادة غير القرآن من المصاحف بعيدة.^١

و أجاب السيّد المحقّق الخوئي عن وجوه الحرمة بقوله: استدلّ المصنف بوجوه: الأوّل: فحوى ما دلّ على عدم تملك الكافر للمسلم، و فيه أولاً: أنه لا دليل على ذلك، بل ما دلّ على وجوب بيعه يدلّ بالالتزام على تملكه إياه، إذ لا بيع إلّا في ملك. و أيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه يعتق عليه، مع أنه لاعتق إلّا في ملك.

و ثانياً: لو سلّمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلانسلّم قياس المصحف عليه، فإنه مضافاً إلى بطلان القياس في نفسه أن في تملك الكافر للمسلم ذلّاً عليه، بخلاف تملكه للمصحف، فإنه ربما يزيد في احترامه، كما إذا جعله في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته و براهينه، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام.

الثاني: النبوي ﷺ المعروف: «الاسلام يعلو و لايعلى عليه»، بدعوى أن تملك الكافر للمصحف يوجب الاستعلاء على الاسلام فلايجوز.

و فيه أولاً: أن النبوي المذكور ضعيف السند. و ثانياً: أنه مجمل فلايجوز الاستدلال به على المطلوب، إذ يمكن أن يراد به أن الإسلام يغلب على بقية الأديان في العالم. و يمكن أن يراد به أن الإسلام أشرف من سائر المذاهب. و يمكن أن يراد

به علو حجته و سموّ برهانه، لأنّ حقيقة الإسلام مستندة إلى الحجج الواضحة و البراهين اللائحة، بحيث يفهما كل عاقل مميز حتى الصبيان.

إلى أن قال: الثالث: أنّ بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه، لعدم مبالاته بهتك حرّات الله. و فيه: أنّ بين هتك القرآن و بين بيعه من الكافر عموماً من وجه، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكاً له، كما إذا اشتراه و جعله في مكتبة نظيفة و احترامه فوق ما يحترمه نوع المسلم.

و قد يتحقق الهتك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر، كما إذا كان تحت يد مسلم لا يبالى بهتك حرّات الله، فيجعله في مكان لا يناسبه و يعامله معاملة المجلات و القراطيس الباطلة، و قد يجتمعان، كما إذا اشتراه الكافر و نبذه وراء ظهره.

على أنّ الهتك إنّما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجاً، لا على مجرد بيعه منه. و عليه فإذا وكلّ مسلماً في بيعه و شرائه و التصرف فيه و الانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إيّاه.

الرابع: أنّ بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجّسه، للعلم العادي بمسّ الكافر إيّاه بالرطوبة، فيكون حراماً من هذه الجهة.

و فيه: أولاً: أنّ بيعه منه لا يلازم تنجّسه، فإنّ بينهما عموماً من وجه، كما هو واضح. و ثانياً: أنّ ذلك من صغريات الإعانة على الإثم، و قد علمت في البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمراً أنه لا دليل على حرمتها إلّا في موارد خاصة.

و يضاف إلى جميع ما ذكرناه أنّ الاستفادة من الوجوه المذكورة هو حرمة البيع تكليفاً. و قد تقدم مراراً أنّه لا ملازمة بينها و بين الحرمة الوضعية.^١

ولقد أفاد وأجاد إلّا أنّ نفي الملازمة بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعية فى المقام لا يخلو عن تأمل، فإنّ فى محكى الدروس أنّه لو باع المصحف على كافر بطل على الأصح، وقيل: يصح و تزال يده قهرا ببيعه على مسلم.^١

هذا مضافا إلى أنّ الشيخ الأعظم حسنّ عدم جواز النقل، حيث قال: المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر، ذكره الشيخ و المحقّق فى الجهاد و العلامة فى كتبه و جمهور من تأخر عنه. و عن الإسكافى أنّه قال: و لا أختار أن يرهن الكافر مصحفا و ما يجب على المسلم تعظيمه و لاصغيرا من الأطفال، انتهى. و استدلوا عليه بوجود احترام المصحف و فحوى المنع من بيع العبد المسلم من الكافر. و ما ذكره حسن، و إن كان وجهه لا يخلو عن تأمل أو منع.^٢

و يظهر من محكى الخلاف عدم الخلاف فى عدم انعقاد الشراء و ملكية العبد المسلم للكافر، حيث قال: مسألة ٣١٥: إذا اشترى كافر عبداً مسلماً لا ينعقد الشراء و لا يملكه الكافر، و به قال الشافعى فى الإملاء.

و قال فى الأتمّ: يصح الشراء و يملكه و يجبر على بيعه، و به قال أبوحنيفة و أصحابه. دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^٣ و هذا عام فى جميع الأحكام.^٤

وعليه فقيام الإجماع على عدم انتقال العبد المسلم من الكافر واضح، فلو كان حكم المصحف حكم العبد المسلم بالأولوية كان مقتضاه هو عدم الانتقال من الكافر

(١) الينابيع الفقهية، ج ٣٥، ص ٤٠٤.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ الاعظم، ص ١٦٠.

(٣) النساء، ١٤١.

(٤) الينابيع الفقهية، ج ٣٥، ص ١٢٨.

في بيع القرآن، و الإجماع المذكور لو كان متصلا إلى زمان المعصوم كان الحكم المذكور مورد تقرير الإمام عليه السلام، و مقتضاه هو عدم جواز البيع و الشراء و عدم الانتقال في العبد و في القرآن فتدبر.

ولكن المستفاد من المختلف هو الخلاف في المسألة، حيث قال: لا يجوز أن يشتري الكافر عبدا مسلما، فإن اشتراه كان باطلا، و قيل: يجوز و يجبر على بيعه من مسلم. و اختار الشيخ الأول، و هو الحق لنا قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^١ ودخوله في ملكه أعظم السبيل. احتج الآخرون بأن للكافرين أهلية التملك و العبد المسلم يصح تملكه و قد وجد العقد فيثبت صحة البيع، و السبيل ينتفى بإجباره على بيعه، كما لو أسلم الكافر تحت يد الكافر. و الجواب لا يكتفى بالمقتضى مع وجود المانع و هو إثبات السبيل للكافر على المسلم.^٢ و معه يشكل إحراز الإجماع المتصل على عدم الانتقال، فالاحوط هو الاجتناب عن بيع المصحف من الكافر بنحو يجوز بيعه من المسلم و إن كان وجهه لا يخلو عن تأمل، و مقتضاه هو الجواز.

الجهة السادسة: في حكم أبعاد المصحف، قال الشيخ الأعظم عليه السلام: و الظاهر أن أبعاد المصحف في حكم الكل إذا كانت مستقلة، و أما المتفرقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الإهانة.^٣

و استدللّ لكون البعض في حكم الكل بقوله عليه السلام: في رواية سماعة المتقدمة: و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما،

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المختلف، كتاب التجارة، ص ١٧١.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٦٧.

مستدلاً بأن هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأى ورق كتب فيه القرآن.^١
 يمكن أن يقال: إن الرواية المذكورة ضعيفة لاشتمال سندها على أبى عبدالله
 الزرارى وهو الجاموراني، وهو ضعيف لاستثناء ابن الوليد إياه عن روايات محمد بن
 أحمد بن يحيى، اللهم إلا أن يستدل بقوله عليه السلام في موثقة سماعة: لا تشتري كتاب الله
 عز وجل^٢، وبقوله عليه السلام في موثقة عثمان بن عيسى: لا تشتري كلام الله (كتاب الله).^٣ بناء
 على صدق كلام الله على الأبعاض أيضاً كما هو الظاهر.

هذا مضافاً إلى وجود حكمة الحكم وهو الإهانة بتعيين ثمن بخس في مقابل
 ثمين لا مثل له، كما أشار إليه الشيخ الأعظم عليه السلام في كلامه بتعليقه عدم لحوق المتفرقة
 في تضاعيف غير التفاسير بقوله: لعدم تحقق الإهانة.

الجهة السابعة: في حكم الكتب المشتملة على بعض الآيات ككتب الفقه و اللغة و
 النحو و الحديث، تمكن أن يقال: إذا قلنا بعدم جواز الأبعاض يسرى ذلك إلى الكتب
 المشتملة على بعض الآيات، قال السيد المحقق الخوئي: ولكن الذي يسهل الخطب أن
 السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة و شرائها من غير نكير حتى من
 المتورعين في أفعالهم و معاملاتهم. بل لم نر و لم نسمع من متقضه أنه أفتى فيها
 بكرهه البيع فضلاً عن الفقيه، و إذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على
 الآيات القرآنية.^٤ و الأحوط فيه أن يقصد المتعاملان معاملة الكتب المذكورة غير

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٩.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٢١.

(٣) الوسائل، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٥٨، ح ٣.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٩.

الآيات القرآنية، وإن كان بيع مجموع الكتاب مع اشتماله عليها جائزا لقيام السيرة القطعية المذكورة.

الجهة الثامنة: في أن الحرمة التكليفية على تقديرها لا يلازم الحرمة الوضعية. نعم، لو دلت النصوص على حرمة التصرف في الثمن أو الثمن أو على بيان المانع كان ذلك دليلا على الحرمة الوضعية و لا دليل لذلك.

قال في مصباح الفقاهة: و لو سلمنا دلالة الروايات المانعة على الحرمة، ولكنّها ظاهرة في الحرمة التكليفية، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية، أعنى فساد البيع و عدم نقوذه، لعدم الملازمة بينهما^١.

و قد تقدم أن المستفاد من الخلاف و المختلف أن بيع العبد المسلم من الكافر لا يصح و لا يوجب النقل و الانتقال ولكن المسألة مورد الاختلاف و لا دليل على عدم الانتقال و البطلان.

الجهة التاسعة: في مبادلة المصحف بالمصحف، قال السيّد المحقق الخوئي رحمته: ثمّ إنه على القول بحرمة بيع المصحف أو بكرهته، فلا يجرى ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر، [لا] لانصراف أدلة المنع عن هذه الصورة، كما ذكره السيّد رحمته، لإمكان منعه بإطلاق الأدلة، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور، بل لما عرفت سابقا من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته و أنه يقوت عن الإنسان متاع ثمين بإزاء ثمن بخس، فإذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعا^٢.

الجهة العاشرة: في أن القرآن قابل للنقل و الانتقال بغير البيع، للعمومات. و النهى

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٥.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٨٦.

عن البيع و الشراء لا يستلزم النهي عن مطلق النقل و الانتقال، بل مقتضى العمومات هو جواز غير البيع و الشراء من الانتقالات.

قال فى مصباح الفقاهة: ثم إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكرهته للروايات المتقدمة، فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك، و أنه لا يقبل النقل و الانتقال مطلقاً. و عليه فمقتضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجرى عليه حكمها من أنحاء النقل و الانتقال حتى الهبة المعوضة، لوقوع العوض فى مقابل الهبة دون المصحف، إلا البيع فقط.

و يشكل ذلك بأن العوض و إن كان فى مقابل الهبة بالمعنى المصدرى، ولكن العرف يراه مقابلاً للمصحف، فتأمل. هذا مضافاً إلى أن حكمة النهي عن البيع و الشراء تقتضى المنع عن مطلق المعاوضة، و لو لم يكن بيعاً و شراءً.

و عليه فإن أريد نقل المصحف، فلا يقابله بشيء و لو كان يمثل الهبة. و إن أريد نقل الجلد و الأدم و نحوهما من الضمان، فلامانع من بيعه و شرائه، فضلاً عن الهبته المعوضة، و الله هو العالم.

المسألة الثانية: في جوائز السلطان

و عتاله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً، و هي لا يخلو عن أحوال، لأنه أما أن لا يعلم في جملة أموال هذا الظالم مال محرّم يصلح لكون المأخوذ من ذلك المال، و إما أن يعلم. و على الثاني، فإنّما لا يعلم أن ذلك المحرم أو شيئاً منه هو داخل في المأخوذ، و إما أن يعلم ذلك. و على الثاني فإنّما أن يعلم تفصيلاً، و إما أن يعلم إجمالاً. فالصور أربع:

الصورة الأولى: من صور جوائز السلطان هي ما إذا لم يعلم بمال حرام في جملة أموال ظالم يصلح لكون المأخوذ من ذلك المال. قال الشيخ الأعظم رحمته: لا إشكال فيها في جواز الأخذ و حلية التصرف، للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية، لكن ربّما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف) مسئله عن الرجل من وكلاء الوقف «مستحل» لما في يده لا يبرع عن أخذ ماله، ربّما نزلت في قريبته و هو فيها، أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فيدعوني إليه، فإن لم أكل طعامه عاداني عليه، فهل يجوز لي أن أكل من طعامه و أتصدق بصدقة و كم مقدار الصدقة؟ و إن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر فيدعوني إلى أن أنال منها و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده، فهل علىّ فيه شيء إن أنا نلت منها؟

الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه و اقبل برّه، و

إلا فلا^١.

بناء على أن الشرط في الحلية هو وجود مال آخر، فإذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ،

(١) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٧، ح ١٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٠٦.

لكن هذه الصورة قليلة التحقق^١.

أورد عليه السيّد المحقق الخوئي رحمته بأن الاستدلال بالإجماع مع احتمال قريب بأن يكون مستندهم هو قاعدة اليد، والأخبار الخاصة الواردة في المقام فلا يكون إجماعاً تعديداً. ثم إن المراد من الأصل الذي استدلّ به إن كان هو قاعدة اليد فهو متين، لأنّها من القواعد المسلّمة بين الفقهاء، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس، فإنّ الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضاً. وإن كان المراد من الأصل غير قاعدة اليد، فلانعلم له وجهها صحيحاً. وقد يقال: إن المراد به أصالة الصحة، فإن القاعدة تقتضى حمل فعل المسلم على الصحة. والمفروض أن الجائر من المسلمين، فيعامل معاملة بقية المسلمين. ولكن يرد عليه: أنّه لم يقدّم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة، لكى يتمسك بإطلاقه في كل مورد يشك فيه، ودليلها إنما هو السيرة وهى من الأدلة اللبّية، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها، وهو نفس العقود والإيقاعات مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف. وعليه فإذا شك في أن العقد الفلاني تحقّق صحيحاً أو فاسداً لخلل فى إيجابه أو قبوله، فإنه يحتمل على الصحة.

وأما إذا شك فيه من جهة أخرى، فلادليل على حمل فعل المسلم على الصحة. و من هنا لو أشار أحد إلى دار معيّنة 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. إلى أن قال: وقد يقال: إن المراد بالأصل هو أصالة الإباحة الثابتة بالأدلة العقلية والنقلية. وفيه: أن أصالة الإباحة إنما تجرى في الأموال إذا لم تكن مسبوقه بيد

أخرى، كالمباحات الأصلية التي ملكها الجائر بالحيازة. و أما إذا كانت مسبوقه بيد أخرى، فإن أصالة الإباحة محكومة بأصل آخر، و هو عدم انتقال الأموال المذكورة إلى الجائر من مالكتها السابق.

فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكية لما في يده إلا قاعدة اليد. و المفروض أنها لاتجرى في المقام. و قد احتتمل المصنف أنه لايجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتمال أمواله على مال حلال، لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال، و قد استند في ذلك إلى رواية الحميري.

و يرد عليه أولاً: أن الرواية مرسله، فلايجوز الاستناد إليها. و ثانياً: أنها غريبة عن محل البحث، فإن مورد كلامنا هي الصورة الأولى، و هي ما إذا لم يعلم باشتمال أموال الجائر على مال محرم، و مفروض الرواية عكس ذلك، فتكون راجعة إلى الصورة الآتية.^١ و لقائل أن يقول أولاً: إن اليد أمانة عقلائية على الملكية، و هي غير محرزة في مثل الجائر و السارق و نحوهما ممن لايبالي بارتكاب الحرام. و عليه فالأخذ بقاعدة اليد في جوائز الجائر كما ترى. اللهم إلا أن يقال: إن عرف العقلاء و المتشريعة لم يجتنبوا عن المعاملة معهم مادام لم يعلموا بأن ما في أيديهم من الأموال المغصوبة، و ليس ذلك إلا لأمارية اليد.

هذا مضافاً إلى ورود بعض الروايات في جواز المعاملة مع اللصّ عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه سئل عن شراء الشيء من الرجل الذي يعلم أنه يخون أو يسرق أو يظلم، قال: لا بأس بالشراء منه ما لم يعلم أن المشتري خيانة أو ظلم أو سرقة، فإن علم فإن ذلك لا يحل بيعه و لا شراؤه، الحديث.^٢ و الرواية ضعيفة.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٩٤.

(٢) جامع الأحاديث، ج ١٧، ص ٤٣٣ الباب ١ من أبواب لا يبيع إلا عن ملك.

و عن الكافي بسند صحيح عن أبي بصير قال: سألت أحدهما عليه السلام عن شراء الخيانة و السرقة، فقال: لا، إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره، فأما السرقة بعينها فلا، الحديث^١. و هو يدلّ على جواز المعاملة مع السارق إذا اختلط المسروق في أمواله، و غير ذلك من الأخبار.

نعم، إذا علم أو حصل الاطمئنان بأنّ ما في يده لا يكون إلّا من الحرام سقطت اليد عن الأمارية. و أما ما يرى في بعض المتهمين بالاختلاس من الزامهم بذكر موارد الاكتساب، فلعلّه لرفع الاتهام أو لحفظ بيت المال، و إلّا فأيديهم أمانة الملكية ما لم يثبت الخلاف.

و ثانياً: أن مدرك أصالة الصحة هو بناء العقلاء و هي لا تختص بموارد ثبوت الأهلية، و إلّا لكان نوع المعاملات باطلا لاحتمال الاختلال في الوكالة أو الوصاية أو رشده في المعاملات. و عليه فلا مانع من أن يراد بالأصل أصالة الصحة، كما لا مانع من أن يراد منه أصالة اليد.

و ثالثاً: أن ظاهر الاحتجاج هو نقل الرواية من كتاب الحميري، حيث قال: كتاب آخر لمحمد بن عبدالله الحميري أيضا إليه عليه السلام إلخ، فلو كان الكتاب مشهورا أو يكون مسندا، كما قال بعض الأكابر إن الشيخ رواه مع كتب أخرى بالسند في كتاب الغيبة لا يكون الرواية مرسلة.

ثم لا يخفى عليك أنه قال في بلغة الطالب: لامجري لأصالة الإباحة مع أصالة اليد أو أصالة صحة المعاملة بناء على جريانهما، لكونهما سببين بالنسبة إليها، و أما مع قطع النظر عن أصالة اليد و أصالة الصحة، فقد يتوهم جريانها، لأنّه شك في الحلّ و

الحرمة من جهة الشبهة المصادقية، حيث إنه لو كان هو المالك حلّ، و لو لم يكن هو المالك يحرم، وكل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال.

ولكن يتوجه عليه بأن أصالة عدم انتقاله إلى الجائر مقدم على أصالة الإباحة، و لازم عدم الانتقال شرعا عدم تأثير اذنه في رفع الحرمة، و لو فرض مورد لايجرى أصالة عدم الانتقال فيه لعدم سابقة له كأن كان المعطى جارية يحتمل كونها وليدته، فالمرجع استصحاب الحرمة الثابتة قبل الإذن.

و إن قيل: إن الحرمة السابقة مرددة بين مقطوع الزوال بالإذن لو كان هو المالك، و مقطوع البقاء لو لم يكن، قلنا: إن هذا يمنع عن الاستصحاب الشخصي دون الكلي، و ليس من قبيل استصحاب الملك بعد الفسخ المردد بين الجائر و اللازم حتى يكون من الشك في المقتضى، بناء على تنوع الملك، لأن ما نحن فيه من الشك في الراجع على التقديرين، فتحصل أن الأخذ من الجائر في الصورة الأولى جازئ لقاعدة أمارية اليد، أو لأصالة الصحة لو لم يترتب عليه عنوان محرم من المحرمات كتقوية الظالم، و إلّا فهو محرم تكليفا، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: من صور جوائز السلطان وهي ما إذا علم ثبوت الحرام في الأموال التي بيد الجائر و احتمال أن الجائزة المأخوذة من ذلك الحرام فصل الشيخ الأعظم بين ما إذا كانت الشبهة غير محصورة أو محصورة ملحقه بغير المحصورة، كصورة خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، و بين ما إذا كانت الشبهة محصورة، بحيث تقتضى قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف.

و تفصيل ذلك: أنه قال: إن كانت الشبهة فيها غير محصورة، فحكمها كالصورة

الأولى، وكذا إذا كانت محصورة بين ما لا يتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزة و بين أم ولده المعدودة من خواص نسائه مغضوب.

و ذلك لما تقرر في الشبهة المحصورة من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي، بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزاً لو فرض كونه هو المحرم الواقعي لامشروطاً بوقت الابتلاء المفروض انتفائه في أحدهما في المثال، فإن التكليف غير منجز بالحرام الواقعي على أى تقدير، لاحتمال كون المحرم في المثال هي أم الولد و توضيح المطلب في محلّه^١.

أورد عليه السيد المحقق الخوئي رحمته: بأن كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، أو خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطاً في تنجيز العلم الإجمالي، لعدم الدليل عليه من العقل أو النقل، بل الحجر الأساسى في تنجيزه أن يكون ارتكاب كل فرد من أطراف الشبهة مقدوراً للمكلف.

و عليه فإن كان جميع أطراف الشبهة هنا مقدوراً للمكلف كان العلم الإجمالى منجزاً للتكليف، وإلا فلا، سواء كانت الشبهة محصورة أم غير محصورة، و سواء كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أم لا، و على هذا فلاوجه لتفصيل المصنف. و التحقيق أنه لا مانع من التصرف في هذه الصورة أيضاً، سواء أخذ المال من الجائر مجاناً أم مع العوض. و ذلك من جهة الاعتماد على قاعدة اليد، فمن المحتمل أن يكون الحرام منطبقاً على ما بيد الجائر دون ما أعطاه للغير. و لافرق فيما ذكرناه بين ما كان المناطق في تنجيز العلم الإجمالى نفس العلم أو تعارض الأصول.

و الوجه في ذلك أن جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه، و أما المال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة، للعلم بحرمة التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصبا و عدمه^١.

وفيه؛ أن الخروج عن محل الابتلاء أو كون الشبهة غير محصورة لا يجتمع مع القدرة العرفية و الخطاب مع عدم القدرة العرفية مستهجن، كما مع عدم القدرة العقلية فمناطق التنجيز مع غير المحصورة أو الخروج عن محل الابتلاء ليس موجودا فلا يفيد التفصيل المذكور، إلا ما أفاده التفصيل الذي ذكره الشيخ رحمته الله^٢.

ربما يشكل إلحاق هذه الصورة بالصورة السابقة نظرا إلى أن المجوز للارتكاب في الصورة السابقة لم يكن إلا اليد و اليد هنا معارض لتبوت يد الجائر على جميع الأطراف، فيبقى جواز التصرف بلا مدرك بعد تعارض اليد في الأطراف و تساقطها. يمكن أن يقال: إذا علم وجود الحرام في سائر أموال الجائر (مع قطع النظر عن المأخوذ) و احتمال كون المأخوذ أيضا حراما، فلا بأس بإجراء قاعدة اليد في المأخوذ كالصورة السابقة. و ذلك لأن العلم الإجمالي بين المأخوذ و غيره من أموال الجائر ينحل في الفرض المذكور إلى العلم التفصيلي بوجود الحرام في سائر الأموال من الجائر و احتمال الحرمة في المأخوذ، فيؤخذ فيه بقاعدة اليد في المأخوذ عن الجائر من دون معارض لأنه في حكم الشبهة البدوية.

نعم، إذا علم حرمة بعض أموال الجائر و تردد المعلوم بالإجمال بين الجائزة المأخوذة و ما عند الجائر، فلما ذكر من دعوى العلم الإجمالي بحرمة المأخوذ أو

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٩٥.

(٢) راجع عمدة الاصول، ج ٦، ص ١٠٨ التنبيه الرابع.

حرمة ما عند الجائر وجه، إلّا أن يقال: إن ما عند الجائر خارج عن محل ابتلاء أخذ الجائزة، بخلاف المأخوذ بعنوان الجائزة، فمع العلم بحرمة ما عند الجائر غصبا من الغير أو بدون إذن الجائر لامجال لخطاب النهي لأنه لغو، فبقى الخطاب بالنسبة إلى المأخوذ وهو الشبهة البدوية.

هذا كله بحسب القواعد واما بحسب الأخبار فيكفي للدلالة على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة و غنم الصدقة و هو يعلم انهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم. قال: فقال: ما ابل إلا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه. و غير ذلك من الأخبار لوضوح أن مورد شبهة الراوى ليس ان السلطان لا يحق له التصرف فى الصدقات لكونه جائرا غاصبا للولاية بل كان الجواز من هذه الناحية مفروغا عنه و إنما الشبهة من ناحية علمه بأنهم يأخذون من الناس ازيد مما وجب عليهم. و يحتمل أن يكون منطبقا على ما يشتري هو منهم فهو يعلم بوجود الحرام فيما بأيديهم اجمالا الا أنه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم و هو ما يريد شرائه منهم و حينئذ فتجوز شرائه و لاسيما بقوله لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه دليل على جريان أصالة المحلية فى الطرف الذى يكون محل الابتلاء و الله هو العالم.

فتحصّل: أن مع العلم بوجود الحرام فى أموال الجائر جاز أخذ شيء منه مجانا أو مع العوض سواء كانت الشبهة غير محصورة أو محصورة مرددة بين مورد الابتلاء و

بين مورد عدم الابتلاء. نعم لو كانت الأطراف مورد الابتلاء فلا يجوز الأخذ.

كراهة أخذ المال من الجائر

قال الشيخ الأعظم: ص صرح جماعة بكراهة الأخذ ثم نقل استدلالا تهيم وقال: منها ما حكى عن المنتهى من الاستدلال له باحتمال الحرمة، انتهى. وعلل مقصود المستدل هو احتمال الحرمة الواقعية.

و كيف كان، ففيه كما عن العلامة الطباطبائي: أن الموجب للكراهة ليس مجرد الاحتمال، وإنما لعمت الكراهة أخذ المال من كل أحد.

ومنها: قوله ص: ص دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، وقوله ص: من ترك الشبهات نجى من المحرمات، وقوله: الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وغير ذلك من الأخبار الدالة على حسن الاحتياط.

وفيه: أنه إن كان المراد بالريب أو الشبهة التي جعلت موضوعا للحكم في هذه الأخبار الريب في الحكم الظاهري، فهو ممنوع لارتفاعه بقاعدة اليد. وإن كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالأموال كلها، إلا ما شذَّ و ندر مشتبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الأموال المشتبهة في أيدي عدول المؤمنين، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك، فيكره التصرف في جميع الأموال غير ما أخذ من المباحات الأصلية. و على هذا فطريق التخلص من الكراهة أن يعامل بها معاملة مجهول المالك.^١

هذا مضافا إلى أن ظاهر أخبار الاحتياط هو الإرشاد إلى عدم الابتلاء بالمحرمات، كما يظهر من قوله: «فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات

ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم». وقوله: «و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^١.

ومنها: أن أخذ المال من الجائرين يوجب محبتهم، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها و يترتب عليه من المقاسد ما لا يخفى.

وفيه: أنه لإشكال فى أن صحبة الظالمين و مجالستهم و موادّتهم منهي عنها، ولكن يكون بين ذلك و بين أخذ جوائزهم عموما من وجه، إذ قد يكون أحد محبا للظلمة و أعوانهم من دون أن يأخذ شيئا منهم، و قد يأخذ أحد جوائزهم و أموالهم و هو لا يحبهم.^٢

ومنها: ما حكى فى الصحيح من أن أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئا إلّا أصابوا من دينه مثله، أو حتى يصيبوا من دينه مثله، الوهم من ابن أبى عمير.^٣ قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: هذا فى ذيل صحيحة أبى بصير، و بمنزلة التعليل لحرمة الدخول فى أعمالهم. قال أبو بصير: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم، فقال لى: يا أبا محمد! لا و لأمدة قلم، إن أحدهم (كم يب) لا يصيب من دنياهم شيئا إلّا أصابوا من دينه مثله، الحديث.^٤

والظاهر أن المراد منه أنهم استعملوكم فى الحرام لا محالة، فلا يمكن استفادة الكراهة من التعليل الوارد فى الدخول المحرم^٥؛ هذا مضافا إلى ما فى بلغة الطالب من أنه لا يستفاد منه أزيد من الإرشاد إلى ما يترتب عليه من المقاسد.^٦

(١) المكاسب المحرمة لسيّدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٢) راجع مصباح الفقاهة، ص ٤٩٧.

(٣) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ١٧٩، ح ٥.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المكاسب المحرمة لسيّدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٦) بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٢٤.

ومنها: ما رواه الصدوق عن علي بن إبراهيم عن محمد بن الحسن المدني عن عبدالله بن الفضل عن أبيه في حديث: أن الرشيد أمر باحضار موسى بن جعفر عليه السلام يوماً، فأكرمه وأتى بها بحقة الغالية ففتحها بيده، ففلقه بيده، ثم أمر أن يحمل بين يديه خلع و بدرتان دنانير، فقال موسى بن جعفر عليه السلام: والله لولا أنى أرى من أزوجه بها من عزاب بنى أبي طالب لثلاً ينقطع نسله ما قبلتها أبداً، مجهولة بمحمد بن الحسن المدني وغيره.

قال في مصباح الفقاهة: تدل على الكراهة ما لم تكن في الأخذ مصلحة راجحة، ولكن يرد عليه: أن اشمئزاز الإمام عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من أموال الظلمة، بل لاستلزامها المنة، فإن من أشق الأحوال أن يغضب أحد حق غيره، ثم يهدى إليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة.

و الوجه فيما ذكرناه: أن ما أعطاه الرشيد للإمام عليه السلام لا يخلو إما أن يكون من أمواله الشخصية، أو من بيت المال، أو من مجهول المالك، أو من معروف المالك، فإن كان الأول، فلا شبهة في جواز أخذه وهو واضح.

وكذلك إن كان من الثاني أو الثالث، فإن ولاية بيت المال و مجهول المالك للإمام عليه السلام، وإن كان من الرابع، فلا إمام عليه السلام أن يأخذه ويوصله إلى مالكه، وله أن لا يأخذه أصلاً. أما إن يأخذه و يزوج به عزاب بنى أبي طالب فذلك غير جائز، اللهم إلّا أن يقال: إنه من جهة كون الإمام عليه السلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ولكن هذا بعيد عن مراد الإمام عليه السلام في الرواية.^٢

(١) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٦، ح ١١.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٤٩٨ - ٤٩٧.

فإذا انتفى الاحتمالات المذكورة انحصر الأمر فيما ذكر من أن الاشمئزاز يكون من ناحية استلزام قبول الأشياء من قبل السلطان للمنة عليه، هذا مضافاً إلى ما في إرشاد الطالب من ضعف الرواية سنداً و دلالة، فإنها واردة في مورد خاص، فلعلّ المال المفروض كان من المجهول مالكة، و مورد التصديق به عن مالكة، و لو لم يكن صرف ذلك المال في تزويج عزّاب بنى أبي طالب بعنوان الصدقة عن مالكة لم يكن يأخذه الإمام عليه السلام، و مثل هذا لا يرتبط بالمقام^١.

قال سيّدنا الإمام المجاهد عليه السلام: و أما المروي عن موسى بن جعفر عليه السلام: و الله لولا أنى أرى من أزوجه من عزّاب إلخ. (فلا دلالة فيها على الكراهة الشرعية)، فلأن وجه عدم قبوله غير معلوم، و لعله للاحتراز عن المشتبه احتياطاً، و معه لا تدل على الكراهة الشرعية^٢.

ومنها: صحيحة حريز، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام: يقول اتقوا الله و صونوا دينكم بالورع و قووه بالتقية و الاستغناء بالله عزّوجلّ عن طلب الحوائج إلى صاحب السلطان، إنه من خضع لصاحب سلطان و لمن يخالفه على دينه طلباً لما في يديه من دنياه أحملة الله عزّوجلّ و مقته عليه و وكله إليه، فإن هو غلب على شيء من دنياه فصار إليه منه شيء نزع الله جلّ اسمه البركة منه و لم يأجره على شيء منه ينفقه فى حج و لاعتق و لا ير^٣.

قال سيّدنا الإمام المجاهد: إن الظاهر من صدرها استحباب الاستغناء عن طلب الحوائج من صاحب السلطان، بل لا يبعد استفادة كراهة طلبها منه أيضاً.

(١) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٣٦٥.

(٢) المكاسب المحرمة لسيّدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٣) الوسائل، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به ج ١٧، ص ١٧٨، ح ٤.

و الفقرة الثانية أى قوله: من خضع إلخ ظاهر فى شدة كراهة الخضوع له طلبا لما فى يديه و لو بنحو الجائزة المترتبة على جلب قلبه.

و الفقرة الثالثة أى قوله: فإن غلب على شىء إلخ إن كانت مربوطة بخصوص الخاضع لطلب الدنيا لادلالة فيها إلا على عدم البركة و الخير فى المال الذى يصير إليه بتلك الوسيلة و لو بنحو الجائزة، فتدل على كراهة التصرف المأخوذ جائزة فى هذا دعاك الله إليه لم تطلبه منه.^١

فإن الظاهر منها أنه مع عدم الطلب لاحرازه فى أخذه و لافى المأخوذ، لأنه من دعوة الله تعالى و عطيته؛ مضافا إلى أن الطلب مكروه لآحرام، و الظاهر منها رفع ما ثبت بالطلب، و هذه الرواية رافعة لإجمال رواية حريز المتقدمة لو كان فيها إجمال، فتحصل من ذلك: أن فى المأخوذ مع الاستعطاء أو بالملق و الخضوع حرازة، و فى التصرف فيه كراهة، و بدون ذلك لادليل على كراهته الشرعية.^٢

و لا يخفى عليك ما فى الاستدلال بما ورد فى أخذ الإمامين الحسن و الحسين عليهما السلام، و ذلك لأن ما أخذهما كان لهما و لآكراهة فى أخذ مالها من الجائر. و هكذا لا يدل على نفي الكراهة، مثل قوله عليه السلام: لا بأس بجوائز السلطان، لغلبة شبهة الحرمة. و أما رواية عمر أذى عذافر فهى ضعيفة. فتحصل: أن لادليل على كراهة الأخذ، كما لادليل على عدم كراهته.

ما به ترتفع الكراهة

ثم على تقدير ثبوت الكراهة هل ترتفع بشىء أم لا؟ قال شيخنا الانصارى رحمته الله:

(١) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب منه، ج ١٧، ص ٢١٥، ح ٨.

(٢) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٣١.

ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور:

منها: إخبار المجيز بحليته، بأن يقول: هذه الجائزة من تجارتي و زراعتي، أو نحو ذلك مما يحلّ للأخذ التصرف فيه. إلى أن قال: و يمكن أن يكون المستند ما دلّ على قبول قول ذي اليد، فيعمل بقوله كما لو قامت البينة على تملكه. إلى أن قال: بل الموجب له (لها، أي: الكراهة) كون الظالم مظنة الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم، نظير كراهة سؤر من لا يتوقى النجاسة.

و هذا المعنى يرتفع بإخباره، إلّا إذا كان خبره كيد مzne للكدب، لكونه ظالماً غاصباً، فيكون خبره حينئذ كيد و تصرفه غير مفيد، إلّا للإباحة الظاهرية الغير المنافية للكراهة، فيختص الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأموناً في خبره.^١

يمكن أن يمنع كون مناط الكراهة هو معرضية الجائر لذلك، يعنى الغصب و التعدى، لاحتتمال أن يكون المناط رفع أسباب المحبة و الارتباط بينه و بين الناس، أو عدم تحمل المؤمنين المنّة عنه، كما يرشد إليه ما ذكر من تعليل الكراهة بأن القلوب مجبولة على محبة من أحسن إليها.^٢

و لعلّ المقصود من قوله: لاحتتمال أن يكون المناط رفع أسباب المحبة و الارتباط بينه و بين الناس إلخ، أن الحكم بالكراهة لرفع أسباب المحبة و الارتباط بين الجائر و بين الناس، أو لعدم تحمل المؤمنين المنّة عنه. و عليه فلا يرتفع الكراهة بالإخبار المذكور و إن كان مأموناً في خبره.

ثمّ إن الشيخ قال عقيب الأمر الأول: و منها إخراج الخمس منه، و قد علّل ذلك

(١) المكاسب المحرمة، ص ٦٨.

(٢) راجع: بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٢٥ - ٢٢٤.

بأن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام، فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير به، فإن مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة المال حلالا واقعيًا، فلا يبقى حكم الشبهة، كما لا يبقى في المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس.

أورد عليه الشيخ الأعظم رحمته بقوله: نعم، يمكن الخدشة في أصل الاستدلال بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام، حيث إن بعضه حرام وبعضه حلال، فكان الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام، فكان المقدار الحلال طاهرا في نفسه، إلا أنه قد تلوت بسبب الاختلاط مع الحرام بحكم الحرام، وهو وجوب الاجتناب، فأخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة العرضية.

وأما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما وقذرا ذاتيا، فلامعنى لتطهيره بإخراج خمسه، بل المناسب لحكم الأصل حيث جعل الاختلاط قذارة عرضية كون الحرام قدر العين، ولازمه أن المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير، فلا بد من الاجتناب عنه، انتهى.

هذا مضافا إلى ما في بلغة الطالب من أن هذا التنظير والأولوية لو تم فإنما يتم في المخلوط بمحتمل الحرمة لا بالمحرم المعلوم، وما يؤخذ من الجائر لا ينحصر وجه حرمة بذلك، إذ كما قد يكون كذلك قد يكون مرددا بين ذلك وبين أن يكون تمامه حلالا أو حراما^١.

ثم قال الشيخ: نعم، يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية، ففيها كفاية في الحكم بالاستحباب، وكذلك فتوى السرائر،

مع عدم العمل فيها إلّا بالقطعيات بالموثقة^١ المسئول فيها عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل، قال رحمته: لا، إلّا أن لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت^٢. فإن موردها وإن كان ما يقع في يده بإزاء العمل، إلّا أن الظاهر عدم الفرق بينه وبين ما يقع في اليد على وجه الجائزة، انتهى.

و أجيّب عنه: بأنه قد يحتمل حملها على إرادة إخراج خمس أرباح المكاسب، فإن ما يقع في يده بإزاء عمله من مكاسبه ومنعه أولاً من الدخول من جهة كون ذلك عملاً للسلطان، وحينئذ فلاربط له بما نحن فيه، لوجوب هذا الخمس وعدم ثبوته إلّا فيما زاد عن مؤونة سنته. ولكن قال في النهاية: ويمكن دفعه بإطلاق الأمر بالخمس من دون استثناء المؤونة لو لم يعارض لظهور الأمر في الوجوب^٣.

ثم قال الشيخ لتتميم الوجه الثاني: ويمكن أن يستدل له أيضاً بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً، وهي عدة أخبار مذكورة في محلها، وحيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب^٤. وفيه: أن استحباب الخمس فيها لا يلازم رفع الكراهة.

هذا مضافاً إلى أن الاستدلال بما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها مطلقاً مخدوش بما في مصباح الفقاهة: من أننا لم نجد في الروايات ما يدل على

(١) رواه في الوسائل عن التهذيب بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن علي، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمار، عن أبي عبد الله رحمته.

(٢) الوسائل، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٠٢، ح ٣.

(٣) بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٢٨ - ٢٢٦.

(٤) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٦٨.

وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب. نعم، ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث، ولكن لاعلى نحو الموضوعية، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الأرباح الحاصلة يوماً فيوماً^١.

فحصل: أنه لادليل على ما يرتفع به الكراهة على تقدير تمامية أدلتها، ثم إن الفروع المذكورة كما أشار إليه الشيخ الأعظم في أواخر عبارته تكون بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة. والمتفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام في ماله أصلاً، أو العلم بوجود الحرام مع كون الشبهة غير محصورة أو محصورة ملحقة بغير المحصورة (كصورة خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء).

وأما إن كانت الشبهة محصورة، بحيث تقتضي قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقبالية تنجز التكليف بالحرام المعلوم بالإجمال، فالكلام فيها يقع تارة من حيث القواعد، وأخرى من حيث الرواية الخاصة للمقام.

مقتضى القواعد

وأما من حيث القواعد، فقد حكى الشيخ عن ظاهر جماعة المصريح به في المسالك وغيره الحلّ وعدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا، ثم أورد الشيخ عليهم بقوله: أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، بل هي مطلقة أقصاها كونها من قبيل قولهم عَلَيْكُمْ: كل شيء لك حلال، أو كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال. وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك.

فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا يقتضي القاعدة لزوم الاجتناب عنه

كالشبهة الغير المحصورة أو المحصورة التي لم يكن كل من احتمالاتها مورداً لابتلاء المكلف، أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملاً لتصرفه على الصحيح، أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف و ما لم يبتل به، و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه، فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه.

فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي غير منجز عليه، فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكورة، كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مفاضة، أو أذن له الجائر في أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير، أو علم أن المجيز قد أجاز له المال المختلط في اعتقاده بالحرام بناء على أن اليد لا تؤثر في حل ما كلف ظاهراً بالاجتناب عنه، كما لو علمنا أن الشخص أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره، فإنه لا يحكم بظهارته، فالحكم في هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه و طرح قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة في غاية الإشكال و الضعف^(١). و الاستفادة منه أنه فصل بين موارد تنجيز العلم الإجمالي و عدمه، فمع التنجيز يجب الاحتياط، و مع عدمه لا يجب.

و الحاصل: أن الجائر قد يجيز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه مجاناً أو مع العوض، و قد يجيز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي، و قد يجيز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي.

قال السيد المحقق الخوئي في التسم الأول: فلاشبهة في انحلال العلم الإجمالي فيه إلى شك بدوي و علم تفصيلي، لأن الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمه التصرف في بقية أموال

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم رحمته، ص ٤٨.

الجائر، إما لكونها مفضوبة، أو لأنه لم يجز التصرف فيه.

و أما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استناداً إلى يد الجائر التي هي أمانة الملكية، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر، لما عرفت من حرمة التصرف فيه على كل تقدير، ومع الإغضاء عن الاستناد إلى قاعدة اليد، فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبوقة بيد أخرى، وبين الأموال التي أخذت من المباحات الأصلية، فإن أصالة عدم الانتقال في الأول حاكمة على أصالة الحل.

و أما القسم الثاني: فلا ريب في تنجيز العلم الإجمالي فيه، لتعارض الأصول و تساقطها في أطرافه، و كون التكليف منجزاً على كل تقدير، كما إذا كان للجائر عشرون ديناراً، فأجاز لأحد أن يتصرف في جميعها، و كان المجاز يعلم أن أحد هذه الدينارين حرام، فإنه يحرم التصرف في جميعها.

و أما القسم الثالث: فقد يتوهم فيه انحلال العلم الإجمالي إلى شك بدوي و علم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الأول، و مثاله: إذا أعطى الجائر كيسه لشخص و قال له: خذ منه ديناراً، و كان الآخذ يعلم إجمالاً باشمال الكيس على دينار محرم، فإن اختياره ديناراً خاصاً إنما يعين متعلق إذن الجائر، فكأنه من الأول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين، فيجوز في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الأول.

ولكن التحقيق: أنه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين القسم الثاني و الثالث. و الوجه في ذلك ما فصلناه في علم الأصول، و مجمله: أن العلم الإجمالي بالتكليف الثابت بين الأطراف المعينة التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع، و عليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في مخالفة الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في البين، و أصالة عدم كون ما يختاره المجاز حراماً

معارضة بأصالة عدم كون الباقي حراما، و إذن فيجب الاجتناب عن الجميع.^١
 و عليه يجب الاحتياط بالاجتناب عن الأطراف في القسم الثاني و الثالث بل الأول
 على تقدير الإغضاء عن الاستناد إلى قاعدة اليد لحكومة أصالة عدم الانتقال على
 أصالة الحل. و لقائل أن يقول: لامجال لحكومة أصالة عدم الانتقال بالنسبة إلى أصالة
 الصحة، إذ اللازم منها هي لغوية أصالة الصحة.

فالتفصيل بين الاستناد إلى قاعدة اليد و بين الإغضاء عنه و جريان أصالة عدم
 الانتقال كما ترى، لإمكان جريان أصالة الصحة في المأخوذ فيجوز التصرف فيه
 بالتفصيل الصحيح هو الذي أشار إليه الشيخ الأعظم بين صورة تنجيز العلم الإجمالي
 و عدمه، فالقسم الأول لا يكون العلم الإجمالي فيه منجزا، فيكون التصرف فيما أخذه
 من الجائر جايزا بخلاف القسم الثاني و الثالث، لتنجيز العلم الإجمالي فيهما، و معه
 لاوجه لتجوز التصرف مطلقا.

هذا كله بناءً على تنجيز العلم الإجمالي و مانعيته عن جريان البراءة في الأطراف،
 كما ذهب إليه المعروف، ولكن يمكن أن يقال: إن الروايات الدالة على الترخيص و
 البراءة في الشبهات حاكمة على قاعدة الاحتياط، فإن الموضوع في قاعدة الاحتياط
 احتمال العقاب. و مع ثبوت الترخيص في ارتكاب المشتبه لا يكون احتمال عقاب
 أصلاً، حتى يلزم الاحتياط فيه. و عليه فلامجال للتقسيم المذكور، فإن مع الترخيص
 يجوز الارتكاب في جميع الأقسام.

و دعوى: أن الصحيح عدم جريان الروايات الدالة على الترخيص في موارد العلم

الإجمالى بالتكليف لاستقلال العقل بكفاية العلم الإجمالى فى وصول ذلك التكليف، و لا يمكن الترخيص القطعى فى مخالفة التكليف الواصل، فتكون تلك الروايات مقيدة عقلاً^١ مندفعة: بأن المقرر فى محله أن العلم الإجمالى يكون مقتضياً للتنجيز، لاعلة تامة له، كالعلم التفصيلى. و ذلك لأنه مشوب بالشك. و معه يجوز أن يمنع عن اقتضائه الروايات العامة الدالة على الترخيص و البراءة، فإنها بعمومها تشمل أطراف المعلوم بالإجمال أيضاً، إلا أن الذى يسهل الخطب أن هنا روايات تدلّ على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالإجمال.

و مقتضى الجمع بين هذه الروايات الواردة فى وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال، و بين عمومات الإباحة أو البراءة هو تخصيص عمومات الإباحة و البراءة لغير موارد العلم الإجمالى.

نعم، هذه الروايات تختص بالشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية التى تكون مورد الابتلاء، فلا يجوز التعدى عن موردها. و عليه فلا يجب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة، أو التى لا تكون مورد الابتلاء، و بقية الكلام فى محله.

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات الواردة فى المقام، و أما مع ملاحظتها، فقد قال الشيخ: فلنذكر النصوص الواردة فى هذا المقام، و نتكلم فى مقدار شمول كل واحد منها بعد ذكره، حتى يعلم عدم نهوضها للحكومة على القاعدة المذكورة. (من وجوب الاحتياط) ...

الأخبار الخاصة لهذا المقام

فمن الأخبار التى استدلت بها فى هذا المقام صحيحة أبى ولّاد، قال: قلت لأبى

عبدالله ﷺ: ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلّا من أعمالهم، و أنا أمرّ به فأنزل عليه فيضيقي و يحسن إليّ، و ربما أمر لى بالدرهم و الكسوة، و قد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال ﷺ لى: كل و خذ منه فلك المهناً(الحظ) و عليه الوزر. ثم أورد عليه الشيخ بقوله: و الاستدلال به على المدعى لا يخلو عن نظر، لأنّ الاستشهاد إن كان من حيث حكمه بحلّ مال المجيز للسائل، فلا يخفى أنّ الظاهر من هذه الرواية و من غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له. و أنّ العمل للسلطان من المكاسب المحرمة.

فالحكم بالحلّ ليس إلّا من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل ممّا اقترضه أو اشتراه فى الذمة، و إما من حيث إنّ ما يقع من العامل بيد السائل، لكونه من مال السلطان حلال لمن وجدّه، فيتّم الاستشهاد.

لكن فيه مع أنّ الاحتمال الأول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذى تقتضى القاعدة لزوم الاحتياط فيه، لأنّ الاعتماد حينئذ على اليد كما لو فرض مثله فى غير الظلمة أنّ الحكم بالحلّ على هذا الاحتمال غير وجيه، إلّا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمة المباحين للشريعة، إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حلّه لغير المالك بغير رضاه، لأنّ المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله.

و كيف كان، فالرواية أما من أدلة حلّ مال السلطان المحمول بحكم الغلبة على الخراج و المقاسمة و إمّا من أدلة حلّ المال المأخوذ من المسلم، لاحتمال كون المعطى مالكا له. و لاختصاصه له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره. و أيسر

هذا من المطلب الذي هو حلّ ما في يد الجائر مع العلم إجمالاً بحرمة بعضه المقتضى مع حصر الشبهة للاجتناّب عن جميعه.^١

فالصحيحة المذكورة أجنبية عن المقام مع الاحتمالات المذكورة، كما يحتمل فيها احتمال آخر، وهو كما في إرشاد الطالب: إنه ﷺ أجاز تصرف السائل فيه بالتملك أو غيره صدقة عن مالكة، فيكون المال وزراً على العامل لجوره في أخذه و مهناً للآخذ كما لا يخفى.^٢ و لا يخفى ما في التوجيه الأخير من البعد و التكلف.

و أما ما وجهه به الشيخ رحمه الله من أن الأمر في المأخوذ يدور بين أن يكون الحكم بالحل فيه إما من جهة احتمال أن المأخوذ من مال الاقتراض أو الاشتراء بالذمة، فيعتمد على اليد في الحكم بالحل فيه، و إما من جهة حمل المأخوذ على الخراج و المقاسمة المباحين للشيعة. و على كل تقدير تكون الصحيحة أجنبية عن المقام من الحل لمال الجائر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فيه و كون الشبهة محصورة.

ففيه كما أفاد في بلغة الطالب أولاً: أن الرواية مطلقة و تشمل مورد العلم الإجمالي بوجود المال الحرام في أموال العامل المحتمل أن يكون المأخوذ منها، فيكون من أطراف العلم الإجمالي المنجز.

و دعوى عدم الإطلاق لها مجازفة بينة، فيتم الاستشهاد بها على هذا التقدير، كما أن دعوى العلم بكون جميع ما عند العامل غير هذا المأخوذ معلوم الحرمة، فلا يكون ليده على غير ما يعطيه للسائل حكم حتى تتعارض و يبطل حكمه بالنسبة إلى المأخوذ ممنوعة جداً. و قوله: ليس له مكسب غيره، لا يقتضى ذلك غاية معرضية ما

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٦٩.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣١٩.

عنده لأن يكون من الأموال المأخوذة من السلطان أو أبداله أو غيره من التعدييات. و ثانياً: أن حمل الرواية على مال الاقتراض أو الاشتراء بالذمة لايساعده ما من قوله ﷺ في ذيلها «كل و خذ منه فلك المهنأ (الحظ) و عليه الوزر»، إذ ليس على العامل وزر على هذا الاحتمال، بل إثبات إطلاق الوزر على العامل يعين احتمال أن يكون ما في يد العامل الذي يعطيه للسائل من أموال السلطان لا من أمواله، كما لا يخفى.

وثالثاً: أن تعليل كون الاحتمال الأول مسقطاً للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذي تقتضى القاعدة لزوم الاحتياط فيه بأن الاعتماد على اليد محل تأمل و إشكال، لأن الإطلاق شامل لما إذا اختلط أموال العامل محللها بمحرمها و كان ما أعطاه للسائل منها فتسقط يده.^١

و فيه منع، لعدم سقوط اليد مع عدم جميع أطراف أموال العامل مورد الابتلاء للسائل كما لا يخفى.

ورابعاً: كما في بلغة الطالب أن حمل الرواية على الخراج و المقاسمة بالغلبة ممنوع بمنع الغلبة، لكثرة ما يأخذه من الزكوات و الغصب و الزيادات على المقدار المقرر في عقد المزارعة. هذا مضافاً إلى أن غلبة الوجود لا توجب الانصراف، و على تقدير الانصراف لا يوجب، لعلم السائل بكونه من الخراج و المقاسمة مع أن اللازم علمه بذلك، و إلا لم يجز التصرف.^٢

فتحصل تمامية دلالة الصحيحة على حلية ما وصل إلى يد السائل المذكور من أموال العامل و لو مع العلم الإجمالي بوجود المال الحرام في أمواله. هذا مع الغمض

(١) بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٣٥.

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٣٦.

عن أصالة اليد، فإنها جارية في المأخوذ و لا تجرى في غير المأخوذ فيما إذا كان خارجا عن مورد الابتلاء للسانل.

و يؤيد ذلك أيضا ما ورد في جواز المعاملة مع السارق في أمواله التي تكون مشتملة على الحرام و استبعاد شمول الرواية لمورد العلم الإجمالي، مندفع بما مر من إمكان تجويز الشارع أطراف الشبهة لشوب العلم الإجمالي بالشك. نعم، ينافيه ما ورد من الروايات الدالة على لزوم مراعاة الاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال؛ أللهم إنا أن يقال: إن روايات المقام أخص، فيمكن تخصيصها بها في المقام، فلا تغفل.

ثم قال الشيخ الأعظم رحمته بعد ذكر صحيحة أبي وئاد: و مما ذكرنا يظهر الكلام في مصححة أبي المغرا: أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم، آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ بها؟ قال: نعم.^١

و رواية محمد بن هشام: أمرّ بالعامل فيصلني بالصلة، أقبليها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ منها؟ قال: نعم و حجّ منها. و (في) رواية محمد بن مسلم و زرارة عن أبي جعفر رحمته: جواز السلطان ليس بها بأس^٢. إلى غير ذلك من الاطلاقات التي لا تشمل من صورة العلم الإجمالي بوجود (الحرام) إلا الشبهة الغير المحصورة، و على تقدير شمولها لصورة العلم الإجمالي مع انحصار الشبهة فلا يجدي، لأن الحلّ فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحة و التملك و هو محمول على الصحيح.

مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو ردّ بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات في نظره بالشبهة المحصورة و لا يجرى هنا أصالة الصحة في تصرفه. يمكن استناد الحلّ فيه إلى ما ذكرنا سابقا من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر

(١) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٣، ح ٢.

(٢) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٤، ح ٥.

أو ملكه، و بين ما بقى تحت يده من الأموال التي لادخل فيها للشخص المجاز تردد بين ما يبتلى به المكلف من المشتبهين، و بين ما لم يبتل به. و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شيء منهما من غير فرق بين هذه المسألة و غيرها من موارد الاشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به.

ثم لو فرض نصّ مطلق في حلّ هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض، للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، كما لا ينهض ما تقدم من قولهم: كل شيء حلال إلخ.

إلى أن قال: نعم، قد يخدش في حمل تصرف الظالم على الصحيح من حيث إنه مُقدّم على التصرف فيما في يده من المال المشتمل على الحرام على وجه عدم المبالاة بالتصرف في الحرام، فهو كمن أقدم على ما في يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام، و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح.

لكن الظاهر أن هذه الخدشة غير مسموعة عند الأصحاب، فإنهم لا يعتبرون في الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما، بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه ولو لدواعٍ أخرى.

و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم التصرف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده، فلفساد تصرفه في ظاهر الشرع، فلا يحمل على الصحيح الواقعي فتأمل، فإن المقام لا يخلو عن إشكال. و على أيّ تقدير فلم يثبت من النص و لالفتوى مع اجتماع شرايط أعمال قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم وجوب الاجتناب في المقام و إلغاء تلك القاعدة.

و أوضح ما في هذا الباب من عبادات الأصحاب ما في السرائر، حيث قال: إذا كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا أنه غير متميز العين، بل هو مخلوط في غيره من

أمواله أو غلاته التي يأخذها على جهة الخراج، فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته، لأنها صارت بمنزلة المستهلك لأنه غير قادر على ردّها بعينها انتهى.

و قريب منها ظاهر عبارة نهاية بدون ذكر التعليل، و لاريب أن الحلّى لم يستند في تجويز أخذ المال المردد إلى النص، بل إلى ما زعمه من القاعدة، و لا يخفى عدم تماميتها إلا أن يريد به الشبهة الغير المحصورة بقريضة الاستهلاك فتأمل^١.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ في افادة أن أصالة الصحة جارية مع احتمال عدم تورع المتصرف، و إلا لزم خروج كثير من الموارد عن مجرى أصالة الصحة، مع أن هذه الأصالة لتسهيل الأمر على الناس كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن ما في إرشاد الطالب: من أنه لا مجرى لأصالة الصحة في أمثال المقام من موارد الشك في السلطنة على التصرف، فإن العمدة في وجه اعتبارها هي السيرة التي لم يحرز جريانها في موارد الشك في سلطنة الفاعل. نعم، لا بأس بالأخذ بقاعدة اليد بالإضافة إلى المأخوذ من مثل العامل المفروض، و لا تعارض باليد على سائر الأموال التي عنده، لأن أصالة الصحة فيها لا تكون ذات أثر بالإضافة إلى السائل^٢.

و ذلك لما عرفت من أن الأصحاب لم يعتبروا في أصالة الصحة و الحمل على الصحيح احتمال التورع، بل اكتفوا باحتمال الصدور و لو لدواعٍ أخرى، كما أن اعتبار قاعدة اليد أيضا كذلك هذا.

نعم، يمكن الإيراد على أصالة الصحة بأنها معارضة بها في طرف آخر، و هكذا قاعدة اليد. اللهم إلا أن يقال: إن المعارضة بالإضافة إلى العامل لا بإضافة إلى السائل،

(١) المكاسب المحرّمة، ص ٦٩.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣١٩.

لخروج طرف آخر عن مورد ابتلائه.

وكيف كان، يمكن أن يقال: إن الاستدلال بصحیحة أبی ولّاد و غيرها تام فی المقام. هذا مضافا إلى أن مقتضى القاعدة جواز التصرف في بعض الأموال المختلطة بالحرام، إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء.

و دعوى أنه لو فرض نص مطلق في حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، مندفة بما مرّ من أن شوب العلم الإجمالي بالشك يوجب إمكان رفع اليد عن الحكم المعلوم، فلو رخص الشارع في ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها كان مؤمنا بالنسبة إلى الارتكاب، و معه يكون النصوص الواردة في ترخيص أطراف المعلوم بالإجمال حاکمة بالنسبة إلى قاعدة الاحتياط، فإن الموضوع فيها احتمال العقاب و مع ثبوت الترخيص في ارتكاب المشتبه لا يكون احتمال العقاب أصلاً، حتى يلزم الاحتياط فيه.

نعم، قد عرفت أن مقتضى الروايات الخاصة الواردة في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة المبتلى بها، ولكن يمكن تخصيص تلك الأخبار الخاصة بالأخبار الخاصة الواردة في جوائز السلطان الدالة على جواز التصرف في الجوائز مع كونها من أطراف الشبهة المحصورة، فإنها بالنسبة إليها أخص.

فتحصل أنه يجوز أخذ الجوائز من السلطان الجائر و لو مع العلم باختلاط أمواله بالحرام بحسب القاعدة فيما إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء، أو كانت الشبهة غير محصورة. هذا مضافا إلى تمامية النصوص الخاصة الواردة في المقام.

الصورة الثالثة من صور جوائز السلطان هي أن يعلم تفضيلا حرمة ما يأخذه، و

لإشكال في هذه الصورة في حرمة الأخذ.

بيان حكم المأخوذ

و إنما الكلام في حكمه إذا وقع في يده، قال الشيخ: علمه بحرمة أما أن يكون قبل وقوعه في يده، و إما أن يكون بعده، فإن كان قبله لم يجز أن يأخذه بغير نية الرد إلى صاحبه، سواء أخذه اختياراً أو تقيّة، لأنّ أخذه بغير هذه النية تصرف لم يعلم رضا صاحبه، و التقيّة تنأدّى بقصد الرد، فإن أخذه بغير هذه النية كان غاصباً ترتب عليه أحكامه، انتهى^١.

فمع التمكن من قصد الرد لا يجوز أن يأخذ بغير نية الرد، لعدم شمول أخبار التقيّة له، لعدم تحقق موضوعها مع وجود المندوحة حال الأخذ، و المفروض أنه متمكن من قصد الرد حال الأخذ.

و قد أوضح ذلك في مصباح الفقاهة، حيث قال: إن عدم المندوحة و إن لم يعتبر في التقيّة بالنسبة إلى أصل العمل، ولكن لاشبهة في اعتباره حال العمل، مثلاً إذا اقتضت التقيّة أن يكفر في صلاته مع سعة الوقت و تمكن المكلف من الإتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلاته، لإطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقيّة، فإن موضوعها متحقق حين الإتيان بالعمل على وجه التقيّة.

و أما إذا كانت له مندوحة حال العمل، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقيّة، فلاشبهة في فساد عمله إذا أوقعه على وجه التقيّة، فإذا تمكن المصلّى مثلاً من السجود على الأرض و على الفراش كليهما فالإتيان في وجوب السجود على الأرض، و عدم كفاية السجود على الفراش. إلى أن قال: و الوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً

لأخبار التقية، لعدم تحقق موضوعها إذا وجدت المندوحة حال العمل^١.

عدم الضمان مع نية الرد

إذا كان الأخذ بنية الرد، قال الشيخ: إنه كان محسناً و كان في يده أمانة شرعية (و مقتضاه عدم الضمان).

ضمان الجاهل القابض

و إن كان العلم به (أى بكونه حراماً) بعد وقوعه فى يده، قال الشيخ الأعظم: كان كذلك أيضاً (أى كان محسناً و كان فى يده أمانة شرعية) و يحتمل قويا الضمان هنا، لأنه أخذه بنية التملك لانبية الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد الضمان و ظاهر المسالك عدم الضمان رأساً مع القبض جاهلاً، قال: لأنه يد أمانة فيستصحب و حكى موافقته عن العلامة الطباطبائى^٢ فى مصابحه.

لكن المعروف من المسالك و غيره فى مسألة ترتب الأيدى على مال الغير ضمان كل منهم، و لو مع الجهل؛ غاية الأمر رجوع الجاهل على العالم إذا لم يقدم على أخذه مضموناً. و لإشكال عندهم ظاهراً فى أنه لو استمر جهل القابض المتنبه إلى أن تلف فى يده كان للمالك الرجوع عليه. و لارافع يقينا لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير، فيستصحب الضمان لاعدمه^٣. ظاهره تقوية الضمان فى الجاهل.

قال فى مصباح الفقاهة: يمكن توجيه كلام الشهيد بأن الشارع قد رخص فى أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مغسوبة، فتكون يد الأخذ يد أمانة شرعية، فإذا شك فى ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الأمانة.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٠٦ - ٥٠٥.

(٢) المكاسب المحرمة، ص ٦٩ - ٧٠.

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 و الجهل، و لا منافاة بين الحكمين على ما حققناه في علم الأصول.

و عليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان. فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بدّ من ردّها إلى مالكها، و إلّا فلا بدّ من ردّ مثلها أو قيمتها إليه. و يدلّ على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الأيدي على المال المفصوب مع الجهل بالحال، و لم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك^١ ولا يذهب عليك أن المحكي عن السيّد اليزدي عليه السلام في تعليقه على المقام: «أنه بعد علمه بالحال و قصده ردّ المال إلى مالكة يرتفع عنوان العدوان على اليد و ينطبق عليها عنوان الإحسان المنافي للضمان». و مقتضاه عدم الضمان لو كان التلف بعد العلم بالحال مع قصده ردّ المال لخروج اليد عن عنوان العارية و صيرورتها يدا مأذونة.

أورد عليه الفاضل الإيرواني و السيّد المحقق الخوئي عليهما السلام على ما حكى عنهما بأنّ طرؤ عنوان الأمانة الشرعية على اليد فيما بعد لا يوجب ارتقاع الضمان، كما إذا تاب الغاصب و ندم عن عدوانه و أراد ردّ المال إلى مالكة فتلف في طريق ردّه، قال المشهور: إن عليه الضمان.

و كذا فيما إذا وضع اليد على مال بقصد تملكه جهلا بالحال و أخذاً بالحكم الظاهري، كما إذا اشترى متاعاً ثمّ انكشف كونه غصباً و أراد إرجاعه إلى مالكة فتلف، فإنّ وضع يده على المال لكونه تصرفاً في مال الغير بلا رضاه حرام واقعا و إرادة ردّه بعد كشف الحال لا تريد على إرادة الرد في الغاصب النادم، كما هو المقرر في بحث

تعاقب الأيدي على مال الغير.

و السرّ في ذلك أن الأمانة الشرعية لا تقتضى الضمان، فلا ينافى ثبوته بوجه آخر، والمراد من الوجه الآخر هو كون اليد حين حدوثها على المال موجبة للضمان، وهذا الضمان يبقى إلى ردّ المال إلى مالكه، كما هو ظاهر حديث على اليد. نعم، لو أخبر المالك بأن عنده ماله فأذن المالك في الإمساك به يكون هذا ردّاً للمال إلى مالكه، أى تخلية بينه وبين المال فيرتفع الضمان.

أجاب عنه في إرشاد الطالب: بأن الظاهر فرق بين المتالين وبين المقام وأنه لا بدّ من الالتزام بارتفاع الضمان في المقام دونهما، فإن وضع اليد فيهما على مال الغير حرام بحسب الواقع فعلاً أو ملاكاً، كما هو المقرر في مسألة التوسط في الأرض المغصوبة و الندم بعده، فإنه بالندم وإرادة الخروج لا يكون التوسط فيها بالخروج حلالاً، بل هو حرام ملاكاً و لو بحسب الواقع.

بخلاف المقام، فإن أخذ المال من الجائر بقصد الرد إلى مالكه باعتبار كونه إنقاذاً لذلك المال حلال واقعا، فإن كان قصد الرد من الأول يكون المال في يد الآخذ أمانة شرعية من الأول و لا ضمان فيها، لقوله سبحانه: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾. وإن كان قصد الرد بعد العلم بالحال كان الإمساك بذلك المال إلى رده إلى مالكه حلالاً واقعا من حين القصد، كما تكون يده عليه أمانة شرعية و بما أن عموم على اليد مخصص في موارد الأمانة المالكية أو الشرعية، سواء كان المال أمانة من الأول أو في الأثناء، فللمجال للأخذ به، ولذا لا أظن أن يلتزم أحد بالضمان فيما إذا أعلن المالك بأن من كان ماله بيده فليمسك به إلى رده إليه.

و إذا كان هذا حال إذن المالك كان إذن الشارع واقعا كذلك، و قوله سبحانه: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ ينفي الضمان، لأنه لا يثبت حتى لا يكون منافيا لإثبات الضمان باليد حين حدوثها.

و مما ذكرنا ظهر الفرق بين المقام و بين ما وضع يده على مال الغير عدوانا ثم خرج من يده بعدوان شخص آخر و تلف في يد ذلك الآخر، فإن للمالك الرجوع إلى كل منهما. و وجه الظهور أن اليد الحادثة توجب الضمان و خروج المال عن يده بعد ذلك لا يمنع الضمان.

بخلاف المقام، حيث إن طرؤ الأمانة على اليد يقتضى عدم ضمانه، كما لا يخفى أيضا الفرق بين المقام و بين فرض اشتراء المتاع ثم ظهور كونه غصبا في مسألة تعاقب الأيدي، حيث إنه لم يفرض فيها كون أخذ ذلك المال من البائع الفضولى إنفاذا لذلك المال عن التلف، و لذا يكون أخذه أو إمساكه محرما واقعا و كانت الحلية ظاهرية، بخلاف المقام فإن إمساكه مع قصد الرد حلال واقعا كما مر^١.

اللهم إنا أن يقال: إن ظاهر قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ معارض مع قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» لظهوره في بقاء الضمان إلى أن يقع الأداء. و مع التساقل يرجع إلى استصحاب الضمان بناء على جريانه في الشبهات الحكيمة كما هو الظاهر.

و فيه منع المعارضة لصيرورة اليد يدا مأذونة بمجرد علمه و قصده الرد فتدبر، بخلاف يد المشتري الجاهل، فإنه بعد العلم لم يفرض له قصد الرد. نعم، لو تلف المال

قبل علمه بالحرمة و قصده الرد كان يده يد عادية و مفتضاها هو الضمان كما لا يخفى.
 بقى شيء، و هو أن مسألة تعاقب الأيادي مفروضة مع قصد الرد، و هى عين
 مسألتنا، فالإشكال باق كما ذهب إليه الشيخ و الفاضل الإيروانى و السيد المحقق
 الخوئى رحمتهما الله تعالى.

ثم إن هنا أحكاما تترتب على المأخوذ فى الصورة الثالثة لابس بذكرها و هى
 متعددة:

الف) ردّ المأخوذ من الجائر إلى مالكه

قال الشيخ الأعظم رحمته الله تعالى: و على أى حال فيجب على المجاز ردّ الجائزة بعد العلم
 بغصبتها إلى مالكها أو وليه (المعلوم كما هو مفروض الكلام). و الظاهر أنه لاخلاف
 فى كونه فوريا. نعم، يسقط بإعلام صاحبه به. و ظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة ووجوب
 الإقباض و عدم كفاية التخلية، إلّا أن يدعى أنها فى مقام حرمة الحبس و وجوب
 التمكين لا تكليف الأمان بالإقباض.

و من هنا ذكر غير واحد كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد أن المراد
 بردّ الامانة رفع يده عنها و التخلية بينه و بينها، و على هذا فيشكل حملها إليه، لأنه
 تصرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو أحفظ، فإن
 الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعية من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول فى الحفظ.^١
 أورد عليه فى بلغة الطالب بقوله: بأنّ الأمانة لا تهتضى إلّا جعلها فى مكان مأمون
 بحسب العادة، و أما جعلها فى محل لا يكون أحفظ منه فهو أوّل الكلام، إلّا أن يفرق
 بين ما يجعل فيه أولاً، فلا يجب إلّا أن يكون مأمونا فى العادة، و أما بعد جعله فى

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الأعظم رحمته الله تعالى، ص ٧٠.

ذلك المكان فلا يجوز نقله إلّا إلى الأحفظ أو المساوي، لأنّ المرخص فيه هو التصرف في الأمانة على وجه يوافق مصلحة المالك و حفظ الوديعة. و أما التصرف لاعلى هذا الوجه فلم يثبت جوازه و النقل إلى مكان غير أحفظ مع التمكن من إبقائه في محله لا يوافق مصلحة المالك و لاحفظ الوديعة و لا يكون فيه محسنا.

لكن عليه ينبغي أن لا يجوز نقلها حتى إلى ما يساوي الأول في الحفظ أيضا، إلّا أن يقال: يكفي كونه بعنوانه الجامع معروفا و عوناً، أو يقال: يجوز له بعد الأمانة كل تصرف لم يكن تعدياً أو تفریطاً. و عليه يجوز النقل إلى غير المساوي أيضا بعد أن كان مأمونا، فضلاً عما كان مساوياً.

و لا يخفى عليك أنّ التصرف الزائد على ما يقتضيه الأمانة ليس بجائز، سواء كان مساوياً أم غير مساو، و سواء كان تعدياً أو تفریطاً أم لم يكن. نعم، لو كان النقل دخيلاً في حفظ الأمانة جاز بل لزم ذلك، لأنّه يوافق مصلحة المالك و حفظ الوديعة.

و التحقيق أنّ حفظ الأمانات أمر عليه بناء العقلاء، فكل مورد يصدق عليه الحفظ كان جائزاً و لو بالنقل من محل إلى محل آخر، و كان الحفظ فيه أدون من الحفظ في المحل الأول، فضلاً عن كون المحل الثاني مساوياً أو أحفظ، فإذا صدق عليه الحفظ لم يكن النقل إلى المحال المذكور تصرفاً لم يؤذن فيه، و معه لافرق بين ما يجعل فيه أولاً، و بين ما يجعل فيه ثانياً و نحوه، إذ الحفظ تصرف أذن فيه الشارع و الملاك.

نعم، لو احتمل عروض شيء لا يصدق الحفظ و جب عليه النقل من محله إلى محل آخر، لأنّ مادة الحفظ المأمور به تقتضي الاجتناب عن الموارد التي فيها احتمال

عروض شيء لا يوافق الحفظ، فالمساواة غير معتبرة بعد صدق الحفظ، كما لا يكفي المساواة مع احتمال عروض شيء لا يوافق الحفظ.

ب) وجوب الفحص عن المالك

قال شيخنا الأعظم رحمته: و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص، مضافا إلى الأمر به فى الدين المجهول المالك^١.

و لا يخفى عليك وضوح لزوم ردّ المال إلى صاحبه لو كان معلوما، كما قال الله تبارك و تعالى: ﴿لِأَنَّ اللَّهَ بِأَمْوَالِكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^٢، و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال فى يده أو بعده و هذا لا كلام فيه، وإنما الكلام فيما إذا كان المالك مجهولا، فهل يجب الفحص عن مالكة أو لا؟ مقتضى القاعدة هو وجوب الفحص مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب عليه.

و قد يقال بعدم وجوب الفحص عن مالكة و جواز التصديق به استنادا إلى إطلاق جملة من الروايات. منها: ما رواه الكافى عن على بن محمد بن بندار عن إبراهيم بن إسحاق عن عبدالله بن حمّاد عن على بن أبى حمزة قال: كان لى صديق من كتاب بنى أمية، فقال لى: استأذن لى على أبى عبدالله عليه السلام فاستأذنت له (عليه)، فأذن له، فلما أن دخل سلم و جلس، ثم قال: جعلت فداك، إنى كنت فى ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيرا، و اغمنت فى مطالبه، فقال أبو عبدالله عليه السلام: لولا أن بنى أمية وجدوا لهم من يكتب و يجبى لهم الفىء و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا، و

(١) المكاسب المحرمة لشيخنا الأعظم، ص ٧٠.

لو تركهم الناس و ما فى أيديهم ما وجدوا شيئا إلّا ما وقع فى أيديهم.

قال: فقال الفتى: جعلت فداك، فهل لى مخرج منه؟ قال: إن قلتُ لك تفعل؟ قال: أفعّل، قال له: فاخرج من جميع ما كسبت (اكتسبت) فى ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدّقت به، و أنا أضمن لك على الله عزوجل الجنة. فأطرق الفتى طويلاً، ثمّ قال له: لقد فعلت جعلت فداك.

قال ابن حمزة: فرجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئا على وجه الأرض إلّا خرج منه حتى ثيابه التى كانت على بدنه، قال: فقسمت له قسمة و اشترينا له ثيابا و بعثنا إليه بنفقة، قال: فما أتى عليه إلّا أشهر قلائل حتى مرض، الحديث. ' اغمّنت أى سترت.

أورد عليها بأن الخبر ضعيف بإبراهيم بن إسحاق و على بن أبى حمزة البطائنى. ولعلّ وجه عدم الأمر بالتعريف هو اليأس عن التعرف لوجود الفصل بين الاستيلاء على الأموال و زمان الاستبصار، فمن البعيد أن يكون التعرف مفيدا مع الفصل الطويل خصوصا إذا كان استبصاره بعد انقراض الدولة الأموية و استيلاء العباسيين على عرش الخلافة.

ولكن لا يخلو هذه المناقشات من الإشكالات، لأن عدم الاستفصال يكفى فى إطلاق الرواية، فلا يضر بذلك الاحتمال المذكور، ثمّ إن تضعيف السند أيضا محل تأمل بعد نقل أحمد بن محمد بن عيسى عن إبراهيم بن إسحاق و كونه من مشايخ الأصحاب، و لعلّ نقله عن البطائنى يكفى فى الوثوق به، لأنه حاك عن نقل ذلك عنه فى حال استقامته لو لم نقل بأن انحرافه لا يستلزم عدم الوثوق به فتأمل.

ومنها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن موسى بن عمر عن الحجال عن داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال رجل: إني قد أصبت مالا و إني قد خفت فيه على نفسي، فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلّصت منه؟ قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام: و الله إن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: إى والله، قال: فأنا والله ما له صاحب غيرى، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف، قال: فأذهب فاقسمه في إخوانك و لك الأمن مما خفت منه، قال: فقسمته بين إخوانى^١.

قال في جامع الرواة: و الصحيح داود بن أبي زيد، و كيف كان فالسند صحيح.

ومنها: ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن أبي عبد الله عن علي بن حديد عن علي بن ميمون الصائغ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عما يكس من التراب فأبيعه فما أصنع به؟ قال: تصدّق به، فإما لك و إما لأهله، قلت: فإن فيه ذهباً و فضة و حديداً فبأى شيء أبيعه؟ قال: قال: بعه بطعام، قلت: فإن كان لى قرابة محتاج أعطيه منه؟ قال: نعم^٢ و السند ضعيف لاشتماله على بن حديد.

ومنها: خبر أبي علي بن راشد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام: قلت: جعلت فداك، اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتى بألفى درهم، فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف، فقال: لا يجوز شراء الوقف و لا تدخل الغلّة في مالك و ادفعها إلى من وقفت عليه، قلت: لأعرف لها رباً، قال: تصدّق بغلتها^٣.

قيل: مهملة بمحمد بن جعفر الرزاز، ولكن في منتهى المقال «هو أحد رواة الحديث

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٣٩ - ١٣٨، ح ٧.

(٢) جامع الأحاديث، الباب ٢ من أبواب الصرف، ج ٢٣، ص ٢١٨، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب عقد البيع، ج ١٧، ص ٣٦٤، ح ١.

و مشايخ الشيعة، إلى أن قال: و في البلغة أنه من أجلاء الشيعة و مشايخ الكليني، « هذا مضافا إلى المحكى عن النجاشي ما يشير إلى اعتماده عليه، و عليه فالرواية معتبرة. و أما أبو علي بن راشد فهو كان وكيلا مقام الحسين بن عبدربه، و لعله هو الحسن بن راشد الموتق.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبداً أو عسيرا، فانطلق الغلام فعصر خمرًا ثم باعه؟ قال: لا يصلح ثمنه. إلى أن قال عليه السلام: إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنها. ١ و غير ذلك من الأخبار المطلقة الدالة على جواز التصدق بمجهول المالك من دون قيد الفحص.

و يمكن أن يقال: إن إطلاق هذه الأحاديث يقيد بمعتبرة يونس بن عبدالرحمن قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام و أنا حاضر، إلى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكة، فرحل منها إلى منزله و رحلنا إلى منزلنا، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأبى شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة، قال: لسا نعرفه و لانعرف بلده و لانعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمنه، قال: على من، جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية. ٢

بدعوى أن مقتضى مفهوم الشريطة في قوله «إذا كان كذا» عدم جواز التصدق بالمال مع احتمال الظفر بمالكه و لو بالفحص. ٣

(١) الوسائل، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٢٣، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ٧ من أبواب اللقطة، ج ٢٥، ص ٤٥١ - ٤٥٠، ح ٢.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٢٧.

والوجه في التعبير عن الرواية بالمعتبرة هو اشتغالها على محمد بن عيسى بن عبيد الذي وثقه النجاشي و ضعه بعض آخر، و ليس وجه الضعف إلّا القدر في مذهبه من الرمي بالغلو و نحوه، مع أنه لا ينافي الوثاقة.

و صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل كان له على رجل حق ففقدته و لا يدري أين يطلبه؟ و لا يدري أحى هو أم ميت؟ و لا يعرف له وارث و لانسب و لا بلد؟ قال: اطلبه، قال: إن ذلك قد طال فأصدّق به؟ قال: اطلبه^١.

أللهمّ إلّا أن يقال: إن مثلها وارد في معلوم المالك الذي يتعذر الوصول إليه. و مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك، ولكن يمكن دفع ذلك. بأن المستفاد من معتبرة يونس و صحيحة معاوية بن وهب و من غيرهما حكم المال المجهول مالكة بحيث يعم الجائزة المأخوذة من الجائر، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الأدلة.

فتحصل: أن إطلاق الأخبار المذكورة كرواية أبي حمزة و غيرها مقيد بالأخبار الدالة على وجوب الفحص، و مقتضاه هو وجوب الفحص، و مع عدم الظفر يجب التصديق به.

و ربما يستدل لوجوب الفحص بما ورد في موارد خاصة:

أحدها: ما ورد في إيداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم، كرواية حفص بن غياث المروية عن التهذيب بإسناده عن الصفار عن علي بن محمد الفاساني عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا، و اللصّ مسلم هل يرده عليه؟ فقال: لا يرده، فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل، و إلّا كان في يده

(١) الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الدين، ج ١٨، ص ٣٦٢، ح ٢.

بمنزلة اللقطة يصيها. فيعرفها حولاً فإن أصاب صاحبها ردها عليه، وإلا تصدق بها، فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر والغرم، فإن اختار الأجر فله الأجر وإن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له.^١

واستشكل في مصباح الفقهة على هذه الرواية أولاً: بضعف السند، قال في معجم الرجال: قال النجاشي: علي بن محمد بن شيرة القاساني أبو الحسن كان فقيهاً كثيراً من الحديث فاضلاً غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنه سمع منه مذاهب منكراً، وليس في كتبه ما يدل على ذلك، له كتاب التأديب وهو كتاب الصلاة. إلى أن قال في معجم الرجال: أقول: لامنافة بين أن يسمع أحمد بن محمد بن عيسى منه مذاهب منكراً وأن لا يكون في كتبه ما يدل على ذلك. إذن فلاموجب لعدم الاعتداد بغمز أحمد بن محمد بن عيسى عليه.

ولا يبعد أن يكون غمز أحمد بن محمد بن عيسى هو السبب في تضعيف الشيخ إياه، حيث عدّه في أصحاب الهادي عليه السلام وقال: علي بن محمد القاساني ضعيف إصفهاني. إلى أن قال في معجم الرجال: ثم إن علي بن شيرة الذي عدّه الشيخ في أصحاب الهادي عليه السلام وقال ثقة، مغاير لعلي بن محمد بن شيرة، فإنه لو سلم أن المسمى بشيرة رجل واحد، كما هو ليس ببعيد. فالمسمى بعلي الذي هو ثقة ولده ومن هو ضعيف حفيده ولم تقم على الاتحاد بوجه، ولكن العلامة جزم بالاتحاد، إلى أن قال في معجم الرجال: أقول: ليس في كلام النجاشي دلالة على الاتحاد، بل يدل على أن علي بن محمد القاساني حفيد شيرة، فمن أين يستكشف أن علي ابن شيرة متحد مع علي بن محمد بن شيرة، انتهى.

و عليه فلا يحصل وثوق بالحفيد و هو على بن محمد القاساني إن كان التوثيق راجعا إلى الولد و هو محمد بن شيرة، فتأمل.

و دعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر، دعوى غير صحيحة، لما حققناه في علم الأصول من أن الشهرة الفتوائية لاتجبر ضعف الرواية. و فيه منع عدم الجبران لو ثبت العمل بها كما قرر في محله.

و ثانيًا: أنه وارد في قضية خاصة، فلاوجه للتعدى منها إلى غيرها. و فيه: أنه لخصوصية له فيمكن التعدى منه فتأمل.

و ثانيها: ما دلّ على وجوب الفحص عن الأجير لإيصال حقه إليه، كصحيحة هشام بن سالم قال: سألت حفص الأعور أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده جالس، قال: إنه كان لأبى أجير كان يقوم في رحاه و له عندنا دراهم و ليس له وارث؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: تدفع إلى المساكين، ثم قال: رأيك فيها، ثم أعاد عليه المسألة، فقال له مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة ثالثة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: تطلب وارثا فإن وجدت وارثا، و إلّا فهو كسبيل مالك، ثم قال: ما عسى أن يصنع بها، ثم قال: توصى بها فإن جاء طالبها، و إلّا فهي كسبيل مالك^١.

يشكل ذلك بأنه معلوم المالك الذي يتعذر الوصول إليه، و مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك.

و ثالثها: الأخبار الواردة في وجوب تعريف اللقطة حولا و التصديق بها بعده، ولكنه مختص باللقطة و لايعم غيرها.

و على الجملة لانعرف وجهها للتعدى عن مورد الروايات إلى غيره. و دعوى اتحاد

(١) الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الدين و القرض، ج ١٨، ص ٣٦٢، ح ٣.

المالك بين مواردها و بين مجهول المالك، و هو عدم الوصول إلى المالك دعوى جزافية، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك.^١

فتحصل أن مقتضى الجمع بين المطلقات الدالة على وجوب التصديق و بين ما يدل على وجوب الفحص هو تقييد المطلقات بوجوب الفحص، فيحمل الإطلاقات على صورة عدم الظفر على مالك المال بعد الفحص. هذا و قد يقال: إن الآية الكريمة: ﴿لِأَنَّ اللَّهَ بِأَمْرِكُمْ أَنْ تُؤْتُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^٢ تقتضى وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب، سواء كانت الأمانة مالكية كالوديعة و العارية و نحوهما، أم شرعية كاللقطة و مجهول المالك و مال السرقة و الخيانة و الغصب و المال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغسوبا، ولكنه مقيد بالتمكن العقلي من الأداء و الفحص، لفتح التكليف بغير المقدور.

وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه. و المطلقات المتقدمة ظاهرة فى وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص. و إذن فالنسبة بينهما هى العموم من وجه، فإن الآية أعم من حيث المورد، لشمولها الأمانات المالكية و الشرعية و أخص من حيث وجوب الفحص لاختصاصها بصورة التمكن منه.

و المطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص لشمولها صورتى التمكن من الفحص و عدمه، و أخص من حيث المورد لاختصاصها بمجهول المالك، فتقع المعارضة بينهما فى مجهول المالك مع التمكن من الفحص. فمقتضى الآية هو وجوب الفحص عن

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥١٣.

(٢) النساء، ٥٨.

المالك مع التمكن منه، و مقتضى الروايات هو جواز التصدق به قبل الفحص عنه، سواء تمكن منه أم لا.

و قد حققنا في مبحث التعادل و التراجيح من علم الأصول أنه إذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر و يؤخذ بعموم الكتاب أو بإطلاقه. و عليه فلا بدّ من الأخذ بإطلاق الآية و الحكم بوجود الفحص مع التمكن منه و رفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه و مع الإغضاء عما ذكرنا، و الحكم بالتساقط يرجع إلى ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه.^١

فاللزام هو وجوب الفحص أخذًا بإطلاق الآية الكريمة بناء على أنه يؤخذ بإطلاق الآية فيما إذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه.

أورد عليه في إرشاد الطالب بانه لا تجتمع الآية و رواية أبي حمزة بحسب المورد أصلاً، حتى يقال بتساقط إطلاقي وجوب أداء المال إلى مالكة و وجوب التصدق به، و لو مع احتمال التمكن من الرد إليه بالفحص، حيث إن المال - المحكوم عليه في الرواية بوجود التصدق به مع عدم عرفان مالكة - لا يكون من قسم الأمانات لا المالكية و لا الشرعية، لتعمه الآية. فالصحيح في الجواب ما تقدم (من لزوم الفحص و رفع اليد عن إطلاق ما يدلّ على عدم لزوم الفحص و حمله على صورة عدم الظفر على مالك المال بعد الفحص).^٢

يمكن أن يقال: إن ترجيح موافق إطلاق الكتاب فيما إذا ورد المتعارضان بالعموم من الوجه على تقدير القول به لا يستلزم تقديم إطلاق الكتاب على الخبر الذي ينافي إطلاق الكتاب.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥١٤ - ٥١٣.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣٢٨.

وعليه فما أفاده السيّد المحقق الخوئي رحمته من أنه يؤخذ بعموم الكتاب أو بإطلاقه و يحكم بوجود الفحص مع التمكن منه منظور فيه، بل يحكم بسقوطها في مورد التعارض. و عليه فلاوجه للقول بوجود الفحص مع التمكن منه من ناحية الآية الكريمة، هذا مع الغمض عن عدم شمول أخبار العلاجية للعموم من وجه، نظورها في المتباينين من الأخبار على ما قرر في محله.

ثم إن نفي كون مورد الرواية من قسم الأمانات لالمالكية و لالشريعة في إرشاد الطالب لا يخلو من إشكال أيضا، لأن مال الغير بعد كون الآخذ مصمما لردّه إلى مالكة يصير أمانة شرعية فتعمه الآية الكريمة و يعارضه الرواية الدالة على وجوب التصديق به مع عدم عرفان مالكة، فيتساقطان في مورد الاجتماع و يرجع إلى عموم ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، فلا يجوز التصديق بدون الفحص، هذا لو لم نقل بترجيح إطلاق الآية أو عمومها كما هو الحق. ثم إن مقتضى الجمع بين الأدلة في مجهول المالك هو وجوب الفحص، فمع اليأس يجب التصديق و لا يجب التعريف في الحول فلا تغفل.

ج) هل يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص و اليأس أو لا يجوز؟ قال الشيخ الأعظم رحمته: ثم لو ادعاه مدع ففى سماع قول من يدعيه مطلقا لأنه لا معارض له، أو مع الوصف تنزيلا له منزلة اللقطة، أو يعتبر الثبوت شرعا للأصل وجوه.

قال السيّد المحقق الخوئي رحمته: هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكة، و اليأس من العلم به استنادا إلى ما دلّ على سماع قول المدعى إذا لم يعارضه أحد في دعواه، أو لا يجوز إعطاؤه إلّا مع التوصيف إلحاقا له باللقطة، أو يعتبر الثبوت الشرعي لبطان الوجهين المتقدمين، فإنه بعد وضع اليد على مال لا يجوز

دفعه إلّا إلى مالكة الواقعي أو إلى مالكة الشرعي، و الوجهان المذكوران لا يفيضان ذلك.

أما الوجه الأول: فيردّه أن ترتيب الأثر على دعوى المدعى إذا كانت بلا معارض إنما هو فيما إذا لم تثبت يد على المال. أما إذا ثبتت على المال يدٌ فلا تسمع دعوى أحد عليه، إلّا بالطرق الشرعية، ضرورة أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه، فلا يخرج من عهده إلّا بإصاله إلى مالكة، أو صرفه فيما قرره الشارع. و على هذا جرت السيرة القطعية. على أنه لا دليل على هذه القاعدة إلّا رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: عشرة كانوا جلوسا و وسطهم كيس فيه ألف درهم، فسأل بعضهم بعضا: ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، و قال واحد منهم: هو لي، فلمن هو؟ قال: للذي ادعاه^١

ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر على أن الرواية واردة في قضية شخصية فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها للجهل بخصوصياتها. و أما الوجه الثاني: فيردّه أن التوصيف ليس له موضوعية لإعطاء اللفظة لمن يدّعيها، بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدعى في دعواه.

و أما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة و إن لم تقارن بالتوصيف، فلا دليل عليه. و حينئذ فلا يترتب الأثر على توصيف المدعى إلّا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه. و أما حمل فعل المسلم على الصحة، فغاية ما يفيد أنه لا يعامل المدعى معاملة الكاذب، لا أن تترتب على دعواه آثار الواقع.

(١) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب كيفية الحكم، ج ٢٧، ص ٢٧٤ - ٢٧٣، ح ١.

و أما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق، لاشتغال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على مال الغير، فلا تبرء ذمته إلّا بإيصاله إلى مالكة الواقعي أو الشرعي^١.
 نعم، إذا لم يكن الشخص واضعاً يده على المال و ادعاه مدع، ففي رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: عشرة كانوا جلوساً و وسطهم كيس فيه ألف درهم، فسأل بعضهم بعضاً: ألكم هذا الكيس، فقالوا كلهم: لا، و قال واحد منهم: هو لي، فلمن هو؟ قال: للذي ادعاه^٢. و ظاهرها سماع دعوى الملكية، بل هو مقتضى السيرة العقلانية.

أورد عليه في إرشاد الطالب بقوله: ولكنها ضعيفة سنداً، فإنّ محمد بن الوليد الواقعي في سندها هو الخراز المعتبر، أو الصيرفي الضعيف، كل محتمل إلّا أنها تصلح لتأييد ما ذكرنا^٣.

وفيه: أنّ الظاهر أنه هو الخراز لكثرة نقله عن يونس بن يعقوب دون الصيرفي، و المفروض في الرواية هو نقل محمد بن الوليد عن يونس.

لا يقال: إن السند الذي في الكافي مرسل، حيث قال محمد بن يعقوب عن علي عن أبيه عن بعض أصحابه عن منصور بن حازم.

لأنّ نقول: لا يضر ذلك بعد ما روى في الوسائل عن الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن الوليد عن يونس عن منصور بن حازم، الحديث. و من المعلوم أنّ هذا السند ليس بمرسل.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥١٥ - ٥١٤.

(٢) الوسائل، الباب ١٧ من أبواب كيفية الحكم، ج ٢٧، ص ٢٧٤ - ٢٧٣، ح ١.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٢٩.

ثم إن مورد الرواية أما صورة العلم بعدم مالكية غير العشرة، فنفي تسعة منهم يلازم مالكية المدعى، و يصح دعوى السيرة العقلانية عليه و لاجمال لتخصيصها بالمورد كما لا يخفى.

و أما صورة احتمال مالكية غير العشرة، فنفي التسعة المذكورة يلازم مالكية المدعى أو غيره، فإن دلت القرائن على ملكية المدعى أو غيره فهو، و إننا فالأصل هو عدم مالكية كل واحد منهما، إننا أن الملك حيث لا يبقى بدون المالك فالمالك مررد بينهما. و يمكن أن يعين بالفرعة، ولكن الرواية حيث اكتفت بتقديم المدعى أجنبية عن هذه الصورة، اللهم إلا أن يقال: بإطلاق الرواية لهذا الفرض أيضا فيعطى المال للمدعى و إن احتمال كونه لغيره ممن عدى العشرة.

و إما صورة نفي العشرة ثم ادعى أحدهم مالكيته بعد نفيه، و لإشكال في هذه الصورة في أن الاعتبار ينفي المالكية، لأن إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، فالمالكية حينئذ مرذدة بين العشرة إن لم يكن احتمال مالكية غيرهم، فاللازم حينئذ هو التصالح بينهم. و كيف كان، فالرواية أجنبية عن المقام الذي علم فيه أن المأخوذ من الجائر معلوم الحرمة، إذ لا علم بالحرام في البين في جميع الصور المحتملة في الرواية. و عليه فلا يجوز إعطاء المجهول مالكة لمن يدعيه فيما إذا كان المأخوذ معلوم الحرمة، بل اللازم في جواز الإعطاء هو ثبوت المالكية شرعا، كما لا يجوز إعطاء ذلك عند توصيفه ما لم يوجب الاطمئنان، إذ لاموضوعية للتوصيف كما لا يخفى.

(د) مقدار الفحص عن المالك و كفيته

قال الشيخ الأعظم رحمته: ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره في تعريف اللفظة، إلى أن قال: ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة على ما ذكره الأكثر هنا، بل حذّه اليأس، و هو مقتضى الأصل إننا أن المشهور كما في جامع المقاصد على أنه

إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الردّ إليه، بل يجب ردّه إلى مالكه، فإن جهل عرف سنة، ثمّ يتصدق به عنه مع الضمان.

و به رواية حفص بن غياث، لكنّ موردها فيمن أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللصّ مسلم، فهل يرّد عليه؟ قال: لا يرده، فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل، و إلّا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولاً، فإن أصاب صاحبها، و إلّا تصدّق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيّر بين الغرم و الأجر، فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له.^١

و قد تقدم تعدى الأصحاب من اللصّ إلى مطلق الغاصب بل الظالم، و لم يتعدوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب، و لو بعنوان غير الوديعة، كما فيما نحن فيه.

نعم، ذكر في السرائر فيما نحن فيه: أنه روى أنه بمنزلة اللقطة، ففهم التعدى من الرواية. و ذكر في التحرير: أن إجراء حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد، كما أنه عكس في النهاية و السرائر فألحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك.

و الإنصاف أن الرواية يعمل بها في الوديعة أو مطلق ما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك، لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحة الآخذ، فإن الأقوى فيه تحديد التعريف فيه باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه.

مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفة المالك، كما في الرواية الواردة في بعض عمال بنى أمية لعنهم الله من الأمر بالصدقة بما لا يعرف صاحبه مما وقع في يده من أموال الناس بغير حق، انتهى.^٢

(١) الوسائل، الباب ١٨ من أبواب اللقطة، ج ٢٥، ص ٤٤٤ - ٤٤٣، ح ١.

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٠.

و كيف كان، فلادليل على اعتبار تعريف السنة في مطلق المجهول المالك، لأن روايات اللفظة مختصة بها، كما أن رواية حفص المستدل بها في المقام ضعيفة بحسب السند.

و دعوى انجبار ضعفها بالشهرة غير محرزة، لاحتمال استنادهم فيه إلى إلغاء الخصوصية في أخبار اللفظة. و عليه فالتفصيل بين الوديعة و غيرها كما يظهر من الشيخ لادليل له، بل يجب التعريف مطلقا حتى يحصل اليأس، و لو لم تمضه السنة. ثم إنه إذا احتاج الفحص عن المالك إلى بذل أجره، فإن كان الاستيلاء عليه بغير سبب شرعى كالغصب فمؤونة الفحص على الغاصب لوجوب ردّ المغصوب إلى مالكه، و إن توقف ذلك على بذل الأجرة، إذ الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال.

و إن كان الاستيلاء عليه بسبب شرعى، كأخذ المال من السارق أو الجائر للإيصال إلى مالكه، فالظاهر أن مؤونة الفحص على المالك، بمعنى أن الواجد يصرّفها من كيسه عن المالك، فإذا وجده أخذها منه، و إلّا فمن المال الذى فى يده، لأن يده يد إحسان و ما على المحسنين من سبيل. هذا مضافا إلى كون الأجرة على الواجد بسبب شرعى ضرر عليه.

هـ) مصرف مجهول المالك

قال الشيخ الأعظم رحمته: ثم الحكم بالصدقة هو المشهور فيما نحن فيه، أعنى جوائز الظالم. و نسبه فى السرائر إلى رواية أصحابنا، فهى مرسله مجبورة بالشهرة المحققة مؤيدة بأن التصدق أقرب طرق الإيصال.

و ما ذكره الحلبي من إبقائها أمانة في يده و الوصية به معرض للمال للتلف، مع أنه لا يبعد دعوى شهادة حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخرة على تقدير عدم انتفاعه به في الدنيا، هذا.

و العمدة ما أرسله في السرائر مؤيدا بأخبار اللفظة و ما في منزلتها أو ببعض الأخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمال بني أمية الشامل بإطلاقها لما نحن فيه من جوائز بني أمية، حيث قال رحمه الله له: اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدقت.

و يؤيده أيضا الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين، و ما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه، و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى في ذمة الشخص لأجير استأجره.

و مثله معتبرة يونس: فقلت: جعلت فداك، كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم و حملنا ببعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لانعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا، فما نضع به؟ قال: تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة، قال يونس: قلت له: لست أعرفهم و لاندري كيف نستل عنهم، قال: فقال رحمه الله: بعه و اعط ثمنه أصحابك، قال: فقلت: جعلت فداك أهل الولاية؟ قال: فقال: نعم. ^١ فالمستفاد من هذه الأدلة أن مصرفه هو التصدق، فلا يجوز غير ذلك.

و قد يستظهر من بعض الروايات أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام، كرواية داود بن أبي يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال له رجل: إني قد أصبت مالا وإني قد خفت فيه على نفسي، و لو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلّصت منه؟ قال: فقال له

(١) الوسائل، الباب ٧ من أبواب اللفظة، ح ٢.

أبو عبد الله عليه السلام: و الله ان لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: إى والله، قال: فأنا و الله ما له صاحب غيرى. قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف فقال: فاذهب فاقسمه فى إخوانك، ولك الأمن مما خفت، قال: فقسّمته بين إخوانى، انتهى.

و فيه أولاً: أن هذه الرواية صحيحة، لأن موسى بن عمر و إن كان مشتركا بين الكوفى و البغدادى ولكن الكوفى مصرّح بكونه ثقة و البغدادى أيضا ثقة، حيث إنه ممن نقل عنه أحمد بن محمد بن عيسى و لم يستثن، ففيه إيماء إلى وثاقته، و عليه فلاوجه للتعبير عنها بالرواية.

و ثانياً: أن القضية كما أفاد فى مصباح الفقاهة قضية شخصية، لاحتمال أن يكون المال فى تلك الواقعة موقوداً من الإمام نفسه، فيكون حلقه عليه السلام فى محله لكون المال له واقعا. و أما أمره عليه السلام بتقسيم ذلك المال فلعلّه دفع للتهمة عن نفسه أو إحسان منه إلى الفقراء.

و يحتمل أن يكون حلقه على أن المال له لعلمه بموت مالكه و أنه لم يترك وارثا غير الإمام. و يحتمل أن يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذى هو خاص للإمام عليه السلام. و من الواضح كما فى مصباح الفقاهة لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود، و لا يبعد دعوى كون الرواية ممّا يدل على أن ولاية المجهول مالكه للإمام عليه السلام. و يمكن الجمع بينه و بين ما يدل على أن ولاية المال المجهول مالكه للواجد بالتخير.

فحصل أنه لاوجه لرفع اليد عن ظهور الأدلة فى وجوب التصديق به بعد اليأس عن إيصاله إلى مالكه. و قد يستدل لجواز تملك مجهول المالك بصحبة على بن مهزيار

التي تبين موارد الخمس، حيث عدّ منها بقوله: «و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب». ^١ فإنها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس، و إلّا فلالمجال للأمر بالخمس، لأن الخمس في الغنيمة و الفوائد و لا يصدقان بدون التملك. أورد عليه في مصباح الفقاهة بأن هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية، فيكون مفادها أنه كلما تحقق شيء من تلك الموارد ووجب فيه الخمس، و عليه فلادلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك بإطلاقها.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة أيضا، فلانسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسة، و إنما هي مطلقة بالنسبة إليه، فتقيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك. ^٢ و فيه: أن الرواية تعارض ما دلّ على وجوب التصديق، و دعوى كونها مطلقة كما ترى. نعم، يرجح ما دلّ على وجوب التصديق من جهة الشهرة عليه، اللهم إلا أن يقال: إن صحيحة على بن مهزيار في مقام بيان الفوائد و الغنائم، فتدلّ على أن الفقير إذا أخذ مجهول المالك بعنوان الصدقة أخذ الفائدة، فيجب عليه إعطاء خمسه إن زاد على مؤنته، و هو أجنبي عن المقام فإن البحث في جواز تملك الواجد لا الفقير. ثم إن ظاهر ما تقدم هو تعيين وجوب التصديق بالمجهول المالك، ولكن مقتضى صحيحة هشام بن سالم عدم وجوب ذلك، بل هو مخير بين التصديق و بين إبقائه. روى في الوسائل بسند صحيح عن هشام بن سالم قال: سألت حفص الأعوز

(١) الوسائل، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥١٩.

أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده جالس قال: إنه كان لأبى أجير كان يقوم فى رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث، فقال أبو عبد الله عليه السلام: تدفع إلى المساكين، ثم قال: رأيك فيها، ثم أعاد عليه المسألة، فقال له مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة الثالثة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: تطلب وارثا فإن وجدت وارثا، وإلا فهو كسبيل مالك.

ثم قال: ما عسى أن يصنع بها، ثم قال: توصى بها، فإن جاء طالبها، وإلا فهى كسبيل مالك^١. ظاهرها جواز إبقائه إلى أن يجيء له طالب، ولذا جمع السيد اليزدى على ما حكى عنه بينه وبين ما تقدم بالوجوب التخيري. ولعل إصرار السائل من جهة عدم ميله إلى الضمان الذى يتوجه إليه عند التصدق وعدم رضاية المالك إذا جاء.

وأجيب عنه: بأن هذه الصحيحة لاتصلح لرفع اليد عما دلّ على وجوب التصدق، وذلك لعدم إحراز ظهورها فى غير موارد الدين، فلا يبعد أن يكون المال المسئول عن حكمه فيها هو الكلى على الذمة، والحكم فيه بالتصدق لا يكون لزوميا، بل يجوز تركه والوصية به، ولا يكون على المكلف شىء مع عدم مجيء طالبه. غاية الأمر يتقيد ذلك بما بعد الفحص والطلب واليأس جمعا بينه وبين مثل صحيحة معاوية بن وهب الدالة على وجوب الطلب^٢.

وفيه أنه صحيح لو كانت النسبة بينهما هى الأعم والأخص إلا أن النسبة بينهما هى التباين، لأن قوله: «له عندنا دراهم» يعم الدين والعين، كما أن بعض روايات التصدق كذلك ولا يختص بالدين. وعليه فيتعارضان ويتساقطان إلا أن الترجيح مع ما دلّ على تعيين وجوب التصدق لكونه مشهوراً.

هذا مضافا إلى ما أشار إليه فى إرشاد الطالب من أن هذه الرواية رواها الكلينى

(١) الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الدين، ج ١٨، ص ٣٤٢، ح ٣.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣٣٥ - ٣٣٤.

بطريق (صحيح) آخر، و ظاهرها اختصاص الواقعة بالدين، حيث قال فيه: إنه كان عند أبي أجيبر يعمل عنده بالأجرة ف فقدها، و بقي من الأجر شيء، الحديث^١.
و عليه فيتقيد صحيحة هشام بما رواه في الكافي بطريق آخر، و مع التقييد يكون نسبة صحيحة هشام مع ما دلّ على تعيين وجوب الصدقة هي الأعم و الأخص، لكنّ هذا مبني على تقييد المثبتات. هذا مضافا إلى إمكان منع كون نسختين روايتين، بل هما رواية واحدة مع اختلاف النسخة، و القدر المتيقن منهما هو الدينون، فلا يرفع اليد عن إطلاق أخبار تعيين وجوب التصدق كما لا يخفى.

لا يقال: إن الأمر بطلب المالک في صحيحة معاوية بن وهب قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل كان له على رجل حق، ففقد و لا يدري أحيى هو أم ميت؟ و لا يعرف له وارث و لا نسب و لا بلد؟ قال: أطلبه، قال: إن ذلك قد طال فأصدّق به؟ قال: اطلبه^٢. ينافي الأمر بالتصدق، لأننا نقول: إن الطلب لامجال له إلّا إذا احتمل أن يعرف المالک لو فحص عنه، بخلاف التصدق، فإنه مأمور به عند الفحص و اليأس، و من المعلوم أن مع اليأس لامجال للفحص و الطلب، فلانفاة بينهما.

و دعوى أن التصرف في مال الغير حرام مطلقا، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالک قد وقع بعد توهم الحظر، فلا يبدل ذلك الأمر على الوجوب. و عليه فلانواع من كون الواجد مخيرا بين التصدق به و بين حفظه لصاحبه و لو بالإيضاء به عند الموت. مندفعة بما أفاد في مصباح الفقاهة من أنّ الميزان في ورود الأمر مورد توهم الحظر هو أن يتعلق الأمر بعنوان تعلق به النهي أو كان معرضا له، كالصيد الذي نهى عنه في الإحرام و أمر به بعد الإحلال. و ما نحن فيه ليس كذلك، فإن النهي قد تعلق

(١) الوسائل، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنتى، ج ٢٤، ص ٢٩٦، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ٢٢ من أبواب الدين، ج ١٨، ص ٣٦٢، ح ٢.

بالتصرف في أموال الناس بدون إذنه، والأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص واليأس من الظفر بصاحبه، فلا يرتبط أحد الأمرين بالآخر.^١
 و لقائل أن يقول: يكفي في ذلك كون المأمور به مصداقا للمنهى عنه بالحمل الشائع الصناعي، ولا يلزم أن يتعلق الأمر بعين عنوان للمنهى عنه بعد وحدة الملاك، و هو توهم الحظر فتدبر.

نعم، يمكن أن يقال: إن الظاهر من السؤال عن حكمه في الأخبار هو عدم توهم الحظر، لأن السائل يكون في مقام أخذ واجبه من التصدق أو الإمساك والإبقاء. و معلوم أن الأمر يدور حينئذ بين الواجبين، و السائل سئل عن تعيين أحدهما و لاجمال لتوهم الحظر فيما لا بد منه من الفعل، فواجه للعدول عما ذهب إليه المشهور من وجوب تصدق المجهول المالك عند وجوده.

نعم، لو تلف و صار ديناً كان الواجد مختاراً بين أن يتصدق و بين الوصية به لمالكة لو جاء كما دلت عليه صحيحة هشام بن سالم المتقدمة، فتدبر جيداً. فتحصل أنه لا وجه لإنكار تعيين وجوب التصدق باحتمال ورود الأمر به في مورد توهم الحظر.

(و) حكم دفعه إلى الحاكم

قال شيخنا الأعظم: الأقرب دفعه إلى الحاكم الذي ولى الغائب، إلى أن قال: فمقتضى القاعدة لولا ما تقدم من النصّ (الدال على وجوب التصدق) هو لزوم الدفع إلى الحاكم.

ثم الحاكم يتبع شهادة حال المالك، فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساك عمل عليهما، و إلاّ يختر بينهما، لأن كلاً منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك ولا بد من

أحدهما و لاضمان فيهما، و يحتمل قويا تعيين الإمساك، لأن الشك في جواز التصدق يوجب بطلانه لأصالة الفساد.

و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق، فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانة، لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع، و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدق. و قد يقال: إن مقتضى الجمع بينه (أى بين ما دلّ على وجوب التصدق) و بين دليل ولاية الحاكم هو التخيير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم، فلكل منهما الولاية.

و يشكل بظهور النص في تعيين التصدق، نعم، يجوز الدفع إليه. من حيث ولايته على مستحقي الصدقة و كونه أعرف بمواقعها.

و يمكن أن يقال: إن أخبار التصدق واردة في مقام إذن الإمام بالصدقة أو محمولة على بيان المصرف، فإنك إذا تأملت كثيرا من التصرفات الموقوفة على إذن الإمام عليه السلام وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكم العام، كإقامة البيعة و الإحلاف و المقاصة.

و كيف كان، فالأحوط خصوصا بملاحظة ما دلّ على أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام مراجعة الحاكم بالدفع إليه أو استيذانه، و يتأكد ذلك في الدين المجهول المالك إذ الكلى لا يتشخص للفريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه، و إن كان ظاهر الأخبار فيه ثبوت الولاية للمديون.^١

و لا يخفى أن المستفاد من معتبرة يونس بن عبدالرحمن هو جواز بيع المجهول المالك و إعطاء ثمنه للأصحاب. و ظاهره أن ذلك هو حكم المجهول المالك، لا أنه مال الإمام عليه السلام و قوله: بعه و أعط ثمنه أصحابك، إذن مالكي، و لأنه مما تحت يده

و قوله ﷺ به إذن الولي بما أنه الولي و يشهد لذلك عدم الحاجة إلى تجديد الاستيذان عن إمام آخر بعد مضيّ زمان إمام سابق، فإنه يكشف عن كون الأمر من الإمام السابق من باب بيان الحكم لا من باب الإذن، و إذا لزم الاستيذان المجدد بعد رحلة الإمام السابق ﷺ، كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أن ما استدللّ به على أن مجهول المالك مال الإمام محل تأمل و نظر، لأن الظاهر منه هو حكم مال خاص لاحكم مجهول المالك بعنوان عام. و ممّا ذكر يظهر في قول الشيخ رحمه الله من أنه يمكن أن يقال: إن أخبار التصدق واردة في مقام إذن الإمام بالصدقة.

و بالجملة فمع دلالة المعتمدة على التصدق بعنوان أنه حكم المجهول المالك لاحاجة إلى الدفع إلى الحاكم و لا الاستيذان منه.

و قد يقال: يجب دفع مجهول المالك إلى الحاكم، من حيث إن مصرفه الفقراء و المساكين. و من الواضح أن الحاكم وليهم، أو من حيث إنه أعرف بموارده ممن وضع يده عليه.

و أوجب عنه كما في مصباح الفقاهة بأن الاحتمال الأول لادليل عليه خصوصا مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد.

و أما الاحتمال الثاني، فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسلم، لأن ذلك وظيفة العالم، إلا أن ذلك لا يدلّ على وجوب دفعه إليه، بل الواجب على العامي أن يسأل العالم عن حكم الواقعة و يعمل على طبق ما أفتى به.

و إن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو ممنوع، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء و اطلاعه على أحوالهم. ثم لا يخفى أنه كما

لا يجب دفع مجهول المالك إلى الحاكم، فكذلك لا يجب تحصيل الإجازة منه في إيصاله إلى موارد، لإطلاق الروايات المتقدمة.

نعم، الأولى اختيار أحد الأمرين لوجود القائل بوجوبه، لكن لا بد وأن يكون الدفع إلى الحاكم بعنوان أنه يوصله إلى موارد، وإلا ضمنهم الواجد، انتهى^١.

و المراد من أحد الأمرين هو الدفع إلى الحاكم أو الاستيذان منه، والوجه في أولويتها كونهما مطابقين للاحتياط لوجود القائل بالوجوب. هذا مضافاً إلى أن الفقهاء بناء على ثبوت الولاية العامة يقومون مقام الإمام المعصوم عليه السلام، فكما أن للواجدين أن يدفع المال المجهول مالكة للإمام المعصوم عليه السلام، فكذلك كان لهم الدفع إلى نوابهم العامة.

نعم، لا يلزم الدفع إلى الحاكم بعنوان أنه يوصله إلى مورد، وإلا لزم الضمان على الواجد، لأن الحاكم بناء على ثبوت الولاية العامة ولي الغائب وليس ولايته من باب الحسبة، فمع دفع المال إلى الحاكم وصل المال إلى مالكة، فلا وجه للضمان، ولو لم يكن الدفع إليه بعنوان أنه يوصله إلى موارد، لأن قبض الحاكم كقبض صاحب المال. ولعل إليه يؤول صحيحة أبي زيد بناء على أنها كانت في مقام بيان حكم المجهول المالك بنحو الكلي، إذ لم يذكر فيها مسألة الضمان، ولعل وجهه هو وصول المال إلى مالكة بسبب دفعه إلى الإمام.

(ز) حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً

قال الشيخ الأعظم عليه السلام: ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهالة المالك و تردده بين غير محصورين في التصديق استقلالاً أو بإذن الحاكم، كما

صَرَّحَ به جماعة منهم المحقق في الشرايع وغيره.^١

قال في مصباح الفقاهة: و الوجه فيه واضح، لأن المستفاد من الروايات الواردة في المجهول المالك أن المناط هو تعذر إيصال المال إلى مالكة.^٢

و لا يخفى عليك أن الحكم بجواز التصدق استقلالاً للواجد مع وجود الحاكم الشرعي محل تأمل. و الأحوط هو الاستيذان من الحاكم، ثم لو كان أهل المتعذر محتاجاً فالحكم بالتصدق و إهمال الأهل كما ترى، بل شاهد الحال يحكم برضاية المتعذر إيصال ماله إليه بإنفاق المال في الأهل و لعل أنفاقه في الأهل يعدّ إيصال المال إليه.

ثم ينقدح ممّا تقدم حكم ما إذا كان الشيء الذي للغير موروثاً بين كثير بحيث لا يطلبه الوراث من ناحية قلته، فإنه في حكم التعذر.

ح) مستحق الصدقة المذكورة

قال الشيخ الأعظم رحمته: ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير، لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق.^٣ فلا يجوز إعطائه للأغنياء. قال في مصباح الفقاهة: إن قوله تعالى: ﴿ إِنَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالسَّائِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِيَةِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنْ اللَّهِ ﴾ الآية قد بين مصرف الصدقات و لم يجعل الغنى من ذلك، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصدق موضوعاً.^٤

و فيه أولاً: أن الموضوع في الآية الكريمة هي الزكاة، فلا يشمل المقام. و ثانياً: أن

(١) المكاسب المحرمة، ص ٧١.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٣.

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٧١.

(٤) التوبة، ٦٠.

(٥) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٣.

إطلاق بعض المصارف يشمل الغنى، كقوله: وفي سبيل الله و المؤلفه قلوبهم، فتخصيص الصدقة في المقام بالفقير من جهة التبادر، كما صرح به الشيخ الأعظم رحمته أوضح. و انقذ مما ذكر ما في محكى الجواهر من جواز التصدق بمجهول المالك على الفقراء و غيرهم عملاً بإطلاق الروايات المتقدمة.

و ذلك لما عرفت من تبادر الفقراء، و معه فلا إطلاق للروايات. ثم إن وجوب التصدق بمجهول المالك كما في مصباح الفقاهة إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص، و إلا فلا تصل النوبة إلى التصدق به.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لقياس مال الإمام عليه السلام بمجهول المالك، لأننا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم و الجهات التى توجب ترويح الدين. و مع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاه، انتهى^١.

فلا يجب حينئذ التصدق بمال الإمام عليه السلام، بل ربما لا يجوز لو كان ذلك موجبا للإخلال بما رضى به الإمام عليه السلام، هذا بناء على الحسبة. و أما بناء على ثبوت الولاية للفقهاء فالأمر أوضح، لأن مال الإمام مال عنوان الإمامة لاشخص الإمام، و لذا لا يرث ذلك المال غير الإمام البعدى. و عليه فالواجب على نائب الإمام المعصوم عليه السلام بالنيابة الخاصة أو العامة أن يصرفه فيما يراه مصلحة للدين و المسلمين، و لامجال لتوهم وجوب الصدقة كما لا يخفى.

(ط) و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان

قال الشيخ الأعظم رحمته: و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان من أنها صدقة مندوبة

على المالك، وإن وجب على من هي بيده إلا أنه نائب كالوكيل والوصي. ومن أنها مال تعين صرفه بحكم الشارع لأمر المالك حتى يكون مندوبة مع أن كونها من المالك غير معلوم، فلعلها ممن تجب عليه.^١

ولا يخفى عليك أن ظاهر أخبار التصدق هو نيابة الواجد عن صاحب المال في التصدق، حيث كان المالك مختاراً بين الإمضاء والرد، وعليه فلا يكون التصدق في نفسه واجباً، وإن وجب ذلك على الواجد. وعليه فلا يشمل المقام أدلة حرمة التصدق على الهاشمي، لعدم وجوب التصدق في نفسه على مالكة. هذا مضافاً إلى مفاد الأخبار حصر الحرام في الزكاة المفروضة، مع أن ظاهر كلام الشيخ هو حرمة الصدقة الواجبة، سواء كانت زكاة أم غيرها. قال السيد المحقق الخوئي رحمته الله أقول: لادليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة، أعني زكاة المال والبدن. ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء وردّ القضاء فإن في ذلك مذلة ومهانة لاتناسب الذرية الطاهرة. ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبدالله عليه السلام و ترميه إلى أهل الكوفة و تقول: و يلکم یا أهل الکوفة! إن الصدقة علينا حرام.

وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين، لكونه خارجاً عن القسمين المذكورين. ويضاف إلى ما ذكرناه أن قوله في رواية ابن أبي «يزيد» المتقدمة «قسّم بين إخوانك» يقتضى عدم الفرق بين الهاشمي وغيره. وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة اعني بها الزكاة المفروضة.^٢

(١) المكاسب المحرمة، ص ٧١.

(٢) مصابح الفقهاء، ج ١، ص ٥٢٤ - ٥٢٣.

و منشأ ذلك هو اختلاف الأخبار و إليك بعضها:

منها: معتبرة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي؟ فقال: هي الزكاة، قلت: فتحل صدقة بعضهم على بعض؟ قال: نعم.^١ أورد عليه بأن السند ضعيف لوجود الإرسال في طريق الكليني، و لوجود القاسم بن محمد الجوهري في طريق الشيخ، و هو واقفي لم يوثق.^٢ و يمكن الجواب عنه كما أفاد بعض الأكابر بمنع الإرسال في طريق الكليني، لأنه رواه عن حميد بن زياد عن ابن سماعة عن غير واحد عن أبان عن إسماعيل بن الفضل، و عنوان غير واحد يقيد كثرة الناقلين و هو يقيد الوثوق ولا يكون إرسالاً، بأن الجوهري موثق بكثرة نقل الأجلء عنه، كحسين بن سعيد و إبراهيم بن هاشم، و هو أول من نشر حديث الكوفيين بقم.

هذا مضافاً إلى نقل ابن أبي عمير و صفوان عنه، ولكنه لا يخلو عن إشكال، لبعده نقلهما عنه و بعد نقلهما عن عبد الله بن سنان بواسطته و إن كانوا في طبقة واحدة، فلعل «عن قاسم» مصحّف «و قاسم بن محمد الجوهري». و من المعلوم أن هذه العبارة الأخيرة لا تدلّ على نقلهما عن القاسم بن محمد الجوهري و لا يقيد التوثيق. نعم، يكفي في التوثيق نقل الأجلء عنه كما عرفت.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن جعفر بن إبراهيم الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت له: أتحلّ الصدقة لبني هاشم؟ فقال: إنما تلك

(١) الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٥ - ٢٧٤، ح ٥

(٢) كتاب الزكاة، ج ٣، ص ٣٦٥.

الصدقة الواجبة على الناس لاتحلّ لنا، و فأمّا غير ذلك فليس به بأس^١.

و في السند تأمل، لأن جعفر بن إبراهيم الهاشمي لم يوثق. و دعوى اتحاده مع جعفر بن إبراهيم بن محمد الذي وثقه العلامة و النجاشي مندفعة بأن الاتحاد غير ثابت، كما يشعر به قول جامع الرواة بأنه كأنه هو. و كيف كان، يكفي معتبرة إسماعيل بن الفضل الهاشمي في تخصيص الصدقة المحرمة بالزكاة، ولكنّها بإطلاقها تشمل المندوبة. و منها: ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزطي عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الصدقة، تحلّ لبنى هاشم؟ فقال: «لا، ولكن صدقات بعضهم على بعض تحلّ لهم»، فقلت: جعلت فداك، إذا خرجت إلى مكة كيف تصنع بهذه المياه المتصلة بين مكة و المدينة و عامتها صدقة؟

قال: «سمّ فيها شيئاً»، قلت: عين ابن بزيع و غيره، قال: «و هذه لهم»^٢.

ظاهر السؤال هو تعميم الصدقة و لو لم تكن زكاة. و عليه فالجواب يشمل الصدقة المندوبة و سهم سبيل الله أيضا إذا كانت الصدقة من غير بنى هاشم فهذه الرواية تدلّ بإطلاقها على حرمة الصدقة، سواء كانت مفروضة أم مندوبة، زكاة أو غيرها، إلّا إذا كان ذلك من قبل أنفسهم.

و يؤكد ذلك ما في ذيل الرواية، حيث قال بعد السؤال عن أسامي العيون: «و هذه لهم» أي هذه من قبل أنفسهم من بنى هاشم على بعض، و هو يشعر بأن غير ذلك يحرم على بنى هاشم و لو كانت مندوبة.

(١) الوسائل، الباب ٣١ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٢، ح ٣.

(٢) الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٦، ح ٨.

ومنها: خبر العرزمي عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: «لا تحل الصدقة لبني هاشم إلّا في وجهين: إن كانوا عطاشا فأصابوا ماءً فشرّبوا، و صدقة بعضهم على بعض». ^١ وهو وإن كان ضعيفا ولكن يصلح لتأييد ما دلّ على حرمة مطلق الصدقة، لظهور الاستثناء في حصر المستثنى في أمرين.

و في قبيل المطلقات الدالة على حرمة مطلق الصدقة و مطلق الزكاة معتبرة زيد الشحام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم، فقال: هي الزكاة المفروضة و لم يحرم علينا صدقة بعضنا على بعض. ^٢ لظهورها في أنّ الصدقة المحرمة هي الزكاة المفروضة، فلا يكون الزكاة المنذوبة محرمة عليهم و لا الصدقة غير الزكاة، سواء كانت واجبة أم مندوبة. و هذه الرواية حاكمة على المطلقات الدالة على حرمة مطلق الصدقة.

فحصل أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار هو تخصيص الصدقة المحرمة بالزكاة المفروضة، و أما غيرها من الزكاة و الصدقة المنذوبة و الواجبة فلا دليل على حرمتها. و أما ما روى عن سيّدنا زينب الكبرى عليها السلام من أنّها تأخذ الطعام من أطفال أبي عبدالله عليه السلام و ترميه إلى أهل الكوفة و تقول: ويلكم يا أهل الكوفة، إنّ الصدقة علينا حرام، فهو محمول على أنّ الصدقة إذا اقترنت بالمذلة و المهانة لاتناسب ذرية النبي صلى الله عليه وآله. و المراد من الصدقة في قولها: إنّ الصدقة علينا حرام، هو الصدقة المقرونة بالمذلة و المهانة. و في الحقيقة ليست المحرمة نفس الصدقة المنذوبة، بل هي الإهانة المقرونة بها.

(١) الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٥، ح ٧.

(٢) الوسائل، الباب ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٤، ح ٤.

و ربما يتوهم إلحاق الزكاة المندوبة بالصدقة المقرونة بالمهانة و المذلة، بدعوى أن الزكوات المندوبة أوساخ الناس، ولكنه محل تأمل، لأن كون الزكوات المندوبة أوساخا أول الكلام، لقوة احتمال أن يكون المراد من هذه الجملات أن الصدقة أوساخ أيدي الناس في صحيح الفضلاء، أو أن الصدقة لاتحل لى ولالكم فى صحيحة عيص، أو لاتحل الصدقة لولد العباس، و لالنظرائهم من بنى هاشم فى صحيحة عبدالله بن سنان أو غير ذلك^١، هو خصوص الزكاة الواجبة لقوة انصرافها إليها.

هذا مضافا إلى وجود بعض القرائن فى بعض الروايات المذكورة، كصحيحة عيص بن القاسم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: إن أناساً من بنى هاشم أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله، فسألوه أن يستعملهم على صدقات المواشى و قالوا: لنا هذا السهم الذى جعل الله عزوجل للعاملين عليها فنحن أولى به، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا بنى عبدالمطلب (هاشم)، إن الصدقة لاتحل لى ولالكم ولكنى وعدت الشفاعة، إلى أن قال: أترونى مؤثرا عليكم غيركم.^٢

و مما ذكر إلى حد الآن يظهر أن الزكاة الواجبة محرمة على بنى هاشم، و عليه فما ورد فى قبال الروايات المتقدمة من قوله صلى الله عليه وآله: اعطوا الزكاة من أراها من بنى هاشم، فإنها تحل لهم، و إنما تحرم على النبى صلى الله عليه وآله و على الإمام الذى من بعده و على الأئمة عليهم السلام.^٣ مردود لمعارضتها مع الأخبار المتقدمة و عدم العمل به.

هذا مضافا إلى أن طريق الصدوق إلى أبى خديجة ضعيف، لأنه مشتمل على محمد بن على الكوفى، و الظاهر أنه أبو سميئة و هو ضعيف، ولكن طريق الكلينى معتبر،

(١) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة ج ٩، ص ٢٦٩ - ٢٦٨، ح ١ و ٣.

(٢) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٦٨، ح ١.

(٣) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٦٩، ح ٥.

فالأقوى هو حرمة الزكاة الواجبة على بنى هاشم كما أن الأحوط الأولى هو الاجتناب عن الزكاة المندوبة، بل مطلق الصدقات واجبة كانت أو مندوبة.

بقي شيء، وهو أن بعد ما عرفت من عدم حرمة غير الزكاة المفروضة على الهاشميين يقع السؤال عن حرمة الصدقة المندوبة على النبي وآله صلوات الله عليهم أجمعين وعدمها.

و في محكى الخلاف المسألة ٢٦: لا يحرم على النبي ﷺ الصدقة التي يتطوع بها وكذلك حكم آله، إلى أن قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم^١

و في محكى المعتبر: و هل تحرم المندوبة على النبي ﷺ؟ قال علماءنا: لا تحرم و على ذلك أكثر أهل العلم. و للشافعى و أحمد قولان: أحدهما التحريم لما روى أنه ﷺ كان يقبل الهدية و لا يقبل الصدقة و قال: إنى لأجد التمرة ساقطة فلا أكلها أخشى أن تكون صدقة و قوله ﷺ: لا تحل لنا الصدقة. لنا قوله ﷺ: كل معروف صدقة و قد كان يستقرض المال و يهدى له و كل ذلك صدقة. و ربما فرق قوم بين ما يخرج على سبيل سدّ الخلة و مساعدة الضعيف طلباً للأجر، و بينما جرت العادة بالتردد (التودد - ظ) كالقرض و الهدية.

و فى قبالتها ما فى محكى التذكرة: أما (الصدقة) المندوبة فالأقوى عندى التحريم أيضاً لعلو منصبه و زيادة شرفه و ترفعه، فلا يليق بمنصبه قبول الصدقة، لأنها تسقط المحل من القلب، و لأن سلمان الفارسى أتى النبي ﷺ فحمل إليه شيئاً فقال: ما هذا؟ فقال: صدقة، فردّه، ثم أتاه به من الغد فقال: هدية فقبله. و لعموم قوله ﷺ: إننا

أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، إلى أن قال: والوجه عندي أن حكم الأئمة عليهم السلام حكمه في ذلك.^١

و في محكى المسالك: الأصح تحريم الصدقة على النبي صلى الله عليه وآله مطلقا و كذا الأئمة عليهم السلام.^٢

و في محكى الجواهر أنه قال في الصدقة المندوبة: الأقوى هو الحرمة بالنسبة إلى بعض أفرادها كالزكاة المندوبة التي هي من الأوساخ أيضا، و بعض الصدقات الخسيسة كالتي توضع تحت رؤوس المرضى و نحوها مما لا يليق بمنصب النبوة، و الإمام عليه السلام كالنبي صلى الله عليه وآله في ذلك، و قولهم عليهم السلام: «لو حرمت علينا الصدقة» إلى آخره إنما يدل على إباحة مثل هذه الصدقات التي هي كالأوقاف العامة، و لاغضاضة عليهم في تناول منها لامطلق الصدقات.^٣

و يمكن أن يقال: لا كلام في الحرمة إذا كانت الصدقة المندوبة مشتملة على المهانة بالنسبة إلى الهاشميين فضلا عن النبي و الأئمة الظاهرين عليهم صلوات الله، ولكن لا يوجب ذلك حرمة مطلق الصدقة المندوبة كما لا يخفى.

و دعوى منافاة مطلق الصدقة مع علو منصب النبي و آله صلوات الله عليهم ممنوعة إذا لم تشتمل على المهانة، لأنه إحسان مع نية القرية. و أما التمسك بما ورد عن سلمان فعله مقرون بالمهانة. هذا مضافا إلى أنه فعل و هو لا يدل على الحرمة لأن الترك أعم من الحرمة كما ان الفعل أعم من الوجوب.

(١) التذكرة، ج ١، ص ٢٣٥.

(٢) المسالك، ج ١، ص ٦١.

(٣) الجواهر، ج ١٥، ص ٢١٥ - ٢١٤.

و أما التمسك بعموم قوله ﷺ: إنا أهل بيت لا تحل لنا الصدقة، ففيه أن الخبر ضعيف، و ذلك لأن الفضل بن الحسن الطبرسي أخرج هذا الخبر مسنداً عن عيون الأخبار عن محمد بن علي الشاه المروزي عن محمد بن عبدالله النيشابوري عن عبيدالله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا ﷺ و عن أحمد بن إبراهيم بن بكر الخوزي عن إبراهيم بن هارون بن محمد الخوزي عن جعفر بن محمد بن زياد الفقيه عن أحمد بن عبدالله الهروي^١ و جلّ الأفراد المذكورة في الطريق مجاهيل.

و ممّا ذكر يظهر ما في التمسك بما رواه العياشي (في تفسيره) عن عيسى بن عبدالله العلوي عن أبيه عن جعفر بن محمد ﷺ قال: إن الله لا إله إلا هو لما حرم علينا الصدقة أبدل لنا الخمس، فالصدقة علينا حرام و الخمس لنا فريضة و الكرامة لنا حلال.^٢ و ذلك لضعف سنده من جهة جهالة عيسى بن عبدالله العلوي و أبيه.

هذا مضافاً إلى إمكان القول بانصراف الصدقة إلى الزكاة المفروضة خصوصاً فيما تقابل فيه الصدقة مع الخمس، و على فرض تسليم الإطلاق يمكن التخصيص بصحبة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله ﷺ أنه قال: لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا أن نخرج إلى مكة، لأن كل ماء بين مكة و المدينة فهو صدقة^٣، لوضوح دلالتها على جواز الصدقة المندوبة عليهم.

أللهمّ إنا أن يقال: إن أمثال هذه الصدقة صدقة على العنوان و الجهات للأشخاص، ولكن تطبيق الكلي المذكور في الصدر الدال على عدم حرمة مطلق

(١) الوسائل، الباب ٥٤ من أبواب الوضوء، ح ٤.

(٢) الوسائل، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٠، ح ٧.

(٣) الوسائل، الباب ٣١ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٧٣، ح ١.

الصدقة لا يوجب اختصاصها بالأوقاف العامة، فتدبر جيداً.

و ينفذ مما عرفت ما في الجواهر، حيث خصّ الصدقة في صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج بالأوقاف العامة، مع أن صدر الرواية مطلق، و تطبيقه على الذيل لا يوجب تقييده به. ثم إن جعل الزكاة المندوبة مطلقاً من الأوساخ لا دليل له بعد ما تقدم من انصراف ما دلّ على أوساخ الزكاة إلى الزكاة الواجبة، فالأقوى هو عدم حرمة الصدقات المندوبة التي لا تفتن بالمهانة على النبي و آله عليهم الصلوات. و أما الصدقات الواجبة غير الزكاة فإن قلنا بإطلاق الصدقة في قوله: الصدقة لا تحل لي و لكم، فهي محرمة. و إن قلنا بأنها منصرفة إلى الزكاة الواجبة فلا دليل على حرمتها.

لا يقال: لافائدة في البحث عن هذه المسألة، لعدم موضوع لها بعد فقد النبي و آله عليهم صلوات الله. هذا مضافاً إلى أنهم عليهم السلام أعرف بحكم أخذ الصدقات، فلامجال لغيرهم للبحث عن وظائفهم، لأننا نقول: يمكن منع عدم الموضوع بعد إمكان الوصية أو الوقف أو نذر الصدقات غير الزكاة الواجبة للنبي و آله صلوات الله عليهم، فإن النذر صحيح و ينفق فيما أحرز رضائهم به، فلا تغفل.

ي) حكم الضمان لو ظهر المالك و لم يرض

قال الشيخ الأعظم رحمته: ثم إن في الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه مطلقاً أو بشرط عدم ترتب يد الضمان، كما إذا أخذه من الغاصب حسبة لا يقصد التملك وجوهاً: من أصالة براءة ذمة التصديق و أصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انتقالها عن الوجه الذي وقعت عليه و من عموم ضمان من أ تلف، و لا ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن في التصديق على هذا الوجه، كإذنه في التصديق باللقطة المضمونة

بلاخلاف و بما استودع من الغاصب.^١ و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه.

ولكن يضعف هذا الوجه بأن ظاهر دليل الإلتلاف كونها علة تامّة للضمان و ليس كذلك ما نحن فيه و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر. إلّا أن يقال: إنه ضامن بمجرد التصدق و يرتفع بإجازته، فتأمل. هذا مع أن الظاهر من دليل الإلتلاف اختصاصه بالإلتلاف على المالك لا الإلتلاف له و الإحسان إليه، و المفروض أن الصدقة إنما قلنا بها لكونها إحسانا و أقرب طرق الإيصال بعد اليأس عن وصوله إليه.

و أما احتمال كون التصدق مراعى كالفضولي فمفروض الانتفاء، إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين، و انتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعى.^٢ و كيف كان، فلامقتضى للضمان و ان كان مجرد الإذن في الصدقة غير مقتضى لعدمه، فلا بد من الرجوع إلى الأصل، لكن الرجوع إلى أصالة البراءة إنما يصح فيما لم يسبق يد الضمان، و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبة. و أما إذا تملكه منه ثم علم بكونه مفضوبا فالأجود استصحاب الضمان في هذه الصورة، لأنّ المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع، لامطلقا، فتبين أنّ التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعدة.

لكن الأوجه الضمان مطلقا اما تحكيما للاستصحاب، حيث يعارض البراءة و لو

(١) أى: و كإذنه في التصدق بما استودع من الغاصب.

(٢) و البحث في الحكم الوضعى و انتقال العين.

بضميمة عدم القول بالفعل، و إما للمرسلّة المتقدمة عن السرائر^١، و إما لاستفادة ذلك من خبر الوديعه إن لم تعد عن مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة، لكن يستفاد منه أن الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك^٢.

يمكن أن يقال كما في مصباح الفقاهة: إن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثة: أما قاعدة ضمان اليد، و أما قاعدة الإلتاف، و أما قيام دليل خاص عليه.

أما الأولى فهي منتفية هنا قطعاً، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة و إحسان «وما على المحسنين من سبيل». و أما قاعدة الإلتاف فهي مردودة بوجوه عديدة، منها: أن الإلتاف إنما يقتضى الضمان إذا لم يكن التصرف لنفع المالك، و إلّا فلا يوجب الضمان. هذا مضافاً إلى أن التصدق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان ببذله لكان البذل أيضاً مجهول المالك و مشمولاً لما دلّ على وجوب التصدق به، و هكذا فيلزم التسلسل، و من الضروري أن ذلك مقطوع العدم.

و أما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدلّ على الضمان إلّا رواية حفص المتقدمة الواردة في إيداع اللص، فإنها ظاهرة في أن التصدق بالوديعه التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبه المالك، إلّا أنها ضعيفة السند و واردة في قضية شخصية، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها^٣.

و فيه: أن الأخبار تقتضى عدم الضمان، لأنها في مقام بيان كيفية التفصّي من أموال الغير و سكتت عن الضمان، و من جملتها معتبرة يونس و صحيحة محمد بن

(١) حيث قال: روى أنه بمنزلة اللقطة و لعل هذه المرسلّة هي رواية حفص.

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم رحمته، ص ٧١.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٥.

مسلم و صحیحة معاویة و خبر أبی علی بن راشد و خبر علی بن أبی حمزة، فإن المستفاد منها هو عدم الضمان بالتصدق فی مجهول المالك و لو فیما إذا أخذ مال الغير بعنوان التملك، كصحیحة محمد بن مسلم مع دلالتها علی عدم الضمان، فالأولی هو التمسك بها لا بأصالة عدم الضمان، إذ لاموضوع للأصل بعد اقتضاء الدلیل لعدم الضمان و مع عدم الدلیل علی الضمان فی المجهول المالك عند التصديق به، فإذا جاء مالکة لیس له عین ماله لو تصدقت و لاضمانها بعد ما عرفت من اقتضاء الأخبار لعدم الضمان و لا یجری فیہ أحكام اللقطة.

و أما خبر الودیعة ففیہ مضافا إلى ضعفه ما فی بلغة الطالب من أنه لاوجه لاستفادة أن الصدقة بهذا الوجه (أی الضمان) حکم الیأس عن المالك من هذا الخبر بعد البناء علی عدم التعدی و عدم إطلاق فی التنزیل.

و أما الاستدلال لعدم الضمان بأن التصديق لو كان موجبا للضمان لزم التسلسل، ففیہ: أن التصديق لا یوجب الضمان فعلا، بل لو أتى المالك و لم یرض به كان موجبا للضمان، و إذا رضی المالك بضمان البذل فلاضمان بالنسبة إلى البذل، لأنه واصل إلى مالکة و رضی به. هذا مضافا إلى الحكم بالضمان من الاعتباریات، فالتسلسل باطل فی التکوینیات فلا تغفل.

والحاصل: أن مجهول المالك لزم أن یتصدق به عند الیأس عن إیصاله إلى مالکة، فإذا تصدق به فمقتضى إطلاق الأخبار كما عرفت عدم الضمان و لو جاء مالکة و أظهر عدم رضاه بالتصدق و لیس له استرداد عین ماله الذی تصدق به بعد الیأس، علی

ما عرفت في كلام الشيخ الأعظم رحمته من أنه لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين، والله هو العالم.

فروع

الفرع الأول: أنه قال الشيخ الأعظم رحمته بعد ما عرفت من تقويته للضمان: ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصدق وإجازته رافعة، أو يثبت بالرد من حينه، أو من حين التصدق وجوه من دليل الإلتاف والاستصحاب^١، و من أصالة عدم الضمان قبل الرد^٢، و من ظاهر الرواية المتقدمة في أنه بمنزلة اللقطة^٣. وفيه وجه آخر، و هو قاعدة ضمان اليد، و اللازم منها هو ثبوت الضمان من حين الأخذ و هو مقدم على ضمان الإلتاف.

قال السيد المحقق الخوئي رحمته أقول: قد ظهر مما تقدم أن التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان، فإذا أغمضنا النظر عن ذلك و قلنا بالضمان أو ثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة، فهل يحكم بثبوتها من حين الأخذ أو من حين التصدق أو من حين مطالبة المالك بماله و عدم رضاه بالتصدق؟ وجوه، و التحقيق أن يقال: إن الحكم بالضمان إن كان لقاعدة الضمان بالإلتاف فاللازم هو الحكم بثبوتها من حين

(١) أي: استصحاب الضمان في صورة ما إذا تملكه منه ثم علم بكونه مغسوبا أو استصحاب سببية اليد للضمان بالإلتاف قبل انتقالها إلى الأمانة أو قبل اليأس عن المالك، فيكون من قبيل الاستصحاب التعليقي، يعني كانت الصدقة قبل ذلك سببا للضمان من حينها و الأصل بقاء سببيتها لذلك. (بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٧٠).

(٢) و المراد من استصحاب براءة ذمته من الضمان إلى صدور الرد من المالك استصحاب البراءة العقلية نظير استصحاب الإباحة العقلية لعصير الزبيب المغلى المعلوم ثبوتها قبل الغليان، و استصحاب سببية الغليان للنجاسة المعلوم ثبوتها حال العينية. (بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٧٠).

(٣) المكاسب المحرمة، ص ٧١.

التصدق، إلّا أنك قد عرفت أنّها أنّ القاعدة لا تشمل المقام، وإن كان مدرک الضمان هو ما ورد في اللفظة من أنّ المالك إذا جاء و طلب ماله فله الغرم أو الرضا بالأجر، فاللازم هو ثبوته من حين مطالبة المالك. و إن كان مدرک الضمان هو قاعدة ضمان اليد، فاللازم ثبوته من حين الأخذ إذا كانت اليد الموضوعّة عليه يد ضمان.^١

و لا يخفى عليك أن مع الإغماض عن عدم الضمان و القول به لا مجال لقوله: إلّا أنك قد عرفت إلخ، بل اللازم هو القول بالضمان بقاعدة الإلتاف من حين التصدق لو لم تقل بالضمان بقاعدة اليد، و إلّا فمقتضى قاعدة على اليد هو الحكم بالضمان بنفس الأخذ، و معه لا مجال للتريد في زمان الضمان من أنه يثبت بمجرد التصدق أو بالرد من حينه أو من حين التصدق، بل لا مجال للاستدلال للضمان بقاعدة الإلتاف، لكونها مسبوقّة بالضمان بقاعدة اليد.

و لا مجال أيضا للاستدلال لعدم الضمان بأصالة عدم الضمان لعدم جريانها مع دلالة قاعدة اليد على الضمان. و دعوى أنّ قاعدة اليد لا تجرى فيما إذا كان المورد حسبة، مندفعّة بأن قاعدة الإلتاف أيضا كذلك، و المقروض هو الإغماض عن الإشكالات الواردة على الضمان، فتدبر جيّدا.

الفرع الثاني: أنه قال الشيخ الأعظم رحمته و لو مات المالك ففي قيام وارثه مقامه في إجازة التصدق ورده وجه قوى، لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالأموال، فيورث كغيره من الحقوق. و يحتمل عدم لفرض لزوم التصدق بالنسبة إلى العين، فلاحق لأحد فيه و المتيقن من الرجوع إلى القيمة هو المالك.^٢

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٧ - ٥٢٦.

(٢) المكاسب المحرّمة، ص ٧١.

ولا يخفى عليك قوة احتمال العدم بناء على عدم ثبوت الضمان فى التصدق بمجهول المالك وقد تقدم عدم الدليل على الضمان وتقوية الشيخ قيام الوارث مقام مورثه من جهة اختياره الضمان وكيفما كان قال السيد المحقق الخوئي رحمته: توضيح المقام: أن الكلام قد يقع فى موت المالك، وقد يقع فى موت المتصدق. وعلى الأول فقد يكون موت المالك بعد التصدق، وقد يكون قبل التصدق، فإذا كان التصدق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والأجر، لقوله رحمته فى رواية حفص المتقدمة فى البحث عن رد المأخوذ من الظالم إلى أهله: «فإن جاء طلبها بعد ذلك خيره بين الأجر والغرم». وإن كان التصدق قبل موت المالك فإنه لا شيء للمورثة، إذ المالك لم يبق حياً بعد التصدق حتى يتخير بين الغرم والأجر، والورثة ليسوا بملاك حتى يجرى فيهم هذا الحكم.

لا يقال: إذا وجد المالك بعد التصدق كان مخيراً بين الغرم والأجر، فيكون هذا حقاً من حقوقه، فإذا مات انتقل إلى الورثة، لأن ما تركه الميت لوارثه. فإنه يقال: لا دليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الإسقاط إلّا فى موارد خاصة، ومع الشك فى ذلك فالأصل عدمه.

وأما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك، فالظاهر من قوله (خيره بين الأجر والغرم) أنه لا شيء للمالك حينئذ، إذ لا وجود للمتصدق حتى يتخير المالك بين الأمرين. نعم، يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته، لأن ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ولاغرامة فى ذلك^١.

(١) يعنى: لو مات المتصدق بعد التصدق بلافضل.

(٢) أى لاشتغال ذمة المتصدق بالبدل حين التصدق، وإلّا كان ديناً ثابتاً فى ذمته يخرج من أمواله مقدماً على

كل شيء كسائر ديونه. (تعليقة الإيرواني، ص ٦٤).

فقد ثبت نظيره في الفقه كثيراً، كما إذا رمى أحد رجلاً بحجر و مات الرامي قبل وصول الحجر، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله فإن دية المقتول تؤخذ من تركة القاتل، لاستناد القتل إليه. بل قد يملك الميت من جهة إيجاده سبب الملك قبل موته، كما إذا نصب شبكة و وقع فيها السمك بعد موته فإنه يكون من تركته^١.

و فيه أولاً؛ أنه لا مجال للتفصيل المذكور في موت المالك بعد تصديق كون إجازة التصديق من قبيل الحقوق المتعلقة بالمال و إطلاق قوله ﷺ: فإن جاء طالبها إلخ، فإنه يشمل المالك و وارثه. فقول الشيخ بقيام الوارث مقام المورث من دون تفصيل مذكور صحيح.

وثانياً؛ أن التخيير بين الأجر و الغرم لا يتقوم بحياة المتصدق، بل هو حق جعله الشارع للمالك و لادخاله لحياة المتصدق فيه. و عليه فلا مجال لقوله ﷺ، فالظاهر من قوله ﷺ «خيره بين الأجر و الغرم» أنه لا شيء للمالك حينئذ، إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين، بل التخيير حكم واقعي للمالك، و لاموضوعية لتخيير المتصدق إياه كما لا يخفى.

الفرع الثالث: أنه قال شيخنا الأعظم: هذا كله على تقدير مباشرة الواجد للتصدق و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس، فالظاهر عدم الضمان، لبراءة ذمة الشخص بالدفع إلى وليّ الغائب و تصرف الولي كتصرف الموّلى عليه. و يحتمل الضمان، لأن الغرامة هنا ليس لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولي و غيره، لثبوت الولاية للمتصدق في هذا التصرف، لأن المفروض ثبوت الولاية له كالحاكم. و لذا لا يسترد العين من الفقير إذا ردّ المالك،

فالتصرف لازم و الغرامة حكم شرعى تعلق بالتصدق كائنا من كان، فإذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع فى يده لكونه هو المأبوس و الحاكم وكيلا كان الغرم على الموكل، و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال فى يده قيل اليأس عن مالكة فهو المكلف بالفحص ثم التصديق كان الضمان عليه^١.

قال السيد المحقق الخوئى رحمته: ظاهر كلام المصنف أن دفع المال إلى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل الغائب أو وليه، فلا ضمان على الدافع، لأن دفعه إلى الولي أو الوكيل كدفعه إلى نفس الأصيل. و إن كان دفعه إليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبرأ ذمته بذلك، انتهى.

و فيه؛ ما لا يخفى، لأن التفصيل المذكور لا شاهد له فى عبارة الشيخ و لا دليل على دخالة قصد العنوان فى عدم الضمان كما لا يخفى.

ثم قال السيد المحقق الخوئى: و تحقيق الكلام هنا يكون فى جهتين: الأولى: هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا؟ الثانية: إذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان فى دفع مال الغائب إليه أم لا؟.

أما الجهة الأولى: فهي ممنوعة صغرى و كبرى، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون المالك غائبا، بل يحتمل كونه حاضرا عند الواجد و إن لم يعرفه بعينه و يتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك و هو ينادى: يا صاحب المال، و يسمعه المالك و لا يلتفت إلى كون اللقطة له.

و أما الكبرى فلعدم الدليل اللفظى على ولاية الحاكم على الغائب لكى يتمسك بإطلاقه، و إنما هي ثابتة بالحسبة، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن و هو أخذ

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم، ص ٧١.

مال الغائب لحفظه و إيصاله إليه و لا يجوز إتلافه و لو بالتصدق عنه.

و إن سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقا فإنما هي فيما لم يكن للغائب ولى خاص، و الظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالها في التصديق بها.

و أما الجهة الثانية: فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم، فإن اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه، و لا يحتمل أن يلتزم بذلك أحد.

و يتضح ما ذكرنا بمراجعة الوجدان و بالنظر إلى سيرة العقلاء، فإنهم لا يعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلين و المولى عليهم إليهم أو إلى وكلائهم و أوليائهم. ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفا بجميع أحكامها من وجوب الفحص و غيره، و إذا ظهر مالها بعد التصديق أعطى بدلها من بيت المال، فقد ثبت في الشريعة أن ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال، و ما نحن فيه من صغرياته.

و لقاتل أن يقول أولاً: إن الحاضر الذي لا يلتفت إلى كون اللقطة له في حكم الغائب، و لذا لم يقل أحد باشتراط وجوب حفظ اللقطة بما إذا لم يكن مالها حاضرا بنحو الإطلاق، و عليه فلا وجه لمنع الصغرى.

و ثانياً: أن أدلة النيابة العامة على ما قرر في محلها تامة، و على فرض عدم التمامية يمكن دعوى بناء العقلاء في المقام على وجوب حفظ الحاكم لاموال الغائبين و لم يردع عنه الشارع و من الحفظ عند الملبين التصديق مع اليأس عن مالكة و معرضية المال للتلف و عليه، فلا وجه لإنكار الكبرى خصوصا بالنسبة إلى عنوان

الفقراء، فإن للحاكم عليهم ولاية بأن يأخذ ما يجب دفعه إليهم من الصدقات الواجبة و غيرها.

بل قد يقال: و يحتمل أن لا يجوز لمن يكون المال بيده التصدق، بل يجب دفع المال إلى الحاكم أو الاستئذان منه، لأن التصدق وظيفة الحاكم. و منشأ ذلك أن المذكور في الأخبار و هو وجوب التصدق بالمال هل هو من قبيل بيان وظيفة من يكون المال بيده، أو أن الأمر بالتصدق فيها باعتبار كون أمره ﷺ توكيلا في التصدق أو تكون الأخبار ناظرة إلى مصرف ذلك المال.

و يؤيد كونها لبيان المصرف أن جملة من الأفعال التي يكون القيام بها موقوفا على إذن الحاكم المذكورة في الأخبار بطريق الحكم العام أى لم يذكر أنها مختصة بما إذا كان بإذن الحاكم، ككون إقامة البينة و وظيفة المدعى و الحلف و وظيفة المنكر و المقاصة من الممتنع للحق جائز و غير ذلك.

و الحاصل: أنه لم يتم ظهور الأخبار في بيان وظيفة من يكون المال بيده، بل يحتمل كون الوارد فيها توكيلا من الإمام ﷺ أو بيانا لمصرف المال، و عليه فالأحوط الاقتصار على المتيقن بالرجوع إلى الحاكم الشرعى بالدفع إليه أو الاستئذان منه خصوصا بملاحظة رواية داود بن أبى يزيد الدالة على أن المجهول مالكة ملك الإمام المحمولة على أن المراد ولاية الإمام عليه. و يتأكد ذلك الاحتياط فيما كان المجهول مالكة من قبيل الكلى فى الذمة، فإنه لا يتعين فى العين الخارجية إلا قبض المستحق أو وكيله أو وليه.

اللهم إلا أن يقال فى جواب هذا المقال كما فى إرشاد الطالب: أنه لو صح حمل الأخبار فى المقام على التوكيل أو بيان المصرف تجرى ذلك فى أخبار اللقطة أيضا مع أنه لا أظن أن يلتزم بذلك المصنف أو غيره، انتهى.

و يؤكد ذلك عدم تجديد الاستيذان عن الإمام اللاحق بعد رحلة الإمام السابق عليه السلام، مع أن الإذن ينتفى بموت الإمام السابق، فعدم تجديد الاستيذان شاهد أن المراد من الأخبار ليس هو التوكيل، بل المقصود منها هو الولاية المجعولة للواجد كما هو الظاهر من الأخبار. و أما رواية داود بن أبي يزيد فقد يقال: إنها ضعيفة السند، و فيه منع، لتصريح جامع الرواة بأن الصحيح داود بن أبي زيد مكان داود بن أبي يزيد، فالسند حينئذ صحيح.

ثم إنه لامنافاة بين هذه الرواية و بين الأخبار الأخرى الدالة على أن ولاية المال المجهول مالكة للواجد، لأن ولاية الواجد ناشئة عن ولاية الإمام و تكون في طول ولايته عليه السلام، و هكذا لامنافاة بين الأخبار الدالة على أن ولاية المال المجهول مالكة للواجد، و بين ولاية الحاكم على تقدير تمامية أدلة النيابة العامة، أو على تقدير بناء العقلاء على وجوب حفظ مال الغائب على الحاكم بما يراه الغائب حفظاً.

و عليه يختار الواجد بين أن يتصدق بنفسه و بين أن يعطيه الحاكم و هو يتصدق به. و لامجال أيضاً بعد ثبوت الولاية للواجد، لما يقال من أنه يسقط التصديق عن من في يده، لأنه متمكن من الرد إلى الولي، إذ الرد إليه بمنزلة الرد إلى المولى عليه^١.

وذلك لأن المستفاد من الأخبار ثبوت الولاية أيضاً للواجد بالنسبة إلى تصدقه. هذا مضافاً إلى أن كثرة المطلقات الآمرة بالتصدق من دون تفصيل بين صورة وجود الحاكم و عدمه توجب قوة ظهورها في جواز تصديق الواجد و ثبوت الولاية له أيضاً، فتحصل: أن الواجد مختار بين أن يتصدق و بين أن يعطيه الحاكم.

و لامورد أيضاً لما يقال من أن مع ظهور الأخبار في أن وظيفة من بيده المال

التصدق به ليست للحاكم ولاية بالإضافة إلى ذلك المال، فإن ولاية الحاكم على الغائب مستفادة من الحسبة. ومع ولاية غيره على الإمساك بذلك المال و التحفظ به مادام الظفر محتمل الظفر بمالكة و بالتصدق بعده لامجال لإثبات الولاية له. و مجرد كونه أعرف لا يصلح لإثبات الولاية، و إلا لزم ولاية الأعراف على الفقراء و إن لم يكن حاكماً، و ذلك لما عرفت من تمامية أدلة النيابة.

هذا مضافاً إلى بناء العقلاء، و عليه فمقتضى الجمع بين الروايات هو ما ذكرناه من التخيير، و إن كان الأحوط هو إعطائه للحاكم أو الاستيذان منه فلا تغفل.

الصورة الرابعة: و هي ما لو علم إجمالاً احتمال الجائزة على الحرام فيما أن يكون الاشتباه موجبا لحصول الإشاعة، و إما أن لا يكون. و على الأول فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان. و على الأول فلا إشكال، و على الثاني فالمعروف إخراج الخمس على تفصيل المذكور في باب الخمس. و لو علم القدر فقد تقدم في القسم الثالث^١. و لو علم المالك^٢ و جب التخلص معه بالمصالحة. و على الثاني^٣ فيتعين القرعة أو البيع و الاشتراك في الثمن، و تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس.

و اعلم: أن أخذها في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب.

فالمحرم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، و المكروه المال المشتبه، و

(١) إرشاد الطالب، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٢) أي الصورة الثالثة، فإن المفروض فيها هو العلم بالقدر تفصيلاً و الجهل بالمالك.

(٣) و جهل بالمقدار.

(٤) و هو ما لا يكون الاشتباه فيه موجبا لحصول الإشاعة.

الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس، حتى أنه يجب على الحاكم الشرعى استنقاذ ما فى ذمته من حقوق السادة والفقراء و لو بعنوان المقاصة، بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم.

و كيف كان، فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جملة ديونه، نظير ما استقر فى ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها. و مقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصية، إلا أنه ذكر بعض الأساطين أن ما فى يده من المظالم تالفا لا يلحقه حكم الديون فى التقدم على الوصايا و الموارىث، لعدم انصراف الدين إليه، و إن كان عنه و بقاء عموم الوصية و الميراث على حاله و للسيرة المأخوذة يبدأ بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا، فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف أخرجت من الثلث.

وفيه: منع الانصراف، فإننا لانجد بعد مراجعة العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا، و لا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة، مع أنه لا إشكال فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص، و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعة و غير ذلك.

فلو تمّ الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً و عدما من غير فرق بين حياته و موته و ما ادعاه من السيرة، فهو ناش من قلة مبالاة الناس كما هو ديدنهم فى أكثر السير التى استمروا عليها. و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمة و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحقوق الناس من جهة حق السادة و الفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته، و لا فى إنفاذ وصايا الظلمة و توريث ورثتهم بين

اشتغال ذمهم بعوض المتلفات وأرش الجنایات، و بین اشتغالها بديونهم المستقرة عليهم، من معاملاتهم و صدقاتهم الواجب عليهم، و لا بین ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بین ما لم يعلم، فإنك إذا تبعت أحوال الظلمة وجدت ما استقر في ذمهم من جهة المعاوضات و المداینات مطلقا، أو من جهة وجود أشخاص معلومين تفصيلا أو مشتبهين في محصور كافية في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث. و بالجملة فالتمسك بالسيرة المذكورة أو هن من دعوى الانصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجه.^١

و المستفاد من كلام الشيخ أمور: منها: أنه قال: و لو علم المالك و كان المقدار مجهولا و جب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك.

أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأنه لا وجه للرجوع إلى المصالحة مطلقا فيما إذا كان المالك معلوما و القدر مجهولا، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد و قد لا يكون كذلك. و على الأول فالمقدار الذي يعلم صاحبه يرد إليه، و المقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذی إلید، لأنها أمانة الملكية. و على الثاني فما هو معلوم المالك أيضا يرد إلى صاحبه، و في المقدار المشتبه يرجع إلى القرعة. و يحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة الفهرية و يستأنس حكم ذلك مما ورد في الودعي، ولكن الظاهر أن الرواية غير نقيية السند.^٢

و مراده مما ورد في الودعي هي التي رواها محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن السكوني عن الصادق عن أبيه عليه السلام في رجل استودع رجلا دينارين فاستودعه

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم، ص ٧٢ - ٧١.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٩.

آخر ديناراً فضع ديناراً منها، قال: يعطى صاحب الدينارين ديناراً و يقسم الآخر بينهما نصفين.^١

و الوجه في كون الرواية المذكورة غير تقيّة السند هو عدم توثيق اسناد الصدوق إلى السكوني، و يمكن أن يقال أولاً: أن أمارية اليد قد تختلّ بتعدد اليد، و ثانياً: أن سند الرواية لا ينحصر فيما ذكر، بل روى صاحب الوسائل عن الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي بن عبيد الله، إلّا أنه قال: فقتضى أن لصاحب الدينارين ديناراً.^٢ بناء على دلالة على تقسيم الآخر بينهما، كما أنها غير بعيدة لتخصيص الدينار الواحد بصاحب الدينارين. و معنى ذلك أن الدينار الآخر يقسم بينهما. هذا مضافاً إلى أنه يؤيد ذلك بكونه موافقاً للعدل و الانصاف، و عليه فلا يبقى مورد للقرعة، فتأمل.

ومنها: أن ظاهر كلام الشيخ عدم جريان التقسيم المذكور فيما لا يكون الاشتباه موجبا للشركة و الإشاعة، و لذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعة.

أورد عليه في مصباح الفقاهة: بأن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضاً، و تقريبه أن المأخوذ من الجائر إذا كان مشتبهاً بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركة، فإما أن يكون المالك و القدر كلاهما معلومين، فلا بد من ردّ المال إلى صاحبه؛ و إما أن يكون القدر معلوماً و المالك مجهولاً، و قد تقدم حكمه في الصورة الثالثة؛ و إما أن يكون القدر مجهولاً و المالك معلوماً فيرجع إلى القرعة أو

(١) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب أحكام الصلح، ج ١٨، ص ٤٥٢، ح ١.

(٢) الوسائل، الباب ١٢ من أبواب أحكام الصلح، ج ١٨، ص ٤٥٣ - ٤٥٢، ح ١.

يباع و يشترك في ثمنه؛ و إما أن يكون القدر و المالك مجهولين، فيجب فيه الخمس بإطلاق ما دلّ على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به، و دعوى اختصاصه بصورة الإشاعة لاشاهد له^١.

و لقد أفاد و أجاد ولكن يجيء في المقام أيضا التفصيل الذي ذكره في صورة الإشاعة فيما إذا علم بالمالك و جهل بالمقدار بين ما يكون في يد أحد و بين ما لا يكون كذلك، إذ على الأول فالمقدار الذي يعلم صاحبه يردّ إليه، و المقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذى اليد، لأنها أمانة الملكية. و على الثاني فما هو معلوم المالك أيضا يردّ إلى صاحبه و في المقدار المشتبه يرجع إلى القرعة أو يباع و يشترك في ثمنه بناء على ما ذهب إليه، ولكن يحتمل فيه التنصيف لموتقة السكوني بالتقريب المذكور آنفاً، و عليه فلامجال للقرعة فإن القرعة لكل أمر مشكل و مع دلالة الموتقة على التنصيف لا يبقى موضوع للقرعة فتأمل.

ومنها: أن ظاهر كلام الشيخ رحمته أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، و بلحاظ نفس المال إلى الأحكام الثلاثة المحرم و المكروه و الواجب، فالمحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه، و المكروه هو المال المشتبه، و الواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس و حقوق السادة و الفقراء، و لو كان ذلك بعنوان المقاصة^٢.

وفيه أولاً: أن الأحكام الخمسة تتعلق بالأخذ باعتبار العوارض لا باعتبار نفس الأخذ. قال السيد المحقق الخوئي رحمته: إن الظاهر أن الأخذ بنفسه لا يتصف بشيء من

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٩.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٧٢.

الأحكام الخمسة حتى بالإباحة، بل شأنه شأن سائر الأفعال التي لا يتصف بها إلّا باعتبار العوارض و الطوارئ، فإن الأخذ قد يتصف بالحرمة كأخذ مال الغير بدون إذنه، و قد يتصف بالوجوب كأخذ حقوق الناس من الجائر، و قد يتصف بالكراهة كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته، كما ذهب إليه بعض الأصحاب. و قد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائزة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام.

و قد يتصف بالاستحباب، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمة لزيارة المشاهد و التوسعة على العيال و نحو ذلك من الغايات المستحبة، و قد يتصف بالإباحة، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة^(١).

و ثانياً: أن تقسيم المال إلى الأحكام الثلاثة باعتبار نفس المال محل تأمل و إشكال، لأن الأحكام المذكورة لا تتعلق بالمال إلّا باعتبار الفعل المناسب له، و هو الأخذ لا نفس المال. و عليه فهو مندرج في أقسام الأخذ فلاوجه لذكره عليحدة، لأن الأحكام التكليفية موضوعها هو الفعل فلا يتعلق بغير الفعل.

و ثالثاً: أن وجه انقسام نفس المال إلى الثلاثة لا يكون واضحاً لتصور الأحكام الخمسة المذكورة فيه أيضاً.

ومنها: أن الاستفادة من كلام الشيخ الأعظم رحمته أنه لا فرق في الدين الثابت في ذمة الجائر بين ثبوته بالاقتراض أو شراء شيء بذمته أو تلف ما وضع عليه يده من أموال الناس عدواناً أو إطلافاً، فإن جميع ذلك دين يترتب عليه أحكامه.

و دعوى أن بدل متلفاته غصبا و إن كان من الديون حقيقة، ولكن لايجرى عليه بعد موت الجائر حكم الدين بأن يكون خارجاً عن التركة قبل الوصايا و الميراث،

لانصراف الدين عنه في قوله عز وجل: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذِينَ﴾^١. هذا مضافاً إلى السيرة المستمرة على عدم المعاملة مع ذلك البديل معاملة الدين، و عليه فالوصية به كسائر وصاياه محسوبة من الثلث. مندفعة بما أفاده الشيخ رحمته من أنه لافرق في الدين الثابت بين ثبوته بالافتراض أو شراء شيء بذمته أو تلف ما وضع عليه يده من أموال الناس عدواناً في ترتب أحكامه عليه.

و يؤيده أو يشهد له جريان أحكام الدين عليه في حال الحيوة من جواز المقاصة من ماله كما يدل عليه، إطلاق موثقة داود بن رزين قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: إني أخالط السلطان فتكون عندي الجارية فيأخذونها أو الدابة الفارهة فيبيعون فيأخذونها، ثم يقع لهم عندي المال، فلي أن أخذه؟ قال: خذ مثل ذلك و لا ترد عليه.^٢ فإن الحكم بجواز الأخذ من غير استفصال عن بقاء العين التي أخذها الجائر أو أتلّفها يشهد على الشمول و عموم الحكم لهما في حال حياته، و حيث لافرق في الدين و أحكامه بين حال الحيوة و حال الممات يمكن الاستشهاد بتلك الموثقة على ترتب أحكام الدين عليه في حال الممات أيضاً، و عليه فلا فرق في الدين بين أن يكون بالافتراض أو بتلف ما في يده عدواناً أو إتلافاً.

(١) النساء، ١١.

(٢) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٥ - ٢١٤، ح ٧.

المسألة الثالثة: (من مسائل الخاتمة): في أحكام ما يأخذه الجائر من الناس من الحقوق الشرعية الثابتة في أموال الناس أو في ذمهم من الخراج و المقاسمة من الأراضى و من الزكاة من الأنعام و غيرها من الغلات.

قال في مصباح الفقاهة: تلك الحقوق أربعة: الخمس و الزكاة و الخراج و المقاسمة، و لأبأس يجعل الأخيرين قسماً واحداً، و إذن فهي ثلاثة: أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب و تبعه قومه. إلى أن قال: و على ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس، لعدم اعتقاد الجائر به لكى يأخذه من الناس حتى نبحت عن أحكامه، فيختص الكلام ببقية الحقوق، انتهى.

و كيف كان، فقد قال الشيخ الأعظم رحمته: يجوز أن يقبض المأخوذ من السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضى باسمهما، و من الأنعام باسم الزكاة مجاناً أو بالمعاوضة، و إن كان مقتضى القاعدة حرمة، لأنه غير مستحق لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكورة في تعيين شيء من ماله لأجلها فاسد، كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع شيء إليه عوض الأجرة، هذا مع التراضى. و أما إذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات ففساده أوضح، و كيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه، و مع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب. إلى أن قال: و يدلّ عليه قبل الإجماع مضافاً إلى لزوم الحرج العظيم في الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام، و إلى الروايات المتقدمة لأخذ الجوائز من السلطان خصوصاً الجوائز العظام التى لا يحتمل عادة أن يكون من غير الخراج، و كان الإمام يأبى عن أخذها أحياناً معللاً بأن فيها حقوق الأمة روايات، منها: صحيحة الحذاء عن أبى جعفر عليه السلام قال: سلته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنم الصدقة و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب

عليهم، قال: فقال: ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه، قيل له: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول: بعناها فبيعناها، فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل.^١

دلّت هذه الرواية على أن شراء الصدقات من الأنعام والغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل، وإنما سئل أولاً عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحرام في أيدي العمال، و ثانياً من جهة توهم الحرمة أو الكراهة في شراء ما يخرج في الصدقة، كما ذكر في باب الزكاة، و ثالثاً من جهة كفاية الكيل الأول. و بالجملة ففي هذه الرواية سؤالاً و جواباً إشعار بأن الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجة إلى السؤال و إلّا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال، حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلاً، فلا فرق بين أخذ الحق الذي يجب عليهم و أخذ أكثر منه. و يكفى قوله ﷺ «حتى يعرف الحرام منه» في الدلالة على مفروغية حلّ ما يأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد والمراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلى ما ينتقل إليه و إن كان حراماً بالنسبة إلى الجائر الأخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف في ثمنه.

و في وصفه ﷺ للمأخوذ بالحلية دلالة على عدم اختصاص الرخصة بالشراء، بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص، انتهى.^٢

(١) الوسائل، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٢٠ - ٢١٩، ح ٥.

(٢) المكاسب المحرمة، ص ٧٢.

و في كلامه مواقع للنظر: منها: أن الاستدلال بالإجماع مع احتمال كونه مدركيا في المقام لا يكشف عن شيء آخر غير الوجوه التي استدلت بها، اللهم إنا أن يقال: إن الإجماع المتصل إلى زمان المعصوم و لو كان مدركيا يكشف عن تقرير المعصوم، و هو أمر غير الوجوه المذكورة و لا يضر به ضعف ما استدلت به المجمعون، لأن عدم ردع الإمام عليه السلام ما أجمعوا عليه يكون تقريرا لما أفتوا به كما لا يخفى.

ومنها: أن الاستدلال بقاعدة لاجرح في رفع الحرمة محل تأمل و نظر، لأن الحرمة لا ترتفع بالجرح و لو كان شديدا ما لم يصل إلى حد الاضطرار، هذا بخلاف الواجبات فإنها ترتفع بالجرح و لو لم يكن شديدا، اللهم إنا أن يكون مقصوده من الجرح هو الاضطرار بقرينة قوله بل اختلال النظام و عليه فلا إشكال.

ومنها: المناقشة في صغرى قاعدة لاجرح في المقام كما في إرشاد الطالب بأنه لم يظهر وجه لزوم الجرح الشديد فضلاً عن لزوم الاختلال، و ذلك فإن لزوم الاجتناب عن هذه الأموال على تقديره يوجب كونها كسائر الأموال المأخوذة من الرعية ظلما، و حيث إن الأخذ لا طريق له غالبا إلى إحراز الحرام أو تعيين مالكة يكون من المال المشتبه أو المجهول مالكة، فيمكن للمكلف التصرف فيها إذا كان موردا لصرفه و لو بالمعاملة مع مستحقه.

نعم، عدم فراغ ذمة المكلف من الحق الواجب عليه زكاة أو أجره للأرض التي يعمل عليها و هي ملك المسلمين يوجب الجرح عليه، ولكن مجرد لزومه لا يوجب الحكم بالبراءة و فراغ ذمته، لأن رفع الجرح امتناني و لامتنان في التوسعة لمكلف بتفويت حق أو مال على الآخرين.

و تعيين ما يأخذه الجائر زكاة أو خراجا يوجب غالبا صرف الزكاة أو الخراج في غير موردهما من فقراء الشيعة و مصالح المسلمين و على تقدير تسليم شمول رفع الجرح،

فمقتضاه عدم وجوب الزكاة أو الخراج عليه ثانياً، لا أن المأخوذ أولاً زكاة أو خراج.^١ يمكن أن يقال: أولاً؛ لاقياس الزكوات المأخوذة و الخراج و المقاسمة بالأموال المأخوذة من الرعية ظلماً في غير محله بعد كثرة الزكوات و الخراج و المقاسمة و قلة الأموال المأخوذة من الرعية ظلماً و لا يلزم الحرج و الاختلال من الاجتناب عن الأموال المأخوذة ظلماً، بخلاف الاجتناب عن الزكوات المأخوذة و الخراج و المقاسمة لكثرتها و استدامتها.

و ثانياً: أن دعوى غلبة كون المال المأخوذ من الجائر مشتبهاً أو مجهولاً، فيجوز التصرف فيه و لا يلزم الحرج ممنوعة لمعلومية الأراضي الخراجية و من تقبلها بالخراج و المقاسمة و وضوح حرمة أخذ شيء بعنوان الحقوق الشرعية. و في هذه الموارد يكون الحرام معلوماً لامشتبهها، كما لا يكون المالك مجهولاً، و لا يضر بذلك حصول العلم بأخذ الإضافة في بعض الأحيان و جعل الغالب مشتبهاً أو مجهولاً مالكة، كما ترى، مع معلومية الأراضي الخراجية و المتقبلين و المقاسمين خصوصاً عند الأخذ منهم.

و ثالثاً: أن تطبيق ما ثبت في محله من أن رفع الحرج حكم امتنانى و لا امتنان في التوسعة لمكلف بتفويت حق أو مال على الآخرين على المقام لا يخلو من إشكال، لاختصاص ذلك بالأشخاص لاعتوان المسلمين، بل اللازم في مثله هو ملاحظة المصلحة، فإن كانت أهم في طرف لزوم الاختلال فلا إشكال في جواز تقديم لالحرج على ما اقتضته الأدلة، و لو كان مضراً بحال بيت المال.

ومنها: المناقشة في الاستدلال بصححة الحذاء، و قد حكى عن المحقق الأردبيلي رحمته الله: أن الفقرة الأولى (في صححة الحذاء) لا تدل على حل شراء الزكاة

بدعوى أن قوله: « لا بأس به حتى يعرف الحرام منه » لا يدلّ إلّا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً و عدم جواز شراء ما كان معروفاً أنه حرام بعينه، و لا تدلّ على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا. نعم، ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته العقل و النقل.

و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه (فيه) التقيّة و يؤيد عدم الحمل على الظاهر أنه غير مراد بالاتفاق، إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته بقوله: و أنت خير بأنه ليس في العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور، و أى فارق بين هذا و بين ما أحلّوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم، و لا في النقل إلّا عمومات قابلة للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الأصحاب رواية و عملاً مع نقل الاتفاق عن جماعة^١.

قال في مصباح الفقاهة أيضاً: إن جواز أخذ الصدقات من الجائر لا ينافى حكم العقل و النقل، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين و إن كان على وجه الظلم و العدوان، إلّا أن الشارع أجاز لغير الجائر أن يأخذها منه. و من هنا لم يتوهم أحد أن إذن الشارع في التصرف في الأراضي المتسعة و الأتهار الكبار و غيرها ينافى حكم العقل و النقل^٢.

و ثانياً: بأن دلالة سائر الفقرات صريحة كقوله: قيل له: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبعناها، فما ترى في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس.

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٣.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٣٦.

و كقوله: قيل له: فما ترى في الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حنطنا و يأخذ حظه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قبضه بكيل و أتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل.

فلا يضر عدم صراحة الفقرة الأولى على تقدير تسليم ذلك، بل الإنصاف أن الفقرة الأولى أيضا صريحة في المطلوب. قال في مصباح الفقاهة: إن الرواية صريحة، فإن الضمير في قوله بئذ «لا بأس به» يرجع إلى شراء إبل الصدقة و غيرها، فلا وجه لإنكار الأردبيلي صراحة هذه الفقرة في المقصود.^١

و ثالثاً: أن الحمل على التقيّة لامجال له بعد إمكان الجمع الدلالي بين الروايات. قال الشيخ الأعظم رحمته: و أما الحمل على التقيّة فلا يجوز بمجرد معارضة العمومات كما لا يخفى.^٢ فتحصلت تمامية الاستدلال بهذه الصحيحة. هذا مضافاً إلى روايات أخرى استدلت بها في المقام.

منها: موثقة إسحاق بن عمار، قال: سئلته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً.^٣ (و الرواية موثقة بإسحاق بن عمار). وجه الدلالة أن الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه و هو الذي يأخذه من الحقوق من قبل السلطان.

نعم، لو بنى على المناقشة احتمال أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه مع علمه بكونه ظالماً غاصباً، فيكون سؤالاً عن معاملة الظلمة، لكنّه خلاف الإنصاف، و إن

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٣٦.

(٢) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم، ص ٧٣.

(٣) الوسائل، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢٢١، ح ٢.

أرتكبه صاحب الرسالة (أى رسالة القطيفى فى ردّ رسالة المحقق الكركى)، انتهى^١.
 ولو سلم عدم بُعد السؤال عن شراء أملاك العامل فقيه: أن السؤال مطلق وعدم الاستفصال يكفى لدلالاتها على الجواز مطلقا، سواء كان شراء ما هو عامل فيه أو شراء ماله، فينقلب نسبتها مع العمومات إلى العموم من وجه، فيسقط فى محل النزاع ويرجع إلى الأصل^٢. و المراد من العمومات هى التى تدل على حرمة أخذ مال الغير، سواء كان من الحقوق الشرعية من بيت المال أو أموال العامل.

ومنها: معتبرة أبى بكر الحضرمى قال: دخلت على أبى عبدالله عليه السلام و عنده إسماعيل ابنه، فقال: ما يمنع ابن أبى السمال (السماك خ ل الشمال) أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطى الناس؟ ثم قال لى: لم تركت عطاءك؟ قال: قلت: مخافة على دينى، قال: ما منع ابن أبى السمال (السماك الشمال خ ل) أن يبعث إليك بطائك، أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا^٣؟ وجه اعتبارها مع عدم توثيق خاص لأبى بكر الحضرمى هو كونه موثقا بتوثيق عام كنفق أبى عمير عنه.
 قال الشيخ الأعظم عليه السلام: ظاهرها حل ما يعطى من بيت المال عطاءً أو أجرة للعمل فيما يتعلق به، بل قال المحقق الكركى: إن هذا الخبر نصّ فى الباب، لأنه عليه السلام بين أن لاخوف على السائل فى دينه، لأنه لم يأخذ إلّا نصيبه من بيت المال. وقد ثبت فى الأصول تعدى الحكم بتعدى العلة المنصوصة، انتهى. و إن تعجب منه الأردبيلى و قال: أنا ما فهمت منه دلالة ما، و ذلك لأن غايتها ما ذكر و قد يكون من بيت المال (و قد

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٧٣.

(٢) بلغة الطالب، ج ١، ص ٨٧.

(٣) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٤، ح ٦.

يكون شيء من بيت المال) يجوز أخذه وإعطائه للمستحقين بأن يكون منذورا أو وصية لهم بأن يعطيهم ابن أبي سماك وغير ذلك، انتهى. وقد تبع في ذلك صاحب الرسالة (القطيفي)، حيث قال: إن الدليل لإشعار فيه بالخراج، أقول: الإنصاف أن الرواية ظاهرة في حل ما في بيت المال مما يأخذه الجائر^١.

نعم، يرد عليه ما في مصباح الفقاهة: من أن ظاهر هذا التعليل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق في بيت المال، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه، إلا أنه لادلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقا لكون الدليل أخص من المدعى^٢. ولكن يمكن أن يقال كما في إرشاد الطالب: إن ظهور بيت المال فيما كان متعارفا في ذلك الزمان من الأموال المأخوذة خراجا أو مفاصلة أو زكوة أو جزية، وحملها على غير ذلك من النذور والوصايا بلا قرينة بلاوجه^٣. وأيضا تقييد الأخذ بمقدار حقه كما ترى بعد عدم الاشتراك في بيت المال كاشتراك الشركاء.

ومنها: الأخبار الواردة في أحكام تقبل الخراج من السلطان على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم. ومن جملتها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في جملة حديث قال: لا بأس أن يتقبل الأرض وأهلها من السلطان^٤. ومنها: صحيحة الحلبي: أنه سئل عن مزارعة أهل الخراج بالربع والنصف والثلث، قال: نعم، لا بأس به، وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم خير أعطاها اليهود حيث فتحت

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٧٣.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٣٨.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٥١.

(٤) الوسائل، الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعة، ج ١٩، ص ٦٠ - ٥٩ ح ٣.

عليه بالخير^١. والخير هو النصف^٢.

ومنها: الصحيح عن إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال و خيرية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصايد و السمك و الطير و هو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون يشتره و في أىّ زمان يشتره و يتقبل منه (به - خ ل)، فقال: إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره و تقبل منه^٣.

و نحوها الموثق المروي في الكافي و التهذيب عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي بأدنى تفاوت^٤.

و رواية الفيض بن المختار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول في الأرض أتقبلها من السلطان ثم أوأجرها من أكرتني^٥، على أن ما أخرج الله تعالى منها من شيء كان لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان، قال: لا بأس به، كذلك أعمالُ أكرتني^٦. و في طريقها أحمد بن الحسن الميثمي و هو واقفي و لم يوثق بالخصوص. نعم، نقل منه الأجلاء و من جملتهم أحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي و هو يكفي للوثاقه، ولكن وقع في السند أبي (ابن - يب) نجيج المسمعي و هو مجهول. و كيف كان، فقد أورد في مصباح الفقاهة على الاستدلال بالأخبار الواردة في

(١) والخير بفتح الخاء و كسرهما و سكون الباء بمعنى المخابرة و هي المزارعة ببعض ما يخرج من الأرض.

(٢) الوسائل، الباب ٨ من أبواب أحكام المزارعة، ج ١٩، ص ٤٢، ح ٨

(٣) الفقيه، الباب ١٢ باب البيوع من كتاب التجارة، ح ٥٨.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١٩٥، ح ١٢ من كتاب المعيشة باب بيع العدد و المجازقة و الشيء الميهم.

(٥) بفتحات جمع الأكار و هو الحرث.

(٦) الوسائل، الباب ١٥ من أبواب أحكام المزارعة، ج ١٩، ص ٥٣ - ٥٢، ح ٣.

أحكام تقبل الخراج من السلطان بقوله: إن 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.

و أما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخرى من الروايات. و لا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر أو أخذها منه مجاناً و بين تقبلها، فإن الغرض هو مطلق الأخذ.^١

وأجيب عنه: بأنه إذا فرض إجازة معاملة السلطان على تلك الأراضي، فيعتدى إلى معاملته على خراجها باعتبار عدم احتمال الفرق، مع أن الأراضي قد عطف عليها أهلها، كما في صحيحة الحلبي، حيث قال فيها: لا بأس أن يتقبل الأرض وأهلها من السلطان،^٢ و تقبل أهل أراضي الخراج هي المعاملة على جزية رؤوسهم أو ما يكون عليهم من الخراج.^٣

فتحصل إلى حد الآن أنه يجوز أن يقبض من عمال السلاطين ما أخذوه من الحقوق الشرعية أى الزكاة و الخراج و المقاسمة بعنوان المعاملة أو بدونها، كما صرح بذلك الأخبار المختلفة الواردة في جواز أخذ الجوائز، أو في جواز تقبل الأرض و خراجها، أو في جواز أخذ العطايا بمجرد وجود نصيب له من بيت المال أو في غير ذلك. و ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: أنه قال الشيخ الأعظم رحمته: إن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٣٩.

(٢) الوسائل، الباب ١٨ من أبواب المزارعة، ج ١٩، ص ٦٠ - ٥٩، ح ٣.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٥٣ - ٣٥٢.

مختص بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا يجوز المعاملة عليه بشراء ما فى ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك. و به صرح السيّد العميد فيما حكى عن شرحه على النافع، حيث قال: إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه، و لذا قال المصنف يأخذه، انتهى.

ولكن صريح جماعة عدم الفرق بل صرح المحقق الثانى بالإجماع على عدم الفرق بين القبض و عدمه، و فى الرياض صرح بعدم الخلاف. و هذا هو الظاهر من الأخبار الواردة فى قبالة الأرض و جزية الرؤوس، حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن قبيل الأرض من السلطان.^١ إلى أن قال: وكيف كان فالأقوى ان المعاملة على الخراج جائزة و لو قبل قبضها و أما تعبير الأكثر بما يأخذه فالمراد به أما الأعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا و أما المأخوذ فعلا لكن الوجه فى تخصيص العلماء به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التى حكموا بوجوب ردّها على مالكها إذا علمت حراما بعينها فافهم و يؤيد الثانى^٢ سياق كلام بعضهم حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسائل الجوائز خصوصا عبارة قواعد حيث صرح بتعميم الحكم بقوله و ان عرفت اربابه و يؤيد الاول^٣ ان المحكى عن الشهيد فى حواشيه على القواعد انه علق على قول العلامة ان الذى يأخذه الجائر إلى آخر قوله و ان لم يقبضها الجائر انتهى.^٤

فتحصل انه يجوز المعاملة على الخراج و المقاسمة أو الزكاة و لو كانت فى ذمة

(١) وجه الظهور أن تقبيل الخراج من الجائر ليس إلّا شراؤه منه، و لا يتقيد ذلك بالقبض و الأخذ.

(٢) و هو قوة و أما الماضى فعلا.

(٣) و هو قوله أما الأعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا.

(٤) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم رحمته، ص ٧٣.

مستعمل الأرض فلا فرق بين المأخوذ وغيره.

و دعوى ان مفهوم قوله ﷺ في رواية الحذاء المتقدمة « ان كان قد اخذها و عزلها فلا بأس » يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ و العزل و لاختصاص لذلك بالصدقات لعدم القول بالفصل بينها و بين الخراج و المقاسمة. مندفعة بما في مصباح الفقاهة من ان الرواية المذكورة و ان كانت ظاهرة في ذلك إلا أنه ظهور بدوى يزول بالتأمل فيها فانها بعيدة عما نحن فيه لان الظاهر من قول السائل فما ترى في مصدق يجئنا فيأخذ منا صدقات اغنامنا فنقول بعناها الخ ان الجالى هو العامل من قبل الجائر اذ لم يتعارف تصدى الجائر لذلك بنفسه و على هذا فكلما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراره منه لقاعدة ليه المقتضية لحمل معاملاته على الصحة فإنه من المحتمل ان يكون العامل مأذونا في البيع كما هو مأذون في الجباية.

ولكن ذلك لايجرى فيما قبل الأخذ لان حمل فعل المسلم على الصحة فى المعاملات إنما هو فى الشرائط العائدة إلى العقد فقط و أما شرائط العوضين و اشباهها فلا بد من احرازها بدليل آخر من قاعدة اليد و نحوها و هى منتفية فى هذه الصورة. فاذا باع أحد شيئا و لم يحرز مالكية له أو كونه وكيلا مقوضا فى البيع فان الاتر لا يترتب على بيعه و قد ظهر مما تقدم ان الرواية إنما وردت على طبق القواعد.

ويضاف إلى ذلك ما تقدم سابقا من ان الرواية ناظرة إلى عدم جواز الشراء قبل الأخذ لان الصدقات لاتتعين بامر الجائر بالعزل فإذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه^١ و هو واضح البطلان^٢ حاصله ان الرواية دالة على أحكام العامل و الجالى

(١) أى فقد اشترى السائل مال نفسه إذا اشترى نفس الصدقات قبل أخذ العامل و هو بديهى البطلان فان البيع تبديل المالين فى طرفى الاضافة و هو غير معقول فى شراء الإنسان مال نفسه.

(٢) مصباح الفقاهة، ص ٥٤٠.

لا السلطان الجائر و من المعلوم ان حمل فعل الجايبي و العامل على الصحة موقوف على أخذ الصدقات و الآفم عدم الأخذ فلامجال لاصالة الصحة في شرائط العوضين و اشباهها هذا مضافا إلى أن الصدقات لاتتعين بامر الجائر بالجزل و معه يؤول شرائها قبل الأخذ إلى شراء مال نفسه و كيف كان فقد أورد عليه في إرشاد الطالب بان هذا غير تام لان السلطان الجائر ليس له ولاية المعاملة عى الزكاة أو الخراج حتى يعتبر في نفوذ معاملة عماله احرارز و كالتهم عنه بقاعدة اليد أو غيرها و لا يختص امضاء المعاملة تسهيلا للامر على الاخرين بمعاملة السلطان ليلزم احرارز انتساب معاملة عماله إليه بل الموضوع للجواز في الروايات معاملة السلطان و عماله احرزت و كالتهم عنه في معاملتهم أم لا و ان شئت قلت صحيحة الحذاء تشمل في اعتبار القبض صورة العلم من الخارج بان العامل مفوض إليه امر الزكاة في بيعها و نقل عينها و لا يبعد ان يقال^٢ فرض الأخذ في الصحيحة باعتبار تعيين مقدار الزكاة و رفع الفرر عن بيعها و كذا دلالتها على أخذ الحنطة بالكيل و حضور المشتري عنده و لو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك فتحمل عليه جمعا باعتبار عدم احتمال الفرق بين المعاملة على الخراج و المعاملة على الزكاة^٣ و عليه فاعتبار الأخذ لجهات اخرى لالنفسه فلو احرزت الجهات الاخرى من طريق آخر فلايعتبر الأخذ اصلا ثم التفصيل بين الخراج و الجزية و بين الزكاة لايساعده اطلاق ادلة امضاء المعاملة مع السلطان و عماله تسهيلا للامر على الآخرين.

(١) كما يشهد له اطلاق بعض الروايات هذا مضافا إلى أن الشراء من السلطان نوعا لا يكون إلا بواسطة عماله.

(٢) أى فلايعد حينئذ ان يقال فرض الأخذ في الصحيحة مع العلم بان العامل مفوض إليه لا يكون إلا باعتبار تعيين مقدار الزكاة و رفع الفرر الخ كما لا يخفى.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٥٥.

قال سيّدنا الإمام المجاهد مقتضى القواعد اختصاص الحكم بما يأخذه السلطان فإنه المتيقن من نفوذه أمره فيحتاج في النفوذ على الذمم أو على المال المشاع قبل الاخذ إلى دليل وقد دلّ الدليل على نفوذه بالنسبة إلى تقبل الخراج وجزية الرووس بل لو فرض وجود دليل على جواز المعاملة مع ما أخذ من الخراج وجزية الرؤوس يستفاد منه جوازها بالنسبة إلى الذمم أيضا لان جعل الخراج و الجزية بيد الوالى فإذا دلّ الدليل على جواز المعاملة على المأخوذ يكون و الا على صحة جعله و نفوذه على الذمم و لازمة العرفى جواز الحوالة على ما جعله و نفوذها.

و أما الزكاة و الخمس مما كان المجعول بجعل إلهى غير مربوط بالوالى، فلادليل على نفوذ أمره قبل أخذه، بل ظاهر الفقرة الثانية من صحيحة أبى عبيدة المتقدمة عدم نفوذه إلا بعد الأخذ و العزل.

إلى أن قال: و كيف كان، عدم الجواز لا يحتاج إلى دليل خاص، بل يكفى عدم الدليل على النفوذ و دعوى إلغاء الخصوصية عن الخراج و الجزية و إسراء الحكم إلى الزكاة و الخمس فى غير محلها لاحتمال الفرق بين المجعول للإلهى و بين ما جعله الوالى. إلى أن قال: فالأقوى بحسب القواعد و الأخبار التفصيل بين المجعول الإلهى و ما جعله الوالى^١.

و لقائل أن يقول: إن ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته الله من جواز المعاملة على غير المأخوذ مطلقا، سواء كان من الخراج و المقاسمة و الجزية، أو من الزكوات و الأخماس هو الأقوى، لعدم دخالة جعل الجائر فى ذلك، و لشمول إطلاق إمضاء معاملة السلطان لمثل الزكوات مما يكون مجعولا بجعل إلهى. فالتفصيل المذكور فى

(١) المكاسب المحرمة لسيّدنا الإمام، ج ٢، ص ٢٨٢ - ٢٨١.

كلام سيدنا الإمام المجاهد محل تأمل و نظر.

ثم إن ما يظهر من مصباح الفقاهة من التفصيل في أصالة الصحة بين الشرايط العائدة إلى العقد فقط و الشرائط المربوطة بالعوذين بناء على اعتبار الأخذ أيضا لا يخلو عن إشكال، لأن أصالة الصحة جارية في شرائط العوذيين أيضا فيما إذا احتمل احتمالا عقليا مالكية أو وكالة. هذا مضافا إلى عدم اختصاص إمضاء المعاملة بمعاملة السلطان، ليلزم إحراز انتساب معاملة عماله إليه، بل الموضوع للجواز معاملة السلطان أو عماله تسهيلاً للأمر على الآخرين، بل المعاملة مع السلطان لا تكون غالباً إلّا بالمعاملة مع العمال.

فالأقوى هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته من جواز المعاملة على الخراج و الجزية و الزكاة و لو قبل قبضها و أخذها.

و لعل المراد من صحيحة الحذاء الدالة على لزوم الأخذ و العزل هو تعيين الصدقات بالعزل و الأخذ حتى لا يلزم شراء السائل مال نفسه أو لا يلزم العز في البيع. التنبيه الثاني: أنه قال الشيخ الأعظم رحمته هل يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعدة كونه مالا مفضوبا محرما بمن ينتقل اليه فلاستحقاق للجائر في أخذه اصلا فلم يعض الشارع من هذه المعاملة إلّا حل ذلك للمنتقل إليه. أو يكون الشارع قد امضى سلطنة الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه في العقد معه حراما صريح الشهيدين و المحكى عن جماعة ذلك قال المحقق الكركي في رسالته مازلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لاسيما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال رحمته أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقة و لاجحوده و لامنعه و لاشيء منه لأن ذلك حق واجب عليه انتهى إلى أن قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته و على هذا عوّل

بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث قال و يقوى حرمة سرقة الحصة و خيانتها و الامتناع عن تسليمها و عن تسليم ثمنها بعد شرائها الى الجائر و ان حرمت عليه و دخل تسليمها فى الاعانة على الاثم فى البداية أو الغاية^١ لنصّ الأصحاب على ذلك^٢ و دعوى الإجماع عليه انتهى.

أورد عليه الشيخ بقوله أقول ان اريد منع الحصة مطلقا فيتصرف فى الأرض من دون اجرة فله وجه لأنها ملك المسلمين فلا بد لها من اجرة تصرف فى مصالحهم. و ان اريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمة لأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بالاجرة لا يوجب دفعها الى الجائر.

بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن لأنه غير مستحق فيسلم الى العادل او نائبه الخاص أو العام و مع التعذر يتولى صرفه فى المصالح حسبة.

مع أن فى بعض الأخبار ظهورا فى جواز الامتناع، مثل صحيحة زرارة: اشترى ضريس بن عبد الملك و أخوه من هبيرة أرزاً^٣ بثلاثمائة ألف، قال: فقلت له: ويلك أو ويحك، انظر إلى خمس هذا المال فابعت به إليه و احتبس الباقي، فأبى علىّ، فأدّى المال و قدم هؤلاء، فذهب أمر بنى أمية، قال: فقلت: ذلك لأبى عبدالله عليه السلام، فقال

(١) قال فى إرشاد الطالب فى توضيح ذلك و لعل مراده بقوله و دخل تسليمها الخ ان الأصل حرمة تسليم الحصة الى الجائر فان تسليمها إليه ان كان دخيلا فى تسلطه على رقاب المسلمين فالدفع إليه اعانة على الاثم بحسب الحدوث و ان لم يكن دخيلا فيه كما إذا كان تسلطه عليهم من قبل بفعل الاخرين يكون الدفع إليه اعانة على الاثم بحسب الغاية لأن الجائر يصرفها فى غير مواردّها (ج ١، ص ٣٥٦).

(٢) و فى إرشاد الطالب تعليل للحكم فى قوله و يقوى حرمة سرقة الحصة.

(٣) و فى لسان العرب هبيرة اسم و هبير أرض منخفضة حولها مرتفع.

مبادرا للجواب: هو له هوله، فقلت له: إنه قد أداها، فعضّ على أصبعه.^١

فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة.

و أما حملة على كونه مال الناصب أعنى « هبيرة » أو بعض بنى أمية فيكون دليلا على حلّ مال الناصب بعد إخراج خمسة كما استظهره في الحدائق، فقد ضعف في محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفاق أصحابنا، كما تحقق في باب الخمس، و إن ورد به غير واحد من الأخبار.

و أما الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية فلعلّه من جهة اختلاط مال المقاسمة بغيره من وجوه الحرام، فيجب تخميسه، أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب تخميسه، كما تقدم في جوائز الظلمة.^٢

و لا يخفى عليك أنه قال في إرشاد الطالب: دلالتها باعتبار أن الثمن بعد فرض صحة المعاملة المفروضة يكون معنونا بعنوان المقاسمة، و تجوز الإمام ﷺ الامتناع عن تسليمها إلى الجائر يكون قرينة على عدم ولايته على الخراج، فلا يكون حاله كحال السلطان العادل، ولكن لم يعلم أن الأرز المفروض كان من المقاسمة، فإنها واقعة خارجية لم تعلم خصوصياتها فلعله كان من مال الناصب و لم يظهر من أصحابنا التسالم على عدم إجراء حكم مال الكافر على أموال الناصب، بل الناصب على ظاهرهم محكوم بالكفر، فلا حرمة لنفسه و لا لماله، و إخراج الخمس من المال

(١) الوسائل، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٩ - ٢١٨، ح ٢.

بدعوى أن عضّ الإمام ﷺ أصبعه على ذلك من جهة أن أمر بنى أمية كان في شرف الانتضاء و كان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم، بل كان ذلك باختيار ضريس، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار. (مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٤٢).

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ٧٤ - ٧٣.

المأخوذ منه يكون بالإضافة إلى الزائد على مؤونة السنة^١. وفيه: أنه لاشاهد لحمل هبيرة على الناصب خصوصا مع تصريح الوافى بأن هبيرة من عمال بنى أمية. و تأييد ذلك بما فى لسان العرب من أن هبيرة كان اسم بعض ولاة مكة. هذا مضافا إلى أن ظاهر الدليل هو وجوب الخمس بنفس الأخذ من دون تأخير، فلاوجه لجعل الخمس بالإضافة إلى الزائد على المؤونة.

وقد حمل الفاضل الشعرانى الرواية على ما إذا كان الأرز الذى بيد هبيرة زكوة، لأن العامة يوجبون زكاة الأرز، فيكون ذلك الأرز مأخوذا ظلما فى غالب الظن و لم يعطوه بالرضا من حيث إنه مستحب، فيكون مجهول المالك^٢. وفيه: أنه لاشاهد له.

هذا مضافا إلى بعده عن إطلاق الأمر بالخمس، لأنه لو كان جميعه مأخوذا ظلما وجب إعطاء جميعه عن مالكيه للفقراء. فما ذكره الشيخ الأعظم رحمته من أن يكون الأرز مجتمعه عند هبيرة من المقاسمة أوضح، ولكن الحكم بالخمس مطلقا لايساعد ذلك، إنا بالحمل على الاختلاط، و هو كما ترى.

ثم إن المراد من قوله رحمته « هو له هوله » هو إعطاء ما عليه له لمصلحة تقتضى ذلك، و قد يترأى منافاة ذلك مع ما حكى من مماكسة مولينا أمير المؤمنين رحمته، ولكن أجاب عنه الفاضل الشعرانى بأن أمير المؤمنين كان جميع الأموال فى تصرفه و كان قادرا على أن يصرف فى كل مصرف يريد و كان يرى مصلحة أهم من أن يعطى مالا عظيما لرجل واحد. بخلاف الصادق رحمته، فإن بيت المال كان بأيدي غيره و لم يكن هذا المال الذى تعهده ضريس و غيره مما يمكنه أن يصرفه فى مصالح المسلمين و لم يكن أهم عنده من إعطائه لهم، فإنهم من رؤساء الشيعة و مروجى العلم و الدين، و

(١) إرشاد الطالب، ج ١، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٢) الوافى، ج ١٧، ص ٢٩٦.

كان المال وسيلة لرغبة الناس فيما بأيديهم و أخذ المذهب عنهم.^١
 و كيف كان، فتحصل إلى حد الآن: أن منع الحصّة من خصوص الجائر مع التمكن
 و عدم كون ذلك مخالفا للتقية لا يكون محرما. و قد يقال: إن المحرم إنما هو تصدى
 الجائر لمنصب السلطنة لا الأحكام المترتبة عليها، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه
 الخلافة و تقمصها.

و أوجب عنه في مصباح الفقاهة: بأن هذا الاحتمال و إن كان ممكنا في مقام
 الثبوت إلّا أنه لا دليل عليه. و على هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق
 المسلمين ما لم يخرج من عهدها.^٢

و دعوى أن الأئمة عليهم السلام قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة و الخراج و المقاسمة
 من الجائر و يكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير إذا
 انضم إليه إذن المالك. و حينئذ يترتب عليه أمران: أحدهما: براءة ذمة الزارع بما دفع
 إلى الجائر من الحقوق المذكورة. و ثانيهما: براءة ذمة الجائر من الضمان و إن ترتب
 عليه الإثم من جهة العصيان و العدوان. و نظير ذلك ما إذا غصب الغاصب مال غيره
 فوهبه لآخر و أجازه المالك. مندفعة بما في مصباح الفقاهة من أنه يرد عليه أن إذن
 الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا
 يقعوا في المضيقه و الشدة، فإنهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر و أن إذنه هذا
 و إن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع، و إلّا لزم منه العسر و الحرج المرفوعين
 في الشريعة، إلّا أنه لا إشعار فيه ببراءة ذمة الجائر فضلا عن الدلالة عليها.

و على هذا فتصديّه لأخذ تلك الحقوق ظلم و عدوان، فتشمله قاعدة ضمان اليد و

(١) الواقي، ج ١٧، ص ٢٩٦.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٣٤.

تلحقه جميع تبعات الغصب وضعا و تكليفا.

و أما تنظير المقام بهية 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 مجانا أو مع العوض. و على الأول فقد أتلّف المال فيكون ضامنا له و إن جاز للآخذ التصرف فيه، و عليه فالعوض يكون للآخذ و ينتقل المال إلى ذمة الجائر. و على الثاني فالمعاملة و إن صحت على الفرض إلا أن ما يأخذه الجائر بدلا عن الصدقة يكون صدقة و يضمنه الجائر لامحالة.

و نظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس أو الزكاة ممن لا يعطيها أو لا يعتقد بهما، مع أن ذلك يحرم على المعطى وضعا و تكليفا^١.

في كفاية إذن الجائر و عدمها

قال الشيخ الأعظم بعد نقل عبارات العلماء و توجيهها: و كيف كان، فقد تحقق مما ذكرناه أن غاية ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفاية إذن الجائر في حل الخراج و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غير ذلك ناقداً، أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أمانة، بل نوقش في كفاية تصرفه في الحلية و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعي مع التمكّن، بناء على الأخبار الظاهرة في الكفاية منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استيذان الإمام عليه السلام أو نائبه أمكن ذلك.

إلا أن المناقشة في غير محلها، لأنّ المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة عليهم السلام، بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص في الموارد الخاصة منهم عليهم السلام و لا من نوابهم، انتهى. و لا يخفى ما فيه، لأن ما ذكر ينافي ما تقدم في أول التنبيه الثاني

من أنه لا يجوز دفعها إلى الجائر مع التمكن، لأنه غير مستحق و هو موافق للأصل ما لم يثبت خلافه. و دعوى الإذن العام و لو مع التمكن محتاجة إلى الإثبات. و القدر المتيقن هو صورة عدم التمكن من الإذن من الإمام و نوابه كما لا يخفى.

في لزوم استيلاء الجائر

و كيف كان، فقال الشيخ: هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استيلائه. و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجية لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنة عليهم، فالأقوى - خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء - عدم جواز استيلائه و عدم مضيّ إذنه فيها، كما صرح به بعض الأساطين، حيث قال - بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام ﷺ مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكن - : و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته، فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي، إذ ولاية الجائر إنما تثبت على من دخل في قسم رعيته حتى يكون في سلطانه و يكون مشمولاً لحفظه من الأعداء و حمايته. فمن بُعد عن سلطانهم أو كان على الحدّ فيما بينهم أو تقوى (يقوى) عليهم فخرج عن مأوريتهم، فلا يجري عليه حكمهم اقتصاراً على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب في قطع الحكم بالأصول و القواعد و تخصيص ما دلّ على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.^١

تفصيل

قال سيّدنا الإمام المجاهد ﷺ: و يمكن التفصيل بالنظر إلى الأدلة الخاصة بين

الخراج و جزية الرؤوس مما يكون التعيين بجعل الوالى و بين الزكوات و الأخماس مما هو بجعل الله تعالى بأن يقال: إن اللازم العرفى من تنفيذ جعل الوالى ما ضرب على الأرض خراجا و على الرؤوس جزية لزوم أدائه، فإن السلاطين عدولا كانوا أو فساقا إنما جعلوا الخراج و الجزية على الناس بأن يؤدّوا إليهم لا إلى غيرهم، و كان صرفها فى مصارفها بيدهم من غير اختيار لأحد فيه، فإذا دلّ الدليل على نفوذ جعل الوالى الجائر كان لازمه العرفى أو مدلوله المطابقى هو وجوب الرد إليه و عدم جواز التخلف و الخيانة.

و هو نظير ما إذا ورد دليل على إنفاذ معاملة كان مفادها انتقال سلعة بثمن، فإن لازم ذلك صيرورة كل من السلعة و الثمن منتقلا إلى من انتقل إليه بحسب الجعل، و لازمه العرفى حرمة المنع و الخيانة و السرقة.

إلى أن قال: و تشعر بذلك أو تدلّ عليه صحيحة أبى بصير و محمد بن مسلم جميعا عن أبى جعفر عليه السلام أنهما قالاه: هذه الأرض التى يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال: كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك مما أخرج الله منها الذى قاطعك عليه، و ليس على جميع ما أخرج الله منها العشر، إنما عليك العشر فيما يحصل فى يدك بعد مفاسمته لك^١.

فإن الظاهر من «أن عليه ما قاطعه عليه السلطان» أن يرد عليه، فإنه المتفاهم عرفا من نظائره لولا قرينة أو دليل على خلافه.

و أما الزكوات و نحوها فلا دلالة، بل و لا إشعار فى أدلة نفوذ المعاملات على المأخوذ منها على وجوب أدائها إلى السلطان و هو واضح. مضافا إلى قيام الدليل

(١) الوسائل، الباب ٧ من أبواب زكاة الغلات، ج ٧، ص ١٨٨، ح ١.

على وجوب منعها عنهم و هو صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام في الزكاة، قال: ما أخذوا منكم بنو أمية فاحتسبوا به و لاتعظوهم شيئا ما استطعتم، فإن المال لا يبقى على هذا أن يزكيه مرتين.^٢

و رواية أبي البختری عن جعفر عن أبيه عليه السلام: أن عليا عليه السلام كان يقول: اعتد في زكوتك بما أخذ العشار و احفظها عنه ما استطعت.^٣ فالتفصيل بينهما غير بعيد.^٤

و لقائل أن يقول: إن دعوى الملازمة في الخراج و الجزية بين جعلهما و بين لزوم أدائهما إلى الجائر كما ترى بعد معلومية حرمة تصرف الجائر في الأمور، و عدم دلالة دليل على أدائهما إلى الجائر، و لأقل من الشك. فلا يجب أدائهما إلى الجائر، كما لا يجب أداء الزكوات و الخماس إليه، بل لا يجوز ذلك عند التمكن من الأداء إلى الإمام أو نوابه، كما صرح به الشيخ الأعظم في ابتداء التنبيه الثاني.

هذا مضافا إلى صحيحة عيص بن القاسم، بناء على القاء الخصوصية. و عليه فالأقوى هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم عليه السلام، حيث قال: و إن أريد منع الحصاة من خصوص الجائر فلا دليل على حرمة، لأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بالأجرة لا يوجب دفعها إليه، بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن، لأنه غير مستحق، فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام، و مع التعذر يتولى صرفه في المصالح حسبة.^٥ و عليه فلا يجوز الأداء إلى الجائر عند التمكن من دون فرق في ذلك بين الخراج و

(١) و في المصادر: اخذ.

(٢) الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين الزكاة، ج ٩، ص ٢٥٢، ح ٣.

(٣) الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة، ج ٩، ص ٢٥٤، ح ٨.

(٤) المكاسب المحرمة لسيدنا الإمام المجاهد، ج ٢، ص ٢٨٧ - ٢٨٩.

(٥) المكاسب المحرمة لشيخنا الأعظم عليه السلام، ص ٧٤ - ٧٣.

المقاسمة و الجزية و بين الزكوات و نحوها، و عليه فالتفصيل غير واضح.

التنبيه الثالث: أنه قال الشيخ الأعظم رحمته: إن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حلّ الخراج و المقاسمة المأخوذين من الأراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجيه و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفي الحرج.

نعم، مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص^١، فإن العلامة رحمته قد استدلّ فى كتبه على حلّ الخراج و المقاسمة بأن هذا مال لا يملكه الزارع و لاصحاب الأرض، بل هو حق لله أخذه غير مستحقه فبرأت ذمته و جاز شراؤه.

و هذا الدليل و ان كان فيه ما لا يخفى من الخلل^٢، إلّا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضى التى لها حق على الزارع و ليس الأنفال كذلك، لكونها مباحة للشيعه. نعم، لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه أجره الأرض كما لا يبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم.

و مما يظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهيد و مشايخ المحقق الثانى من حرمة جحود الخراج و المقاسمة معلّين ذلك بأن ذلك حق عليه، فإن الأنفال لاحق و

(١) أى بغير الأنفال

(٢) والوجه فيه: أن الخراج أجره الأرض، فثبتت على الذمة. و ما يحصل بالزرع ملك فى المزارعة لملك الأرض و الرراع معاً، و فى مورد الإجارة ملك للزارع. و أيضاً أن الخراج حق للمسلمين، فإنه بدل منفعة الأرض التى يملكونها على أن دفع حق الله إلى غير مستحقه لا يوجب فراغ الذمة. (إرشاد الطالب، ج ١، ص ٣٦١). لكن يمكن إن يريد أنه لا يملكه الزارع لأنه أخرجه من ملكه و أعرض عنه و لا يملكه مالك الأرض، لأنه لم يتعين حقه فيه و لم يستحقه السلطان، لأنه لم يأخذه بعنوان الحيازة، بل أخذه عوضاً و لم يقع و برئت ذمة المستعمل إجماعاً فجاز شراؤه استقفاذاً. (بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٩٥).

لأجرة في التصرف فيها. وكذا ما تقدم من التنقيح^١، حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم أن تصرف الجائر في الخراج و المقاسمة من قبيل تصرف الفضولي إذا أجاز المالك. و الإنصاف أن كلمات الأصحاب بعد التأمل في أطرافها ظاهرة في الاختصاص بأراضي المسلمين، خلافا لما استظهره المحقق الكركي من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أن الأخبار أكثرها لاعموم فيها و لإطلاق.

نعم، بعض الأخبار الواردة في المعاملة على الأراضي الخراجية التي جمعها صاحب الكفاية شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان.^٢

نعم، لو فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامة أو على الأراضي التي أسلم أهلها عليها طوعا لم يدخل في منصرف الأخبار قطعا.^٣

و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقدا لاستحقاقه إياه ففيه وجهان.^٤
و دعوى أن الأتقال كالجبال و بطون الأودية و نحوها و إن لم يكن من الأراضي الخراجية إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي بعنوان الخراج لا يبعد أن يكون محكوما بحكم الخراج المصطلح و مضمولا للروايات الدالة على جواز شراء الخراج

(١) و في بلغة الطالب في استفادة الاختصاص منه نظر، بل هو أطبق بالأتقال و لا ينافيه إباحتها للشيعة، لأنه لا ينافي إجازة الإجارة الصادرة من السلطان.

(٢) قال في إرشاد الطالب: لا يبعد شمول مثل قوله بِرَبِّهِ لِأَبْسِ بِأَنْ يَقْبِلَ الْأَرْضَ وَأَهْلِهَا مِنَ السُّلْطَانِ للأراضي التي تكون من الأتقال (إرشاد الطالب ص ٣٤٦).

(٣) لأن الموارد المذكورة من الأملاك الشخصية.

(٤) من الإطلاق الشامل لمطلق الأرض و مما عرفت من شواهد الاختصاص (المكاسب المحرمة لشيخنا الأعظم، ص ٧٥).

من الجائر بعد ما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج و لو كان ذلك يجعل نفسه. مندفعة بأن هذا القسم خارج عن موضوع الأخبار المذكورة، فإنها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل و الشراء و نحوهما. و ليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج و كفيته و مقداره، بل لا بد في ذلك كله من التماس دليل آخر، و لا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجا، و إن لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة.^١ و عليه فلم يثبت الإطلاق و لو في بعض الأخبار، و مقتضى القاعدة هو عدم تنفيذ معاملاته إذا لم تكن الأراضي مفتوحة عنوة و لو اعتقد الجائر كونها من المفتوحة عنوة، أو أخذ منها بعنوان الخراج لأنها من الأتقال.

التنبيه الرابع: ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرياسة العامة و عماله، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت، فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم، ظاهر الدليل المتقدم من العلامة شموله له، لكنك عرفت أنه قاصر عن إفادة المدعى، كما ان ظاهره^٢ عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر، و إن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلّا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف.

و المسألة مشكلة من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه. و لاعوم فيها لغير المورد، فيقتصر في مخالفة القاعدة عليه و من لزوم الحرج و دعوى الإطلاق في بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: لا بأس

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٤٢.

(٢) أي كما ان ظاهر الدليل المقدم.

بأن يتقبل الرجل الأرض وأهلها من السلطان، وقوله ﷺ في صحبة محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه وغير ذلك.

ويمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير، لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصا في هذه الأزمنة يأخذ الخراج عن كل أرض ولو لم تكن خراجية وأنهم يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمة منضمًا إلى الخراج وليس الخراج عندهم ممتازا عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور وسائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى، على من لاحظ سيرة عمالهم، فلا بد أما من الحكم كله لدفع الحرج، وأما من الحكم بكون ما في يد السلطان وعماله من الأموال المجهولة المالك.^١

و أما الإطلاقات، فهي مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب، كما في المسالك مسوقة لبيان حكم آخر، كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية في تقبل الأرض في صحبة الحلبي لرفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار آخر، وكجواز أخذ أكثر ما تقبل به الأرض من السلطان في رواية الفيض بن المختار، وكغير ذلك من أحكام قبالة الأرض واستيجارها فيما عندها من الروايات.

و الحاصل: أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل. إلى أن قال: وكيف كان، فالذي أتخيل كلما أزداد النصف التأمل في كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا فما أظن به بعض في دعوى عموم

(١) حاصله: أنه لا يرتفع الحرج بتعميم السلطان وشموله للمؤمن بعد اشتغال أخذه على الحرام ولزوم الاجتناب عنه، إلا أن يقال بعدم لزوم الاجتناب أصلا وهو كما ترى، أو يقال بكون الأموال المأخوذة بتوسط السلطان المؤمن من الأموال المجهولة المالك، فيترتب عليها الأحكام على التفاصيل المتقدمة في المجهولة المالك، مع أن المقام يختص بأحكام ما يأخذه الجائر من الناس من الحقوق الشرعية.

النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغي أن يغتر به، و لأجل ما ذكرنا و غيره فسّر صاحب إيضاح النافع في ظاهر كلامه المحكى الجائر في عبارة النافع بمن تقدّم على أمير المؤمنين و اقتضى أثر الثلاثة، فالقول بالاختصاص كما استظهره في مسالك و جزم به في إيضاح النافع و جعله الأصح في الرياض لا يخلو عن قوة.

فينبغي في الأراضى التى بيد الجائر الموافق فى المعاملة على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعة الحاكم الشرعى.

و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجباية تلك الوجوه، و إنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضى الخراجية من الأملاك الخاصة، فهو أيضا غير داخل فى منصرف الأخبار و لا فى كلمات الأصحاب، فحكمه حكم السلطان الموافق. و أما السلطان الكافر فلم أجد فيه نصّا. و ينبغي لمن تمسك بإطلاق النص و الفتوى التزام دخوله فيهما، لكنّ الإنصاف انصرافهما إلى غيره، مضافا إلى ما تقدم فى السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهة الاستحقاق، و قد تمسك فى ذلك بعض بنى السبيل للكافر على المؤمن فتأمل^١.

قال السيّد المحقق الخوئى رحمته الله فى توضيح كلام الشيخ رحمته الله: و الوجه فى ذلك أن الأخبار المذكورة لم ترد على سبيل القضايا الحقيقية، فليس مقادها أن كل متصد لمنصب الخلافة و السلطنة ترتب على دعواه الأحكام المزبورة، بل موردها القضايا الخارجية، أعنى السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين، بحيث لا يمكن التخلص من مكرهم، و يدعون عليهم الولاية العامة فى الظاهر، و إن كانت عقيدتهم

(١) وجهه: أنه ليس فى جواز الأخذ منه بل و لافى إمضاء تصرفاته سييلا له. (بلغة الطالب، ص ٢٩٥؛

على خلاف دعواهم، كجملة من الخلفاء السابقين. إلى أن قال: وحينئذ فلا بد من الاقتصاد في الأحكام المذكورة على المقدار المتيقن و هي القضايا الشخصية الخارجية، و لا يجوز التعدي منها إلّا إلى مشاكلها في الخصوصيات.

و من 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، و أخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج و المقاسمة و الصدقة، فلا تبرء بذلك ذم الزارعين و لا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم و العدوان.

و قد يقال بشمول الأحكام المتقدمة لكل من يدعى الرياسة و منصب الخلافة، و لو على قرية أو بلدة لقاعدة نفى العسر و الحرج.

ولكن يرد عليه: أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين للخلافة، و هو واضح البطلان. و أيّ حرج في ترك شراء ما في يد السراق و الغصاب مع العلم بكونه غصباً و سرقة.

و قد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين و أولياء الأراضى إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً فيرتفع بدليل نفى الحرج، ولكنه أيضاً بين الخلل، فإن لازم ذلك أن الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبرء ذمته بالدفع إليه لتلك القاعدة، و لم يلتزم بذلك فقيه و لامتفقه.^١

و لقاتل أن يقول: يمكن الاستدلال بإطلاق بعض الأخبار، كصححة الحلبي عن

أبي عبدالله عليه السلام في جملة حديث قال: لا بأس أن يتقبل الأرض و أهلها من السلطان. و حملها على أنها كانت في مقام بيان حكم الأهل غير سديد مع التصريح بالأرض.

هذا مضافا إلى وقوع الحديث المذكور في ذيل الحديث يكون في مقام بيان حكم قبالة الأرض أيضا، حيث قال الحلبي: قال أبو عبدالله عليه السلام في القبالة: أن تأتي الأرض الخربة فتقبلها من أهلها عشرين سنة، فإن كانت عامرة فيها علوج فلا يحل له قبالتها إلا أن يتقبل أرضها فيستأجرها من أهلها، و لا يدخل العلوج في شيء من القبالة، فإن ذلك لا يحل، إلى أن قال: و قال: لا بأس أن يتقبل الأرض و أهلها من السلطان، الحديث^١ و عليه يمكن الأخذ بإطلاق السلطان في تقبل الأرض و أهلها و لا يكون قوله عليه السلام مسبوqa بالسؤال عن سلطان خاص حتى ينصرف إليه.

و كصحيحة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال و جزية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصايد و السمك و الطير و هو لا يدري لعل هذا لا يكون أبدا أو يكون يشتره و في أي زمان يشتره و يتقبل منه (به - خ ل)، فقال: إذا علمت أن من ذلك شيئا واحدا قد أدرك فاشتره و تقبل منه. اللهم إلا أن يقال: إنها في مقام بيان حكم تقبل ما لم يعلم بوجوده، فتأمل.

و كصحيحة محمد بن مسلم و أبي بصير أنهما قالا لأبي جعفر عليه السلام: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال: كل أرض دفعها إليك السلطان فما حرثته فيها فعليك مما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، و ليس على جميع ما أخرج الله منها

(١) الوسائل، الباب ١٨ من أحكام المزارعة، ج ١٩، ص ٦٠ - ٥٩ ح ٣.

العشر، إنما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك.^١

و دعوى الانصراف إلى الغالب كما عن المسالك، كما ترى، لأن الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف. و القول بأن المطلقات في مقام بيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية في تقبل الأرض أو جواز أخذ الأكثر مما تقبل به الأرض من السلطان، غير سديد، لأنه لو كان كذلك اقتصر على السؤال عن تقبل الأهل و لا موجب لضميمة قبالة الأرض في صحيحة الحلبي. هذا مضافاً إلى كفاية إطلاق السلطان في الحكم المذكور في صحيحة محمد بن مسلم.

و أما ما قاله السيد المحقق الخوئي من أن القضايا هي الخارجية لا الحقيقية، ففيه: أنه لا يساعد جميع الروايات، منها صحيحة الحلبي: لا بأس أن يتقبل الأرض و أهلها من السلطان، حيث هذه الفقرة ليست مسبقة بالسؤال عن السلاطين الموجودة في ذلك العصر. و إنما أفاد الإمام ذلك بنحو القضية الحقيقية كسائر الموارد. و صحيحة محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك السلطان فعليك مما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، فإن السلطان الواقع في كلام الإمام مطلق. و يعتضد ذلك بأن حكم التقبل لا يختص بزمان دون زمان، بل هو حكم جار في جميع الأعصار.

و دعوى أن صحيحة محمد بن مسلم ناظرة إلى عدم ثبوت الزكاة على الزارع فيما يأخذه السلطان منه بعنوان الخراج. و أما أن أخذه بذلك العنوان أو معاملته عليه بعد أخذه ممضأة أم لا، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً. قال عليه السلام فيها: كل أرض دفعها إليك سلطان فما حرثته فيها فعليك مما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، و ليس على جميع ما أخرج الله منها العشر، إنما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته

(١) الوسائل، الباب ٧ من أبواب زكاة الغلات، ج ٩، ص ١٨٨، ح ١.

لك. مندفعة بأنه يكفى الإطلاق فيما كانت الرواية بصدد بيانه، فإنه لم يقيد السلطان بالمخالف بل أطلقه، وهو كاف في الاستدلال به.

ثم إن الاجتناب عن عين الأموال المذكورة التي أخذها السلطان الموافق أو عوضها حرجي و إنكار ذلك غير سديد. و أيضا تنظير لزوم الحرج على الزارعين و أولياء الأراضي إذا وجب عليهم أداء الحقوق ثانيا بما أجبر الإنسان سارق أو غاصب في غير محله، لأن السرقة قد تكون بخلاف الزراعة في كل سنة، فإنها أمر يدوم، و الشارع شرع جواز أخذ الحقوق الشرعية عن السلطان المخالف تسهيلا للأمر على الشيعة. فكيف يضيق الأمر عليهم في السلطان الموافق؛ هذا مضافا إلى إلغاء الخصوصية. و عليه فدعوى الإطلاق بالنسبة إلى الموافق و المخالف و معتقد الاستحقاق و غيره ليست بمجازفة ولكن لا يترك الاحتياط.

التنبيه الخامس: الظاهر أنه لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ، فلا فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر، لإطلاق بعض الأخبار المتقدمة^١ و اختصاص بعضها بالمؤمن كما في روايتي الحذاء و إسحاق بن عمار^٢ و بعض روايات قبالة الأراضي الخراجية.^٣

و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ مع

(١) كصححة الحلبي.

(٢) و لعل وجه اختصاصها بالمؤمن هو إسناد الظلم إلى العامل، فإنه لا يساعد مع الاعتقاد باستحقاق الآخذ المأخوذ.

(٣) و بعض ما ورد في جواز احتساب الزكاة بما يأخذه السلطان و عماله، كما أفاد في إرشاد الطالب (الوسائل، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة)، كصححة عيص بن القاسم عن أبي عبدالله عليه السلام في الزكاة، قال: ما أخذوا منكم بنوأمية فاحتسبوا به و لاتعطوهم شيئا ما استطعتم، الحديث.

اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم، وكأنه أدخل هذه المسألة، يعنى مسألة حل الخراج و المقاسمة فى القاعدة المعروفة من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزير.

و الأقوى أن المسألة أعم من ذلك. و إنما المضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك الأراضى مطلقاً^١. على أن تخصيص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الأخذ، ينافى رواية الحذاء الواردة فى المؤمن الذى لا يعتقد بخلافة الجائر و كونه سلطاناً حقاً، و إطلاق بعض الأخبار المتقدمة من جهة كون المأخوذ منه مؤمناً أو مخالفاً أو كافراً كما أشار إليه الشيخ رحمته الله.

فلا وجه لجعل المسألة من موارد فروع القاعدة المعروفة، بل هى كما أفاد شيخنا الأعظم أعم من ذلك.

فتحصل قوة عدم اعتبار أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للآخذ، فيشمل المؤمن و المخالف و الكافر.

التنبيه السادس؛ فى أنه قال الشيخ الأعظم رحمته الله ليس للخراج قدر معين، بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض، لأن الخراج هى أجرة الأرض، فينوط برضى المؤجر و المستأجر. نعم، لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجرة تعين عليه أجرة المثل و هى مضبوطة عند أهل الخبرة. و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه.

و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب، و يدل عليه قول أبى الحسن رحمته الله فى

مرسلة حماد بن عيسى و الأرض التي أخذت عنوة بخيل و ركاب فهي موقوفة متروكة فى يد من يعمرها و يحييها على صلح ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان و على قدر ما يكون لهم صالحا (صالحا) و لا يضرهم (هم)، الحديث^١.

و يستفاد منه إذا جعل عليهم من الخراج و المقاسمة ما يضرهم لم يجز ذلك، كالذى يؤخذ من بعض مزارعى بعض بلادنا، بحيث لا يختار الزارع الزراعة من كثرة الخراج، فيجبرونه على الزراعة، و حينئذ فى حرمة كلما يؤخذ أو المقدار الزايد على ما تضر الزيادة عليه وجهان.^٢ و حكى عن بعض أنه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولى له الإمام العادل إلا برضا.

و التحقيق: أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختارا فى استعمالها فمقاطعة الخراج و المقاسمة باختياره و اختيار الجائر، فإذا تراضيا على شىء فهو الحق، قليلا كان أو كثيرا، و إن كان لا بدّ من استعمال الأرض، لأنها كانت مزرعة له مدة سنين، و يتضرر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها، فالمناطق ما ذكر فى المرسلة من عدم كون المضروب عليهم مضرا بأن لا يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا على الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.^٣

و لعلّه لأن الضرر لا يضر بصحة المعاملة مع الاختيار، لأنه أقدم عليه. و أما مع

(١) الوسائل، الباب ٢ من أبواب الخمس، ح ٤.

(٢) من فساد الإجارة لعدم جعل ما يضرهم و مقتضاه فساد المعاملة و ثبوت أجرة المثل فى ذمة العامل، و من أن النهى عن جعل الزيادة يجعل الزائد لغوا فتقع الإجارة على ما عدا الزيادة. قال فى بلغة الطالب بعد ذكر الوجهين: و الأقوى: الأول (بلغة الطالب، ج ١، ص ٢٩٧)، و سيأتى تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم، ص ٧٤.

الاضطرار على الإقامة في تلك الأرض فلا جعل بالنسبة إلى ما يضر بما لهم ومقتضاه هو بطلان المعاملة.

و أورد عليه في إرشاد الطالب بأن الأظهر بطلان المعاملة في الصورتين، فإن السلطان و عماله ليست لهم ولاية التصرف في تلك الأراضي بما يكون فيه إضرار بالمسلمين، و لم يمض من تصرفاتهم فيها ما يكون موجبا لترك الناس الأراضي التي كانوا يستعملونها، و الالتجاء إلى مكاسب أخرى بدلاً عن الزراعة، و توفير الغذاء للناس. و في ذلك فساد للبلاد و فقر لأهلها.

و هذا نظير ما وكله الغير في بيع ماله أو إجارته بعوض محدود في ناحية كثرته، و كان التحديد لغرض عقلائي فباعه الوكيل أو أجره بأزيد من ذلك العوض، فإنه يكون البيع أو الإجارة باعتبار عدم وكالته فيهما باطلة. و أما احتمال بطلانها بالإضافة إلى المقدار الزائد فضعيف، فإن التبعض في المعاملة بحسب صحتها يختص بموارد انحلالها، كما إذا باع شيئين بصفقة واحدة أو أجر العين مدة، فإن انحلال البيع بالإضافة إلى كل منهما، و انحلال الإجارة بحسب أبعاض المدة صحيح. و أما انحلالهما بالإضافة إلى بعض الثمن أو بعض الأجرة بأن تتم المعاملة و يقع تمام البيع بإزاء بعض الثمن أو تمام المدة بإزاء بعض الأجرة. فهذا ليس من انحلال المعاملة. و لا يخفى عليك أن مع الاختيار في الاستعمال لوجه للبطلان و إن كان بضرر المستعمل، لأنه ضرر أقدم عليه.

و دعوى أن السلطان و عماله ليست لهم ولاية التصرف، مندفعة بأن صورة الاضطرار لم يتعلق بها الإمضاء، بخلاف ما لم يبلغ الضرر إلى هذا الحد، فإنه أمر

متعارف بين السلطان و عماله و بين مستعملى الأراضى. و يشمله إطلاق أدلة جواز الأخذ من السلطان، بل الظاهر من عبارة الشيخ رحمته أن دليل البطلان فى صورة الاضطرار هى المرسله، و إنا فمع قطع النظر عنها كما يقضى ذلك إرسال الرواية لو تراضيا و لو من جهة الاضطرار، فلاوجه للبطلان لإطلاق أدلة تجوز أخذ الخراج من الجائر، اللهم إنا أن يقال: إن إطلاق أدلة تجوز أخذ الخراج حتى فى هذه الصورة غير محرز، و معه لا يحكم بالصحة، فالنفضيل الذى أفاده الشيخ أقوى فتدبر جيداً.

التنبيه السابع: ظاهر إطلاق الأصحاب أنه لايشترط فيمن يصل إليه الخراج أو الزكوة من السلطان على وجه الهدية أو يقطعه الأرض الخراجية أقطاعاً أن يكون مستحقاً له. و نسبة الكركى فى رسالته إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب، و لعله أراد إطلاق ما دلّ على حلّ جوائز السلطان و عماله مع كونها غالباً من بيت المال، و إنا فما استدلووا به لأصل المسألة إنما هى الأخبار الواردة فى جواز ابتياع الخراج و المقاسمة و الزكوة و الواردة فى تقبيل الأرض الخراجية من السلطان.

و لا ريب فى عدم اشتراط كون المشتري و المتقبل مستحقاً لشيء من بيت المال، و لم يرد خبر فى حلّ ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان، مع أن تلك الأخبار واردة أيضاً فى أشخاص خاصة، فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال، فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الإطلاق فى الخراج من حيث البذل و التفريق، كنفوذ تصرفه على الإطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعاملة عليه مشكل.

و أما قوله رحمته فى رواية الحضرمي السابقة: « ما يمنع ابن أبى سماك أن يبعث

إليك بعبائك؟ أما علم أن لك نصيباً من بيت المال»، فإنما يدل على أن كل من له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ، لا أن كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه. وكذا تعليل العلامة رحمته فيما تقدم من دليله بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه، فإن هذا لا ينافي إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء، كما أن للإمام رحمته أن يتصرف في بيت المال كيف شاء. فالاستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية والمذكور في كلام العلامة رحمته على اعتبار استحقاق الأخذ بشيء من بيت المال، كما في الرسالة الخراجية محل نظر.

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخوذة منه لكل أحد، كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل آتهاب ما يؤخذ باسم الزكاة. وفي المسالك أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها المعتبر عندهم بحيث لا يعدّ عندهم عاصياً، إذ يمنع الأخذ منه عندهم أيضاً. ثم قال: ويحتمل الجواز مطلقاً نظراً إلى إطلاق النص والفتوى، قال: ويجيء مثله في المقاسمة والخراج، فإن مصرفهما بيت المال وله أبواب مخصوصون عندهم أيضاً، انتهى^١.

يمكن أن يقال: إن دعوى ورود أخبار حل الجوائز في أشخاص خاصة ممنوعة، فإن فيها ما يكون من قبيل سائر الإطلاقات، كما في صحيحة محمد بن مسلم ووزارة^٢ جميعاً، قالوا: سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس^٣. وكما في نوادر أحمد بن

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٧ - ٧٦.

(٢) ولا يضر بالصحة وقوعه على بن السندی في الطريق، لما في منتهى المقال من أنه على بن إسماعيل بن عيسى وثقه نصر بن الصباح وهو ليس بغالٍ والظاهر من الكشي ذهابه إلى هذا التوثيق واعتماده عليه، و يروي محمد بن أحمد بن يحيى عن علي بن السندی في غاية الكثرة ولم تستثن روايته، والأجلة يكتبون من الرواية عنه إلى حدّ يؤمى إلى كونه من مشايخهم وهو كثير الرواية ومقبولها وسديها.

(٣) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٤، ح ٥.

محمد بن عيسى عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا بأس بجوائز السلطان.^١
 ودعوى أن هذه الأخبار لاشهادة لها على ما ذكره المحقق الكركي، وذلك لما
 ذكرنا سابقاً من أن الجائزة بمقتضى قاعدة اليد محكومة بكونها ملك الجائر، وإن
 الجواز في مثل الصحيحة حكم ظاهري تكون غايته العلم بحرمتها، فلا يعم ما إذا أحرز
 كونها مغسوبة من شخص يعرفه الآخذ أو أنها زكاة لاتحل لغير الفقير وهكذا، وكان
 المحقق الكركي مع ذكره إطلاق بعض الأخبار و ظاهر الأصحاب في عدم اعتبار
 الاستحقاق في الآخذ اعتبر الاستحقاق فيه و رفع اليد عن إطلاق ذلك البعض.^٢
 مندفعة بأن هذه الأخبار كسائر المطلقات ليست أحكاماً ظاهرة مغيية بالعلم، بل
 إطلاقها يشمل صورة العلم أيضاً، و حمل قوله: «جوائز العمال ليس بها بأس» على
 الحكم الظاهري خلاف الظاهر.

و عليه فلا وجه لإنكار شمولها للزكاة التي لاتحل لغير الفقير، فمقتضى إطلاق تلك
 الأخبار عدم اعتبار الاستحقاق، كما يدل عليه ظاهر عبارة المحقق الكركي. اللهم إنا
 أن يقال كما في مصباح الفقاهة: إن تلك الأخبار غير متعرضة لحكم الحقوق الثلاثة
 نفيًا و إثباتاً.^٣ ولكن هذا خلاف إطلاق تلك الأخبار، مع أن الغالب كون الجوائز من
 بيت المال الذي يحتوي الثلاثة و غيرها.

و أما الاستدلال برواية الحضرمي على عدم جواز الآخذ لمن لاتصيب له من بيت
 المال فقد أورد عليه أولاً: بالجهالة، و فيه ما تقدم من كفاية التوثيق العام في رفع

(١) الوسائل، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ج ١٧، ص ٢١٨، ح ١٦.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣٦٨ - ٣٦٧.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٥.

الجهالة، لأن نقل ابن أبي عمير يكفى في ارتفاع الجهالة كما لا يخفى.

و ثانيا كما أفاده الشيخ الأعظم رحمته بأنها تدلّ على أن كل من له نصيب فى بيت المال يجوز له الأخذ، لا أن كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه، بل هو خارج عن مدلولها. فتحصل أن ما ذهب إليه المحقق الكركى من جواز الصلة بالخراج أو الزكاة أو المقاسمة من بيت المال و لو مع عدم استحقاق من يصل إليه الصلة لا يكون بعيدا. نعم، يكون بعض موارد كهية المغصوب منصرفا عنه، و كيف كان فلا يترك الاحتياط فيما إذا لم يكن الآخذ مستحقا مطلقا.

التنبيه الثامن: أن كون الأرض الخراجية بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمة يتوقف على أمور ثلاثة:

الأمر الأول: كونها مفتوحة عنوة أو صلحا على أن يكون الأرض للمسلمين إذ ما عدهما من الأرضين لاخراج عليها.

نعم، لو قلنا بأن حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج أمكن القول بدخول ما يثبت كونه من الأنفال فى حكم الأراضي الخراجية. و كيف كان، فقد قال الشيخ الأعظم رحمته: يثبت الفتح عنوة بالشياع الموجب للعلم و بشهادة العدلين و بالشياع المقيد للظن المتأخم للعلم، بناء على كفايته فى كل ما يعسر إقامة البينة عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق.

و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنية حتى قول من يوثق به من المورخين فمحل إشكال، لأن الأصل عدم الفتح عنوة و عدم تملك المسلمين (بمثل الصلح).

نعم، الأصل عدم تملك غيرهم أيضا، فإن فرض دخولها بذلك فى الأنفال و إلحاقها بأرض الخراج فى الحكم فهو، و إلّا فمقتضى القاعدة حرمة تناول ما يؤخذ

قهرها من زراعتها. وأما الزراع فيجب عليهم مراجعة حاكم الشرع، فيعمل فيها معهم على طبق ما يقتضيه القواعد عنده من كونه مال الإمام عليه السلام أو مجهول المالك أو غير ذلك.^١

و لقد أفاد و أجاد إلّا أنّ الأظهر هو حجّية قول العدل الواحد بل الثقة بل الوثوق في الموضوعات عدا ما خرج بالنصوص، و ذلك لبناء العقلاء عليه. فلامجال مع حجّية الأمور المذكورة، لأصالة عدم الفتح عنوة و عدم تملك المسلمين و نحوهما، لأنّ قول العدل الواحد أو الثقة أو الوثوق من الامارات و هي حاكمة على أصالة عدم الفتح عنوة.

ثم إنه لوجه لتقييد حجّية الشيع المقيّد للاطمينان بما يعسر إقامة البيّنة عليه، كالنسب و الوقف و المطلق (الذي لا يتعلق به حق للآخرين)، لو كان المراد من الظن المتأخّم للعلم هو الاطمينان، إذ الاطمينان حجّة من دون اختصاصه بموارد العسر.

ثم إنه قد يستدل لإثبات كون الأرض مفتوحة العنوة بالسيرة المستمرة على أخذ الخراج من الأرض و مقتضاه هو ثبوت كون الأرض مفتوحة العنوة أو صلحا على أن يكون للمسلمين، إذ ما عداهما من الأرضين لاخراج عليه. و فيه: أنه واضح البطلان لو أريد بالسيرة سيرة الجائرين، لأنهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية، فلاتكشف سيرتهم عن شيء. نعم، لو كان خراجية الأرض مفروغا عنها بين الآخذ و المأخوذ منه الخراج أمكن أن يكشف ذلك عن كونها كذلك من الصدر الأول من غير نكير، إذ لو لم يكن كذلك لمنع منه و لو منع لشاع و لبان.

وفيه: أن المنع في مثل المقام من الأئمة المعصومين عليهم السلام لايساعد التقيّة، و إن

أريد من المنع الاعتراض على الخراجية في كتب التواريخ، ففيه: أن عدم التعرض أمكن أن يكون ذلك لأجل عدم اطلاعهم الذي لا يدل على العدم. نعم، لو كان أهل التاريخ خبرة ذلك كان الظن الحاصل من قولهم حجة، و لا يعتبر في جواز الرجوع إليهم التعدد أو العدالة أو حصول الاطمينان، بل يكفي كونهم من الثقات.

اللهمّ إلّا أن يقال: لم يحرز كون الحوادث في أطراف الأرض و أكتافها من الأمور التي يحتاج إدراكها إلى الاجتهاد، بل الظاهر أن نقل تلك الحوادث لا يزيد على نقل سائر الأمور مما يكون نقلتها مجرد رواة لها.^١

و لو أريد بالسيرة سيرة الفقهاء فلا إشكال، ولكن الكلام في إحراز الصغرى، لا يقال: لعل الاستدلال بالسيرة على أخذ الخراج من أرض من جهة حمل تصرف المسلمين، و هو أخذهم الخراج على الصحيح، فيقال: يمكن إثبات كون الأراضي خراجية بحمل فعل الجائر على الصحة، لأننا نقول: كما أفاده الشيخ الأعظم رحمته إن أريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج، فلا ريب أن أخذه حرام. و إن علم كون الأرض خراجية، فكونها كذلك لا يصح فعله.^٢

و أوضحه في إرشاد الطالب بأن الصحة تكليفا في فعله مقطوع العدم، حيث إنه لا يجوز له التصرف فيها و لافى خراجها كانت للمسلمين أم لغيرهم، و إحراز ولايته بقاعدة اليد (كما عن بعض) غير صحيح، للعلم بأن يده عليها أو على خراجها عدوانية. غاية الأمر المعتدى عليه مردد بين كونه من سائر الناس أو كونهم المسلمين. إلى أن قال: مع أن المهم في المقام هو الحمل على الصحة و ضعا، و ذكرنا أنه للشك في ولاية السلطان على المعاملة على الأرض أو خراجها لا مجرى لأصالتها، انتهى. حاصله: أن

(١) إرشاد الطالب، ص ٣٧٣.

(٢) المكاسب المحرّمة، ص ٧٧.

الشك في الأهلية و لايجرى فيه اصالة الصحة فتأمل.^١

قال الشيخ الأعظم رحمته: و دعوى أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها، توهم، لأن مناط الحرمة في المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه بأجرة الأرض الخراجية و عدمه في غيرها^٢ لا يهون الفساد.

نعم، بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع في يده شيء من الخراج بمعاوضة أو تبرع، فيحل في الأرض الخراجية دون غيرها، مع أنه لادليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فساداً إذا لم يتعدد عنوان الفساد، كما لو دار الأمر بين الزنا مكرها للمرأة و بين الزنا برضاها، حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنا، بخلاف ما نحن فيه،^٣ مع أن أصالة الصحة لا يثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجية.

إلا أن يقال: إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذي هو أقل فسادا و هو حلّ تناوله من الأخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجية بحيث يترتب عليه الآثار الأخر مثل وجوب دفع أجرة الأرض إلى الحاكم الشرع ليصرفه في المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر، و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع أجرة أصلا لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع.

(١) إرشاد الطالب، ص ٣٧٦.

(٢) كما إذا كانت الأراضي أراضي الموات.

(٣) إذ ليس في المقام إلّا محرم واحد و هو تصرفه في الأرض أو خراجها، سواء كانت الأرض للمسلمين أم ملكا لسائر الناس و ليس في البين عنوانان محكومان بالحرمة و أحرز صدور أحدهما مكلف و شك في صدور الآخر. (إرشاد الطالب، ص ٣٧٦).

و إن اريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، فقيه: أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضي، كما هو الغالب في محل الكلام، إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع، و لو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الأرض خراجية لم ينفع،^١ و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجية كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان.^٢

الأراضي المفتوحة عنوة

ثم إن الأراضي المفتوحة عنوة كما في إرشاد الطالب هي التي استولى عليها المسلمون بالفهر والقتال المعبر عنها بالمفتوحة عنوة و هي ملك للمسلمين على المشهور، لا على أشخاصهم على نحو التوزيع، و لا لعنوانهم على نحو ملك الزكاة لعنوان الفقراء، بحيث يكون المأخوذ منها ملكا شخصيا للآخذ، بل تلك الأراضي تكون باقية على حالها حتى بعد أخذها و استعمالها و مقتضى تبعية المنفعة للعين دخول منافعتها من الخراج و المقاسمة أو أجره المثل في بيت مال المسلمين المحكوم عليها بلزوم صرفها في مصالحهم.

و يدلّ عليه صحيحة الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن يدخل في الاسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد، فقلت: الشراء من الدهاقين؟ قال: لا يصلح إلا أن تشرى منهم على أن يصيرها للمسلمين، فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها، قلت: فإن أخذها منه؟ قال: يرد

(١) لما عرفت من أن نقل هذه الأمور كنقل سائر الأمور مما يكون نقلتها مجرد رواية لها، فلاخيرة. و لا يجوز التقليد ممن لاخيرة له. هذا مضافا إلى أن التقليد في الموضوعات لا مجال له.

(٢) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٧.

عليه رأس ماله و له ما أكل من غلتها بما عمل^١.

و يمثلها يرفع اليد عن إطلاق ما يدل على أن الأراضي ملك للإمام عليه السلام، كصحيحة

عبد الملك: يا أباسيار! الأرض كلها لنا^٢.

هذا مضافا إلى أن المراد من الإمام في «الأرض كلها لنا» الأعم من ملك العين

و ملك التصرف، بشهادة قوله عليه السلام: «فما أخرج الله منها في شيء فهو لنا»، فإنه من

الضروري أن ما يخرج من الأرض من الثمار و الزرع يكون ملكا لزراعها و غراسها^٣.

و هكذا يرفع اليد عن عمومها (أي عموم صحيحة عبد الملك) بالتقييد الوارد في

روايات الأنفال و إن ملك الإمام هي الأراضي التي لم يجر عليها القتال، كموثقة

إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال، فقال: هي القرى التي قد خربت

و انجلى أهلها فهي لله و للرسول، و ما كان للملوك فهو للإمام و ما كان من الأرض

بخربة لم يوجف عليه بخيل و لاركاب و كل أرض لارب لها و المعادن منها و من

مات و ليس له مولى فماله من الأنفال^٤.

و كصحيحة حفص بن البختري قال: الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل و لاركاب أو

قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم و كل أرض خربة و بطون الأودية، فهو لرسول

الله عليه السلام و هو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء^٥.

الأمر الثاني: أنه قال الشيخ الأعظم عليه السلام. الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام، و إلّا

(١) الوسائل، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، ج ١٧، ص ٣٦٩، ح ٥ - ٤.

(٢) الوسائل، الباب ٤ من أبواب الأنفال، ج ٩، ص ٥٤٨، ح ١٢.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٧٠.

(٤) الوسائل، الباب ١ من أبواب الأنفال، ج ٩، ص ٥٣٢ - ٥٢٣، ح ٢٠.

(٥) الوسائل، الباب ١ من أبواب الأنفال، ج ٩، ص ٥٢٣، ح ١.

كان المفتوح مال الإمام عليه السلام بناء على المشهور، بل عن المجمع أنه كاد يكون إجماعاً، و نسبه في المبسوط إلى رواية أصحابنا، و هي رسالة العباس الوراق، و فيها: إذا غزى قوم بغير إذن الإمام عليه السلام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام. قال في المبسوط: و على هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبي صلى الله عليه وآله إلّا ما فتحت في زمان الوصي من مال الإمام عليه السلام، انتهى.

أقول: فيبتنى حلّ المأخوذ منها خراجاً على ما تقدم من حلّ المأخوذ من الأنفال. و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن، كما يكشف عن ذلك ما دلّ على أنها للمسلمين. و أما غيرها مما فتحت في زمان خلافة الثاني و هي أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضاً بإذن مولينا أمير المؤمنين و أمره عليه السلام.

ففي الخصال في أبواب السبعة في باب أن الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء في حياة الأنبياء في سبعة مواطن، و بعد وفاتهم في سبعة مواطن، عن أبيه و شيخه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلي عن يعقوب الرايد، عن أبي عبدالله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن علي بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب، عن يعقوب بن عبدالله الكوفي عن موسى بن عبيد عن عمرو بن أبي المقدم عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام: أنه أتى يهودى أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعة نهران فسئله عن تلك المواطن، و فيه قوله عليه السلام: و أما الرابعة، يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبي صلى الله عليه وآله فإن القائم بعد صاحبه، يعنى عمر بعد أبي بكر كان يشاورنى في موارد الأمور و مصادرها فيصدرها

عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا يعلمه أحد و لا يعلمه أصحابى و لا يناظرنى غيره، الخير.^١

و الظاهر أن عموم الأمور إضافى بالنسبة إلى ما لا يقدح فى رياسته مما يتعلق بالسياسة. و لا يخفى أن الخروج إلى الكفار و دعائهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور، بل لأعظم منه. و فى سند الرواية جماعة تخرجها عن حدّ الاعتبار، إلّا أن اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا يثبتون فى كتبهم رواية فى راويها ضعف، إلّا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها جابر لضعفها فى الجملة، مضافا إلى ما اشتهر من حضور أبى محمّد الحسن عليه السلام فى بعض الغزوات.^٢ و دخول بعض خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة كعمّار فى أمرهم^٣ و فى صحبة محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: سئلته عن سيرة الإمام عليه السلام فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام قد سار فى أهل العراق سيرة، فهم إمام لسائر الأرضين، الخير.^٤

و ظاهرها أن سائر الأرضين المفتوحة بعد النبى صلى الله عليه وآله حكمها حكم أرض العراق، مضافا إلى أنه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام المنصوص فى مرسله الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين و سائر الأئمة بالفتوحات الإسلامية الموجبة لتأييد

(١) النخال، ص ٣٧٤، باب السبعة، ح ٥٨

(٢) تاريخ الطبرى، ج ٣، ص ٣٢٣ و الكامل فى التاريخ لابن الأثير، ج ٣، ص ١٠٩ (ج ١٥، ص ١٥٤ - ١٥٣، ح ١٢) إلا أنّهما ذكرا حضور أبى محمّد الحسن بن على و الحسين بن على:

(٣) أسد الغابة، ج ٤، ص ٤٦.

(٤) الوسائل، الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدو، ج ١٥، ص ١٥٤ - ١٥٣، ح ٢.

هذا الدين. و قد ورد أن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلق لهم منه، مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على وجه الصحيح، و هو كونه بأمر الإمام، مع أنه يمكن أن يقال: إن عموم ما دلّ من الأخبار الكثيرة على تقيد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها مما لا يوجف عليه بخيل و لاركاب، و على أن ما أخذت بالسيوف من الأرضين يصرّفها (يصرف حاصلها) في مصالح المسلمين معارض بالعموم من وجه لمرسلة الوراق.^١ فيرجع إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَأَهْلَلْنَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَدْرَأْ لَهُ خُسْفًا وَالرُّسُولَ وَالَّذِي أُنزِلَ فِيهِ آيَاتٌ﴾ الآية^٢، فيكون الباقي للمسلمين، إذ ليس لمن قابل (قاتل) شيء من الأرضين نصاً و إجماعاً.^٣

و استشكل عليه في مصباح الفقاهة بقوله: و أما اعتبار إذن الإمام في الفتح فتدل عليه رواية الوراق، ولكن يرد عليها أولاً: أن الرواية مرسلة لا يصح الاعتماد عليها. و ثانياً: أن النسبة بينها و بين الروايات الدالة على أن الأرض الخراجية التي فتحت بالسيوف للمسلمين هي العموم من وجه، لأن المرسلة أعم من حيث شمولها للمنقولات، و تلك الروايات أعم لإطلاقها من ناحية إذن الإمام ﷺ، فتقع المعارضة بينهما في الأراضي التي أخذت بغير إذن الإمام، فيكون بمقتضى المرسلة ملكاً للإمام ﷺ، و بمقتضى تلك الروايات ملكاً للمسلمين فيحكم بالتساقط و يرجع إلى

(١) وجه كون النسبة بينهما عموماً من وجه: أن المرسلة أعم من حيث شمولها للمنقولات، و تلك الروايات أعم من ناحية إذن الإمام فتقع المعارضة بينهما في الأرض التي أخذت عنوة بغير إذن الإمام، فيكون بمقتضى المرسلة من الأنفال، و بمقتضى تلك الروايات ملكاً للمسلمين فيحكم بالتساقط.

(٢) الأنفال، ٤٦.

(٣) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٨ - ٧٧.

عموم قوله تعالى: ﴿وَاعْتَمِدُوا إِنَّمَا جَعَلْنَا مِنَ شَرِّهِ قَائِدًا لِّلَّهِ حُتْمَةً﴾^١.

والحاصل: أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين. و يضاف إلى ذلك خبر محمد بن مسلم، فإن ظاهرها أن الأراضي المفتوحة بعد رسول الله ﷺ حكمها حكم أرض العراق و أنها ملك للمسلمين.^٢ إلا أن الإنصاف أن العمل بالمرسلة يكفي في اعتبارها و ترجيحها على ما يعارضها.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى حكومة المرسلة عليها، لأنها بصدد بيان اشتراط الإذن في كون الغنيمة للمسلمين. هذا مضافا إلى أظهرية المرسلة^٣. و أما الاستظهار من خبر محمد بن مسلم فقيه منع، مع احتمال كون فتح أرض العراق مع الإذن. و كيف كان، فمقتضى المرسلة اعتبار الإذن في الفتح، فلاوجه لنفي الاعتماد على المرسلة. هذا كله بالنسبة إلى الشبهة الحكمية.

و أما الكلام بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية فقد قال في مصباح الفقاهة: مقتضى الأصل هو عدم كون الفتح بإذن الإمام ﷺ، و لا يكون هذا مثبتا، فإن الفتح محرز بالوجدان و عدم كونه بإذن الإمام محرز بالأصل، فيترتب الأثر على الموضوع المركب. نعم، لو قلنا بأن الأثر أعنى كون المفتوح ملكا للمسلمين - يترتب على الفتح المستند إلى إذن الإمام ﷺ كان الأصل مثبتا، و تتمسك مع ذلك بالعدم الأزلى و نقول: إن الأصل عدم الاستناد.

و قد ذكرت وجوه للخروج عن الأصل المذكور. الوجه الأول: أن الفتوحات الإسلامية كلها كانت بإذن الإمام ﷺ مستدلا برواية الخصال.

(١) الأنفال، ٤١.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٤٨ - ٥٤٧.

(٣) بلغة الطالب، ج ١، ص ٣٠٦.

و يرد عليه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. و ثانياً: أن عمر كان مستقلاً في رأيه و لم يشاور الإمام في كثير من الأمور المهمة، بل في جميعها الرجعة إلى الدين. و ثالثاً: أن هذا الوجه إنما يجرى في الأراضي التي فتحت في خلافة عمر و لا يجرى في غيرها. الوجه الثاني: أن الأئمة عليهم السلام راضون بالفتوحات الواقعة في زمان خلفاء الجور، لكونها موجبة لقوة الإسلام و عظمته.

وفيه: أنه ليس كل فتح مرضياً للأئمة عليهم السلام حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الإسلام و ضعفه.

الوجه الثالث: ما ذكره المصنف من أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزوات من فتح البلاد على وجه الصحيح و هو كونه بأمر الإمام.

و فيه أولاً: أن مورد حمل فعل المسلم على الصحة ما إذا كان الفعل ذا وجهين الصلاح و الفساد، و دار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد، فإنه يحمل على الأول للقاعدة المذكورة. و أما إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحاً كما في المقام فلامورد لها أصلاً، فإن الغزوات الواقعة إن كانت بإذن الإمام عليه السلام فالغنائم للمسلمين، و إلاً فهي للإمام، و لاشبهة أن كلا الوجهين صحيح.^١

و أما حضور أبي محمد عليه السلام في بعض الغزوات لا يكشف عن إذن الإمام و رضاه، ففعل حضوره كان لرعاية التقية، و عدم رضاه بذلك الحرب كان لأجل المحذور في المحاربة في ذلك الوقت، حيث إنه ربما لا يكون فتح بلد في وقت معين صلاحاً لتوقفه على التضحية بأرواح المسلمين و أموالهم كثيراً، بخلاف تأخيره إلى وقت آخر.^٢

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٢٩ - ٥٤٧.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣٧٩ - ٣٧٨.

و لقائل أن يقول: لاجمال للمناقشة في عموم قوله ﷺ في رواية الخصال: « كان يشاورني عمر في موارد الأمور و مصادرها»، و هكذا لاجمال للمناقشة في سند تلك الرواية بعد اعتماد القميين عليها، كما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله ولكن لم يحرز ذلك لاحتمال كون إخراج البرقي عن بلدة قم للغلو لا من جهة نقله عن الضعاف، كما أفاد بعض الأكابر فتدبر.

هذا مضافا إلى كفاية رضاية الأئمة المعصومين عليهم السلام بالفتوحات الحادثة بعد زمان رسول الله ﷺ، و معه لا يرد أن الوجه الأول هو أخص و لا يجري في غير خلافة عمر، لكفاية رضائهم بذلك و هي لا تختص بزمان الثاني.

و دعوى أن كفاية شاهد الحال توجب عدم بقاء موضوع لمرسلة الوراق، لأن الغزو المشتمل على الغنيمة يرضى به الإمام قطعا، فتكون الغنيمة للمسلمين، فأين الغنيمة الحاصلة بغير الإذن حتى يكون للإمام، مضافا إلى ظهور كون الغزو عن إذنه في كونه عن رأيه و أمره و إرادته دون مجرد رضاه المقارن أو المتأخر لظهور الفتح. ' مندفعة بأن المرسلة واردة في الشبهة الحكمية، و هي ظاهرة في أن الإذن طريق إلى اعتبار الرضاية و الاكتفاء بالرضاية حينئذ لا ينافي المرسلة بل يوافقها، و المرسلة لا تختص بزمان خاص، فلو لم يكن لمنطوقها مصداق في عصر لا يستلزم ذلك أن يكون كذلك في غير ذلك من الأعصار كما لا يخفى.

و أما القول بأن الأئمة عليهم السلام لم يرضوا بجميع الفتوحات لاحتمال عدم رضائهم بالحرب في وقت خاص، فقيه: أنه لو كان كذلك لأشاروا إليه عند الأصحاب، و حيث لم يكن عليهم رضائهم. و كيف كان، فلو شك في مورد في وجود الشرائط و عدمه

يرجع إلى الأصل، و مقتضاه هو كون الأرض من الأتقال و هي للإمام فتدبر جيداً.
 الأمر الثالث: قال الشيخ الأعظم رحمته: الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة
 بإذن الإمام محياة حال الفتح ليدخل في الغنائم، و يخرج منها الخمس أولاً على
 المشهور و يبقى الباقي للمسلمين. فإن كانت حينئذٍ مواتاً كانت للإمام كما هو المشهور
 بل المتفق عليه، على الظاهر المصرح به عن الكفاية و محكى تذكرة.

و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكية على أن الموات من الأتقال، لإطلاق
 الأخبار الدالة على أن الموات بقول مطلق له رحمته، و لا يعارضها إطلاق الإجماعات و
 الأخبار الدالة على أن المفتوحة عنوة للمسلمين، لأن موارد الإجماعات هي الأرض
 المغنومة عن الكفار، كسائر الغنائم التي يملكونها منهم و يجب فيها الخمس، و ليس
 الموات من أموالهم و إنما هي مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم
 المقصوب لا يعد في الغنيمة، و ظاهر الأخبار خصوص المحياة مع أن الظاهر عدم الخلاف.
 نعم، لو مات المحياة حال الفتح فالظاهر بقائها على ملك المسلمين، بل عن ظاهر
 الرياض استفادة عدم الخلاف في ذلك من السرائر لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم
 يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه.^١

و تفصيل ما أشار إليه الشيخ رحمته بقروع:

الفرع الأول: أن الشيخ الأعظم رحمته نسب إلى المشهور تخميس الأراضى المحياة
 المفتوحة عنوة و الباقي للمسلمين أخذنا بإطلاق الآية الكريمة ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ
 شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾، الآية.

أورد عليه السيد المحقق الخوئي في مستند العروة كتاب الخمس بأنه: يمكن أن

يقال بعدم إطلاق الآية المباركة بالإضافة إلى غير المنقول، فإن الغنيمة هي الفائدة العائدة للغنم بما هو غنم. و عليه فتختص بما يقسم بين المقاتلين و هي الغنائم المنقولة. و أما الأراضي المحكوم عليها بأنها ملك لعامة المسلمين فلا تعد غنيمة للغنم و المقاتل بما هو كذلك، و إن استفاد منها بما أنه فرد من آحاد المسلمين، فلا تختص به، و لمدخل لوصفه العنواني في الانتفاع بها لتتصف بكونها غنيمة له، فالإطلاق إذاً ساقط من أصله، و معه لادليل على وجوب الخمس في غير المنقول.^١ فلادليل على التخصيص في الأراضي المفتوحة عنوة.

اللَّهُمَّ إِنْ أَنْ يَسْتَدِلَّ بِإِطْلَاقِ خَيْرِ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ قُوتِلَ عَلَيْهِ عَلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَإِنْ لَنَا خُمْسُهُ، وَ لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمْسِ شَيْئًا حَتَّى يَصِلَ إِلَيْنَا حَقًّا.^٢

و يمكن أن يقال: إن الكلام في هذا الحديث مع قطع النظر عما في علي بن أبي حمزة من الضعف فيما يجوز اشتراء الآحاد لا في مثل أراضي الخراجية التي لا تكون كذلك، هذا مضافاً إلى ما قيل من أن الاظهر عدم الخمس في الأراضي المفتوحة، بل الأرض بتمامها للمسلمين، فإن الأرض المزبورة فرد من الغنيمة. و قد دلّ الدليل على أنها لجميع المسلمين أي بتمامها. و هذا الظهور باعتبار كونه ظهور الخاص و بياناً لحكم فرد من الغنيمة مقدم على إطلاق الآية^٢ أو الرواية، فلا وجه لتخصيص الأراضي الخراجية خلافاً للمشهور.

(١) مستند العروة، كتاب الخمس ص ١٢.

(٢) الوسائل، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ج ٩، ص ٤٨٧، ح ٥.

(٣) إرشاد الطالب، ص ٣٧٩.

الفرع الثاني: كما في مكاسب الشيخ الأنصاري أنه لو كانت الأراضي المفتوحة عنوة مواتا كانت للإمام كما هو المشهور، بل المتفق عليه على الظاهر المصرح به عن الكفاية و محكى التذكرة، و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكية على أن الموات من الأتقال، لإطلاق الأخبار الدالة على أن الموات بقول مطلق له ﷺ، و لا يعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الدالة على أن المفتوحة عنوة للمسلمين، لأن موارد الإجماعات هي الأراضي المغنومة (المفتوحة خ ل) عن الكفار، كساير الغنائم التي يملكونها منهم، و يجب فيها الخمس، و ليس الموات من أموالهم و إنما هي مال الإمام^١.

نعم، لو كان الكفار تصرفوا في الموات بالتحجير صاروا أولى بها. و لا يبعد حينئذٍ أن يكون حكم الموات حكم المحياة في ترتب أحكام الأراضي الخراجية عليها، لأنهم أولى بها، أَللّهمّ إنا أن يقال: إطلاق أدلة أولوية التحجير يقيد بخبر أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر ﷺ، قال: وجدنا في كتاب علي ﷺ، إلى أن قال: و الأرض كلها لنا، فمن أحيى أرضا من المسلمين، الحديث^٢، فلا أثر لإحياء غير المسلمين فتأمل، لضعف الخبر و كثرة المطلقات الدالة على أولوية مطلق المحيي.

الفرع الثالث: أنه لو مات المحياة حال الفتح فالظاهر بقائها على ملك المسلمين، بل عن ظاهر الرياض استفادة عدم الخلاف في ذلك من السرائر، لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه^٣ و مع عدم شمول أدلة الموات لمثل المقام يستصحب بقائها على ملك المسلمين. هذا مضافا إلى الأخبار الخاصة الآتية في الفرع التالي.

(١) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٨.

(٢) الوسائل، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، ج ٢٥، ص ٥١٥ - ٥١٤، ح ٢.

(٣) المكاسب المحرّمة للشيخ الأعظم، ص ٧٨.

الفرع الرابع: أنه لو كانت الأراضي المفتوحة مواتا ثم أحيائها أحد المسلمين ثم تركها فصارت مواتا، فقد يقال: هي باقية في ملك من أحيائها و إن عرضها الموت بعد ذلك، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج إلى دليل، و مع الإغضاء عن ذلك يرجع إلى الاستصحاب.

أورد عليه في مصباح الفقاهة بأن الأحكام المجعولة على الموضوعات المقدره إنما تكون فعلية بفعلية موضوعاتها، فإذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية كما ينعدم المعلول بانعدام علته. و من الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدودا و بقاء فيما دل على أن من أحيى أرضا فهي له إنما هو الأرض مع قيد الحياة، فإذا زالت الحياة زالت الملكية أيضا، فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضا.^١

و فيه: أن ما ذكر صحيح فيما إذا قطع بموضوعية العنوان حدودا و بقاء، بخلاف المقام المحتمل فيه بقاء حكم الحياة و لو مع زوالها، كبقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره لكونه من الأحوط، فحينئذ يجري فيه الاستصحاب.

و دعوى أن الاستصحاب محكوم بإطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام عليه السلام. إلى أن قال: على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الأرض للإمام - للأرض التي كانت محياة ثم ماتت بالعموم، و شمول الروايات - الدالة على أن من أحيى أرضا فهي له - لذلك بالإطلاق، فيتعارضان بالعموم من وجه، فيقدم ما كانت دلالاته بالعموم على ما كانت دلالاته بالإطلاق.^٢ مندفعة بما تقدم من اختصاص أدلة كل أرض ميت للإمام بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه من

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٥٠.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٥٠ - ٥٤٩.

دون فرق بين شموله بالعموم و بين شموله بالإطلاق.

هذا مضافا إلى ما فى إرشاد الطالب من أن لازم ما ذكر الالتزام بخروج الأرض عن ملك محيبيها بمجرد خرابها، فإن شمول ما دلّ على أن من أحبب أرضا فهى له لما بعد الخراب بالإطلاق، فيقدم عليه العموم الدال على أن الخراب ملك للإمام، بل مقتضى هذا العموم دخول الأرض بالخراب فى ملكه ﷺ، حتى فيما إذا كان ملك الغير بالإرث أو الشراء أو نحو ذلك، و لا أظن أن يلتزم طال بقائه بذلك.

إلى أن قال: و الأظهر ما ذكره المصنف (أى الشيخ الأعظم ﷺ) من عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك المسلمين لاللاستصحاب ليقال إنه لاتصل النوبة إليه فى المقام، بل لتقييد الخبرة فى موثقة إسحاق بن عمار الواردة فى مقام بيان الأنفال التى لم يوجف عليها بخيل أو ركاب أو بانجلاء أهلها.^١

و لدلالة صحيحة سليمان بن خالد على عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك مالكها، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل يأتى الأرض الخربة فيستخرجها و يجرى أنهارها و يعمرها و يزرعها، ماذا عليه؟ قال: الصدقة، قلت: فإن كان يعرف صاحبها، قال: فليؤد إليه حقه،^٢ حيث إن مقتضى ثبوت أجره المثل على معمر الأرض عدم خروجها عن ملكية مالكها و لا يَحتمل الفرق بين طرو الخراب على الأرض التى تكون ملكا لشخص، أو كونها ملكا لعنوان المسلمين.

نعم، ربما يظهر - خروجها إلى ملك عامرها و إن كان ملكا لآخر من قبل - من صحيحة معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: أيما رجل أتى خربة باثرة

(١) الوسائل، الباب ١ من أبواب الأنفال ج ٩، ص ٥٣٢ - ٥٣٦، ح ٢٠.

(٢) الوسائل، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، ج ٢٥، ص ٤٦٥، ح ٣.

فاستخرجها و كرى أنهارها فأخربها، ثم جاء بعد يطلبها « فإن الأرض لله و لمن عمرها»، لكن هذه مطلقة من جهة إعراض المالك الأول و عدمه، فيحمل على صورة الإعراض لظهور صحيحة سليمان بن خالد فى خصوص عدم الإعراض كما لا يخفى. ثم إنه لادلالة لصحيحة سليمان بن خالد على جواز استعمال الأرض و إحيائها، و لو بلا رضاء مالكها. و الوجه فى عدم دلالتها عدم ورودها فى بيان هذه الجهة، حيث إن السؤال فيها عن الحق الثابت على مستعملها.

و الحاصل: أن مقتضى احترام مال المسلم عدم جواز التصرف فى أرضه بدون رضاه. و ما ورد - من سقوط احترام الملك فى مورد تعطيل المالك الأرض ثلاث سنين أو عشر سنين - لضعفه^١ لا يصلح للاعتماد عليه.^٢

و لقد أفاد و أجاد إلا أن منع جريان الاستصحاب لاوجه له بعد اختصاص أدلة الموات بما لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه، فيجرى الاستصحاب مع موافقته مع النصوص الدالة على عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك المسلمين أو ملك من أحيائها، بناء على جريان الاستصحاب الموافق للأدلة، كما قرر فى محله. فتحصل أن الأظهر هو بناء الأرض فى ملك من أحيائها و إن عرضها الموت بعد ذلك و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الأرض ملكا لشخص أو ملكا لعنوان المسلمين.

الفرع الخامس: أن الشيخ الأعظم رحمته الله قال: و مع الشك فى الحيوية حال الفتح فالأصل العدم، و إن وجدناها الآن محياة، لأصالة عدمها حال الفتح، فيشكل الأمر^٣ فى كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوة. نعم، ما وجد منها فى يد مدع للملكية

(١) لاشتماله على أبى خالد الكابلى و هو ضعيف.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣٨٢ - ٣٨١.

(٣) من ناحية الحكم بكونها من الأراضي الخراجية. و أما من ناحية كونها من الأنفال فلا إشكال، كما سيأتى بيانه.

حكم بها. أمّا إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجية، لأن يد السلطان عادية على الأراضي الخراجية أيضا.

و ما لا يد لمدعى الملكية عليها كان مرددا بين المسلمين و مالك خاص مردد بين الإمام، لكونها تركة من لا وارث له و بين غيره، فيجب مراجعة حاكم الشرع في أمرها و وظيفة الحاكم في الأجرة المأخوذة منها إما القرعة و إما صرفها في مصرف مشترك بين الكل، كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين.^١ ظاهر قوله «إما القرعة و إما صرفها» إلخ، هو التردد في وظيفة الحاكم.

قال في بلغة الطالب: لعلّ منشأ التردد هو التردد في كون هذا النحو من الاشتباه داخلا في الاشتباه بين المحصور، يعنى المسلمين و الإمام، و كونه من المجهول المالك بناء على كون مجهول المالك للإمام ﷺ فينحصر حينئذ بين الإمام و المسلمين. و كون الولاية على الثانى للإمام أيضا لا يرفع الشبهة في مصرف «أو من غير المحصور»، لتكثر أفراد الثالث،^٢ أو من جهة أن الاحتياط لما كان ممكنا غير موقوف على ضرر و عسر لم يكن من المشتبه المرجوع فيه إلى القرعة،^٣ ولكن مع جريان أصل عدم كون الأرض عامرة حال الفتح و أصل عدم كونها ملكا لشخص آخر لا مجال للترديد أصلا.

و لقد أفاد و أجاد في إرشاد الطالب، حيث قال: على تقدير عدم اليد، أو اعتراف ذى اليد بأنها ليست له، أو كونها بيد السلطان الجائر المعلوم عدم ولايته عليها يدور أمرها بين كونها ملك المسلمين، أو ملكا لشخص آخر، أو ملك الإمام لانقضاء

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٧٨.

(٢) الثالث هو كونه من المجهول المالك.

(٣) بلغة الطالب، ج ١، ص ٣٠٤.

المالك الشخصى و ورثته، فالأصل عدم كونها عامرة حال فتحها، كما أن الأصل عدم كونها ملكا لشخص آخر. و نتيجة الأصلين كونها من الأنفال على ما تقدم. و ما ذكره الشيخ من لزوم الجمع بين رعاية حكم أرض الخراج و حكم المجهول مالكة أو القرعة فيها لا يمكن المساعدة عليه. نعم، الأول احتياط مستحب^١.

فتحصّل أن مع الشك فى الحيوية حال الفتح لامجال للحكم بأن الأرض خراجية و تكون للمسلمين، لأصالة عدم كونها عامرة حال فتحها، فإن كانت الأرض المذكورة تحت يدمدع للملكية حكم بكونها ملكا له، لأن اليد أمارة لذلك، و إن لم تكن تحت يدمدع للملكية فالأصل عدم كونها عامرة حال فتحها و عدم كونها ملكا لشخص آخر، و نتيجة الأصلين هو كونها من الأنفال و يترتب عليها أحكامها.

و مع جريان أصالة عدم كونها عامرة حال فتحها لا يحكم بكونها ملكا للمسلمين، فيخرج كونها للمسلمين من أطراف التردد، كما أن مع جريان أصالة عدم كونها ملكا لشخص آخر لا يحكم بكونها ملكا لشخص آخر، و معه لامجال لاحتمال كونها للإمام لاحتمال انقضاء المالك الشخصى و ورثته، فيخرج من أطراف التردد. فما لا يدمدع الملكية عليها يكون من الأنفال و لا يلزم الجمع حينئذ بين رعاية حكم أرض الخراج و حكم المجهول مالكة أو القرعة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم. و هكذا لا يلزم جعل المقام داخلا فى الاشتباه بين المحصور أو غير المحصور أو مورد الاحتياط كما فى بلغة الطالب، لأن مع جريان أصالة عدم كونها عامرة و عدم كونها ملكا لشخص آخر يخرج عن موارد التردد و يحكم عليه بأحكام الأنفال، كما أشار إليه فى إرشاد الطالب، و الله هو العالم.

الفرع السادس: أنه قال في مصباح الفقاهة: إذا علم إجمالا باشتغال الأراضى التى بيد أحد المسلمين على أرض محياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضى متعددة فى نقاط العراق كالبصرة و الكوفة و كربلا، و علم إجمالا باشتغالها على أرض محياة حال الفتح، فإن ادعى من بيده الأراضى ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل معاملة المالك، إذ يحتمل أن المحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك، ثم طرأت عليها الحياة ثانيا. و إن لم يدع ملكية كلها أو بعضها رجع فيها إلى حكام الشرع، إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق فى الخارج.^١

و لقائل أن يقول: إن مقتضى ما تقدم فى الفرع الثالث من عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك المسلمين هو الحكم بعدم خروجها عن ملكية مالكها، و مع عدم خروجها عن ملكية جميع المسلمين و العلم بوجودها فى الأراضى المتعددة يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى و رعاية الاحتياط، للعلم الإجمالى بوجود الخراجية فى الأراضى المتعددة مع تعارض الأصول فى أطراف العلم الإجمالى.

الفرع السابع: أنه قال فى مصباح الفقاهة: إذا أحرزنا كون أرض مفتوحة عنوة بإذن الإمام عليه السلام و كانت محياة حال الفتح، فإنه لا يمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج و ملكا للمسلمين مع ثبوت اليد عليها، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء و نحوه. و على هذا فلا فائدة لتطويل البحث فى المقام، إذ لا يترتب عليه أثر مهم.^٢

و فيه ما تقدم من عدم خروج الأرض الخراجية بالخربة عن ملك المسلمين، فضلا عن كونها عامرة. و النقل و الانتقال إنما يكون بالنسبة إلى الآثار لآعين الأرض، و عليه فلا وجه لدعوى عدم ترتب أثر مهم على البحث فى المقام.

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٥٠

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٥٥٠

الفرع الثامن: أن الشيخ رحمته قال: ثم أعلم أن ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر، فينزل على أن كلها كانت عامرة حال الفتح. و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج كما فى المنتهى وغيره بعد المساحة بستة أو اثنين و ثلثين ألف ألف جريب، و حينئذ فالظاهر أن البلاد الإسلامية المبنية فى العراق هى و ما يتبعها من القرى من المحياة حال الفتح التى تملكها المسلمون.

و ذكر العلامة فى كتبه تبعاً لبعض ما عن المبسوط و الخلاف أن حدّ سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان^١ إلى طرف القادسية^٢ المتصل بعذيب^٣ من أرض العرب عرضاً و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان طولاً. و زاد العلامة رحمته قوله من شرقى دجلة، فأما الغربى الذى يليه البصرة فإنما هو إسلامى، مثل شط عثمان بن أبى العاص و ما والاها كانت مماتا، فأحياها عثمان.

و يظهر من هذا التقييد أن ما عدا ذلك كانت محياة، كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكورة بعد المساحة بما ذكر من الجريب. فما قيل من أن البلاد المحدثّة بالعراق مثل البغداد و الكوفة و الحلة و المشاهد المشرفة إسلامية بناها المسلمون و لم تفتح عنوة، و لم يثبت أن أرضها يملكها المسلمون بالاستغنام و التى فتحت عنوة و أخذت من الكفار قهراً قد انهدمت لا يخلو عن نظر، لأن المفتوح عنوة لا يختص بالأبنية حتى يقال: إنها انهدمت، فإذا كانت البلاد المذكورة و ما يتعلق بها من قراها غير مفتوحة عنوة. فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدر بستة و ثلثين ألف ألف جريب؟

(١) و هى آخر حدود السواد مما يلي الجبال من بغداد.

(٢) و هى قرية قرب الكوفة من جهة البر.

(٣) يخرج من قادية الكوفة إليه.

و أيضاً من البعيد عادة أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه البلاد المذكورة مواتا غير معمورة وقت الفتح، والله العالم.^١
 أورد عليه في إرشاد الطالب بأن دعوى أن كل أرض من العراق كانت عامرة غير ثابتة، بل لا يحتمل عادة، بل إطلاق أرض السواد باعتبار غلبة الحياة على أراضيها، والتأييدات المذكورة ضعيفة، بل لم يعلم وجه التأييد.^٢

و يمكن أن يقال: إن اللام في السواد في صحيحة الحلبي لعله إشارة إلى المعهود من محياة العراق حال الفتح و هي أطراف الدجلة و الشطوط و ما يتبعها و يؤيده ما في مجمع البحرين من أن سميت بذلك لأن العراق في اللغة شاطئ النهر و هي واقعة على شاطئ دجلة و الفرات و العراقان - الكوفة و البصرة - و منه خراج العراقيين و عليه فلا يبعد دعوى ان العراق المذكور كانت عامرة وقت الفتح فلا وجه لحمل اطلاق أرض السواد على الغلبة فالمعلوم من المحياة حال الفتح يترتب عليه أحكام الخراجية و المشكوك يترتب عليه ما تقدم من أحكام المشكوك، والله هو العالم.
 تم ما تم بالحمد لله أولاً و آخرأ في جمادى الاخرة من سنة ١٤٣١.
 السيد محسن بن مهدي الخرازى نزىل قم المقدسة زادها الله شرفاً.

(١) المكاسب المحرمة للشيخ، ص ٧٨.

(٢) إرشاد الطالب، ص ٣٨٣.

منابع

- ١ - بلغة الطالب في حاشية المكاسب، شيخ محمد كاظم شيرازي، ١٣٧٠.
- ٢ - تذكرة الفقهاء، حسن بن يوسف بن علي بن مطهر حلي، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- ٣ - جامع أحاديث الشيعة، شيخ اسماعيل معزى ملايري، المطبعة مهر، قم، ١٣٧٨ ش - ١٤٢٠ ق.
- ٤ - جامع المدارك، آية الله سيد احمد خوانساري، مؤسسه اسماعيليان، ايران، قم، ١٣٦٤ ش - ١٤٠٥ ق.
- ٥ - الكامل في التاريخ، علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير، بيروت، دارالكفر، ١٣٩٩ هـ.
- ٦ - كتاب الوافي، محمد محسن فيض كاشاني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، اصفهان، ١٣٧١ ش - ١٤١٢ ق.
- ٧ - مختلف الشيعة، حسن بن يوسف بن مطهر حلي، محرم الحرام ١٣٢٢ هـ ق.
- ٨ - مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي الجبلي.
- ٩ - المكاسب المحرمة للشيخ الأعظم
- ١٠ - مستند العروة كتاب الخمس
- ١١ - مصباح الفقاهة السيد المحقق الخوئي
- ١٢ - الوسائل الشيخ حر العاملي
- ١٣ - لسان العرب
- ١٤ - المكاسب المحرمة للسيد الإمام المجاهد

« الفهرس »

- المسألة الأربعون «فى الفحشاء و إفشائها» ٧
- المسألة الحادية و الأربعون « فى الفتك » ١١
- الأمر الأول: فى معنى الفتك ١١
- الأمر الثانى: فى أدلة حرمة الفتك ١٢
- هنا فروع ١٦
- الأول: الفتك حرام بالنسبة الى من له الحرمة بالاسلام ١٦
- الثانى: ارادة الفتك بالارادة المقارنة للقتل توجب اباحة دم الفاتك فى تلك الحال لكونه دفاعا حينئذ ١٦
- الثالث: ان المأخوذ بعنوان الاجرة فى مقابل الفتك حرام ١٧
- الرابع: حكم قصاص الفاتك ١٦
- الأمر الثالث: فى موارد جواز الفتك ١٧
- منها: الفتك بالكفار فى حال الحرب ١٧
- منها: الفتك بالسايين و الناصيين للعداوة مع الرسول و الأئمة عليهم السلام ... ٢٠
- و منها الارتداد و هنا روايات ٢٩
- فروع ٣١
- أحدها: ان امر المرتد بيد الحاكم ٣١
- و ثانيها: انه لا هود على قاتل المرتد ٣١
- و ثالثها: ان اجراء قتل المرتد بيد الحاكم الشرعى ٣٢

- و رابعها: حكم المأخوذ في قبال الفتك ٣٢
- و خامسها: في شرائط تحقق الارتداد ٣٢
- و سادسها: في حكم الشك في الارتداد ٣٣
- و سابعا: في حكم انكار الارتداد ٣٣
- تبييه: في عدم مشروعية فتك جماعة يكون فيهم من لا يستحق لذلك . ٣٤
- المسألة الثانية و الأربعون «في الفتنة» ٣٧
- الأمر الأول: في معاني الفتنة ٣٧
- الأمر الثاني: في حرمة الفتنة ٣٨
- الأمر الثالث: في حرمة المأخوذ في قبالها ٤٤
- الأمر الرابع: أنواع الفتنة ٤٤
- الأمر الخامس: في الفتنة الاقتصادية ٤٤
- الأمر السادس: في إيجاد الفتنة في جماعة الكفار ٤٤
- الأمر السابع: في حرمة تجهيز أهل الفتنة ٤٩
- المسألة الثالثة و الأربعون: «في إيجاد الفساد» ٤٧
- و هنا مسائل: الأولى: في عدم جواز بيع هروئين و نحوه ٥٠
- الثانية: في عدم جواز تملك صاحب المواد ٥١
- الثالثة: في مصرف المواد في بعض الادوية ٥١
- الرابعة: في حكم مصادرة المواد المذكورة ٥١
- الخامسة: في عدم جواز الاعتياد بالترياك ٥١
- السادسة: في حكم المأخوذ في قبال المواد المذكورة ٥٢
- السابعة: في وجوب الممانعة عن بيعها و شرائها ٥٢

- المسألة الرابعة و الأربعون: «فى القمار» ٥٣
- المقام الاول: فى حرمة ٥٣
- المقام الثانى: فى تعريف القمار ٦٢
- المقام الثالث: فى ان اللعب بآلات القمار قد يكون مع الرهان و قد يكون بدونه و هنا أربعة مسائل ٦٦
- المسألة الأولى: فى اللعب بآلات القمار مع الرهان ٦٦
- المسألة الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهان ٦٦
- المسألة الثالثة: فى حكم المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار ٧٥
- المسألة الرابعة: فى المغالبة بغير عوض ٨٤
- تنبيهات: ٨٩
- التنبيه الاول: فى بطاقات اليانصيب (بخت آزمائى): ٨٩
- فروع: ٩١
- ١ - لافرق فى حرمة شراء الاوراق اليانصيب بين كون البايع مسلماً أو كافراً ٩١
- ٢ - لو شرى أحد الأوراق المذكورة و اصيبت القرعة به و جب دفعه الى مالكه و ... ٩٢
- ٣ - فى ضمان المأخوذ فى زمان الطاغوت ٩٢
- ٤ - فى عدم تأثير صدور السند بعنوانه فى الملكية ٩٢
- التنبيه الثانى: فى المسابقة بلا رهان ٩٣
- هنا فروع: ٩٤
- ١ - فى موارد جواز أخذ الجائزة و عدمه ٩٤
- ٢ - يجوز أخذ مبلغ للورود فى محل المسابقة ٩٤

- ٣- هل يجوز بغير اللاعبين استئجار اللاعبين ٩٤
- ٤- هل يجوز اشتراط شيء من اللاعب على اللاعب الآخر ٩٤
- ٥- في حكم اشتراط بعض الأفراد على البعض لنفسه ٩٤
- ٦- في حكم اشتراط شيء على اللاعب الآخر لغيره ٩٥
- ٧- في اشتراط الاطعام ٩٥
- ٨- في الرهان بين اللاعب و المرءى ٩٥
- ٩- في حكم عزل اللاعبين مبلغا لاعطاء الجوائز ٩٥
- ١٠- في كيفية تقسيط الجوائز ٩٥
- ١١- في سؤال عن السيد المحقق الخوئي رحمته الله ٩٦
- ١٢- في حكم المأخوذ فيما إذا كانت المغالبة مع الرهان ٩٦
- التنبيه الثالث: في حكم العوض في القمار ٩٦
- بقي شيء: في حكم اللعب بما إذا لم يعتد المقامرة به بالرهان ٩٨
- التنبيه الرابع: في معاملات تعرف بـ « گلدكوئيست » ٩٨
- التنبيه الخامس: في لعب « بيليارد » ١٠٢
- التنبيه السادس: في تغيير آلات القمار ١٠٣
- بقي شيء: ١٠٤
- ١- لو لعب الزوج مع زوجته أو أهله ١٠٤
- ٢- لو لعب البالغ مع غير البالغ ١٠٤
- ٣- لو لعب المميز مع المميز ١٠٤
- ٤- هل يجوز ان يشترط امرا مرغوبا في الرهان ١٠٤
- ٥- في عدم مالية آلات القمار ١٠٤

- المسألة الخامسة و الأربعون: « في القيادة» ١٠٧
- المسألة السادسة و الأربعون: « في القيافة» ١١٣
- الجهة الأولى: في تعريف القيافة ١١٣
- الجهة الثانية: في حرمة القيافة ١١٣
- الجهة الثالثة: في الأخبار ١١٥
- الجهة الرابعة: في المأخوذ في قبال عمل القيافة ١٢٢
- المسألة السابعة و الأربعون: « في الكتمان» ١٢٣
- الجهة الأولى: في أقسام الكتمان ١٢٣
- الجهة الثانية: في عدم جواز أخذ شيء في قبال الكتمان ١٢٧
- الجهة الثالثة: في الكتمان الواجب ١٢٨
- الجهة الرابعة: في كون الكتمان من المعاصي الكبيرة ١٢٨
- الجهة الخامسة: في وجوب حفظ اسرار الحكومة الاسلامية ١٢٩
- المسألة الثامنة و الأربعون: « في الكذب» ١٣١
- و هنا امور: ١٣١
- الأمر الأول: في تعريف الكذب ١٣١
- حقيقة التورية ١٣٤
- في قيام الإشارة و نحوها مقام الألفاظ ١٣٦
- الهزل ١٣٨
- حقيقة الوعد و محققاتها ١٣٩
- الأمر الثاني: في حرمة الكذب ١٤٠
- الأمر الثالث: في حرمة خلف الوعد ١٤٢

- ١٦٣ والمستفاد من كلامه أمور:
- ١٦٣ أحدها: المنهى هو الوعد مع اضرار عدم الوفاء
- ١٦٣ وثانيها: ان حرمة الوعد ليست من جهة الكذب
- ١٦٣ وثالثها: وجه حرمة الوعد
- ١٦٤ ورابعها: مقولة خلف الوعد
- ١٧٤ الأمر الرابع: في حرمة الهزل
- ١٧٧ الأمر الخامس: في حرمة المبالغة
- ١٧٩ الأمر السادس: في حرمة التورية
- ١٨٦ الأمر السابع: في مسوغات الكذب
- ٢١٢ تنمة : في عدم جواز الأخبار بدون العلم بالواقع
- المسألة التاسعة و الأربعون: « في الكهانة » ٢١٥
- ٢١٥ الجهة الاولى: في المراد من الكهانة
- ٢١٨ الجهة الثانية: في روايات الباب:
- ٢٢٣ الجهة الثالثة : في صور المسألة و هي متعدّدة:
- ٢٢٣ الأولى:
- ٢٢٤ الثانية: في حكم الترافع الى الكهنة و أخبارهم في ذلك
- ٢٢٥ الثالثة: تقييد أخبار الكهنة بأخبار الجن و الشياطين
- ٢٢٥ الرابعة: ان يخبر عن الامور المستقبلية بشكل الوحي
- ٢٢٦ الخامسة: في اتخاذ الكهانة شغلا
- ٢٢٧ السادسة:
- المسألة الخمسون: « في اللعب » ٢٢٩

- المسألة الحادية و الخمسون: « في اللغو » ٢٣١
- المسألة الثانية و الخمسون: « في اللّهُو » ٢٣٥
- و استدلّ لحرمة بامور منها كلمات الاصحاب و منها الروايات و هي طوائف:
- الطائفة الأولى: الروايات الدالة على الاتمام اذا كان السفر للصيد اللهُوى ... ٢٣٩
- الطائفة الثانية: الروايات الدالة على ان اللهُو من المعاصى الكبيرة ٢٣٩
- الطائفة الثالثة: الروايات الواردة في حرمة القمار ٢٤١
- الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على بطلان اللهُو ٢٤١
- الطائفة الخامسة: رواية تحف العقول ٢٤٢
- الطائفة السادسة: الروايات الناهية عن آلات اللهُو ٢٤٢
- المسألة الثالثة و الخمسون: « في مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم » ٢٥١
- المسألة الرابعة و الخمسون: « في معونة الظالمين » ٢٥٥
- تنبيه في المراد من الظالم ٢٤١
- المسألة الخامسة و الخمسون: « في النجش » ٢٤٣
- المسألة السادسة و الخمسون: « في النميمة » ٢٤٧
- المسألة السابعة و الخمسون: « في النياحة بالباطل » ٢٧١
- و فيها طوائف من الأخبار : ٢٧١
- الطائفة الأولى: ما يدلّ على المنع من النياحة مطلقا ٢٧١
- والطائفة الثانية : ما يدلّ على الجواز ٢٧٢
- الطائفة الثالثة: ما يدلّ على الكراهة ٢٧٤
- المسألة الثامنة و الخمسون: « في ولاية الجائر و تولّيه » ٢٨١
- الأمر الأول: في أقسام التولى و المقصود بالبحث هو التولى عن الجائر ... ٢٨١

- ٢٨٤ الأمر الثاني: في حرمة التولي عن الجائر
- ٢٨٨ تنبيهه: في الأخبار
- ٢٩٠ الأمر الثالث: في موارد الاستثناء أحدها القيام بمصالح العباد
- تبصرة: في استحباب التولي عن الجائر عند توقف الامر بالمعروف و النهي
- ٣٠٠ عن المنكر عليه
- ٣٠٤ الثاني: مما يسوغ الولاية الاكراه
- ٣٠٦ وينبغي التنبيه على أمور:
- التنبيه الأول: في اباحة ما يلزمها الولاية من المحرمات ٣٠٦
- وهنا مواقع للنظر: ٣٠٨
- التنبيه الثاني: في جواز الاضرار بالغير باكراه الجائر على ذلك و عدمه ٣١٣
- و هنا ملاحظات: ٣١٤
- التنبيه الثالث: في اعتبار عدم القدرة على التفصي من المكروه عليه ٣١٩
- التنبيه الرابع: في ان قبول الولاية رخصة لاعزيمة عند كون الضرر المالي
- لا يضر بالحال ٣٢٣
- التنبيه الخامس: في عدم اباحة قتل المؤمن بالاكراه ٣٢٥
- بقي فروع: ٣٢٧
- ١ - فيما اذا اقتضت التقية أو الاكراه قتل ناصبي ٣٢٧
- ٢ - فيما اذا كان شخص مستحق القتل قصاصا لا يجوز لغير الولي قتله
- بالتقية او الاكراه ٣٢٧
- ٣ - في ان التقية انما شرعت لحقن دماء الشيعة ٣٢٧
- ٤ - هل يجوز التقية في قتل الفاسق ٣٢٨

- ٥- هل الدم يشمل الجرح و قطع الاعضاء أو يختص بالقتل ٣٢٨
- ٦- هل يجب على من يقبل الولاية المحرمة ان يختار الاسهل
فلاسهل ٣٣٠
- ٧- هل يجب قصد التولى من قبل الامام العادل ان وناه الظالم فى
الظاهر ٣٣٠
- ٨- لا يختص جواز التولى بالجائرين فى زمان الائمة عليهم السلام ٣٣١
- ٩- تصرف ادلة الاكراه عن بعض المحرمات التى من العظام و
المهتات كمحو كتاب الله الكريم العياذ بالله ٣٣١
- خاتمة: فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته ٣٣٤
- المسألة التاسعة و الخمسون: «فى هجاء المؤمن» ٣٤٧
- المسألة الستون: «فى الهجر» ٣٥٥
- النوع الخامس: (مما يحرم التكسب به) ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو
كفايةً تعيداً أو توصلاً على المشهور ٣٥٩
- الأمر الأول: فى موضوع المسألة كعدم جواز أخذ الاجرة على الواجبات... ٣٥٩
- الأمر الثانى: فى أدلة عدم الجواز ٣٦١
- تبصرة: فى التفصّى عن اشكال مشهور من ان لازم القول بعدم جواز الاجرة
على الواجبات هو عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات النظامية و هو كما
ترى ٣٨٤
- الأمر الثالث: فى ان الحرام لايجوز أخذ الاجرة عليه ٣٨٩
- الأمر الرابع: فى الاجرة على المستحب ٣٨٩
- الأمر الخامس: فى جواز أخذ الاجرة على الاذان ٣٩٠

- الأمر السادس: في أخذ الاجرة على تعليم القرآن ٣٩٦
- الأمر السابع: في جواز أخذ الاجرة على قراءة تعزية سيد الشهداء عليه السلام ٣٩٨
- الأمر الثامن: في أخذ الاجرة على الامامة ٣٩٨
- الأمر التاسع: في الاستيجار للنيابة في العبادة ٤٠٠
- الأمر العاشر: في الاستيجار لاطافة الصبي او مغمى عليه ٤٠٣
- الأمر الحادى العشر: في جواز أخذ الاجرة على الشهادة ٤٠٦
- الأمر الثانى عشر: في الارتزاق من بيت المال ٤٠٨
- الأمر الثالث عشر: في الاجرة على القضاء ٤١٠
- خاتمة: و هى تشمل على مسائل: ٤١٣
- المسألة الأولى: في حرمة بيع المصحف ٤١٣
- و يقع الكلام فى جهات: ٤١٣
- الجهة الأولى: فى المراد من المصحف ٤١٣
- الجهة الثانية: فى الروايات و طوائفها: ٤١٤
- الجهة الثالثة: فى الجمع بين الطوائف ٤١٨
- الجهة الرابعة: فى ان مورد الحرمة أو الكراهة هو الاوراق المنقوشة التى
تسمى مصحفاً ٤٢٤
- الجهة الخامسة: فى عدم جواز بيع المصحف من الكافر ٤٢٧
- الجهة السادسة: فى حكم ابعاض المصحف ٤٣١
- الجهة السابعة: فى حكم الكتب المشتملة على بعض الآيات ككتب الفقه ٤٣٢
- الجهة الثامنة: فى عدم الملازمة بين الحكم التكليفي و الضحى ... ٤٣٣
- الجهة التاسعة: فى مبادلة المصحف بالمصحف ٤٣٣

- الجهة العاشرة: فى حكم مطلق النقل و الانتقال غير البيع و الشراء.. ٤٣٣
- المسألة الثانية: فى جوائز السلطان و عماله ٤٣٥
- و صور المسألة: ٤٣٥
- الصورة الأولى: هى ما اذا لم يعلم بمال حرام فى جملة أموال الظالم .. ٤٣٥
- الصورة الثانية: هى ما اذا علم ثبوت الحرام فى الاموال التى كانت بيد
الجائر ٤٣٩
- كراهة أخذ المال من الجائر ٤٤٣
- ما به ترتفع الكراهة ٤٤٧
- مقتضى القواعد ٤٥١
- الأخبار الخاصة لهذا المقام ٤٥٥
- بيان حكم المأخوذ ٤٦٣
- عدم الضمان مع نية الرد ٤٦٤
- ضمان الجاهل القابض ٤٦٤
- الف) ردّ المأخوذ من الجائر إلى مالكه ٤٦٨
- ب) وجوب الفحص عن المالك ٤٧٠
- ج) هل يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه ٤٧٩
- د) مقدار الفحص عن المالك و كيفيته ٤٨٢
- هـ) مصرف مجهول المالك ٤٨٤
- و) حكم دفعه إلى الحاكم ٤٩٠
- ز) حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا ٤٩٣
- ح) مستحق الصدقة المذكورة ٤٩٤

- ط) و في جواز إعطائها للهاشمى قولان ٤٩٥
- ى) حكم الضمان لو ظهر المالك و لم يرض ٥٠٤
- فروع ٥٠٨
- الفرع الأول: في انه هل الضمان يثبت بمجرد التصدق و اجازة صاحب
 المال رافعة أو يثبت بالرد من حينه ٥٠٨
- الفرع الثانى: في قيام الوارث مقام المالك ٥٠٩
- الفرع الثالث: في عدم ضمان الحاكم لو دفع المال المذكور الى الحاكم... ٥١١
- المسألة الثالثة: (من مسائل الخاتمة): في أحكام ما يأخذه الجائر من الناس
 من الحقوق الشرعية ٥٢٣
- و ينبغى التنبيه على أمور: ٥٣٢
- التنبيه الأول: في ان الحكم مختص بما يأخذه السلطان ٥٣٢
- التنبيه الثانى: في اختصاص حكم الخراج بمن ينتقل إليه ٥٣٧
- في كفاية إذن الجائر و عدمها ٥٤٢
- في لزوم استيلاء الجائر ٥٤٣
- تفصيل ٥٤٣
- التنبيه الثالث: في حلية الخراج و المقاسمة المأخوذ من الأراضى التى
 يعتقد الجائر كونها خراجية ٥٤٦
- التنبيه الرابع: في اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرياسة العامة و
 عماله ٥٤٨
- التنبيه الخامس: في عدم اعتبار أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد
 استحقاق الآخذ للأخذ ٥٥٤

- التنبيه السادس: فى أنه ليس للخراج قدر معين ٥٥٥
- التنبيه السابع: فى عدم اعتبار الاستحقاق فىمن يصل إليه الخراج . ٥٥٨
- التنبيه الثامن: فى توقف كون الأراضى الخراجية على امور ٥٦١
- الأمر الأول: كونها مفتوحة عنوة ٥٦١
- الأراضى المفتوحة عنوة ٥٦٥
- الأمر الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام ٥٦٦
- الأمر الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام محياة
- حال الفتح ٥٧٣
- فروع: ٥٧٣
- الفرع الأول: فى حكم تخميس الأراضى المحياة المفتوحة عنوة .. ٥٧٣
- الفرع الثانى: فى كون الأراضى المفتوحة عنوة و مواتا للإمام ٥٧٥
- الفرع الثالث: فى حكم عروض الموت للمحياة حال الفتح ٥٧٥
- الفرع الرابع: فى حكم عروض الموت بعد الاحياء ٥٧٦
- الفرع الخامس: فى حكم ما اذا شك فى الحياه حال الفتح ٥٧٨
- الفرع السادس: فى حكم العلم الاجمالى باشمال الأراضى التى بيد
- بعض المسلمين محياة حال الفتح ٥٨١
- الفرع السابع: فى حكم الأرض المفتوحة عنوة و المحياة حال الفتح إذا
- كانت تحت يد بعض المسلمين ٥٨١
- الفرع الثامن: فى ان ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق ٥٨٢
- منابع ٥٨٤