

إِنْ شَاءَ الظَّالِمُ

إِلَى الْبَلْبَلِ عَلَى الْمَكَشِبِ

فَالْيَوْمِ

سَكَاةً أَوْ تَفْطِنًا

أَلَيْسَ الْبِرُّ لِلْإِنْسَانِ

كَأَنَّهُ

الْجَنَّةُ الْمَوْفُورُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



إِشْطَارُ الطَّالِبِ

إِلَى التَّعْلِيقِ عَلَى الْمَكَاشِفِ

(الجزء الأول)

إِنْ شَاءَ اللَّهُ الطَّالِبِ

إِلَى التَّعْلِيقِ عَلَى الْمَكَايِمِ

تَأْلِيفُ

سَمَاحَةَ آيَةَ اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدِ الْمِيرْزَا جَوَادِ الْبَنْدِيِّ

(دَاخِلًا)

الجزء الأول



عنوان الكتاب :.....ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب - الجزء الاول
المؤلف :..... آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي (دام ظله)
الناشر :..... دارالصديقة الشهيدة (سلام الله عليها)
الطبعة و تاريخ النشر :..... الرابعة - ١٤٢٥ هـ ق ١٣٨٣ هـ . ش
المطبعة :..... نينوى - قم
عدد المطبوع :..... ٢٠٠٠ مجلد
شابك الجزء الاول :..... ٦ - ١٩ - ٨٤٣٨ - ٩٦٤
شابك الدورة :..... X - ٢٠ - ٨٤٣٨ - ٩٦٤
السعر:..... ٢٠٠٠ تومناً

العنوان: ايران - قم المقدسة - تقاطع شهداء - شارع معلّم رقم الفرع ٢٥ - فرع آملك

تليفون ٧٧٤٤٢٨٦ - فاكس ٧٧٤٣٧٤٣

WWW.TABRIZI.ORG

عنوان السایت :

TABRIZI_T @ hotmail.com

عنوان البريد:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وهدانا إلى التفقه في أحكام الدين، وصلى الله على خير خلقه وأفضل بريته المبعوث رحمة للعالمين والناسخ بشريعته السمحاء شرائع الأولين، وعلى آله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين. واللّٰعنة على أعدائهم من الأولين والآخرين إلى قيام يوم الدين.

وبعد فيقول المعترف بقصور باعه الراجي رحمة ربه جواد بن علي التبريزي إنّ من نعم الله سبحانه عليّ أن فقّهني في الدين واجتمع إلى أبحاثي الفقهيّة فريق من أرباب الفضل ورواد العلم الذين أخذوا على عاتقهم حفظ معالم الدين ونشر أحكامه. وقد أبدوا رغبتهم إلى ضبط محاضراتي التي كان محورها كتاب «المكاسب» تأليف المحقّق البارع وحيد عصره وفريد دهره سماحة آية الله العظمى وحجّته الكبرى الشيخ مرتضى الأنصاري تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبوبة جنّته الذي نزلت عند نظره أنظار الفحول وأعظم العلماء الأبرار ذوي الحظّ الوافر في حفظ آثار المتقدّمين وحاز قصب السبق في إحياء علوم الدين وإرشاد المؤمنين إلى ما فيه خير الدارين.

فنزلت عند رغبتهم وأجبت مسؤولهم فجمعت محاضراتي في هذا المؤلف المتواضع وسمّيته «إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب» ليكون تذكرة.

والله تبارك وتعالى أسأل وإياه أرجو أن يجعله ذخراً ليوم فاقتي يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون وأن يتقبّله بقبوله الحسن إنّه قريب مجيب وبالإجابة جدير وإياه استعين فإنّه نعم المولى ونعم النصير.

قوله ﷺ : في المكاسب [١]

[١] عنوان الكتاب بالمكاسب أولى من عنوانه بالمتاجر؛ وذلك فإن التجارة مصدر ثان لـ «تجر» أو اسم مصدر، ومعناها البيع والشراء بغرض الربح، فيطلق التاجر على من تكون حرفته البيع والشراء وتحصيل الربح بهما، وكيف كان فلا تعم التجارة ما إذا لم يكن البيع أو الشراء بقصد الربح، فضلاً عن الأعمال التي يكون الشخص أجيراً عليها، ويقع البحث في الكتاب عن حكم تحصيل المال بها.

وهذا بخلاف المكاسب، فإنه جمع «مكسب» بمعنى ما يطلب به المال، فيعمّ مثل تلك الأعمال.

لا يقال: قد وقع البحث في الكتاب عن حرمة بعض الأعمال وحلّها مع عدم تعارف كسب المال بها، كالبحث عن حرمة الغيبة وسبّ المؤمن، وكما يقال إنّ البحث فيها استطرادي، كذلك يمكن أن يكون المهمّ في المقام البحث في الأعيان المحرّم والمحلّل بيعها وشراؤها، وذكر غيرها للاستطراد، فلا موجب لعنوان الكتاب بالمكاسب.

قوله ﷺ: وينبغي أولاً: التيمّن بذكر بعض الأخبار [١].

فإنّه يقال: قد ذكرنا أنّ عنوان الكتاب بالمكاسب أولى لأنّه متعين، مع أنّ الالتزام بكون المقصود بالبحث تلك الأعيان فقط غير سديد، وإلاّ لكان ذكرها في شرايط العوضين من كتاب البيع أولى من إفرادها والبحث فيها قبل كتاب البيع، وهذا بخلاف ما لو كان المقصود بيان المكاسب المحرّمة وتمييزها عن المحلّلة منها سواء كان الكسب بالأعيان أو المنافع والأعمال، حيث إنّ إفرادها والبحث فيها مستقلاًّ أنسب.

[١] كان المناسب التيمّن قبل الأخبار بالكتاب المجيد المستفاد منه بعض الضوابط للكسب الحرام، كقوله سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(١).

فنقول: الأكل في الآية بمعنى وضع اليد والتملّك، لا الأكل الخارجي، حيث إنّ إضافته إلى الأموال موجبة لهذا الظهور، سواء كانت الإضافة إلى عنوان المال أو إلى مثل الدار والثوب من مصاديقه، فإذا قيل أكل زيد دار فلان أو ماله فظاهره وضع يده عليهما وتملكهما.

والحاصل أنّ النهي عن الأكل في الآية من قبيل النهي عن المعاملة، وظهوره فيها هو الإرشاد إلى فسادها، كما أنّ ظهور النهي المتعلّق بالأفعال الخارجيّة هو تحريمها تكليفاً، وليس المراد أنّه لا يمكن النهي عن المعاملة تكليفاً، سواء كانت المعاملة بمعناها المصدري أو الاسم المصدري، فإنّ إمكان النهي عنها كذلك، بل وقوعه في الشرع كحرمة البيع وقت النداء أو حرمة بيع الخمر بمعنى كون بيعها

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

مبغوضاً للشارع من الواضحات، كيف وقد وقع الكلام في أنَّ النهي عن معاملة تكليفاً هل يقتضي فسادها أم لا؟

بل المراد أنَّ حمل النهي عن معاملة على التكليف يحتاج إلى قرينة، ومع عدم القرينة ظاهره الإرشاد إلى فسادها أي عدم إمضاء الشارع، فمثلاً ملاك النهي عن البيع يوم الجمعة - وهو إدراك صلاتها وعدم تفويتها - قرينة على الحكم التكليفي واللَّعن الوارد على بايع الخمر ومشتريها قرينة عليه، كما أنَّ قوله لَا يَبِيعُ: «ثمن الخمر سحت»^(١) دليل على فساد المعاملة عليها، حيث إنَّ مع صحتها لا يكون الثمن سحتاً.

وعلى الجملة فتارة تكون المعاملة محرمة تكليفاً فقط كالبيع وقت النداء، وأخرى تكون محرمة وضعاً فقط كبيع الميتة على ماسيأتي، وثالثة تكون محرمة وضعاً وتكليفاً كبيع الخمر، والآية المباركة دالة على أنَّ أكل أموال الناس وتملكها بالباطل فاسد، والمراد بالتملك بالباطل المحكوم بفساده هو التملك بالباطل ولو ببناء العقلاء.

والحاصل أنَّ وضع اليد على مال الغير بالنحو الباطل - ولو في اعتبار العقلاء - فاسد عند الشارع أيضاً، وليس المتعلّق للنهي هو خصوص التملك بالباطل في اعتبار الشرع، حيث لا معنى للنهي عنه؛ لأنَّه من اللغو الواضح، وأيضاً خطاب النهي عن وضع اليد على مال الغير وتملكه بالباطل كسائر الخطابات من قبيل القضية الحقيقية، والموضوع فيه مطلق التملك بالباطل لا خصوص بعض أنواع التملك، كالكفر على المالك، أو القمار، فمفاد الآية أنَّه لا يكون وضع اليد على مال الغير مع انطباق عنوان

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٩٢-٩٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ١ و ٢ و ٥-٩ و ١٢.

قوله ﷺ: روى في «الوسائل» و«الحدائق» [١].

الأكل بالباطل عليه موجباً للملك شرعاً، سواء كان سنخ ذلك الوضع في زمان صدور الآية أم لم يكن.

وما عن السيد الخوئي ﷺ^(١) من كون الآية نازرة إلى ما كان مرسوماً في ذلك الزمان من أنحاء التملك والحكم عليها بأن كلَّها باطلة إلا التجارة عن تراض، فيه ما لا يخفى.

أما أولاً: فلما ذكرنا من أن متعلق النهي هو التملك بالباطل لا التملك مطلقاً، ولا خصوص بعض ما كان مرسوماً في ذلك الزمان.

وأما ثانياً: فلأن التجارة عن تراض غير داخل في متعلق النهي حتى مع عدم ذكر الاستثناء، فيكون استثناءها منقطعاً لا متصلاً.

وأما ثالثاً: فلأن الموجب لأكل مال الغير شرعاً لا ينحصر بالبيع والشراء، فضلاً عما إذا كانا بقصد الربح، كما هو ظاهر التجارة، كيف وموجبات التملك كثيرة كالإجارة والصلح والمزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة والقرض... إلى غير ذلك، والالتزام بالتخصيص ورفع اليد عن الحصر في هذه الموارد الكثيرة بعيد جداً.

[١] لا يخفى أن الأخبار العامة المذكورة في الكتاب كلَّها ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها. نعم لا بأس بها لتأييد الحكم بعد استفادته من غيرها.

أما رواية «تحف العقول» - وإن قيل بأن الكتاب من الكتب المعتمدة وأن مؤلفه شيخ صدوق كما عن صاحب «الوسائل» ﷺ - فلا ريب في أنها باعتبار إرسالها ضعيفة، فإن غاية الأمر أن يكون كتاب «تحف العقول» مثل «بحار» المجلسي أو «وسائل» الحر

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٦.

العاملی قِیَمًا، ومؤلفه کمؤلفیہما۔

ومن الظاهر أنَّ مجرد اعتبار كتاب لا يقتضي قبول كلِّ ما فيه، كما أنَّ جلالة المؤلف لا تقتضي قبول كلِّ رواياته والغمض عن روايتها الواقعة في إسناد تلك الروايات إلى الإمام عليه السلام.

ودعوى أن مؤلف «تحف العقول» قد حذف الأسانيد في غالب روايات كتابه للاختصار لا للإبهام لم يعلم لها شاهد، بل على تقديره أيضاً لا يمكن العمل بها، فإنه لا بد في العمل بالرواية من إحراز حال جميع روااتها كما مرّ، حيث من المحتمل اعتقاد المؤلف صدورها عن الإمام عليه السلام لأمر غير تامّ عندنا، لا حذفها لكون روااتها ثقات أو عدولاً.

فالمتحصل أنّ حذف المؤلف سند الرواية مع الاحتمال المزبور لا يكون توثيقاً أو تعديلاً لروايتها كما لا يخفى، ومثلها دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور، وذلك فإنّ بعض الأحكام المذكورة فيها لم يعهد الإفتاء به من فقيه فضلاً عن جلّ أصحابنا، ونحوها دعوى وجود القرائن في الرواية الكاشفة عن صدق مضمونها كما عن السيد اليزدي رحمته الله، ولعلّ الصحيح هو العكس، كما هو مقتضى اضطراب متنها، واشتباه المراد وعدم كون العمل معهوداً لبعض ظاهرها، كما سنشير إليه.

[١] المعاش جمع المعيشة بمعنى ما يعيش به الإنسان - مثلاً - ويتحفظ به على حياته، وكان منها المال المكتسب الذي يصرفه في حوائجه، ويكون قوله: «مِمَّا

قوله ﷺ: فأول هذه الجهات الأربع الولاية [١]
قوله ﷺ: ممّا لا يجوز له [٢] قوله ﷺ: فكلّ مأمور به [٣]

يكون لهم فيه المكاسب» بياناً للمعاش بمعنى أنّ المعاش التي يكون فيها كسب المال أربع جهات. ويمكن كونه بياناً للمعاملة، أي المعاملات التي يراد بها المال أربعة أقسام. [١] لم يعلم وجه كون الولاية هو الأول والأخير هي الإجازات، كما لم يعلم الوجه في إفراد الإجازات والسكوت عن مثل المزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة وغيرها، اللهم إلا أن يكون التعبير بالأول كلفظة «ثم» لمجرد العطف والترتيب في الذكر، ولكن يبقى في البين وجه السكوت عن غير الإجارة.

لا يقال: الوجه في عدم ذكرها دخولها في الصناعات والتجارات.

فإنه يقال: التجارة معناها البيع والشراء بقصد الربح كما مرّ، فلا يدخل فيها مطلق البيع والشراء فضلاً عن غيرهما، ولو دخلت المزارعة وغيرها في الصناعات لكانت الإجارة أيضاً داخلة فيها، فإنه لا فرق بين تسليم الأرض للعامل فيها بالمزارعة وبين إيجارها كما لا يخفى.

[٢] يتعلق بالتفسير باشرأبه معنى التمييز، أي تفسير وجوه الحلال من التجارات وتمييزها عما لا يجوز للبائع بيعه وللمشتري شراؤه.

[٣] ظاهر الرواية أن الموجب لحلية البيع أحد أمرين: الأول: أن تكون في المبيع مصلحة ضرورية للعباد، الثاني: ما يكون فيه جهة صلاح مقصودة لهم، حيث إنّ الأول ظاهر قوله: «فكلّ مأمور به» إلخ، والثاني ظاهر قوله: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات».

قوله ﷺ: فكلّ أمر يكون فيه الفساد [١]

[١] لم يظهر الفرق بين هذا وبين المعطوف على ذلك فيما بعد من قوله: «أو يكون فيه وجه من وجوه الفساد» إلا أن يقال: الفرق هو أنّ المفروض في الأوّل كلّ أمر يكون فيه الفساد المحض، وفي الثاني كلّ شيء يكون فيه جهة الفساد ولو مع الصلاح أيضاً، وهذا الفرق مقتضى عطف الثاني على الأوّل بلفظة (أو).

وفيه أنّ مجرد اشتغال شيء على جهة فساد لا يوجب بطلان المعاوضة فيما إذا كانت معها جهة الصلاح أيضاً، وقد مرّ في بيان ضابط صحة البيع وحليته أن الاشتغال على جهة صلاح كاف في حلّ بيع الشيء وشرائه.

نعم، لا بدّ من كون جهة الصلاح من المنفعة المقصودة للعقلاء؛ لظهور الصلاح في الشيء في ذلك، وإلا فلا يوجد شيء خال عن مصلحة ما إلا نادراً.

والحاصل: أنّ الملاك الثاني لفساد البيع غير صحيح، فإنّه يصح بيع ما فيه الفساد فيما إذا كانت فيه جهة صلاح مقصودة أيضاً، ومع عدم جهة صلاح مقصودة محلّلة يدخل الشيء فيما فيه الفساد المحض، بل الموجب لبطلان البيع على ما يأتي خلوّ الشيء عن الجهة المقصودة للعقلاء المحلّلة شرعاً، سواء كانت فيه مفسدة أم لم تكن، وهذا الضابط لبطلان البيع لا يستفاد لا من المعطوف ولا من المعطوف عليه، ولا من الأمثلة الواردة في الحديث، بل في بعضها لا يكون فساد إلا في نفس البيع لا في العوضين، كما في البيع الربوي فإنّ المتجانسين لا فساد فيهما أصلاً، بل الفساد في نفس البيع بالزيادة، والفساد أو الحرمة في هذا القسم تابع للدليل الدال على ثبوت المنع، بخلاف ما إذا لم يكن في الشيء المنفعة المحلّلة المقصودة، أو كانت فيه المفسدة الخالصة، فإنّ الحكم بالفساد فيهما لا يحتاج إلى دليل آخر، كما يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

قوله ﷺ: يلي أمره [١]

قوله ﷺ: أن يؤجر نفسه [٢] قوله ﷺ: من غير أن يكون [٣]

قوله ﷺ: أو قرابته [٤] قوله ﷺ: أو وكيله في إجارته [٥]

ثم إنه قد ذكر في الحديث أن في جلود السباع جهة الفساد فلا يصح بيعها، ولعل هذا لا عامل به، وبهذا يظهر حال ما تقدم من أن ضعف الحديث منجبر بعمل الأصحاب، ومثله المنع عن بيع ما لا يجوز نكاحه، فلاحظ.

[١] معطوف على (يملك)، أي إجارته ما يملكه أو يلي أمره؛ الأول كما في إجارته عبده، الثاني إجارته من يكون له عليه ولاية، ودابته وثوبه معطوفان على (نفسه) في قوله: «فإجارة الإنسان نفسه».

[٢] لعله من قبيل الخبر، يعني تفسير الإجازات أن يؤجر نفسه أو داره، ونظيره قوله: «فلا بأس أن يكون أجيراً» أي أما تفسير الإجازات فلا بأس أن يكون أجيراً... إلخ.

[٣] يعتبر أن لا يكون في إجارة نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره في جهة من المنافع المحللة داخلاً في عنوان الظلمة بأن يعدّ من أعوان الجائر وعماله، وإلا فلا تجوز.

[٤] لا ولاية له على غير ولده من أقربائه، فيكون عطف القرابة على ولده بلا وجه، إلا أن يحمل على صورة الوصاية أو الوكالة، ولكنهما لا تختصان بالقرب.

[٥] عطف على (نفسه)، يعني لا بأس بأن يؤجر نفسه أو وكيله في إجارته، والمراد بالوكيل الوكيل في العمل، والمراد بضمير الجمع في قوله: «لأنهم وكلاء الأجير»، العاملون الذين يكونون وكلاء في العمل عن الذي يؤجرهم من نفسه لا من عند السلطان حتى يكون هو وهم داخليين تحت عنوان الظلمة.

قوله ﷺ : نظير الحَمَال [١] قوله ﷺ : والخنازير والميتة [٢]

قوله ﷺ : فيه أوله أو شيء منه [٣]

قوله ﷺ : إلّا لمنفعة من استأجرته [٤]

قوله ﷺ : والعمل به وفيه [٥]

قوله ﷺ : وفي الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا (صلوات الله وسلامه

عليه) [٦]

[١] مثال للمؤجر الذي يؤجر نفسه أو وكيله من عنده لا من عند السلطان.

[٢] ولعلّ الخنازير والميتة معطوفتان على (هدم المساجد) فيكون إجارة نفسه

في الخنازير والميتة باعتبار العمل المناسب لهما.

[٣] لعلّ المراد بالأوّل كونه أجيراً في نفس العمل المحرّم بأن يوجد، والمراد

بالثاني كونه أجيراً لعمل يكون ذلك مقدّمة للمحرّم، بأن يكون غرض الأجير وصول

المستأجر بما فعله إلى الفعل المحرّم، والمراد بالثالث فعل الجزء من المركّب المحرّم،

والمراد من الرابع الإجارة لعمل يكون ذلك مقدّمة للجزء من المركّب المحرّم، ثم إنّ

حرمة الإجارة في غير الفرض الأوّل مختصة بما إذا قصد بمتعلّقها التوصل إلى الحرام،

وإلّا فلا وجه للحرمة فضلاً عن فسادها.

[٤] ظاهره الاستثناء من قوله: «كل أمر منهي عنه»، ولا يبعد أن يكون الصحيح

استأجره بدل استأجرته و(التاء) زائدة، يعني كالذي يستأجر الأجير ليحمل الميتة

وينحياها عن أذاه وأذى غيره.

[٥] لعلّ المراد بالأوّل تمام العمل، وبالثاني بعضه.

[٦] لم يرد في الرواية ما انحصر المدرك فيه بها، ولو كان وارداً لما أمكن

الاعتماد عليها، حيث لم يثبت أنّ الكتاب المزبور للإمام عليه السلام، ومجرّد دعوى السيد

قوله ﷺ : فحرام ضارّ للجسم [١]

قوله ﷺ : وعن «دعائم الإسلام» [٢]

قوله ﷺ : وفي النبوي المشهور [٣]

الفاضل الثقة المحدث القاضي أمير حسين ﷺ أنه اطمأن من القرائن بذلك بعد ما أخذه من القميين الذين جاءوا به إلى مكة لا يكون طريقاً معتبراً لنا، خصوصاً مع قوة احتمال أن الكتاب المزبور كان لوالد الصدوق ﷺ ووقع الوهم باعتبار التعبير في الكتاب عن المؤلف ﷺ بعلي بن موسى، ويؤيد ذلك توافق عباراته غالباً مع عبارات رسالته إلى ولده، ولتفصيل الكلام محل آخر.

[١] يعني فحرام بيعه وشرأؤه وسائر المعاملة عليه، وارتكابه ضارّ للجسم، وقلنا إن المراد بالحرام حرمة بيعه حتى لا يلزم التكرار اللغو كما لا يخفى.

[٢] الأمر في الرواية المزبورة كما مر في الفقه الرضوي، ولا يخفى أن ما في «دعائم الإسلام» على تقدير اعتبار مؤلفه رواية مرسلة، حيث إن المؤلف وهو نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر المالكي أو لا كان في أيام الدولة الإسماعيلية، فلا يمكن روايته عن الصادق ﷺ بلا واسطة، والواسطة مجهولة لنا.

نعم ذكر في الكتاب أنه حذف الأسانيد للاختصار، ولكن قد تقدّم عدم نفع مثل هذه الدعوى، ولا تدخل الرواية معها في موضوع دليل الاعتبار، حتى فيما إذا صرح المؤلف بأن الرواية كانت صحيحة، وذلك فإن الصحة في كلام القدماء لا تدل على توثيق الراوي، وإنما تدل على اعتبارها عند من وصفها بها.

[٣] النبوي ضعيف سنداً ولكنه صحيح مضموناً، وذلك فإنه إذا تعلقت الحرمة بعين في خطاب الشرع فظاهره تحريم جميع الأفعال المقصودة منها، فيكون أخذ العوض عليها من أكل المال بالباطل، حيث مع التحريم المزبور لا منفعة محللة لها،

قوله ﷺ: مع إمكان التمثيل [١]

قوله ﷺ: بقصد ترتب الأثر المحرم [٢]

وهذا بخلاف ما إذا تعلقت الحرمة بفعل خاص من العين مع بقاء سائر الأفعال المقصودة منها على الحل، كما إذا ورد في الخطاب حرمة أكل التراب فإنه مع بقاء سائر منافعه على الحل لا بأس بالمعاوضة عليه، كما هو كذلك في البلاد التي أراضيها رمل والتراب فيها عزيز.

[١] لا يخفى أن المستحب هو نفس الرعي أو الزراعة لا الاكتساب بهما، كما هو مورد الكلام، ولو اشتغل أحد بالرعي لنفسه أو لغيره تبرعاً فعل المندوب، وكذا الحال في الزراعة، بل في الصناعة الواجبة أيضاً، حيث إن المطلوب فيها فعل ما يتوقف عليه نظام المسلمين ولو كان بنحو التبرع.

وربما يقال: المستحب كالاكتساب للتوسعة على العيال ورفع حوائج الناس، والواجب كالاكتساب الذي توقف عليه الإنفاق الواجب.

وفيه: أن الكلام في المقام ليس في الكسب بمعناه المصدري، بل في الأعيان أو الأعمال التي يكون كسب المال بها، وأن كسبه بأي منهما حرام أو حلال، وفي المذكور نفس الاكتساب مستحب أو واجب من غير ملاحظة عين خاصة أو عمل خاص كما لا يخفى.

[٢] لا يخفى أن حقيقة بيع الخمر وشرائه هو تمليكك للآخر بعوض وتملك العوض من الآخر، وإذا فرض الدليل على حرمة بيعه وشرائه زائداً على الفساد، كما هو مقتضى اللعن الوارد على بائعه ومشتريه يكون نفس إنشاء التمليك أو التملك محرماً، وعلى ذلك فتقييد متعلق النهي بما إذا كان قاصداً لترتيب الأثر المحرم بلا وجه، بل لو كان مشتريه - مثلاً - قاصداً شربه بعد تملكه فهو أمر آخر داخل في التجزي ولا يرتبط بحرمة نفس البيع والشراء.

قوله ﷺ: **إِلَّا مِنْ حَيْثُ التَّشْرِيعُ [١]**

قوله ﷺ: **يَحْرُمُ الْمَعَاوِضَةُ عَلَى بَوْلٍ [٢]**

[١] لا يكون التشريع إلا بالالتزام بحكم شرعي من غير إحرازه بوجه معتبر، ومجرد بيع الخمر - مثلاً - مع فرض فساد لا يكون تشريعاً، حيث إن المتبايعين لا يلتزمان بصحته شرعاً حتى يكون البناء المزبور تشريعاً، بل غايته إقدامهما على البيع مع علمهما ببطالانه، نظير بيع الغاصب لنفسه، والحاصل: أنهما يلتزمان بالملكية في بنائهما ولا ينسبانهما إلى الشرع حتى يكون تشريعاً.

[٢] استدل على بطلان بيع الأبوال النجسة بوجوه ثلاثة:

الأول: حرمة شربها، فيدخل فيما تقدّم من أن المنهي عنه باعتبار أكله أو شربه لا يجوز بيعه وشراؤه.

والثاني: نجاستها، وقد ذكر في حديث «تحف العقول» عدم جواز بيع أقسام النجس، والوجهان ضعيفان على ما مر.

والثالث: عدم الغرض المحلل للعقلاء في الأبوال النجسة حتى يكون لها المالية المعبر عنها بالقيمة.

أقول: الصحيح في عدم جواز بيعها هو هذا الوجه، وبهذا يظهر عدم الفرق بينها وبين الأبوال الطاهرة: لانتفاء المالية فيهما فعلاً.

وما يظهر من المصنف رحمه الله من الميل إلى جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمها بناءً على جواز شرب أبوالها اختياراً لا يمكن المساعدة عليه، فإن شربها ما لم يكن بحيث يبذل باعتباره المال لا يصحح البيع، بل يكون تملك المال بإزائها من أكله بالباطل المحكوم بالفساد في ظاهر الآية المباركة.

وذكر السيد الخوئي رحمه الله أنه لا دليل على حرمة بيع الأبوال النجسة وضعاً، فضلاً

قوله ﷺ : عدا بعض أفراده قبول الإبل الجلالة [١]

عن حرمة تكليفاً، وذلك فإن الآية المباركة ناظرة إلى أسباب تملك مال الغير التي كانت متعارفة زمان الجاهلية، من بيع الحصاة والقمار ونحوهما، وأن تلك الأسباب كلها باطلة إلا التجارة عن تراض، وأما أنه يعتبر في التجارة عن تراض المالية في المبيع فليست الآية في مقام بيان مثل تلك الجهة، بل يكفي في صحة البيع تعلق غرض المشتري بالمبيع حتى لا يكون بذله المال بإزائه سفهياً، ثم ذكر أن هذا أيضاً لا يعتبر، فإنه لا دليل على بطلان البيع السفهياً، بل الدليل دل على بطلان بيع السفهية.

وفيه: أن عنوان أكل مال الغير بالباطل كسائر العناوين التي تعلق بها الحكم الشرعي في خطابات الشارع في كون مدلولها ثبوت الحكم لعنوان الموضوع بنحو القضية الحقيقية، فإن حمل الخطاب على ثبوت الحكم لعنوان بنحو القضية الخارجية أو على أخذ العنوان مشيراً إلى عنوان آخر يكون هو الموضوع في الحقيقة يحتاج إلى قرينة.

والحاصل: أن ظاهر الآية هو أن عنوان تملك مال الغير بالباطل في اعتبار العقلاء فيما إذا تحقق يكون محكوماً بالفساد شرعاً، وصدق العنوان على تملك المال بإزاء بول الحمار - مثلاً - فضلاً عن الأبوال النجسة قبول الكلب، لا يحتاج إلى تأمل، ومعه لا يحصل فيه عنوان البيع حتى يحكم بحله، فضلاً عن عنوان التجارة عن تراض.

[١] الاستثناء راجع إلى عدم النفع المحلل، ولكنه غير صحيح، وذلك فإن بول الإبل الجلالة أو الموطوءة بناءً على نجاسته كما هو الصحيح، يجري فيه ما جرى في سائر الأبوال النجسة حتى الوجه الثالث، حيث إن تصوير جواز التداوي بالبول المزبور - في مورد الانحصار به وعدم التمكن من بول الإبل الآخر - لا يوجب كونه من المنفعة المحللة التي توجب المالية.

قوله ﷺ: فالظاهر جواز بيعها [١]

ثم إن ظاهر كلام المصنف ﷺ أيضاً نجاسة البول المزبور، كما هو مقتضى التعرّض له في بيع الأبوال النجسة، نعم زعم عدم جريان الوجه الثالث فيه.

[١] قد ذكرنا أن مجرد جواز شرب شيء أو أكله لا يوجب جواز بيعه وأخذ المال بعوضه، كما أن مجرد عدم جواز أكل شيء أو شربه لا يوجب بطلان بيعه، بل لابد من كون الشرب أو الأكل منفعة مقصودة للعقلاء بحيث يبذلون العوض له بلحاظهما، ولا يعتبر في المنفعة المقصودة عدم اختصاصهما بحال وعمومهما لجميع الأحوال، فلاحظ الأثر الظاهر للثوب السميك المنسوج من الصوف والوبر، حيث إن ذلك الأثر مقصود في حال البرد لا مطلقاً، ومن ذلك القبيل الأدوية والعقاقير المتعارفة؛ لأن المنفعة المقصودة منها مختصة بحال المرض لا مطلقاً، ولو فرض عدم جواز استعمالها في غير حال المرض، فهذا النحو من تحريم الأكل والشرب لا يوجب بطلان بيعها وشرائها، بل الموجب له هو ما إذا كان التحريم راجعاً إلى المنفعة المقصودة كما ذكرنا.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كانت المنفعة المقصودة من الشيء منحصرة بالانتفاع به في خصوص حالة الاضطراب الرافع للتكليف كفت في جواز بيعه وشرائه، كما في المظلة التي يستعملها الطيار عند الاضطراب إلى الهبوط؛ لاحتراق الطائرة ونحوه، ومن هذا القبيل الأدوية أو العقاقير المصنوعة لاستعمالها حالة الاضطراب إليها، مع كونها نجسة أو فيها ما لا يجوز أكله حتى طباً في غير تلك الحالة. وعلى ذلك فلو كانت هناك رواية دالة على أن حرمة أكل شيء أو شربه حال الاختيار موجبة لفساد بيعه، فلا بد من رفع اليد عن عمومها في مثل العقاقير والأدوية، فإنه لا يمكن الالتزام ببطلان المعاملات الجارية عليها ويكون كسائر الموارد التي يرفع فيها اليد عن

قوله ﷺ: وبالجملة فالانتفاع بالشيء حال الضرورة [١]

قوله ﷺ: لاكتحريم شحوم غير مأكول اللحم [٢]

قوله ﷺ: والجواب عنه: مع ضعفه [٣]

قوله ﷺ: إمّا لجواز شربه اختياراً [٤]

العمومات بالسيرة الجارية على خلافها في بعض أفرادها.

[١] حاصل ما يذكره في الفرق بين الأدوية التي لا يجوز استعمالها حال الصحة وبين مثل الأبوال الطاهرة التي لا يجوز شربها اختياراً أنّ الحرمة في الأول ثابتة لاستعمالها بعنوان أنّها ضارة للجسم، ويتبدّل هذا العنوان حال المرض، فيكون استعمالها صلاحاً للجسم، وهذا بخلاف الأبوال، فإنّ حرمة شربها بعنوان أنّها من الخبائث، وليس انتفاء الحرمة عن شربها حال التداعي أو غيره لتبدّل عنوان الخبيث بالطيب، بل باعتبار الاضطرار إلى المحرّم، فلا يوجب جواز البيع في الأدوية؛ لثبوت المالية لها قياس الأبوال الطاهرة عليها حتى فيما إذا استعملت للتداعي.

[٢] في كون المحرّم علينا خصوص أكلها لا سائر الانتفاعات من الإسراج بها ونحوه، فيكون الفرق بين الشحوم واللحوم بأنّ حرمة الأكل في الأول لا توجب فساد البيع، بخلاف حرمة أكل الثاني، حيث إنّ اللحوم منفعتها المقصودة منحصرة بالأكل.

[٣] الجواب عنه مبتدأ وخبره لزوم تخصيص الأكثر، بمعنى أنّ الأخذ بظاهر النبوي المذكور يلزم تخصيص الأكثر، مع أنّه ضعيف سنداً ودلالة، وقوله: لقصورها، تعليل لضعفه في جهة دلالة، ولكن تعليل ضعف دلالة به من قبيل أخذ المدعى دليلاً عليه كما لا يخفى.

[٤] تقدّم أنّ صحة البيع في شيء لا تدور مدار جواز شربه، بل اللازم كون شربه من المنفعة المقصودة منه بحيث يخرج أخذ المال بإزائه من أكله بالباطل، والظاهر

أَنَّ الشرب حتى في بول الإبل ليس كذلك، وأما حكم الشرب اختياراً وبلا حاجة إليه فمقتضى موثقة عمار عدم الجواز في بول الإبل وغيره، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه، كذلك أبوال الإبل والغنم»^(١). حيث إنَّ ظاهر التعليق على الشرط انتفاء الجواز مع عدم الحاجة، وبه يرفع اليد عن إطلاق نفي البأس في مثل رواية أبي البختری عن جعفر عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا بأس ببول ما أكل لحمه»^(٢). نعم في رواية الجعفري قال: «سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، ويجعل الله الشفاء في ألبانها»^(٣)، ومقتضى الحكم بكون أبوالها خيراً من ألبانها هو جواز شربه حتى اختياراً وبلا ضرورة، وبعد وقوع المعارضة بينها وبين المفهوم يرجع إلى أصالة الحليّة، ودعوى أَنَّ الرواية نازرة إلى بيان حكم طبّي لا شرعيّ يدفعها أَنَّ حمل كلام الشارع على بيان مجرد الحكم الطبّي خلاف الظاهر. والعمدة في عدم إمكان رفع اليد بها عن المفهوم ضعفها سنداً، فإنَّ في سندها بكر بن صالح وهو ضعيف، بل ولا يبعد مع فرض المعارضة الرجوع إلى عموم حرمة الخبائث، فإنَّ الأبوال منها حتى من المأكول لحمه.

اللهم إلّا أن يقال: لم يعلم شمول الخبائث للأبوال الطاهرة، حيث من المحتمل كون معناها الرّجس المعبر عنه بالفارسية (پلید) فتختصّ بالنجسة منها، أضف إلى ذلك أنّه يمكن القول بعدم المفهوم للشرط الوارد في الموثقة، فإنَّ اختصاص حرمة

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٣، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١١٤، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

قوله ﷺ: كما يدلّ عليه رواية سماعة [١]

قوله ﷺ: يحرم بيع العذرة [٢]

فعل بصورة عدم الحاجة إليه وحلّه معها غير معهود في الشرع، والشرط فيها باعتبار أنّه لا يكون للإنسان داع إلى شرب مثل البول من غير حاجة إليه كالتداوي به، ثم إنّ جواز شرب البول مطلقاً أو مع الحاجة إلى التداوي به يختص بأبوال ما يؤكل لحمه، وأما الأبوال النجسة فلا يجوز شربها إلّا مع الاضطرار الراجع للتكليف ولا يحوز بمجرد الحاجة، وعلى الجملة الأمر فيها كما في سائر المحرّمات.

[١] لا دلالة لرواية سماعة^(١) على عدم جواز الشرب مع عدم الحاجة، حيث إنّ الراوي فرض في سؤاله شربه عند الحاجة، لأنّه ﷺ أخذ في الجواب قيداً للجواز كما لا يخفى.

[٢] المنسوب إلى الشهرة عدم جواز بيع العذرة مما لا يؤكل لحمه، ويستدلّ عليه برواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ثمن العذرة من السحت»^(٢)، وفي سندها علي بن مسكين؛ ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها، مع أنّها معارضة برواية محمد بن مضارب عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لا بأس ببيع العذرة»^(٣).

وقد جمع الطوسي رحمه الله بينهما بحمل الأولى على عذرة الإنسان، والثانية على عذرة البهائم. وذكر المصنف رحمه الله في تقريب الجمع المزبور أنّ الرواية الأولى نصّ في عذرة الإنسان وظاهرة في غيرها، بعكس الثانية، فيطرح ظاهر كل منهما بنصّ الأخرى، وأيدّ التقريب بموثقة سماعة قال: «سأل رجل أبا عبد الله ﷺ وأنا حاضر،

(١) وسائل الشريعة ٢٥: ١١٥، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ١٧٥، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٧٥، الحديث ٣.

فقال: إني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمانها، وقال: لا بأس ببيع العذرة»^(١)، باعتبار أن الجمع بين الحكم بعدم الجواز والجواز في كلام واحد للمخاطب الواحد دليل على أن الموضوع لعدم الجواز غير الموضوع للجواز، فتكون هذه الموثقة قرينة على أن تعارض الرويتين الأولتين ليس باعتبار العلم بعدم ثبوت الحكمين معاً، بل باعتبار دلالتهم، فلا يصح فيهما الرجوع إلى المرجحات السندية أو الخارجية، كما لا يصح القول بأن الحكم بعد فقد الترجيح هو التخيير بين المتعارضين أو التساقط، لا طرح ظهور كل منهما كما عليه جمع الطوسي رحمته الله.

أقول: لا يصح جعل الموثقة قرينة على ما ذكر، اذ يحتمل كونها من قبيل الجمع في الرواية، بأن سمع الراوي الحكمين في مجلسين وجمع بينهما في النقل، بل يمكن أيضاً كون المخاطب في أحدهما غير المخاطب في الآخر، فتكون الموثقة من الرويتين المتعارضتين، ويؤيد ذلك تكرار (قال) وعطفه على الأول والإتيان بالاسم الظاهر بدل الضمير، حيث إنه لو كان كلاماً واحداً لكان الأنسب أن يقول: (لا بأس ببيعها)، نعم كونها من الجمع في المروي محتمل أيضاً، ولكن اختلاف صدرها وذيلها يوجب إجمالها، هذا أولاً.

وثانياً: أن المتيقن في الإرادة من الخارج لا يوجب أن يكون أحد الدليلين نصاً في ذلك المتيقن وظاهراً في غيره ليجمع بينهما بالأخذ بذلك المتيقن وطرح الظاهر، كما إذا ورد - مثلاً - الأمر بإكرام العلماء في خطاب والنهي عنه في خطاب آخر، فإن حمل الأول على العادل، والثاني على الفاسق، بدعوى كون ذلك متيقناً بالإرادة

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٧٥، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

قوله ﷺ: حمل خبر المنع على التّقيّة [١]

قوله ﷺ: يحرم المعاوضة على الدّم [٢]

منهما لا يوجب كون الحمل من الجمع العرفي.

ومثل الجمع المزبور حمل حرمة البيع والثلث على الفساد، وحمل نفي البأس على الجواز تكليفاً، وذلك فإنّه ليس بأولى من حمل حرمة البيع وتحصيل الثمن على التكليف فقط، والأخذ بظاهر نفي البأس وهو الإرشاد إلى صحة البيع.

[١] لا يخفى أنّ الحكم بجواز بيع العذرة لا يحتاج إلى الرواية، فإنّ وجود المنفعة المقصودة للعقلاء في شيء بحيث يبذلون بإزائه المال كاف في نفوذ بيعه والمعاملة عليه، وقد تقدّم أيضاً أنّ مجرد نجاسة شيء لا يوجب فساد بيعه؛ ولذا يتعيّن القول بالجواز، مع أنّ الترجيح للخبر الدالّ عليه؛ لأنّ معظم العامة على المنع. وما ذكره المصنف رحمه الله من أنّ رواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ مراده بالوجوه يمكن أن يكون ضعف الرواية سنداً بمحمد بن مضارب، ومخالفتها لفتوى المشهور بالمنع، وكذا مخالفتها للروايات العامّة، حيث ذكر في بعضها عدم جواز بيع وجوه النجس. ولكنّ ضعف السند مشترك بين الرواية الدالّة على الجواز والدالّة على المنع، ولم يعلم أنّ فتوى المشهور بالمنع هل كان لخلل في رواية الجواز غير المعارضة المزبورة، وغير ضعف سندها وخلافها للاحتياط؟ كما أنّ الروايات العامّة لا تصلح للاعتماد عليها كما مر.

وعلى الجملة لا فرق بين الأرواث الطاهرة والنجسة في أنّ المنفعة المحلّة المقصودة كالتسميد بها واستعمالها وقوداً كافية في الحكم بجواز الاكتساب بها.

[٢] أظهر جواز المعاوضة عليه فيما إذا فرضت له منفعة محلّلة، كما في يومنا هذا بالإضافة إلى دم الإنسان، فإنّه يستعمل في المعالجة بتزريقه لإنسان آخر يحتاج

قوله ﷺ: الظاهر أنَّ حكمهم [١]

إليه. والإجماع التعبدِّي في المقام غير حاصل؛ لاحتمال أنَّ المدرك على تقدير الاتفاق بعض الروايات المتقدمة التي علم حالها، ونقل الإجماع لا يزيد على محصله، وكذا الحال في غير دم الإنسان من الدماء النجسة المستعملة للتسميد في المزارع والبساتين. وأمَّا مرفوعة أبي يحيى الواسطي ^(١) الدالة على عدم جواز بيع الدم، فلضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، قال: «مرَّ أمير المؤمنين عليه السلام بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع: الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال...».

وما ذكره المصنَّف رحمته الله وتبعه السيد الخوئي رحمته الله ^(٢) من كون الرواية نازرة إلى بيع الدم للأكل، وحرمة البيع في هذا الفرض لا تحتاج إلى دليل خاص، فإنَّها على القاعدة - لا يمكن المساعدة عليه؛ لإطلاق النهي في الرواية أولاً، وثانياً أنَّ قصد المشتري وعلم البائع باستعمال المبيع في المحرَّم لا يزيد عن بيع العنب مع علم البائع باستعماله المشتري في التخخير، وقد التزموا فيه بالجواز.

[١] أي أنَّ الحكم بأنَّ الولد في الحيوانات تابع للأُم متفرع على أنَّ مني الحيوان لا يكون قابلاً لصيرورته ملكاً لأحد، ولو كان قابلاً له لكان الولد - كالزرع في ملك الغير - ملكاً لصاحب الفحل، وعلى ذلك فلو قيل بأنَّ المني قابل للتملُّك كما في مني الإنسان، حيث إنَّ الولد فيه تابع للفحل ويكون ملكاً لمالك الفحل، فلا بدَّ في الحكم بعدم جواز بيع المني الواقع في الرحم من التشبُّث بنجاسته، ولكن هذا التشبُّث أيضاً غير صحيح، وذلك فإنَّ المني الخارج من الباطن إلى الباطن كالدَّم الموجود في

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٧١، الباب ٣١ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٢.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٥.

قوله ﷺ: يحرم المعاوضة على الميتة [١]

الباطن لا دليل على نجاسته. وعُلِّل في «الغنية» عدم جواز بيع هذا القسم بالجهالة أو عدم القدرة على التسليم أيضاً، كما في المنى الموجود في صلب الفحل المعبر عنه بالعسيب في مقابل الملاقيح المراد بها الواقع في الرحم، والمراد بالجهالة عدم العلم بتكوّن الولد منه، ويؤيد المنع في العسيب النبوي: «أن رسول الله ﷺ، نهى عن خصال تسعة: عن مهر البغي وعن عسيب الدابة، يعني كسب الفحل»^(١).

أقول: ولكنّ الأظهر جوازه، فإنّ المنى الموجود في صلب الفحل - نظير البذر الذي لا يعلم حاله من جهة نموه وعدمه - قابل للبيع، ويكون تسليمه بإرساله للضرب، والرواية المزبورة ضعيفة سنداً، بل ودلالة، فإنّ ظاهر كسب الفحل إجارته للضرب، وبما أنّ إجارته لذلك جائزة - كما هو مدلول بعض الروايات المعتبرة - فلا بدّ من حمل النهي على الكراهة. وفي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: أجر التيوس، قال: إن كانت العرب لتعابر به ولا بأس»^(٢)، وبهذا يظهر الحال في بيع الملاقيح، يعني المنى المستقرّ في رحم الأمّ فيما إذا كان المنى تابعاً للفحل، وكان البيع قبل فساده أو استحالته إلى الدم.

[١] ذكر ﷺ في وجه عدم جواز بيع الميتة وجوهاً:

الأول: الأخبار العامة المتقدّمة، كحديث «تحف العقول» حيث ذكر فيه عدم جواز بيع النجس وما نهى عن الانتفاع به.

الثاني: أنّه لا يجوز الانتفاع بالميتة مطلقاً، سواء كان الانتفاع بما هو مشروط

(١) وسائل الشريعة ٩٥: ١٧، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣، ١٤.

(٢) المصدر السابق: ١١١، الباب ١٢، الحديث ٢.

بالطهارة كالأكل أو الشرب أو اللبس في الصلاة، أو كان من غيره من سائر الانتفاعات، كما يظهر ذلك من الأخبار التي ذكر فيها أنَّ الميتة لا ينتفع بها، وإذا كان الانتفاع ممنوعاً فتدخل فيما لا نفع فيه، فيكون أخذ الثمن في مقابلها من أكله بالباطل.

الثالث: رواية السكوني، حيث عدَّ فيها من السحت ثمن الميتة. ولكن يظهر من بعض الروايات جواز بيع الميتة، كرواية الصيقل قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله فداك، إنَّا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنَّما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلُّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسَّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلي في ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيِّدنا لضرورتنا؟ فكتب: اجعل ثوباً للصلاة...»^(١). وناقش عليه السلام في دلالتها على جواز بيع الميتة بما أشار إليه بقوله: «ويمكن أن يقال: إنَّ مورد السؤال...»، وحاصله أنَّه لم يفرض في الرواية تعلُّق البيع بجلود الميتة أو غلاف السيوف مستقلاً أو في ضمن بيع السيوف حتى يكون نفي البأس المستفاد من التقرير دليلاً على جواز بيع الميتة، بل غايته دلالتها على جواز الانتفاع بالميتة بجعلها غمداً لل سيف الذي يباع بشرط الغمد.

أقول: مورد السؤال في الرواية شراء الجلود وبيعها ومسَّ تلك الجلود بأيديهم وثيابهم، حيث إنَّ الصيقل أو ولده لم يكن شغلهم شراء السيوف وبيعها، بل عملها وبيعها، كما أنَّه لا معنى للسؤال عن مسَّ السيوف بأيديهم وثيابهم وترك السؤال عن مسَّ الجلود كما لا يخفى.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وناقش ﷺ ثانياً بأن دلالة الرواية على جواز بيع الميتة وشرائها بالتقرير ولا اعتبار به، فإنه غير ظاهر في الرضا، خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية.

وفيه: أن مورد السؤال - كما ذكرنا - استعمال الجلود وبيعها وشراؤها ومسها بالأيدي والثياب والصلاة في تلك الثياب، ونهي الامام ﷺ في الجواب عن الصلاة فيها والسكوت عن الباقي ظاهر في جواز غيرها، وهذا إطلاق مقامٍ لا ترك للتعرض لما يكون في ذهن السامع وإقراره على اعتقاده، كما هو المراد بالتقرير.

وربما نوقش في الرواية بوجه ثالث، وهو أن المفروض فيها الاضطرار إلى الاستعمال، والكلام في المقام في الاختيار. وفيه: أن الاضطرار المفروض فيها بمعنى الحاجة، لا الاضطرار الرافع للتكليف، مع أن الاضطرار إلى المعاملة الفاسدة لا يصححها. وبعبارة أخرى: عدم جواز بيع الميتة وضعي لا تكليفي، والاضطرار أو الإكراه يكون رافعاً للتكليف لا موجباً لصحة المعاملة.

والصحيح في الجواب أن الرواية في سندها ضعف؛ لجهالة الصيقل وولده، فلا يمكن الاعتماد عليها.

لا يقال: راوي المكاتبه محمد بن عيسى لا الصيقل وأولاده، وإلا لكان هكذا قالوا: كتبنا إلى الرجل، والحاصل: أن ضمير الفاعل في (قال) يرجع إلى محمد بن عيسى فلا يضر باعتبارها جهالة الصيقل وأولاده.

فإنه يقال: نعم راوي المكاتبه محمد بن عيسى، إلا أن نقل القضية الراجعة إلى الغير ومنها المكاتبه تارة يكون بشهود الناقل وحضوره تلك الواقعة، وفي مثل ذلك لا يضر جهالة ذلك الغير باعتبار الرواية، وأخرى يكون نقلها بحسب حكاية نفس

قوله ﷺ: ولكنّ الإنصاف أنّه إذا قلنا بجواز الانتفاع [١]

قوله ﷺ: ومما ذكرنا يظهر قوّة جواز بيع الميتة [٢]

ذلك الغير، وفي مثل ذلك تكون جهالة ذلك الغير موجبة لسقوط النقل عن الاعتبار. ورواية محمد بن عيسى من قبيل الثاني، كما هو مقتضى كلمة (عن) الداخلة على أبي القاسم الصيقل وولده في سندها، وإلا لكان المتعين أن ينقل الطوسي رحمه الله الرواية هكذا: محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى، قال: إن أبا القاسم الصيقل وولده كتبوا إلى الرجل.

[١] ثم ذكر رحمه الله أنّه لا بأس ببيع الميتة على تقدير الالتزام بجواز الانتفاع بها، كما هو الحال في الانتفاع بجلودها في غير ما هو مشروط بالطهارة، فإنّ حديث «تحف العقول» لا ينافي جواز البيع في الفرض؛ لأنّ النهي عن بيع أقسام النجس معلّل فيه بعدم جواز الانتفاع، فلا يشمل النجس الذي يجوز الانتفاع به، وكذا الحال في رواية «دعائم الإسلام»، حيث إنّها لا تشمل ما يجوز الانتفاع به. والإجماع على عدم جواز بيع النجس في فرض عدم جواز الانتفاع، كما يظهر ذلك مما ذكره في جواز بيع الزيت النجس للاستصباح، وفي جواز بيع العبد الكافر وكلب الصيد ونحوه.

أقول: لم يذكر رحمه الله وجه رفع يده عن ظاهر رواية السكوني الدالة على بطلان بيع الميتة، كما هو مقتضى كون ثمنها سحتاً.

[٢] الأظهر عدم جواز بيع الميتة مطلقاً حتى مع جواز الانتفاع بها، أما جواز الانتفاع فلا لأنّ المنع وإن كان ظاهر بعض الروايات، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها بحملها على كراهة الانتفاع، بقرينة ورود الترخيص في البعض الآخر من الروايات، وفي صحيحة علي بن أبي المغيرة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الميتة

ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا...»^(١). وموثقة سماعة، قال: «سألته، عن جلود السباع، أينتفع بها؟ فقال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»^(٢). وصحيحة الكاهلي، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، عن قطع إليات الغنم؟ فقال: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال: إن في كتاب علي عليه السلام أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به»^(٣)... إلى غير ذلك. وربما يحمل النهي فيها على الكراهة، بشهادة رواية ابن إدريس عن «جامع البزنطي» صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء، يصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها»^(٤)، ورواها أيضاً في «قرب الإسناد» عن عبد الله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام.

ولكن مثل هذه الرواية لا تصلح لرفع اليد بها عن ظاهر ما تقدّم، فإن طريق ابن إدريس إلى جامع البزنطي غير معلوم لنا، وفي سند «قرب الإسناد» عبد الله بن الحسن العلوي ولم يثبت حاله، كما لا تصلح لذلك رواية الصيقل المتقدمة؛ لضعفها على ما تقدّم، وإن كانت دلالتها على جواز الانتفاع، بل على جواز البيع تامة. كما لا تصلح لرفع اليد عن ظهور ما تقدّم رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ فقال: «كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً فلا تدفنه فراء الحجاز؛ لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٤، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٨٥، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ٧١، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث الأول.

(٤) المصدر السابق: ٧٢، الحديث ٤.

حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك، فيقول: إن أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دباغها ذكاته»^(١).

والوجه في عدم صلاحها ضعف سندها أولاً، وعدم ظهور جهة إلقاء الفرو المزبور ثانياً، فإنّ الفرو المفروض باعتبار أخذه من بلد الإسلام محكوم بالتذكية، والاحتياط لا يجري في أمثال المقام مما يعلم صحة العمل حتى مع النجاسة الواقعية أو لبس الميتة، كما هو مقتضى حديث: «لا تعاد»، فلا يصح ما قيل من أن الإلقاء كان للاحتياط. كما أن التعليل والاستمرار على العمل لا يناسبان القول بأنّه ﷺ كان عالماً بعلم الإمامة أنّ الفرو المزبور من الميتة، بل العمدة في الحمل على الكراهة صحيحة علي بن جعفر عن أخيه ﷺ قال: «سألته عن الماشية تكون لرجل، فيموت بعضها، أ يصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها؟ قال: لا، وإن لبسها فلا يصلّي فيها»^(٢)، فإنّها ظاهرة في جواز لبسها في غير الصلاة، وأنّ قوله ﷺ «وإن لبسها» استثناء عن النهي، وإلا لكان التعبير هكذا: ولا يلبسها ولا يصلّي فيها؛ ليستفاد منه حرمة اللبس والمانعية للصلاة معاً.

ومثلها موثقة سماعة، قال: «سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت؟ فرخص فيه، وقال: إن لم تمسه فهو أفضل»^(٣)، حيث يحمل الترخيص على الانتفاع باللبس ونحوه، لا ما يعم البيع بقرينة النهي عن بيع الميتة في الصحيحة المتقدمة. ويؤيد جواز الانتفاع الروايات المتقدمة التي كان في سندها ضعف، وأما المنع

(١) التهذيب ٢: ١٨٠، الباب ١١، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشريعة ٢٤: ١٨٦، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٦.

(٣) المصدر المتقدم: الحديث ٨.

قوله ﷺ: لم يجز بيعه أيضاً [١]

عن بيع الميتة فمضافاً إلى صحيحة علي بن جعفر المتقدمة يقتضيه ما ورد في كون ثمن الميتة سحتاً^(١)، ولكن في السند ضعفاً؛ لأنَّ السكوني وإن كان لا بأس به على ما ذكره الشيخ في «العدة» من أنَّ الأصحاب قد عملوا برواياته، إلا أن الراوي عنه - وهو النوفلي - فيه كلام، ولكن ليس هو على نقل الصدوق في «الخصال» راوياً عن السكوني، إلا أنَّ في السند موسى بن عمرو، وليس عندي توثيق له.

والحاصل: أنَّ الرواية مؤيدة والعمدة في المنع الصحيحة، وهي لا تشمل الأجزاء التي لا تحلها الحياة، ولا الميتة من الحيوان الذي لا يكون له دم، بل لو تمَّ الإطلاق لما تحلَّه الحياة لرفع اليد عنه بمثل حسنة حريز، قال: «قال أبو عبد الله ﷺ لزراعة ومحمد بن مسلم: اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكلَّ شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلَّ فيه»^(٢). حيث إنَّ ظاهرها أنَّ مثل المذكورات محكومة بالذكاة، فيجوز أكلها أو لبسها في الصلاة، إلى غير ذلك من أحكام التذكية التي منها جواز البيع.

[١] بل الأظهر جواز بيع المذكي المشتبه من غير حاجة إلى دليل خاص عليه، والوجه في ذلك أنَّ الانتفاع من الميتة بسائر الانتفاعات غير المشروطة بالطهارة والتذكية جائز كما تقدَّم، سواء كانت الميتة مشتبهة أو ممتازة، كما أنَّه لا بأس بمثل هذه الانتفاعات من المذكي المشتبه بالميتة قطعاً، وهذه المنفعة المحللة توجب المائيَّة، غاية الأمر أنَّه يرفع اليد عن ذلك في الميتة بقيام الدليل على المنع عن بيعها، وأمَّا في ناحية المذكي المشتبه فلم يقم دليل على المنع، فيحكم بصحة بيعه أخذاً

(١) وسائل الشيعية ١٧: ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨

(٢) وسائل الشيعية ٢٤: ١٨٠، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٣.

قوله ﷺ: مع أَنَّ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام [١]

قوله ﷺ: فافهم [٢]

بالإطلاق في مثل: أحلَّ الله البيع، وعلى ذلك فيقع البيع في الفرع المفروض على المذكي، ويسلم البائع كلا المشتبهين إلى المشتري ليقبض ما يصح بيعه من غير فرق بين إسلام المشتري وكفره. ولعلَّ ذكر المستحلِّ في الصحيحتين باعتبار أَنَّ المسلم لا يقدم غالباً على شراء المذكي بداعي الانتفاع بمثل تلك الانتفاعات، وهذا بخلاف المستحلِّ فإنه يشتريه، وعلم البائع بأنَّ المشتري المستحل يستعمله في الأكل لا يضرَّ بجواز البيع، كما يأتي في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمرًا.

[١] رواه في «المستدرک» عن «الجعفریات»، أخبرنا محمد، حدَّثني موسى، قال: «حدَّثني أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام أنه سئل عن شاة مسلوخة وأخرى مذبوحة عمي على الراعي أو على صاحبها، فلا يدرى الذكيتة من الميتة، قال: يرمى بها جميعاً إلى الكلاب»^(١). وظهرها عدم جواز الانتفاع بالميتة أصلاً، فتكون من الروايات المحمولة على الكراهة.

[٢] لعلَّه إشارة إلى أنَّ التفصيل بين المشتبهات وإن كان خلاف ما ذكره ﷺ في الأصول من أنَّها لا تجري في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت موافقة لمقتضى العلم الإجمالي بالتكليف - كما في المقام - أو مخالفة له، باعتبار أنَّ شمولها لأطرافه يوجب التناقض في مدلول دليلها، إلا أنَّ القائل بجواز ارتكاب بعض أطراف العلم تخييراً يلتزم بالتفصيل المزبور، فالإشكال عليه بجريان استصحاب عدم التذكية في كلٍّ منهما مبني على ذلك المسلك.

(١) مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣، الباب ٧، الحديث ١٤٧٨٨.

قوله ﷺ: ويمكن حملهما على صورة قصد البائع [١]

قوله ﷺ: وفي مستطرفات «السرائر» [٢]

قوله ﷺ: مع أنها معارضة بما دلّ [٣]

نعم، لقائل أن يقول: إن موضوع عدم جواز البيع هي الميتة لا غير المذكى، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة، فلا بأس باستصحاب عدم كون المبيع ميتة، بناءً على عدم تساقط الأصلين المتنافيين معاً؛ للعلم بالتكليف، بل يجري أحدهما تخييراً. والحاصل: أن مقتضى الأصل جواز بيع أحدهما.

نعم، القول بجواز ارتكاب بعض الأطراف في نفسه ضعيف، وتوضيحه موكول إلى محله.

[١] لا يخفى عدم الموجب لذلك، فإنه لم يفرض في قوله ﷺ: «إذا اختلط الذكي بالميت» في صحيحة الحلبي اختلاط جميع أجزاء الحيوان أو اشتباه أحد الحيوانين بالآخر؛ ليقال: إن المراد منه قصد بيع الأجزاء التي لا تحلها الحياة، بل الكلام المزبور يعم ما إذا كان هناك مقدار من اللحم أو الشحم بعضه مذكى وبعضه ميتة وقد اختلطاً كما لا يخفى.

[٢] لم يظهر وجه ذكر الرواية في اشتباه المذكى بالميتة، ولعل هذا الكلام كان بعد التعرض لرواية الصيقل وقبل قوله: «ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع»، حيث إنه ربما يقع الوهم بأن رواية البرنطي - مثل رواية الصيقل - منافية للأدلة المانعة عن بيع الميتة.

[٣] ورواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسين بن علي، قال: «سألت أبا الحسن ﷺ فقلت: جعلت فداك: إن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي حرام، قلت: فنصطحب بها؟ فقال: أما تعلم أنه يصيب

قوله ﷺ: لوجود المقتضى وعدم المانع [١]

قوله ﷺ: يحرم التكبُّب بالكلب الهراش والخنزير البريين [٢]

اليد والثوب وهو حرام»^(١)، ولا يخفى أنَّ هذه الرواية لا تصلح لمعارضة ما دل على جواز الانتفاع بالميتة. ومنه رواية جامع البنظي، وذلك فإنَّ ظاهر قوله ﷺ: «وهي حرام» حرمة أكل الإليات المقطوعة؛ ولذا أعاد السائل السؤال عن سائر الانتفاعات، ومقتضى قوله ﷺ في الجواب ثانياً: «أمَّا تعلم» كون النهي عن الانتفاعات المزبورة إرشادياً؛ لئلاَّ يبتلي الشخص المستعمل تلك الإليات بنجاسة البدن والثوب، وإلَّا فلا تكون إصابة اليد أو مس الميتة ولو عمداً حراماً تكليفاً، بل على تقدير كون المنع عن الانتفاع تكليفاً، يحمل على الكراهة جمعاً كما تقدّم، وكون المراد بالحرام هي الكراهة ككون المراد بالوجوب الاستحباب، غير عزيز في الروايات.

[١] لا يخفى أنَّ المانع ما عدَّ فيه ثمن الميتة من السحت، ولا عذر لمثل المصنّف رحمه الله الذي لا يلاحظ سند الروايات في الإغماض عنها، فإنَّ الإطلاق فيه يعم ميتة ما لا نفس له، إلَّا أن يعتذر بعدم عمل المشهور بهذا الإطلاق.

[٢] يشهد لذلك مثل صحيحة محمد بن مسلم، وعبدالرحمن بن أبي عبد الله معاً عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٢)، فإنَّ الرواية لو لم تكن ظاهرة في خصوص الكلب الهراش فلا ريب في أنَّها تعمه، بل في ثبوت المالئة لكلب الهراش الموجبة لخروج أخذ العوض عليه عن عنوان الأكل بالباطل تأمل. نعم، لا ريب في جواز التكبُّب به بمثل من يكون خبرته في جمع تلك الكلاب وقتلها تحصيلاً لراحة الناس، والتكبُّب بهذا النحو خارج عن مدلول الرواية، وليس

(١) وسائل الشريعة ٢٤: ١٧٨، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث الأول.

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

لدينا إجماع تعبدّي يمنع عن ذلك. وأمّا الخنزير فيستفاد فساد بيعه من مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألت عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرًا أو خنزيرًا إلى أجل، فأسلما قبل أن يقبضا الثمن، هل يحلّ له ثمنه بعد الإسلام؟ قال: إنّما له الثمن فلا بأس أن يأخذه»^(١)، حيث إنّ ظاهر السؤال ارتكاز فساد بيع المسلم الخمر أو الخنزير، وإنّما سأل عن أخذ الثمن باعتبار فرض البيع حال الكفر.

وظاهر الجواب أيضاً أنّ عدم وقوع البيع حال الإسلام وحدوث ملك الثمن حال الكفر موجب لعدم البأس بأخذه. وفي رسالة ابن أبي عمير عن الرضا عليه السلام قال «سألت عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنزير، وعليه دين، هل يبيع خمره وخنزيره ويقضي دينه؟ قال: لا»^(٢). نعم، في حسنة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل كان له على رجل دراهم، فباع خمرًا وخنزيرًا وهو ينظر فقضاه، فقال: لا بأس به؛ أمّا للمقتضي فحلّال، وأمّا للبائع فحرام»^(٣)، ولكن لا بدّ من حملها على بيع الكافر من مثله، بقريّة ذكر الخمر المحكوم ببيعته بالبطلان جزماً؛ فيما إذا كان بائعه مسلماً.

والحاصل: أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق الرواية حتّى تقع المعارضة بينها وبين ما تقدم. ومثلها صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يكون لي عليه الدراهم، فيبيع بها خمرًا أو خنزيرًا، ثمّ يقضي منها؟ قال: لا بأس، أو قال خذها»^(٤).

(١) وسائل الشيعية ١٧: ٢٣٤، الباب ٦١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٦، الباب ٥٧، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ٢٣٢، الباب ٦٠، الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٣٣، الحديث ٣.

وعلى الجملة فلا بأس بالانتفاع بمثل جلد الخنزير وشعره، كما هو مقتضى أصالة الحل، ولكن لا يجوز بيعه، كما تقدّم نظير ذلك في الميتة، وربما يقال: إن جواز الانتفاع بمثل جلده، بل جواز بيعه، مقتضى بعض الروايات: (منها): رواية سليمان الإسكاف قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلي»^(١). ورواية برد الإسكاف، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال: خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه، ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة، فإن جمد فلا تعمل به، وإن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به، واغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة، قلت: ووضوء؟ قال: لا، اغسل يدك كما تمسّ الكلب»^(٢)، ونحوها غيرها.

ولكن لا يخفى عدم الدلالة فيها على جواز البيع أصلاً. فإن العمل بشعر الخنزير حتى فيما إذا كان بنحو الصنعة يمكن وقوعه بنحو الإجارة، بأن يكون الشخص أجيراً للخرازة أو صنع الحمائل من شعر الخنزير، ولا ينحصر الكسب به بالبيع. وبما أن الروايات المشار إليها واردة في حكم العمل بشعر الخنزير لا الكسب به، فلا يمكن دعوى إطلاقها وشمولها لبيع المصنوع من شعر الخنزير كما لا يخفى.

وهذا مع الإغماض عن ضعفها سنداً، بل دلالة أيضاً. فإنه لو جاز الانتفاع بشعر الخنزير فلا يفرق بين كون الشعر دسماً أو لا، ولا أظن الالتزام بالتفصيل من أحد، وربما يقال باستفادة جواز الانتفاع من صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشريعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٢٢٨، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

قوله ﷺ: وكل مسكر مائع والفقاع [١]

«سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس»^(١). وغير خفي أن الحكم بجواز الوضوء لا يلازم الحكم بجواز استعمال شعر الخنزير كالاستسقاء به من البئر، فإنه يمكن أن يكون الوضوء بالماء المزبور جائزاً مع حرمة إخراج ماء البئر بذلك الحبل، كما هو الحال في الاستسقاء بحبل الغير، فإنه يجوز الوضوء من ذلك الماء مع أنه لا يمكن الالتزام بجواز إخراج الماء به بلا إذن مالكة، وبعبارة أخرى: لا يستلزم جواز الانتفاع بالوضوء من الماء المزبور على تقدير الاستسقاء جواز استعمال نفس ذلك الشعر أو الاستسقاء به كما لا يخفى.

[١] بلا خلاف معروف أو منقول، وقد نزل الفقاع - بل كل مسكر - منزلة الخمر في بعض الروايات المعتبرة، ومقتضى هذا التنزيل ترتيب جميع آثار الخمر، وفي صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام - قال: «إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»^(٢). وفي موطئة ابن فضال، قال: «كتبته إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع؟ فقال: هو الخمر وفيه حدّ شارب الخمر»^(٣)، وقريب منهما غيرهما.

وكيف كان، فيستفاد من بعض الروايات حرمة المعاملة على المسكر تكليفاً ووضعاً، ففي موطئة زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام، قال: «لعن رسول الله ﷺ الخمر وعاصرها ومعتصرها وبائعها ومشتريها وساقيتها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها

(١) وسائل الشريعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ٢٥: ٣٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ٣٦٠، الباب ٢٧، الحديث ٢.

والمحمولة إليه^(١)، حيث إنها دالة على حرمة بيعها تكليفاً، كما هو ظاهر لعن بائعها ومشتريها، وفساده وضعاً، كما هو مقتضى لعن آكل ثمنها. وفي مقابلها صحيحة جميل التي رواها ابن أبي عمير وعلي بن حديد جميعاً عنه، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمرأ؟ فقال: «خذها ثم أفسدها، قال علي: واجعلها خلأ»^(٢). وظهرها جواز أخذ الخمر ومعاوضتها بالدراهم، وقد حملها المصنف عليه السلام على أحد أمرين: الأول: إبراء المديون عما عليه من الدراهم، وأخذ الخمر مجاناً والانتفاع بها بعد ذلك بجعلها خلأ.

والثاني: أخذ الخمر أمانة بأن ثبت الحق فيها لمعطيها، ثم يجعلها الآخذ خلأً ويتملك ذلك الخل عن مالكة المديون وكالة أو تقاصاً، ولكن كلا الأمرين طرح لظهورها في مقام المعارضة كما لا يخفى.

وذكر السيد الخوئي عليه السلام^(٣) أن هذه الرواية عامة من جهة بائع الخمر، أي أنها بإطلاقها تشمل كونه مسلماً أو كافراً، وخاصة من جهة المعاملة، حيث إنها بقصد التخليل. وفي مقابل ذلك ما يدل على أنه لا يجوز للمسلم بيع الخمر، سواء كان بقصد التخليل أو غيره، وهذا خاص من جهة البائع وعام من جهة المعاملة، فتقع المعارضة بينهما في البائع المسلم فيما إذا كان بيعه للتخليل، وبعد تساقطهما يرجع إلى إطلاق قوله عليه السلام: «ثمن الخمر سحت». والرواية المزبورة رواية يونس في مجوسي باع خمرأ أو خنازير، إلى أن قال: «أسلم رجل وله خمر وخنازير، ثم مات

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٦.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٨٢.

وهي في ملكه -إلى أن ذكر- وليس له -أي للمسلم- أن يبيعه وهو حي ولا يمسكه»^(١)، ونحوها مرسله ابن أبي عمير أو أبي نجران^(٢).

وفيه: أن رواية يونس ضعيفة سنداً، نعم مرسله ابن أبي عمير لا بأس بها على شهادة الشيخ عليه السلام في «العدة» من أنه لا يرسل ولا يروي إلا عن ثقة^(٣)، حيث إن هذا الكلام منه عليه السلام توثيق عام لمشايخ ابن أبي عمير لا يرفع اليد عنه إلا في موارد علم فيها نقله عن غير الثقة، وليس لنا علم -ولو إجمالاً- بإرساله عن غير الثقة حتى يمنع هذا العلم عن الأخذ بمرسلاته. نعم بالإضافة إلى رواياته المسندة، فرواياته فيها عن غير الثقة معلومة إجمالاً، ولكن هذا العلم ينحل بالظفر بأشخاص نحتمل انحصار غير الثقة من مشايخه بهم، ولكن سيأتي عدم تمامية ذلك وأنه لا اعتبار لمرسلاته.

ومع الإغماض عن السند فلا يتم ما ذكر، لظهور صحيحة دراج في جواز شراء الخمر مطلقاً، سواء كان بقصد التخليل أو لغاية أخرى، والأمر بجعل الخمر خلاًّ حكم آخر في الرواية، وليس قيداً لجواز شرائها، فإنه فرق بين قوله: «خذها واجعلها خلاًّ» كما في الرواية، وبين قوله: «خذها إذا جعلتها خلاًّ»، حيث إن الأول كنظائره من الأمر بتغسيل الميت والصلاة عليه لا يوجب تقييداً في الحكم الأول.

وعلى ذلك فظاهر الصحيحة جواز شراء الخمر وضعاً وتكليفاً، فتكون منافية لمادل على حرمة بيعها وفساده، والترجيح مع الأخبار الدالة على المنع تكليفاً ووضعاً؛ لموافقتها للكتاب العزيز الدالّ على لزوم الاجتناب عن الخمر، باعتبار كونه رجساً، فإن

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٦، الحديث الأول.

(٣) العدة في أصول الفقه ١: ١٥٤، تحقيق محمد رضا الأنصاري.

لزوم الاجتناب بيعمّ بيعها وشراءها كما لا يخفى.

وذكر الإيرواني رحمته الله ^(١) أنّ تفسير الإفساد بجعل الخمر خلأً من ابن أبي عمير لا من الإمام عليه السلام، ولا عبرة بفهم ابن أبي عمير فيما إذا كان ظاهر كلامه عليه السلام غيره، وظاهر إفساد الخمر جعلها بحيث لا يرغب فيها حسماً لمادّة الفساد، فلا دلالة في الرواية على تجويزه عليه السلام أخذ الخمر بدلاً عن الدراهم، ليكون ذلك منافياً لما تقدّم من المنع عن بيعها وضعاً وتكليفاً.

أقول: لا ينبغي الريب في عدم وجوب إهراق الخمر وجواز جعلها خلأً، ويشهد لذلك غير واحد من الروايات، كمثقة ابن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلأً؟ قال: «لا بأس» ^(٢). وكيف كان، فلا يجب إتلاف الخمر بإهراقها، بل يجوز إفسادها بجعلها خلأً. ولو لم يكن ظاهر إفسادها هو التخليل، كما فسره به علي بن حديد، فلا أقلّ من حمله على ما يعمّه جمعاً بينها وبين مثل الموثقة مما دلّ على جواز أخذها وتخليّلها، كما أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «خذها» في الجواب عن السؤال عن أخذها بدل الدراهم هو تجويز المبادلة، وإلّا لكان اللازم أن يقول عليه السلام: خذها ولك ما عليه من الدراهم.

ثم لا يخفى أنّ تقييد المسكر بالمائع - في كلام المصنف رحمته الله - ليس باعتبار أنّه لا بأس ببيع المسكر الجامد، باعتبار أنّ الكلام في المقام في عدم جواز بيع النجاسات والمسكر الجامد بالأصالة - باعتبار عدم نجاسته - خارج عن موضوع البحث وداخل فيما يأتي مما يحرم التكبّس به باعتبار حرمة الانتفاع.

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ٤٢: ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٧٠، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٣.

قوله ﷺ: يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة [١]

تنبيه

لا يخفى أن ما ورد - من أن كل مسكر خمر حكماً أو موضوعاً - لا يوجب الحكم بحرمة بيع ما يعرف في زماننا هذا بالاسبيرتو (الكل صنعتي)، بل المائع المزبور محكوم بالطهارة للأصل - ويجوز البيع باعتبار المنفعة المقصودة المحللة فيه، وليس مسكراً بالفعل لتعمه تلك الروايات، وعلاجه بالماء أو غيره ليصبح مسكراً غير محرز، وعلى تقديره فلا يضر؛ لظهورها في أن الموضوع للنجاسة والحرمة هو ما يكون مسكراً بالفعل ومعداً للإسكار، فلاحظ.

[١] لو لم تكن للمتنجس منفعة محللة مقصودة، كما إذا كانت منفعته المقصودة الأكل أو الشرب، فحرمتهما مع عدم إمكان تطهيره توجب كون أخذ المال في مقابله من أكله بالباطل. والعجب من المصنف رحمه الله أنه لم يتعرض لهذا الاستدلال، بل ذكر في وجه بطلان بيعه روايات تقدمت عدم صحة الاعتماد عليها، بل مع الإغماض عما تقدم، فلا يمكن الاستدلال بها على حكم المقام، فإنه لم تتعلّق الحرمة في خطاب الشرع بنفس المتنجس حتى يعمّه قوله: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»، أو قوله في رواية «دعائم الإسلام»: «ما كان محرّماً أصله لم يجز بيعه وشرّؤه» بل حرمة شرب المتنجس أو أكله مستفادة مما ورد في أبواب مختلفة، كالنهي الوارد عن شرب الماء والمضاف للمتنجسين، وكالأمر الوارد بإهراق المرق المتنجس وغسل لحمه، وغير ذلك مما هو إرشاد إلى عدم جواز تناول المتنجس.

لا يقال: يكفي في تعلق النهي بنفس المتنجس مثل قوله سبحانه: ﴿ويحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾^(١).

قوله ﷺ: قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها [١]

فإنه يقال: لم يعلم أن المراد بالخبائث الأعيان ليدعى شمولها للأعيان المتنجسة أيضاً، بل الظاهر أن المراد بها الأعمال القبيحة وذوات المفساد، كما أن المراد بالطيبات خلافها. وهذا مقتضى وصف النبي الأمي بأنه يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، حيث إن التعرض في مقام توصيفه لتحليله بعض المأكول والمشروب وتحريمه بعضهما الآخر دون سائر ما جاء به من الأحكام غير مناسب، ولو لم يكن ما ذكرنا ظاهراً فلا أقل من الاحتمال، كيف؟ وقد ذكر الخبائث في قوله سبحانه: ﴿وَنَجِّينَاهُ مِنَ الْغَرَّةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثُ﴾^(١) والمراد به الفعل القبيح بلا شبهة.

وعلى الجملة لم يثبت أن الخبيث نفس المتنجس، بل هو أكله وشربه، هذا كله بالإضافة إلى ما لا يقبل التطهير، وأما ما يقبل التطهير كالحليب المتنجس يعمل جبناً ويظهر ذلك الجبن بالغسل، فلا بأس ببيعه، ولا يكون مجرد تنجسه مانعاً عنه؛ لأن المتنجس لا يزيد على الأعيان النجسة التي ذكرنا صحة بيعها مع المنفعة المقصودة المحللة لها.

[١] قال في «المبسوط»: لا يجوز بيع الأعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ، وفي «الخلاف»: لا يجوز بيع القرد؛ للإجماع على أنه مسخ نجس، ذكر في أطعمة الكتاب أن المسوخ كلها نجسة، انتهى. ولكن الأظهر طهارتها، فإنها مقتضى الأخبار المعتبرة الموجبة لحمل ماورد في ترك سؤر المسوخ على التنزه، وعليه فلو قيل بعدم جواز بيعها يكون محل التعرض له القسم الثاني، مما لا يجوز بيعه باعتبار

قوله ﷺ: يجوز بيع المملوك الكافر [١]

قوله ﷺ: عدا ما يظهر من بعض الأساطين [٢]

قوله ﷺ: وإن كان عن فطرة على إشكال [٣]

عدم المنفعة المحللة المقصودة فيه.

[١] يجوز بيع الكافر بلا خلاف ظاهر، بل ادعى الإجماع على الجواز، وليس الإجماع بعيداً، ويمكن تحصيله بالتتبع في الموارد المناسبة لمسألة جواز بيع العبد الكافر من جواز استرقاق الكفار ولو بأسرهم، حيث إن الكافر يملك بالاسترقاق وجواز البيع من آثار الملك، ومن جواز شراء بعض الكفار من بعضهم، كما فيما إذا باع الكافر الحرابي ولده، فيجوز للمسلم شراؤه، ومن أن العبد إذا أسلم على مولاه الكافر يباع عليه، فإنه يستفاد من المذكور في تلك المسألة أنه يجوز للكافر بيع عبده قبل إسلامه، ويجبر على البيع بعد إسلامه، ومن جواز عتق العبد الكافر الموقوف على تملك العبد أولاً بالشراء أو غيره، ومن تجويزهم بيع المرتد، ومن حكمهم بخيار الفسخ للمشتري فيما إذا ظهر كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، حيث إنه لو لم يصح بيع الكافر لكان البيع باطلاً لا خيارياً، إلى غير ذلك.

[٢] كأن مراد بعض الأساطين أن المرتد الفطري لا يسقط عنه القتل، ولكن إذا تاب يحكم بإسلامه، أي يجري عليه أحكام الإسلام، ومن تلك الأحكام طهارته فيجوز بيعه. وأمّا إذا لم نقل بقبول توبته، أي بعدم جريان أحكام الإسلام عليه، فلا يجوز بيعه حتى بعد توبته، لكونه نجساً كسائر الكفار.

[٣] أي على إشكال في رهنه، ووجه الإشكال - على ما في «جامع المقاصد» - هو أن جواز بيع المرتد يوجب جواز رهنه بطريق أولى، باعتبار أن البيع من العقود اللازمة فجوازه يوجب جواز العقد الجائز. ومن أن المقصود بالبيع مجرد ملك العين،

قوله ﷺ: ثم ذكر المحارب الذي لا تقبل توبته [١]
من غير ظاهر إطلاق «المقنعة» و«النهاية» [٢]

وهذا يحصل في المرتد أيضاً، بخلاف الرهن، فإنها الوثيقة على الدين والمرتد في معرض القتل؛ إما مطلقاً، كما في الفطري، أو مع عدم توبته، كما في الملي، فلا يحصل الوثوق المعتبر في حقيقة الرهن.

[١] المراد بالمحارب المحكوم بالقتل من شهر السلاح على الناس لإخافتهم في المصر أو خارجه، سواء كان مسلماً أو كافراً، حرّاً أو عبداً، وإذا تاب هذا المحارب وأظهر الندم على فعله قبل القدرة عليه سقط عنه الحد. وأما إظهاره الندم بعد القدرة عليه فلا يوجب سقوط الحد، كما يفصح عن ذلك قوله سبحانه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ، فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١).

ثم إذا كان المحارب عبداً يجوز بيعه، ولا يكون الحكم عليه بالقتل موجباً لسقوطه عن الملك والمالية رأساً، حيث إن له منفعة مقصودة وأقلها عتقه في كفارة ونحوها، فيكون نظير العبد المرتد الفطري كما لا يخفى.

[٢] أي أن بيع كلب الصيد من غير السلوقي جائز إلا في ظاهر الكتابين، فإن المستفاد منهما عدم جواز بيع غير الكلب السلوقي، وهذا بإطلاقه يعم كلب الصيد غير السلوقي، ثم إن الإطلاقات الدالة على بطلان بيع الكلب وكون ثمنه سحتاً تامّة، ولا بد في رفع اليد عنها من ثبوت الحجّة على تقيدها. والصحيح ثبوتها بالإضافة إلى كلب الصيد، سلوقيّاً كان أو غيره، كصحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله ومحمد بن مسلم معاً عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت»^(٢).

(١) سورة المائدة: الآية ٣٤.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ١١٨، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

فإن مقتضى التقيد بالذي لا يصيد جواز بيع كلب الصيد، وبمثلها يرفع اليد عن إطلاق مثل صحيحة ابراهيم بن أبي البلاد، قال: «قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: جعلت فداك، إن رجلاً من مواليك عنده جوارٍ مغنّيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: لا حاجة لي فيها، إن ثمن الكلب والمغنّية سحت»^(١)، ونحوها غيرها.

لا يقال: إن ما دلّ على جواز بيع كلب الصيد منصرف إلى السلوقي.

فإنه يقال: لا موجب لتوهم الانصراف إلا غلبة الاصطيد به خارجاً، والغلبة ممنوعة أولاً، ولا توجب الانصراف ثانياً، بل الموجب له كثرة الاستعمال وغلبته، بحيث توجب أنس الأذهان من المطلق به.

وذكر المصنف رحمته الله أنه على تقدير الانصراف بغلبة الوجود، فلا تتم دعوى الانصراف في مثل قوله عليه السلام في الصحيحة: «ثمن الكلب الذي لا يصيد، أو ليس بكلب الصيد» مما يكون الموضوع للفساد هو الكلب الذي يصح سلب مبدأ الاصطيد عنه، فإنه لا يصح سلب المبدأ عن كلب الصيد ولو كان من غير السلوقي. وهذا بخلاف ما يكون فيه الموضوع لصحة بيعه هو الكلب الموصوف بالاصطيد به أو المضاف إلى عنوان الصيد، فإن توهم الانصراف فيهما باعتبار غلبة الوجود ممكن.

ولكن لا يخفى ما فيه. فإنه لا فرق بين إثبات المبدأ والوصف وبين نفيهما، وذلك فإنه لو كان الوصف أو المبدأ في طرف الإثبات منصرفاً إلى نوعه الغالب يكون في نفيه أيضاً كذلك، بمعنى أنه يكون المسلوب ذلك النوع الخاص.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٢٣، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

قوله ﷺ: ويؤيد بما عن «المتهى» [١]

قوله ﷺ: وظاهر الفقرة الأخيرة [٢]

والحاصل: أنه يصح نفي كلب الصيد عن غير السلوقي إذا كان في طرف إثباته منصرفاً إلى السلوقي.

[١] ذكر في «المتهى» ما حاصله أن الموجود في كلام المفيد والشيخ ﷺ جواز بيع الكلب السلوقي، ومرادهما بالسلوقي مطلق كلب الصيد، وذلك فإن غالب كلاب السلوق وهي قرية في اليمن صيود، وبهذا الاعتبار ينسب كلب الصيد إلى تلك القرية ويطلق على كلب الصيد أنه سلوقي. ويحتمل أن يكون مراد «المتهى» أن المذكور في كلام المفيد والشيخ وإن كان مطلق السلوقي، إلا أن مرادهما الصيود منه لا مطلق كلاب تلك القرية، وأطلق في العبارة ولم يقيد السلوقي بالصيود باعتبار التغليب، حيث إن أكثر كلاب تلك القرية معلّمة، وهذا الاحتمال في عبارة «المتهى» ضعيف؛ ولذا ذكر المصنّف ﷺ أن الأظهر في عبارته هو الأول. والوجه في ضعفه أن الأنسب - على ذلك الاحتمال - أن يكون التفريع على التعليل هكذا، فأطلق المنسوب إليها ولم يقيد بالصيود، مع أن التفريع الموجود هكذا، فنسب الكلب إليها، أي نسب كلب الصيد إليها. وبعبارة أخرى: عبّر عن مطلق كلب الصيد بالكلب السلوقي.

ثم إن مقتضى الإطلاقات عدم جواز بيع الصغار من الكلاب التي لا تصلح فعلاً للصيد وتصلح له بعد كبرها وتعليمها، والوجه في ذلك ظهور الوصف في الروايات المقيّدة في الصالح للصيد فعلاً، وأما الصالح بالإمكان ومعلقاً على الكبر والتعليم فباق في الإطلاقات المانعة والقاضية بأن ثمن الكلب سحت.

[٢] المراد بالفقرة الأولى قوله: «لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع»، كما أن المراد بالفقرة الأخيرة قوله: «لا خير في الكلب فيما عدا الصيود

قوله ﷺ: لكون المنقول مضمون الرواية [١]

قوله ﷺ: بل ظهور الاتفاق [٢]

والحارس»، فإن كان مراد ابن الجنيد من الحارس في هذه الفقرة الأخيرة عين ما ذكره في الفقرة الأولى فلازم ذلك اختصاص جواز البيع بالحارس للماشية والزرع وعدم شموله الحارس لغيرهما، وإن كان مراده معناه المطلق فيعم الجواز جميع أقسام الحارس. [١] يريد بيان قصور دلالة المرسلة، وتقريره أن المروي على تقدير كونه منقولاً باللفظ أو بما يرادفه أو ترجمته ولو بلغة أخرى يكون النقل مع ثقة الناقل حجة؛ لأن احتمال الاشتباه في الترجمة أو الإتيان بغير المرادف مدفوع بسيرة العقلاء الجارية في الاعتناء بأخبار الثقات حتى في مثل هذه الموارد، بخلاف ما إذا كان المنقول مضمون الكلام وحاصله، فإنه لا يخلو من إظهار الرأي في كلام الغير؛ ولذا لو كان المخبر بالمضمون ثقة كمال الثقة لم يكن اعتبار قوله إلا من باب حجية الرأي. ونقل الشيخ ﷺ في المقام من هذا القبيل، فإن قوله ﷺ: «إنه روي ذلك» لا يحتمل كونه متن الرواية، وعلى ذلك يكون فتوى المشهور بالجواز جائزة؛ لقصور المرسلة في جهة دلالتها أيضاً، حيث ظهر من إفتائهم أن تلك الرواية كانت ظاهرة في الجواز، وهذا بعد إحراز أن مستند حكمهم تلك الرواية بعينها.

[٢] يعني: قصور سند المرسلة ودلالاتها منجبر بالإجماع الظاهر من قول الشيخ ﷺ في كتاب الإجارة، وهو أن أحداً لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب وإجارتها مع ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها. والظاهر من قول العلامة ﷺ في «التذكرة» من أنه يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، والظاهر من الكلام المحكي عن الشهيد ﷺ في الحواشي، حيث ذكر فيها: أن أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا أن مقتضى الأدلة الالتزام بعدم جواز بيع غير

الكلب الصالح فعلاً للصيد، وما تقدّم من مرسلّة الشيخ عليه السلام لا يزيد على سائر المرسلات التي لا يمكن الاعتماد عليها.

لا يقال: لا يمكن التمسك في إثبات بطلان بيع الكلب مطلقاً بمثل صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد؛ لعدم الإطلاق فيها باعتبار عدم ورودها في مقام بيان حكم بيع الكلب، بل في مقام تحقير الجارية المغنية وتسوية ثمنها مع ثمن الكلب، وكذا لا يمكن التمسك برواية 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»^(١).

والوجه في ذلك عدم الإطلاق لها أيضاً باعتبار أنّها لم ترد في بيان الحكم لثمن الكلب حتى يؤخذ بإطلاقه، بل في مقام تعداد السحت، نظير ما ورد في تعداد الحرام من الكذب والغيبة والتهمة والربا وغير ذلك، أو في تعداد الواجب من أنّها الصلاة والصوم والحج والزكاة... إلى غير ذلك.

والحاصل: أنّه كما لا دلالة فيماورد في تعداد الحرام على كون الربا - مثلاً - بإطلاقه حراماً أو أنّ الحرام قسم خاصّ منه، ولا دلالة فيما ورد في تعداد الواجب على وجوب الحج بإطلاقه أو أنّ له شرطاً؛ لذا لا يمكن التمسك عند الشكّ في جزئية شيء أو شرطية للصلاة - مثلاً - بالإطلاق المزبور في نفى جزئية ذلك المشكوك فيه أو شرطية، كذلك لا دلالة فيما ورد في تعداد السحت، على أنّ السحت ثمن مطلق الكلب أو ثمن كلب خاصّ.

وعلى ذلك فلا يصحّ الحكم ببطلان بيع كلب الزرع أو الماشية أو الحارس أخذاً

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

بالإطلاقات المزبورة، وأيضاً لا يمكن الحكم بفساد بيعها أخذاً بمفهوم الوصف في مثل صحيحة عبد الرحمن ومحمد بن مسلم معاً، وذلك فإن المراد بالذي يصيد ليس هو خصوص الكلب المعلم للصيد حتى يكون المراد بالذي لا يصيد غير المعلم للصيد، بل المراد به معناه اللغوي وهو الذي يأخذ الحيوان الممتنع، سواء كان مأكول اللحم أولاً، حتى إذا كان الأخذ المزبور من الكلب بمقتضى طبعه الذي من السباع، فالكلب الذي لا يصيد هو ما يكون مهملاً وعاطلاً عن مقتضى طبعه بالمرّة بحيث لا يأخذ الحيوان الممتنع.

والحاصل: أن الكلاب الأربعة كلّها من كلاب الصيد ويصحّ بيعها، كما هو مقتضى وجوب الوفاء بالعقود وإطلاق دليل حلّ البيع، والفساد بيعه هو الكلب الهراش العاطل عن مقتضى طبعه بالمرّة، والساقط عن درجة كونه سباعاً.

فإنّه يقال: لا بدّ من الحكم ببطلان بيع كلب الماشية أو الزرع أو الحارس ونحوها بمقتضى الإطلاق فيما ورد في كون ثمن الكلب سحتاً، وبمقتضى التقييد فيما ورد من عموم جواز بيع الكلب الذي لا يصيد، وذلك فإنّ الخطاب الدال على الحكم لموضوع يحمل على كون المتكلم به في مقام البيان من جهة القيود المحتملة للحكم وموضوعه، إلّا مع القرينة على الخلاف، ومن القرينة على الخلاف ما إذا تعلّق الوجوب أو الحرمة بأفعال مختلفة ثم ورد خطاب آخر في تعداد تلك الواجبات والمحرمات المبيّنة في الخطابات السابقة.

وأما إذا كان بيان وجوبها أو حرمتها بذلك الخطاب الجامع فلا بأس بالأخذ بالإطلاق فيه في ناحية الحكم وموضوعه، مثلاً إذا ورد في الخطاب أن من الحرام الرشء في الحكم والغيبة والكذب والغناء حمل على كونه بياناً لحرمة تلك الأفعال،

فيؤخذ بالإطلاق في ناحية الحرمة ومتعلّقها؛ لما تقدّم من أنّ الأصل في الخطاب الدالّ على الحكم وموضوعه صدوره في مقام بيان ذلك الحكم من جهة تمام قيوده وقيود موضوعه.

ويمكن أيضاً قيام القرينة على عدم كونه في مقام البيان من جهة متعلّق الحكم فيؤخذ بإطلاقه من سائر الجهات، كما إذا كان متعلّق الحكم في الخطاب من الأمور التي لا يعرفها العرف كالعبادات، مثل ما ورد في بناء الإسلام على الخمس: «الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية»^(١). حيث إنّ عدم معرفة العرف بتلك العبادات قرينة على أنّها ليست في مقام بيانها من جهة أجزائها وشرائطها، بل في مقام بيان أهمّيّتها بالإضافة إلى سائر الوظائف والواجبات؛ ولذا يمكن التمسك في إثبات كون الأهمّ كل القرائض اليومية بلافق بين صلاة وأخرى بإطلاق المتعلّق من هذه الجهة كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه لا قرينة على أنّ مثل رواية السكوني الواردة في أنّ ثمن الميتة أو الخمر أو الكلب وغيرها من السحت في مقام تعداد ماثبت كونه سحتاً بالخطابات الأخرى؛ لاحتاج في تعيين ماهو السحت سعة وضيقاً إلى ملاحظة تلك الخطابات، بل الظاهر أنّ الرواية في مقام بيان أنّ المذكورات محكومة بكونها سحتاً، فيؤخذ بالإطلاق في ناحية الخمر والكلب والميتة وغيرها. كما أنّ صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد ورودها في مقام الجواب عن سؤال ثمن الجارية المغنية لا ينافي كونها في مقام بيان حكم ثمن الكلب أيضاً، وأيضاً ليس المراد بالصيد في مثل قوله: الكلب الذي لا يصيد، أو يصيد مطلق صيد الحيوان، فإنّه لا يقع البيع والشراء خارجاً على

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣، الباب الأول من أبواب مقدمات العبادات، الحديث الأول.

قوله ﷺ: بَأَنَّ الدِّيَةَ لَوْ لَمْ تَدَلَّ [١]

قوله ﷺ: وَأَمَّا كَلَامُ ابْنِ زَهْرَةَ... فَهُوَ مُخْتَلٌ [٢]

الكلاب المهملة الساقطة عن مقتضى طبعها بالمرّة، ليجتاج في المنع عن بيعها في الروايات المتعددة إلى التقييد المزبور، بل المراد بالذي يصيد هو الصالح لإرساله للصيد فعلاً. نظير ما يقال عن الحيوان الصالح فعلاً للركوب: إنّه يركب، وفي مثل هذا يجتاج المنع عن بيع غيره إلى التقييد، فلاحظ.

[١] الصحيح أنّه لا دلالة لتعيين الدية على المائيّة ولا على عدمها، وذلك لثبوت الدية في قتل العبد مع كونه مالاً وفي الحرّ مع عدم كونه ملكاً أو مالاً، نعم في الماليات مقتضى قاعدة الإلتلاف ضمان القيمة في مورد لم تثبت فيه الدية.

هذا، مع أنّ في ثبوت الدية في غير السلوقي تأملاً؛ لضعف الرواية الدالة عليها، وأما الدالة على أنّ دية السلوقي أربعون درهماً فرواية معتبرة^(١).

[٢] وبيانه أنّ المصنف رحمه الله قد صحّح فيما تقدم كلام ابن زهرة بحمل الكلب المعلّم للصيد فيه على المثال، ووجه التصحيح أنّ ابن زهرة ذكر في وجه عدم جواز بيع النجس عدم جواز الانتفاع به، واستثنى عن حرمة بيعه شيئين: (أحدهما): الكلب المعلّم للصيد، و(ثانيهما): الزيت، وقال بورود الترخيص في الانتفاع بالزيت المتنّجس للاستصباح. وبما أنّ الانتفاع بكلب الماشية ونحوها ككلب الصيد جائز، فيكون مقتضى ذلك جواز بيعهما أيضاً، فيحمل الكلب المعلّم للصيد في كلامه على المثال، ويذكر المصنف فعلاً أنّ التصحيح غير مفيد، وكلام ابن زهرة مختل على كل حال، أي سواء حمل الكلب المعلّم للصيد فيه على المثال أولاً، فإنّه إذا لم يحتمل

(١) وسائل الشريعة ٢٩: ٢٢٦-٢٢٧، الباب ١٩ من أبواب ذيات النفس، الحديث ١ و٢ و٦.

على المثال، فيرد عليه أنه لا وجه لتخصيص جواز البيع بـ (كلب الصيد مع جريان وجه الجواز عنده في كلب الماشية وغيرها أيضاً. وإن حمل على المثال بما يجوز بيعه من الكلاب، فلا وجه لإهمال العبد الكافر والاقتصار في الاستثناء على كلب الصيد والزيت المتنحس.

اللهم إلا أن يدفع هذا الخلل بحمل (كلب الصيد) في كلامه على المثال لمطلق النجس الذي يجوز الانتفاع به بحيث يعمّ العبد الكافر أيضاً، ويكون ذكر الزيت بعد ذلك لورود النص الخاص في جواز الانتفاع به.

أقول: يمكن أن يكون ذكر (كلب الصيد) للمثال للكلاب الأربعة، وإهماله العبد الكافر؛ لعدم قوله ﷺ بنجاسته، فلا بدّ من ملاحظة ما ذكره في مسألة نجاسة الكافر.

والمتحصل في المقام أنه لا يجوز بيع غير كلب الصيد من سائر الكلاب أخذاً بالإطلاق السابق وبمقتضى التقييد في مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة، نعم لا بأس بإجارتها أو هبتها إلى غير ذلك من المعاملات التي لا تندرج في عنوان البيع، كما هو مقتضى عموم الوفاء بالعقود ونفوذ الصلح والهبة أو نحوها كما لا يخفى.

بقي في المقام أمر وهو أنه ليس المراد بـ (الصيد) و(الذي يصيد) تلبس الكلب فعلاً بالصيد بأن يكون حال البيع مرسلاً إلى الصيد؛ للقطع بعدم اعتبار هذا التلبس في جواز بيعه، بل المراد هو الصالح للاستعمال في الصيد في مقابل ما لا يصيد، والمراد بـ (كلب الصيد) إما الكلب الذي يستعمل فعلاً في الصيد بحيث يكون شغله الفعلي هو الصيد، نظير كلب الماشية أو الزرع، حيث يكون ظاهرهما ما شغله حراسة الزرع أو الماشية، فيكون (الصيد) أو (الذي يصيد) أعَمّ مطلقاً من (كلب الصيد) ويكون المراد بـ (كلب الصيد) عين المراد من (الصيد) وبينهما تساوي.

قوله ﷺ: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي [١]

وعلى كل فموضوع عدم الجواز في صحبة عبدالرحمن هو (الكلب الذي لا يصيد) أي لا يصلح لاستعماله في الصيد. وأمّا الصالح له فيجوز بيعه، سواء كان مع صلاحه له حارساً للزرع ونحوه أيضاً أولاً، والذي لا يجوز بيعه من كلب الماشية أو الزرع أو الحائط ما لا يكون صالحاً فعلاً لاستعماله في الصيد، وأيضاً الكلاب القابلة للصيد بعد كبرها وتعليمها، باعتبار أن عدم فعلية الصلاح فيها داخلية في المطلقات القاضية بأنّ ثمن الكلب سحت^(١)، بل يصحّ أن يقال: إنّها لا تصيد، فيعمّها قوله ﷺ: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت^(٢)، واحتمال كون المراد بالصيود معنى يعمّ ما له الاستعداد للصيد ولو لم يكن فعلاً صالحاً له، ضعيف. وعلى تقدير الإغماض يكون معنى الصيود أو الذي يصيد أو لا يصيد مجعلاً مردداً بين الأقلّ والأكثر، فيرجع في غير الصالح فعلاً إلى إطلاق ما دلّ على كون ثمن الكلب سحتاً.

[١] لا يخفى أنّه لا يحكم بنجاسة العصير العنبي بنشيشه أو غليانه، سواء كان ذلك بالنار أو بالشمس أو بنفسه، وإنّما يحكم بنجاسته فيما إذا صار خمراً، والحكم بالطهارة مقتضى الأصل في الأشياء، ولكنّ المنسوب إلى المشهور نجاسته بنشيشه أو غليانه، وذلك لصحّحتين:

الأولى: صحبة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنبذ من التمر»^(٣).

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٩٣ و ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، ٩.

(٢) المصدر السابق: ٩٤، الحديث ٧ و ٨.

(٣) وسائل الشريعة ٢٥: ٢٧٩، الباب الأول من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث الأول.

وفيه: أنه ليس مفادها أن عصير الكرم بإطلاقه خمر، بل إن الخمر المحكوم بالنجاسة وحرمة الشرب وعدم جواز بيعها تحصل منه كحصولها من الأربعة الباقية، ولذا لا يمكن الالتزام بدلالاتها على كون عصير العنب خمرًا حتى مع عدم غليانه، وكذا الحال في الزبيب وأنه خمر فيما إذا أُلقي في الماء حتى يدخل الماء في جوفه ويصير نقيعاً.

والحاصل: أن مفاد الرواية أن المأخوذ من غير الخمسة لا يكون خمرًا ولا يختص الخمر بالمأخوذ من بعض هذه الخمسة، كما كان عليه فتاوى العامة على ما قيل.

الثانية: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج، ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنه يشربه على النصف، فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «لا تشربه»^(١)، حيث إن الحكم بكون العصير خمرًا مقتضاه ثبوت جميع أحكامها له ومنها نجاستها وعدم جواز بيعها. وفيه: أولاً: أن الموجود في رواية الكليني «فقال: لا تشربه» بلا ذكر لفظ خمر، بل الظاهر أن نسخ «التهذيب» كانت مختلفة وكانت الزيادة في بعضها، ولذا نقل في «الوسائل» الرواية عن «الكافي» أولاً، ثم قال: ورواه الشيخ عليه السلام بلا تعرض منه لزيادة لفظ خمر في رواية «التهذيب».

والحاصل: أنه لم تثبت لفظه خمر في رواية الشيخ عليه السلام، بل على تقديره يكون خلوة رواية الكافي موجباً لعدم ثبوته، لا لترجيح رواية «الكافي» وكون رواياته أضبط

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٤.

قوله ﷺ: وجب عليه غرامة الثلاثين [١]

حتى يقال: لا دليل على الترجيح، بعد كون كلّ منهما خبر عدل يدخل في دليل اعتبار خبر العدل لولا الآخر، بل باعتبار أنّ عدم اللفظ في أحد النقلين في المقام ليس من اختلافهما بالأقلّ والأكثر في النقل حتى يؤخذ بالثاني، ويقال: إنّ راوي الأقلّ لا ينفي الزائد، فإنّ الظاهر في مثل المقام ممّا يوجب وجود اللفظ في أحدهما اختلاف المضمون أنّ الراوي بلا زيادة ينفي وجودها.

أضف إلى ذلك أنّه على تقدير ثبوت لفظ الخمر في النقلين لا يصحّ الحكم بنجاسة العصير قبل ذهاب ثلثيه، وذلك فإنّ قوله: «خمر لا تشربه»، ليس بياناً للحكم الواقعي للعصير، بل الحكم الواقعي له كان معلوماً لدى السائل، وإنّما سأل الامام عليه السلام عن الشبهة الموضوعيّة واعتبار إخبار ذي اليد فيها.

والحاصل: أنّ الرواية غير ناظرة إلى بيان الحكم الواقعي للعصير بعد غليانه حتّى يؤخذ بإطلاق التنزيل وكونه خمرًا، بل هي ناظرة إلى بيان الحكم الظاهريّ، وأنّه عند الجهل بحال العصير لا يعتنى بإخبار ذي اليد الذي لا يعتقد حلّ العصير بذهاب ثلثيه. ومن الظاهر أنّ الحكم الظاهريّ تابع للحكم الواقعيّ، فإن كان التنزيل في خطاب الحكم الواقعيّ من جميع الجهات كان الحكم الظاهريّ أيضاً كذلك، ولو كان من جهة حرمة شربه فقط، فلا يمكن كون الحكم الظاهريّ تنزيلاً مطلقاً، فلا بدّ من ملاحظة خطاب الحكم الواقعيّ لا التمسك بإطلاق خطاب الحكم الظاهريّ، فتدبر.

[١] بل الأصحّ ضمان تفاوت قيمتي العصير بلحاظ قبل غليانه وبعده، وذلك فإنّ الأوصاف - ومنها غليان العصير وعدمه، وإن لم يكن بالنسبة إليها ضمان المعاوضة، بمعنى أنّه لا يقع بعض الثمن في مقابل وصف المبيع - وبهذا يفترق الوصف عن جزء المبيع، إلّا أنّها تدخل في ضمان اليد أو الإتلاف. وبعبارة أخرى:

قوله ﷺ: مثل قوله ﷺ: «وإن غلى فلا يحل بيعه» [١]

كما أن تلف الشيء أو بعضه في يده أو إتلافهما على الآخر يوجب ضمان المثل أو القيمة، كذلك النقص في الأوصاف. وقد اعترف المصنف رحمه الله بأن غليان العصير في يد الغاصب ليس من تلف العين كإتلاف الخل خمرًا حتى يكون ضامنًا لأصل المال، وعليه يكون التالف هو وصف عدم الغليان، فيرجع إلى التفاوت بين القيمتين لا إلى غرامة الثلاثين وأجرة إذهابهما.

[١] كما في رواية أبي كهمس قال: «سأل رجل أبا عبد الله ﷺ عن العصير، فقال: لي كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان، وأبيعه قبل أن يغلي؟ قال: لا بأس به، وإن غلى فلا يحل بيعه، ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرًا»^(١)، وهذه لضعف سندها بعدم ثبوت توثيق لأبي كهمس لا يمكن الاعتماد عليها، مع أن ظاهرها بقرينة ما في ذيلها من قوله ﷺ: «نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه تمرًا» أن جهة سؤال الراوي إنما هو بيع العصير ممن يجعله خمرًا. والمذكور في الجواب التفصيل بين بيعه قبل غليانه وبيعه بعده بالجواز في الأول، وعدم الجواز في الثاني. ومقتضى قوله: «فلا يحل» عدم الجواز حتى مع إعلام الحال للمشتري، ودعوى المصنف رحمه الله أنها لا تشمل ما إذا كان البيع بقصد التطهير - مع إعلام المشتري بالحال - لا يمكن المساعدة عليها.

وبهذا يظهر الحال في رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرًا! قال: إذا بعته قبل أن يكون خمرًا وهو حلال، فلا بأس»^(٢)، مع أن في سندها قاسم بن محمد الجوهري عن علي

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٣٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٩، الحديث ٢.

ابن أبي حمزة، والظاهر أنه البطائني. وذكر السيد الخوئي رحمته الله ^(١) أن أبا بصير في نظير الرواية مردّد بين ابن البخترى وبين ليث المرادي وكلاهما كوفي، ولم يكن في الكوفة في ذلك الزمان عنب كثير حتى يباع عصيره ممن يجعله خمراً أو يطبخه دبساً، فالظاهر أن مراد السائل هو عصير التمر، ولا ريب في جواز بيعه حتى بعد غليانه وقبل كونه خمراً، فالرواية أجنبية عن المقام.

أقول: لا يخفى ما فيه، أولاً: كون الراوى كوفياً بحسب الأصل لا يدلّ على أن سؤاله راجع إلى ما يكون في بلده.

وثانياً: أنه لا علم لنا بحال الكوفة في ذلك الزمان من قلّة العنب أو كثرتة فيها.

وثالثاً: أنّ تقييد الجواب بقوله: «وهو حلال» ظاهر في اعتبار عدم الغليان، وإلا كان تأكيداً وإطلاقاً العصير ينصرف إلى عصير العنب، ويظهر ذلك بمراجعة ما ورد في حكم العصير.

وأما مرسله محمد بن الهيثم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته، أيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه» ^(٢)، فمع ضعفها بالإرسال وغيره ظاهرها السؤال عن شرب العصير، وظاهر الجواب بنفي الخير، غايته عدم جواز الشرب لا عدم جواز بيعه، فلا نظر في الرواية إلى المعاملة على العصير أصلاً.

والحاصل: أن مقتضى القاعدة جواز بيع العصير بعد غليانه أخذاً بمقتضى إطلاق

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ١٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٥، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٧.

حَلْيَةِ البَيْع ونفوذُه حتى فيما إذا قيل باعتبار حديث «تحف العقول» الوارد فيه النهي عن بيع وجوه النجس، أو باعتبار النبويِّ الدالِّ على أنَّ تحريم الشيء يلزم حرمة ثمنه وفساد بيعه، وذلك فإنَّ النجاسة في العصير أو الحرمة طارئة ترتفع بذهاب الثلثين. وهذه النجاسة المعبَّر عنها بقبول الشيء للطهارة غير داخلة في مدلول الحديث كسائر الأعيان المتنجِّسة القابلة لها، كما أنَّ مثل الحرمة المزبورة غير داخلة في مدلول النبويِّ؛ ولذا يصح بيع ما يحرم في حال خاص كحال الإحرام. والحاصل: أنَّ ظاهر النبويِّ هو أنَّ النهي عن شيء مطلقاً بحيث يعمَّ جميع أحواله يلزم فساد بيعه.

ثمَّ إنَّه لا بأس بالإشارة في المقام إلى حكم العصير العنبيِّ والزبيبيِّ والتمريِّ بعد الغليان من حيث الحلِّ والحرمة، فنقول: لا ينبغي الريب في حرمة شرب العصير العنبي بعد غليانه، سواء كان غليانه بالنار أو بنفسه أو بغير ذلك، بل لا أعرف خلافاً في ذلك. والأظهر حلُّه حتى فيما إذا كان غليانه بنفسه بذهاب ثلثية، سواء كان الذهاب بالشمس أو بالهواء أو بالنار.

لا يقال: العصير إذا غلى بنفسه يصير خمرًا ومسكرًا فينحصر حلُّه بانقلابه خلاً.

فإنَّه يقال: مجرد غليانه بنفسه لا يوجب كونه خمرًا، ولو فرض بقاء العصير بعد غليانه بنفسه أو بغيره على حاله حتى صار مسكرًا فهو خارج عن مفروض الكلام.

وكيف كان، فيشهد لما ذكرنا مثل صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يحرم العصير حتى يغلي»^(١)، وفي معتبرته الأخرى عنه عليه السلام قال: «سألته عن شرب العصير، فقال: تشرب ما لم يغلي، فإذا غلى فلا تشربه، قلت: وأيّ شيء الغليان؟

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث الأول.

قال: القلب»^(١). وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كُلْ عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»^(٢)، والمراد بإصابة النار الغليان بقرينه ما سبق، وفي موثقة ذريح، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نشَّ العصير أو غلى حرم»^(٣)، والمراد بالغليان فيها هو القلب بالنار، والنشيش ما لا يكون فيه القلب عادة كالغليان بنفسه. فيكون حاصل الموثقة أنه إذا غلى العصير بنفسه أو كان غليانه بالنار بنحو القلب فقد حرم، ويقتضي ذلك عطف الغليان على النشيش، مع ملاحظة أن ما دل على اعتبار القلب ظاهره المورد الذي يمكن فيه وهو الغليان بالنار.

وما قيل من أن المراد بالنشيش هو الصوت الحاصل قبل الغليان غير ثابت، بل ظاهره هو الصوت الحاصل عند غليان الشيء بنفسه، ويؤيد ذلك ما في موثقة عمار من قوله عليه السلام: «فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينشَّ...»^(٤)، وذكرنا أنه إذا ذهب ثلثا العصير بعد غليانه يصير حلالاً، سواء كان الذهاب بالنار أو غيرها. ويقتضي ذلك قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة: «حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» فإنه ليس في البين ما يقتضي تقييد الذهاب بكونه بالنار، نعم في صحيحته الأخرى قال: «ذكر أبو عبد الله عليه السلام: أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»^(٥)، ولكن بما أن ذهاب الثلثين يكون بالطبخ غالباً فلا يمنع ذلك عن الأخذ

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشرطة المحرمة، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٢، الباب ٢، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ٢٨٧، الباب ٣، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٨٩، الباب ٥، الحديث ٢.

(٥) المصدر السابق: ٢٨٨، الحديث الأول.

بإطلاق صحيحته الأولى، كما هو الحال في جميع القيود الغالبية التي لا توجب رفع اليد عن المطلقات.

ولا يخفى أن المراد بالعصير في هذه الروايات العصير العنبّي، فلا يشمل العصير الزبيبيّ فضلاً عن التمريّ، والوجه في ذلك أولاً: أنّ العصير يطلق على ما يخرج من الشيء، أي على الماء المتكوّن في داخل الشيء بعد إخراجه، فلا يشمل المخرج من الزبيب والتمر مما لا يتكوّن في داخلهما؛ ولذا ذكر في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في أقسام الخمر: «العصير من الكرم والنقيع من الزبيب... والنبيذ من التمر»^(١).

وثانياً: أنّ حمله على العموم غير ممكن، حيث لا يصحّ لأحد الالتزام بحرمة كل عصير حتى مثل عصير الجزر والبطيخ بالغليان، وحمله - على خصوص الثلاثة، أي عصير العنب والزبيب والتمر - بلا قرينة، غير ممكن، بل المتيقّن منه العصير العنبّي، والعموم باعتبار أفراداه كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه لا يمكن التعدّي عن عصير العنب إلى ماء الزبيب والتمر، بل الأظهر فيهما حلّهما حتى بعد غليانهما، وليس في البين ما يقتضي حرمتهما بعد غليانهما، نعم ورد في الزبيب ما ربّما يقال بظهوره في حرمة مائه بعد غليانه كموثّقتي عمار^(٢)، ولكن بما أنّ المذكور فيهما من الأمور الكثيرة غير دخيل في حلّ ماء الزبيب قطعاً، ولا مجال فيها لاحتمال استحباب رعايتها، فلا بدّ من كون المراد دخالتها في حلّه مع بقائه مدّة طويلة، بحيث لا ينقلب فيها إلى الخمر.

(١) وسائل الشريعة ٢٥: ٢٧٩، الباب الأول من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٩ و ٢٩٠، الباب ٥، الحديث ٢ و ٣.

ويؤيد ذلك رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي التي مثلهما في ذكر تلك الأمور، وذكر في ذيلها: «وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله»^(١).

وأما رواية زيد النرسي في أصله، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدق ويلقى في القدر، ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته؟ قال: «لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، فإن النار قد أصابته، قلت: فالزبيب كما هو يلقي في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء، فقال: كذلك هو سواء، إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير، ثم نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد»^(٢)، رواها في «المستدرک» فدلالته على جريان حكم العصير العنبي في ماء الزبيب واضحة، إلا أنها لا تصلح للاعتماد عليها، حتى ما لو قيل بأن زيد النرسي موثق، باعتبار أن الراوي عنه هو محمد بن أبي عمير. وذكر الشيخ في عده أنه لا يروي إلا عن ثقة^(٣)، وهذا توثيق عام لمشايخ محمد بن أبي عمير، ويرفع اليد عنه في مورد ثبوت الخلاف لا مع عدمه كما في المقام، حتى ما لو قيل بأن أصل زيد النرسي معتبر، كما عن النجاشي وغيره. ووجه عدم صلوحها عدم إحراز أن ما نقل عنه هذه الرواية وهي النسخة التي كانت بيد المجلسي عليه السلام هي أصل النرسي المعتبر، بل من المحتمل أنها كانت مجعولة مدسوسة، ومجرد اشتمالها على بعض الروايات التي ثبت أنها لزيد لا يدل على أنها بتمامها رواياته.

وبعبارة أخرى: النسخة التي كانت بيد المجلسي عليه السلام ونقل عنها هذه الرواية

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٠، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٤.

(٢) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٨، الباب ٢، الحديث ٦٧٦.

(٣) العدة ١: ١٥٤.

وكانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي لم يظهر لنا وسائطها إلى زيد، كما هو المألوف بين أصحاب الحديث لنعتمد عليها مع إحراز حال تلك الوسائط، ويزيد الشبهة ما عن الصدوق عليه السلام من أن أصل زيد النرسي وأصل زيد الزراد موضوعان، وضعهما محمد بن موسى الهمداني، ذكر ذلك محمد بن الحسن الوليد عليه السلام.

لا يقال: قد ذكر المجلسي في «البحار» أنه وجد في أول النسخة هكذا: حدّثنا الشيخ أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري أيداه الله، قال: حدّثنا أبو العباس أحمد بن محمد سعيد الهمداني، قال: حدّثنا جعفر بن عبد الله العلوي أبو عبد الله المحمدي، قال: حدّثنا محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي، والنسخة المزبورة كانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبي، وهو نقلها من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمي وكانت كتابتها سنة أربع وسبعين وثلاثمئة^(١)، وعلى ذلك فالنسخة مسندة بطريق مألوف.

فإنه يقال: لم يظهر لنا حال منصور بن الحسن الآبي حتى يثبت بنقله النسخة وإسنادها إلى زيد، وما حكي عن منتجب الدين أنه عالم فاضل قرأ على الشيخ الطوسي غير المصحح للنسخة، كما يشهد بذلك تاريخ التصحيح، مع أن شهادة صاحب «البحار» بكتابة منصور بن الحسن ليست بطريق قد وصل إلينا وسائطه كما لا يخفى.

(١) بحار الأنوار، ١: ٤٣.

قوله ﷺ: وجعل هذا من المستثنى [١].

قوله ﷺ: وهو ظاهر غيره ممن عبّر بقوله: جاز بيعه للاستصباح [٢]

قوله ﷺ: ويمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح [٣]

[١] يعني: عدّ الدهن المتنجس في المستثنى؛ لعدم جواز بيع الأعيان النجسة مبني على كون الحكم المزبور للأعيان النجسة والمتنجسة بنحو العموم، كما إذا قيل بحرمة الانتفاع بالمتنجس، فيكون بيعه فاسداً باعتبار عدم ثبوت المنفعة المحللة له، أو قيل بجواز الانتفاع بهما ولكن لا يجوز المعاملة عليهما، فإن الحكم بجواز بيع الدهن المتنجس يكون استثناء عن ذلك الحكم العام. وهذا بخلاف ما إذا قيل بعدم حرمة الانتفاع وعدم بطلان بيعهما إلا فيما يحرم كل الانتفاع المقصود منهما، فإنه على ذلك لا يعم الحكم المذكور في طرف المستثنى منه الدهن المتنجس، باعتبار خروجه عن موضوع ذلك الحكم من الأول.

أقول: لم يظهر وجه تخصيص انقطاع الاستثناء أو اتصاله بالدهن المتنجس، بل يجري ذلك في الكافر أيضاً، وحتى في كلب الصيد فإن جواز بيعه وإن كان من قبيل التقييد فيما دلّ على أن: ثمن الكلب سحت، إلا أن جواز بيعه استثناء من عدم جواز بيع الأعيان النجسة المستفاد من حديث «تحف العقول» يكون بنحو الانقطاع، كما مر.

[٢] وجه الظهور أن قولهم: للاستصباح، باعتبار صحة تعلّقه بالبيع لا يتعلق بالجواز، كما هو مقتضى قولهم: «القريب يمنع البعيد»، نعم لو كان متعلقاً بالجواز، كما هو تأويل المحقق الثاني، لكان مقتضاه القول الثالث وهو جواز بيع الدهن المتنجس مطلقاً، بمعنى أنه لا يعتبر اشتراط الاستصباح ولا قصده.

[٣] ظاهره التفصيل بين الدهن الذي يكون الاستصباح بالإضافة إليه من

قوله ﷺ: وتعاملا من غير قصد [١]

المنفعة النادرة التي لا تكون ملاكاً للمالية في الأشياء، وبين الدهن الذي يكون الاستصباح به من النفعة المتعارفة، وفي الأول يعتبر قصد الاستصباح في بيعه دون الثاني. ووجه الفرق هو أن الموجب للمالية في الأول، وهي المنفعة الشائعة باعتبار نجاسة الدهن، تكون محرمة، وأخذ المال في مقابله بلحاظ تلك المنفعة أكلاً له بالباطل، كما أن أخذه بلحاظ منفعة النادرة المحللة كذلك، حيث إن المنفعة النادرة لا توجب المالية حتى يخرج المأخوذ من عنوان الأكل بالباطل. نعم، إذا ورد دليل على جواز أخذ المال بإزاء ذلك الدهن؛ ليصرفه في منفعة المحللة النادرة يكون هذا حاكماً على خطاب حرمة أكل المال بالباطل، حيث إنه بعد تجويز الشارع الأخذ لا يكون بيعه بإزاء الثمن من تملك المال بالباطل، وهذا بخلاف القسم الثاني من الدهن المتنجس، فإن أخذ المال بإزائه حتى بدون قصد المنفعة المحللة جائز، ولا يدخل في العنوان المنهوي عنه، باعتبار أن الإسراج من المنفعة المحللة المقصودة الغالبة على منفعة الأكل أو المساوية له يوجب المالية للدهن المزبور. نعم، لو اشترط استعماله للأكل يكون بيعه باطلاً، لأن الشرط الفاسد مفسد للمعاملة حتى يمنع عنه، بل البطلان يعم ما كان استعماله في المحرم من قصد المتبايعين، فإنه بالقصد المزبور يكون تملك الثمن بإزائه من أكله بالباطل، كما يشعر بذلك ما ورد من أن ثمن الجارية المغنّية سحت، فإن الجارية مع كونها ذات منفعة محللة مقصودة - كالاستمتاع بها أو استخدامها - لا وجه لفساد ثمنها، إلا إذا كان قصد استيفاء منفعة الغناء موجباً له كما لا يخفى.

[١] وظاهر ذلك التسوية في الدهنين، وعدم الفرق بينهما في مقام الثبوت، بل الفرق بينهما في مقام المعاملة فقط، فيما إذا التفتا إلى منافعهما، ففي الأول مع عدم

قصد المنفعة النادرة المحللة ينصرف العقد إلى لحاظ منفعته المحرمة، فيحكم بفساده، بخلاف الثاني. وأما مع عدم التفاتهما إلى منفعتهما المحللة والمحرمة، فيمكن تصحيح المعاملة في القسمين حتى في الأول، باعتبار أن الدهن المزبور مال شرعاً وقع مورد المعاملة، ولم يقصد منفعته المحرمة حتى يحكم بفساد بيعه استظهاراً مما ورد في ثمن الجارية المغنيّة.

أقول: وفي كلامه موارد للنظر:

أولاً: أن المنفعة النادرة التي لا توجب المآلّة للشيء هي التي لا يلاحظها العقلاء حتى مع عدم إمكان صرف ذلك الشيء في الجهة الأخرى، مثلاً قطعات الكوز المكسور لا مآلّة لها، فإنّه لا يلاحظ استعمالها في البناء نظير استعمال قطعات اللبنة، حتى مع عدم إمكان صرفها في منفعتها الغالبة، أي خزن الماء فيها. وهذا بخلاف الدهن المتنجس، فإنّ مع عدم إمكان صرفه في الأكل مثلاً يلاحظ فيه جهة الإسراج به. وبعبارة أخرى: عدم لحاظ الإسراج به بلحاظ منفعته الأخرى الأهم والأكمل وهي الأكل، ومثل ذلك لا يوجب سلب المآلّة عنه.

ثانياً: أنّه مع قيام الدليل على جواز البيع في القسم الأول يكون الدليل المزبور كاشفاً عن كون المنفعة النادرة عندنا من الغالبة عند الشارع، كما هو مقتضى حكومته على دليل حرمة الأكل بالباطل، فيكون للدهن المزبور مآلّة وباعتبارها يصحّ بيعه كما في القسم الثاني، من دون انصراف العقد إلى لحاظ منفعته المحرمة وجعل العوض بلحاظها، فإنّ انصراف العقد إلى جعل العوض بلحاظ المنفعة المحرمة بلا قصد من المتعاقدين غير معقول.

ثالثاً: أن مجرد قصد المنفعة المحرمة لا يوجب فساد البيع فيما إذا كان للشيء

قوله ﷺ: **وربما يتوهم من قوله [١]**

قوله ﷺ: **فهل يجب مطلقاً [٢]**

مالية باعتبار منفعته المحللة، فإن الثمن في المعاملة يقع بإزاء نفس الشيء لا منافعه، نعم ربما يكون لحاظ بعض الأوصاف في تسعير الشيء موجباً لفساد بيعه، فيما إذا كان المترتب على تلك الصفة هو الحرام دائماً أو غالباً، كما في الجارية المغنية. وهذا غير داخل في مورد الكلام، فإن المفروض في المقام مجرد قصد صرف الشيء في منفعته المحرمة، والدخيل في تسعير الشيء أوصافه لاستعماله في إحدى منفعتيه.

[١] وجه الوهم أن قوله ﷺ: «فبتاع للسراج» تفريع على علم المشتري بحال الدهن، وأن مع تبين نجاسته له يشتره للسراج، فتكون الجملة بمنزلة قوله: فلا تبعه إلا لمن يبتاعه للسراج، وظاهر ذلك اعتبار قصد الإسراج في جواز شرائه، وبهذا تفترق هذه الرواية - المذكور فيها حكم واحد، وهو تجويز بيعه من المشتري المزبور - عن رواية معاوية بن وهب المذكور فيها حكمان: أحدهما جواز البيع، وثانيهما وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن ولو بعد البيع؛ ليصرفه في الاستصباح. وهذه تكون قرينة على أن الوارد في رواية الأعرج من الابتاع للسراج غاية للإعلام أيضاً، لأنه دخيل في صحة البيع.

والحاصل: اعتبار المشتري المزبور باعتبار عدم لزوم محذور التسيب إلى الحرام بصرف المشتري ذلك الدهن في الأكل بسبب جهله بحال الدهن، كما نذكر توضيحه في الموضع الثاني.

[٢] يجب الإعلام مطلقاً، أي سواء قيل بكون البيع مشروطاً بالاستصباح أو

بقصده أو غير مشروط بشيء منهما.

قوله ﷺ: لا إشكال في جوب الإعلام [١]

قوله ﷺ: مثل ما دلَّ أنَّ من أفتى [٢]

[١] لا يخفى أنَّ قصد المشتري الإصباح بالدهن المزبور لا يلزمه إعلام البائع، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فقد يظهر البائع حال الدهن ونجاسته ومع ذلك يكون المشتري قاصداً صرفه في الأكل، وقد يترك الإعلام ولكن المشتري يقصد شراءه لمثل الإسراج. وظاهر الروايات كون الإعلام تكليفاً على البائع؛ لئلا يكون جهل المشتري بحال الدهن ونجاسته منشأً لصرفه في الأكل، قال ﷺ في موثقة أبي بصير: «وإن كان ذائباً فأسرج به وأعلمهم إذا بعته»^(١).

[٢] ما دلَّ على ذلك أجنبي عن مسألة عدم جواز التسبب إلى فعل الحرام أو ترك الواجب، فإنَّ الإفتاء بغير علم حرام، حيث إنَّه من الافتراء والكذب على الله سبحانه، عمل بها أحد أو لم يعمل، وتحديد العقوبة بوزر من عمل بها على تقدير العمل لا يدلُّ على أنَّ حرمة الإفتاء بغير علم لأجل التسبب، فإنَّ مثل الخبر يعمُّ ما إذا لم يكن تسبب، كما إذا كان العامل بها عالماً بأنَّ المفتي ليست له أهلية الإفتاء ومع ذلك أخذ بفتواه بداع من الدواعي النفسانية.

وأما ما ورد في تحمّل الإمام مع أنه معارض بما يدلُّ على عدم ضمانه بشيء، وفي صحيحة زرارة قال: «سألت أحدهما ﷺ عن الإمام يضمن صلاة القوم؟ قال: لا»^(٢)، فلا يرتبط بالمقام، فإنَّه لو فرض عدم نقص صلاة المأموم عن الصلاة الفريضة إلّا في ترك القراءة فلا ينبغي الريب في عدم بطلان تلك الصلاة بذلك، فإنَّ مقتضى

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٣٥٤، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

قوله ﷺ: والحاصل أن هنا أموراً أربعة [١]

حديث: «لا تعاد» وغيره عدم بطلان الصلاة بترك القراءة فيها عن عذر، والتسبب - في مثل ذلك ممّا يكون للعلم والإحراز دخل في حرمة الشيء تكليفاً أو عدم جوازه وضعاً - لا بأس به؛ ولذا لا يجب على البائع إعلام الغير بنجاسة الثوب الذي يشتريه، بخلاف نجاسة المبيع المأكول. والفرق أنّ نجاسة الثوب لا تكون مانعة عن صحة الصلاة إلا مع إحرازها، بخلاف نجاسة المأكول، فإنها موضوع لحرمة أكله، غاية الأمر ربّما يكون الجهل عذراً في مخالفة التكليف الواقعي، نعم لو أحرز الإمام أنّ مأموه يأتي في صلاته بما يكون مبطلاً لها حتّى مع العذر، كتعدد الركوع في الركعة الواحدة الذي يكون عدم فساد الصلاة به في خصوص صلاة الجماعة في بعض الموارد، فمع علمه بهذا لا يجوز له التصدّي للإمامة مع فقدّه شرائطها.

والعمدة في حرمة التسبب هو الفهم العرفي من خطابات المحرّمات وغيرها، فإنّه إذا ورد في خطاب حرمة أكل الميتة فأهل العرف لا يفهمون الفرق بين أكلها بالمباشرة أو أكل الغير بتسببه جهلاً أو إكراهاً، وهكذا ما ورد في نهى الجنب عن دخول المسجد فإنّهم لا يفرقون بين الدخول والإدخال... إلى غير ذلك.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الكلام في عدم جواز التسبب إلى الحرام فيما إذا كان ذلك الحرام مطلقاً بحيث يكون مع الجهل مورد الاحتياط، وأمّا مدلول رواية أبي بصير فأجنبي عن ذلك، فإنّه لا تكون كراهة لأكل البهيمة أو الطفل حتّى يكون سقيهما أو إطعامهما من التسبب إلى الكراهة، بل مدلولها حكم السقي أو الإطعام بما هو هو.

[١] الفرق بين إكراه الغير على المحرّم وبين تقديم الطعام المتنجّس إلى الغير الجاهل، بأنّ الأوّل من قبيل العلّة التامة لصدور الحرام عن الغير، والثاني من قبيل السبب، فيه ما لا يخفى.

قوله ﷺ: «لأنَّ استناد الفعل إلى السَّبَب أقوى [١]»

والصحيح أن كلاً من الإكراه وتقديم الطعام المتنجس - مثلاً - إلى الجاهل المرید للأكل لا يكون موجباً لخروج الفعل عن كونه اختيارياً للمكره - بالفتح - أو المقدم إليه. وأن حرمة الإكراه أو التقديم لا تكون إلا من جهة التسبيب إلى الحرام، فإن العمدة في دليل حرمة - كما مر - هو الفهم العرفي، بأن النهي عنه يعم إصدار الفعل عن الغير بالإكراه أو الإغراء، بل ولو بمثل صب الخمر في حلقه.

وأما القسم الثالث، فإن كان ترغيباً للآخر إلى ارتكاب المحرم وتحبيباً إليه لينقذ في نفسه الداعي إلى ارتكابه فيكفي في إثبات حرمة فحوى ما دل على وجوب نهي الغير عن المنكر، وكذا ما إذا كان موجباً للعناد كسب آلهة الكفار الموجب لإلقتهم في سب الحق. وأما بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يعمل خمرًا فسيأتي الكلام فيه مفصلاً، وأما إرشاد الجاهل وإعلامه في غير موارد التسبيب فلا يجب إلا في الأحكام الشرعية الكلية، كما هو مقتضى ما دل على وجوب تبليغها إلى الجاهلين بها، وفي الجهل بالموضوعات فيما إذا وجب على المرشد التحفظ فيها على الواقع، كالتحفظ على دم مؤمن أو عرضه في مورد يريد الجاهل بإيمانه قتله أو هتكه ونحو ذلك.

[١] لا يخفى أن وجه استقرار الضمان على من قدم الطعام المملوك للغير إلى الجاهل هي قاعدة الغرور لا مجرد التسبيب؛ ولذا يكون لمالك الطعام الرجوع إلى الجاهل المتلف، ولو كان من باب استناد الفعل إلى السبب لم يكن له الرجوع إلا إلى المقدم. والحاصل: أن مقتضى تلك القاعدة رجوع المغرور إلى غارّه، ولا تجري هذه القاعدة في مورد الإكراه على إتلاف مال الغير، بل يكون الضمان فيه ابتداءً على المكره بالكسر.

والوجه في ذلك أنه يستفاد من مثل ما ورد في ضمان الشاهد ما أتلّف على

قوله ﷺ: بَأَنَّ النَّجَاسَةَ عَيْبٌ خَفِيٌّ [١]

المشهود عليه بشهادته الزور ضمان المكروه - بالكسر - أيضاً، ومقتضى حديث الرفع نفي الضمان عن المكروه بالفتح، ونفيه عنه مع فرض ثبوته للمكروه - بالكسر - لا ينافي الامتنان.

فالمتحصل أن في مورد كون السبب أقوى يكون الضمان على ذلك الأقوى ابتداءً، كما إذا وضع قارورة تحت رجل نائم فانكسرت بتحريكه رجله في النوم، فإنَّ الضمان في الفرض على واضعها لا على النائم، باعتبار أنَّ الإلتلاف يستند إليه لا إلى النائم. وهذا بخلاف مورد تقديم الطعام، فإنَّ الإلتلاف يكون من المباشر وعليه ضمانه، والمقدم - بالكسر - ضامن أيضاً بضمان اليد، فللمالك الرجوع إلى كل منهما، وإذا رجع إلى المباشر فيرجع إلى غارّه كما مرّ، ولعلّه لذلك ذكر أنَّ الإكراه علّة تامة وتقديم الطعام سبب.

[١] ظاهر الروايات المتقدمة وجوب الإعلام حتى فيما لا يجب فيه بيان العيب، كما إذا تبرأ البائع من عيوب المبيع، حيث إنه يجب إظهار العيب الخفي، باعتبار أنَّ عدم ذكره غشّ، ومع التبرّي لا غشّ، وأيضاً لا فرق كما يذكر المصنّف ﷺ في وجوب الإعلام بنجاسة المأكول أو المشروب بين كونهما موردين للمعارضة أو للهبة، ولو كان وجوبه باعتبار أنَّ إخفاء نجاسته غشّ في المعاملة لاختصَّ وجوبه بموارد المعاوضة؛ ولذا لا يجب بيان العيب للمتّهَب، هذا مع أنَّ تناول المتنجّس منكر واقعي شرعاً، فيجب إعلامه للجاهل الذي يريد تناوله حتى لو لم نقل بوجوب إظهار عيب المبيع. ووجه وجوبه حرمة التسبب إلى الحرام وإلقاء الغير فيه، ولو اختصَّ كون الشيء منكراً بصورة العلم بنجاسته، كما في لبس الثوب النجس في الصلاة لا يجب الإعلام، بل لا تكون نجاسته عيباً.

قوله ﷺ: عدا ما يدعى من مرسله الشيخ ﷺ [١]

[١] مرسله الشيخ ﷺ هي التي ذكرها في مبسوطه بقوله: «روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء»، وهذه المرسله مؤيدة بشهرة الفتوى بمضمونها، وبالإجماع المذكور في كلام ابن ادريس، وإذا انجبر ضعفها بما ذكر يكون المقام من الموارد التي يرد فيها في مقابل خطاب المطلق خطاب آخر يدور أمر ذلك الخطاب الآخر بين كونه مقيداً للمطلق أو محمولاً على الاستحباب، أي أفضل الأفراد. وفي المقام يدور أمر المرسله بين كونها مقيدة للإطلاق في الروايات التي رخص فيها في صرف الزيت المتنجس في الاستصباح وبين أن يكون التقييد الوارد فيها محمولاً على الاستحباب، بأن يكون المستحب في الاستصباح بالدهن المتنجس الاستصباح به تحت السماء، أو يكون الأمر المستفاد من الجملة الخبرية محمولاً على الإرشاد، وأن الاستصباح تحت السماء بلحاظ أن لا يتأثر السقف بالدخان المتصاعد الذي يكون نجساً على ما ذكره الشيخ الطوسي ﷺ، باعتبار اشتماله على أجزاء دهنية متصاعدة معه.

ثم إن حمل الأمر بالاستصباح تحت السماء على الإرشاد، وبأن لا يتأثر السقف، أولى من تقييد الإطلاقات الكثيرة الواردة في مقام البيان، خصوصاً أن تقييد تلك الإطلاقات واعتبار كون الاستصباح تحت السماء لا يكون إلا بالالتزام بعدم جواز تنجيس السقف أو كونه تعبداً محضاً. والأول مخالف لما عليه المشهور من طهارة دخان النجس أو المتنجس، والثاني بعيد جداً، ولعله لذلك أفتى الشيخ ﷺ في مبسوطه مع نقله المرسله بكراهة الإسراج تحت السقف.

والإنصاف أن الحكم في المقام لا يخلو عن إشكال؛ لورود المطلقات في مقام البيان وعدم كون المرسله صالحة لتقييدها، وفي مقابل ما ذكر من الشهرة المحققة

قوله ﷺ: فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [١]

والإجماع المنقول على اعتبار كون الاستصباح تحت السماء يكون الرجوع إلى أصالة البراءة عن اعتبار كون الاستصباح تحت السماء بعيداً عن الاحتياط، وجرأة على مخالفة المشهور.

وعن العلامة التفصيل بين صورة العلم بتصاعد أجزاء الدهن مع الدخان وعدمه، واعتبر كون الاستصباح تحت السماء في الأول دون الثاني، وهذا التفصيل مبني على حرمة تنجيس السقف، ولكن لم يظهر له دليل، نعم من ذكر في ردّه بأن الاستصباح تحت السماء تعبد محض لالتنجيس السقف؛ لأنّ الدخان المتصاعد طاهر، ظاهره قبوله حرمة التنجيس وإلا لذكر في الردّ أنّ تنجيس السقف لا بأس به. انتهى تقرير كلامه في المقام.

أقول: استعمال الدهن المتنجّس في الاستصباح لا يكون حكماً مولوياً حتّى يتكلّم في التقييد الوارد في مثل المرسلّة التي لا يمكن الاعتماد عليها، على ما ذكرناه في بحث الأصول، بل الأمر بالاستصباح به في الروايات للإرشاد إلى عدم جواز استعماله في الأكل كما مرّ، وعلى تقدير كونه مولوياً فهو ترخيص لا حكم إلزامي واحد ليكون المقام من موارد لزوم حمل المطلق على المقيد. ولا منافاة بين الترخيص في الإسراج بالدهن المتنجّس مطلقاً وبين الترخيص في إسراجه تحت السماء، كما إذا ورد في خطاب الترخيص في شرب الخلّ مطلقاً وفي خطاب آخر الترخيص في شرب الخلّ في المساجد، وقد ذكر في باب المفاهيم أنّه لا مفهوم للوصف حتّى يوجب ذلك المفهوم تقييداً في خطاب المطلق.

[١] كأنّ المستدل بالآية أراد أنّ الرّجس فيها ينطبق على المتنجّس أيضاً، وأنّ

الأمر بالاجتناب عنه يعمّه فالحكم بجواز الانتفاع به في مورد يحتاج إلى دليل

خاص، وذكر المصنف رحمه الله في الجواب أنَّ الرجس ما يكون كذلك في ذاته لا ما عرضت له النجاسة، فيختص بالأعيان النجسة ولا يعم المتنجسات، وإلا لزم تخصيص الأكثر باعتبار جواز الانتفاع بأكثر المتنجسات، هذا أولاً، وثانياً أنَّ المذكور في الآية كون الرجس من عمل الشيطان، أي من صنعه، فيختص وجوب الاجتناب بمخترعات الشيطان ومبتدعاته، سواء كان قدراً مادياً كالخمر، أو معنوياً كالميسر.

والحاصل: أنَّ مجرد كون عين نجسة فضلاً عن المتنجس لا يوجب دخوله في صنع الشيطان ومخترعاته، وإن أريد من عمل الشيطان هو الصادر عن المكلف بإغوائه؛ ليكون الرجس عنواناً لنفس تلك الأعمال، فكون الانتفاع بالمتنجسات رجساً وعملاً بإغواء الشيطان أول الكلام.

أقول: لفظ الرجس بمعنى النجس في مثل قوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزير فَإِنَّهُ رَجَسٌ﴾^(١) وإن كان ممكناً، إلا أنه لا يكون في المقام، وذلك بقرينة حملة على الميسر، حيث إنه فعل ولا يتصف بالنجاسة، فلا بد من حملة على معنى غير النجاسة المصطلحة. وصدق ذلك المعنى على مطلق المتنجس، بل النجس أيضاً ممنوع، وإن الأمر بالاجتناب عن الرجس حتى بمعنى يعم المتنجس ظاهره الاجتناب عن استعماله المتعارف ولا يعم جميع الانتفاعات، ومن هنا يظهر الحال في قوله عز من قائل: ﴿والرجز فاهجر﴾^(٢) بناءً على أنه بمعنى الرجس، كما قيل.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

(٢) سورة المدثر: الآية ٥.

قوله ﷺ: أَنَّ المراد هنا حرمة الأكل [١]

قوله ﷺ: غاية الأمر التعدّي من حيث غاية البيع [٢]

قوله ﷺ: من ظهور استثناء الدهن [٣].

[١] لا دلالة في الآية على كون المراد بالخبائث الأعيان حتّى يقال: إنّها تعمّ المتنجّس أيضاً، بل الظاهر منها ولا أقل من الاحتمال - كما مر سابقاً - كون المراد الأفعال المنكرة، كما ورد ذلك في قضية قوم لوط، قال عز من قائل: ﴿وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾^(١)، وعلى تقدير كون المراد بها الأعيان، فلا ريب في أنّ ظهور تحریمها - بمناسبة الحكم والموضوع - حرمة الانتفاع المناسب للعين لا حرمة كلّ انتفاع.

وما ذكره المصنّف رحمه الله من كون المراد من تحریم الخبائث حرمة أكلها بقرينة مقابلته لحل الطّيّبات، ففيه ما لا يخفى، قال سبحانه في وصف النبي الذي يؤمن به المتّقون: ﴿الرَّسُولَ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾^(٢)، وظاهرها - بقرينة المقام - تحریم الأفعال المنكرة وتحليل المستحسنة منها، ولا يناسب مدحه مجرد أنّه أحلّ المأكولات الطاهرة وحرم أكل الأشياء النجسة.

[٢] أي لا يعتبر في صحة بيع الدهن المتنجّس قصد الاستصباح فقط، بل يجوز بيعه لغاية أخرى من قصد طلي الأجرّب أو صنع الصابون ونحوهما.

[٣] هذا وجه؛ لعدم جواز بيع سائر المتنجّسات، والمراد الظهور الإطلاقي، أي عدم عطف متنجّس آخر على الدهن في كلماتهم، حيث إنّ مقتضاه عدم التزامهم

(١) سورة الأنبياء: الآية ٧٤.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

قوله ﷺ: وَمِمَّا تَقَدَّمَ فِي مَسْأَلَةِ جِلْدِ الْمَيْتَةِ [١]
قوله ﷺ: وَيُمْكِنُ حَمْلُ كَلَامٍ مِنْ أَطْلُقِ الْمَنْعِ [٢]

بجواز البيع في سائر المتنجسات حتى مع تحقق النفع لها.

[١] هذا وجه؛ لجواز بيع سائر المتنجسات التي لها منفعة محللة كالدهن، حيث يظهر من كلماتهم في تلك المسألة أن جواز البيع دائر مدار تحقق المنفعة المحللة، إلا أن يقوم دليل خاص على عدم جواز البيع حتى مع تلك المنفعة، كما في الإليات المقطوعة من الغنم، فإنه لا يجوز بيعها مع جواز الإسراج بها أو عملها صابوناً، وكذا لا يجوز بيع مطلق نجس العين على كلام يأتي حتى مع جواز الانتفاع بها. ويقتضي أيضاً جواز بيع سائر المتنجسات استصحاب الحكم الثابت لها قبل التنجس، حيث كان بيعها جائزاً وبعد التنجس الأصل بقاؤها على حالها، والجواز قبل التنجس مقتضى القاعدة المستفادة من رواية «تحف العقول» وغيرها، وهي كون المناط في جواز بيع الشيء حصول الصلاح فيه.

[٢] هذا جواب عن الوجه المتقدم؛ لعدم جواز بيع سائر المتنجسات، وحاصله أن قولهم: لفائدة الاستصباح، تعليل للاستثناء لا قيد لبيع الدهن المتنجس بمعنى أنه يجوز - لتحقيق المنفعة المحللة وهي الاستصباح - بيع الدهن المتنجس، نظير ما يقال: يجوز لتحقيق الاستشفاء ببول الإبل بيعه. نعم، يحتمل أن يكون لفائدة الاستصباح في كلامهم قيداً وغاية للبيع، وحيث إن الغاية تكون في القصد مقدماً وفي الحصول مؤخراً يكون معنى كلامهم جواز بيع الدهن المتنجس لغاية الاستصباح وقصده، ولكن يؤيد أن قولهم: للاستصباح، تعليل للاستثناء لا غاية وقيد لبيع الدهن ما ذكر في «جامع المقاصد» في شرح قول العلامة، ما حاصله أن قول العلامة: للاستصباح تحت السماء خاصة، تعليل للاستثناء لا قيد للبيع لتكون في

قوله ﷺ: وكيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء [١]

قوله ﷺ: فهي نفس المنفعة لا الانتفاع [٢]

كلامه دلالة على حصر جواز البيع بفائدة الاستصباح، وأن قول العلامة خاصة راجع إلى اعتبار كون الاستصباح تحت السماء فلا يجوز تحت السقوف، لأنه لا يجوز بيع الدهن لسائر المنافع.

[١] يعني: استثنى جماعة - كما مر - الدهن المتنجس لفائدة الاستصباح من عدم جواز بيع النجس، والحكم بأن مقتضى اقتصارهم في الاستثناء على الدهن هو عدم جواز بيع سائر المائعات النجسة حتى مع حل الانتفاع المعتد به بها محل تأمل، وإن ذكر ذلك في «المسالك» وقال: إن القوم لم يفرقوا في عدم جواز بيع النجس بين ما يكون له نفع أولا.

ووجه التأمل هو الملازمة بين حل الانتفاع المزبور وجواز البيع، وباعتبار هذه الملازمة أورد المحقق الثاني في حاشية «الإرشاد» على كلام العلامة، أي على قوله: ولا بأس ببيع ما عرض له التنجس مع قبوله الطهارة بمثل الأصباغ المتنجسة، فإنها لا تقبل التطهير ومع ذلك يجوز بيعها باعتبار عدم توقف الانتفاع بها على طهارتها. والمحقق وإن أجاب عن إirاده بأن الأصباغ بعد جفافها قابلة للتطهير، إلا أنه لو لم تكن ملازمة بين جواز الانتفاع وجواز البيع لما صح الإيراد والجواب، اللهم إلا أن يقال: إن إيراد المحقق الثاني على العلامة مبني على مختاره، وهو قبول الملازمة بين الجوازين، وليس مراده أن الحكم الذي ذكره العلامة مشكل حتى عند العلامة.

[٢] يعني: مراد العلامة من المتنجس الذي يقبل التطهير قبوله للطهارة قبل الانتفاع به ولا يقبل الصبغ الطهارة قبل الانتفاع به، حيث إن اللون الباقي بعد غسل الثوب منفعة لا انتفاع بها، والمنفعة اسم مصدر والانتفاع مصدر.

قوله ﷺ: مع احتمال أن يراد من جميع التقلب [١]

قوله ﷺ: لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة [٢]

قوله ﷺ: ولذا قيد هو ﷺ [٣]

قوله ﷺ: ثم إن الانتفاع المنفي في الميتة [٤]

والحاصل: أن الأصباغ قابلة للطهارة بعد الانتفاع بها، بل إنها لا تقبل التطهير حتى بعد الانتفاع، حيث إن القابل للطهارة هو الثوب الذي كان متنجساً بملاقاة ذلك الصبغ لأجزاء ذلك الصبغ.

[١] أي: جميع أنواع التناول كالأكل أو الشرب بلا طبخ أو معه ومع خلطه بشيء آخر وعدمه... إلى غير ذلك، كما أن المراد من إمساكه إمساكه للأكل أو الشرب.

[٢] أي لا يكون تفصيله تحريماً للانتفاع بالنجس رأساً.

[٣] أي حيث إن الممنوع في النصوص الانتفاع بالميتة ذكر في كلامه الانتفاع أولاً، ثم قيده بما يسمّى استعمالاً، وإلا كان المناسب أن يقول: كالميتة التي لا يجوز استعمالها.

[٤] أي ما ورد من أن الميتة لا ينتفع بها لا يعمّ جعل الميتة وقوداً أو سداً لساقية الماء، وليس وجه عدم العموم انصراف الانتفاع بالميتة إلى الانتفاع بها في المنافع المقصودة منها كالأكل في المأكول والشرب في المشروب ونحوهما، حتى يقال: إن مثل النكرة الواقعة في حيّز النفي أو النهي لا ينصرف إلى بعض أفرادها، بل وجه عدم العموم عدم عدّ مثل سدّ ساقية الماء بها انتفاعاً بها، لأنه انتفاع ولكنه غير مقصود، كالإسراج بدهن اللوز، حيث إنه إذا ورد في خطاب أنه لا ينتفع بدهن اللوز المتنجس فلا وجه لدعوى أنه لا يعمّ الإسراج به.

قوله ﷺ: في الرواية إشعار بالتقرير [١]

قوله ﷺ: يمكن أن ينزل [٢]

قوله ﷺ: والظاهر ثبوت [٣]

[١] أي إشعار برضا الإمام عليه السلام باستعمال العذرة وعظام الموتى في بعض المنافع

كإحراق الجص.

[٢] وحاصله أن ما ورد من أن الميتة أو غيرها من النجس لا ينتفع بها يراد

استعمالها كاستعمال الطاهر حتى مع البناء على تطهير ما أصابها من اليد والثياب للصلاة، ولا بعد في الالتزام بحرمة هذا الاستعمال تكليفاً في الأعيان النجسة، كما يظهر ذلك من رواية الوشاء، ويشير إليه قوله سبحانه: ﴿والرجز فاهجر﴾، نعم لا بأس بمثل هذا الاستعمال في المتنجسات كاستعمال الدهن المتنجس بنحو يوجب تلويث الثوب والبدن.

[٣] وحاصل ما ذكره الله في المقام أن من الأعيان النجسة ما ينتفع بها ولكن

باعتبار عدم كون ذلك الانتفاع مقصوداً للعقلاء أصلاً لا يوجب ماليته، وفي هذا القسم يثبت حق الاختصاص، ومنشأ ثبوت هذا الحق كون العين في السابق مالاً للمالك، كما في الخل المنقلب إلى الخمر، أو حيازة تلك الأعيان وأخذها، كما فيما إذا جمع العذرة حتى صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في المزارع والبساتين. وكيف كان، فلا بأس بالمصالحة على ذلك الحق بعوض ولا يعد ذلك العوض ثمناً لعين النجس حتى يكون سحتاً، وأولى منها أخذ المال لرفع يده عن تلك العين، وبعد الإعراض يحوزها باذل المال، ومن هذا النحو بذل المال لمن يسبق إلى الأمكنة المشتركة، كما إذا جلس في مكان المسجد أو السوق، أو يسبق إلى غرفة في المدرسة فلآخر بذل مال له؛ ليرفع يده عن المكان أو الغرفة حتى يسبق إليهما

البازل. وأولى من ذلك ما إذا جمع العذرة في مكانه المملوك، وأخذ المال حتى يأذن للباذل بدخول ذلك المكان لأخذ العذرة مجاناً.

ثم إنّه يعتبر في ثبوت حق الاختصاص بالحيازة أن يكون قصد الحائز الانتفاع بتلك العين كما يعتبر في ثبوت الحقّ بالسبق إلى المشتركات الانتفاع بذلك المكان بما يناسبه، ففي السوق الانتفاع به بالكسب فيه، وفي المدرسة الانتفاع بها بالسكنى، وفي المساجد والمشاهد الانتفاع بها للعبادة ونحوها. وأمّا إذا كان قصده إشغال المكان في المسجد أو السوق أو المدرسة حتّى يأخذ من الغير مالاً ليرفع يده عنه، فلا يوجب سبقه حقاً، وعلى ذلك فإن لم يكن قصد من جمع العذرة الانتفاع بها بالبساتين مثلاً، فلا يثبت له حقّ الاختصاص، فالمتعّين في حقّه ما ذكر أخيراً من جمع العذرة في مكانه المملوك، وأخذ المال لإذنه في الدخول فيه.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ النهي عن المعاملة على الشيء أو عدّ ثمنه سحتاً مقتضاه سقوط ذلك الشيء عن المالّية شرعاً، لا سقوطه عن كونه ملكاً أيضاً، والملك أعمّ من المال، حيث يكون الملك من غير كونه مالاً، كما في الحبّة والحبّتين من الحنطة أو قليل من التراب ونحوه، فيترتب عليه آثار الملك من عدم جواز التصرف فيه بلا رضا مالكه، ولا يثبت مثل ضمان التلف في اليد أو الإتلاف فإنّه من آثار كون الشيء مالاً.

والحاصل: أنّه لم يعلم الفرق بين الحبّة والحبّات من مثل الحنطة وبين الخمر الممكن انقلابه إلى الخلّ في كون الأوّل ملكاً، والثابت في الثاني حقّاً؛ ليقال: لا دليل على حدوث هذا الحقّ بعد زوال الملك والمالّية، بل الظاهر ولا أقلّ من أنّ مقتضى الاستصحاب كون الموجود فعلاً هو ملك من كان له في السابق.

وعلى ذلك فلا بأس في مثل الخمر المزبور بالمصالحة على عوض أو أخذ المال للإعراض عنها، حتى يملكها باذل المال بالحيازة، حيث إن المنهي عنه بيعها والسحت ثمنها والمصالحة والإعراض لا يكونان بيعاً، والعوض فيهما لا يكون ثمناً.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى سقوط الشيء عن المالية شرعاً كونه كسائر ما لا تكون له مالية في اعتبار العقلاء، وأن أخذ المال ولو بعنوان المصالحة عليه أو الإعراض عنه أكل لذلك المال بالباطل، وأيضاً لا بأس بالالتزام بحدوث الملك بالحيازة في المباحات القابلة للنقل أو المملوكة بعد إعراض مالكةا عنها، وأن الأخذ في مثل ذلك يكون موجباً لدخولها في ملك أخذها. وعلى ذلك سيرة العقلاء، بل ربما يمكن أن يقال باستفادة ذلك من صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها وأنفق نفقة حتى أحيها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها، وإنما هي مثل الشيء المباح»^(١)، ولكن مفادها التملك بالإحياء لا بمجرد الأخذ، وهذه الرواية نظير ماورد في الأراضي الميتة من كون إحيائها مملكاً كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن الاستيلاء على العذرة وجمعها بقصد تملكها موجب لكونها ملكاً فيجوز المصالحة عليها أو الإعراض عنها بعوض، حتى إذا كان الغرض من جمعها ذلك، وحتى فيما إذا لم نقل بجواز بيعها. هذا إن لم نقل بما أشرنا إليه من أن مقتضى إلغاء المالية عنها كون أكل المال ولو بعنوان المصالحة عليها أو

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٨، الباب ١٣ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

قوله ﷺ: النوع الثاني: ممّا يحرم التّكسب به ما يحرم [١].

الإعراض عنها من أكله بالباطل، كما في سائر ما لا يكون مالا في اعتبار العقلاء كما لا يخفى.

[١] الكلام في النوع الأول كان في أنّ نجاسة الشيء بالأصالة أو بالعرض هل تكون موجبة لعدم جواز الاكتساب به بحيث يكون الحكم بحواز البيع في مورد محتاجاً إلى قيام دليل عليه، كما هو منسوب إلى المشهور، بل نسب إليهم عدم جواز الانتفاع إلا مع نص خاص فيه كالإسراج بالأدهان المتنجّسة. أو أنّ مجرد نجاسة الشيء أو تنجّسه في موارد ثبوت المنفعة المقصودة لا يمنع عن الاكتساب به، بل يحتاج المنع إلى دليل خاص، والكلام في هذا النوع في أنّ ترتب المنفعة المحرّمة على شيء يكون موجبا لعدم جواز الاكتساب به، وهذا على أقسام أشار إليها:

منها أن لا تكون المنفعة المترتبة عليه بما هو هو إلا الحرام، ولا يكون فيه بما هو غرض محلّل آخر، كما في هياكل العبادة وآلات القمار وغيره، ولو لم يكن في هذا القسم للشيء مالّية بحسب مادّته أيضاً، كما في الصنم المصنوع من الجصّ أو الطين، حيث إنّ الطين والجصّ الميّت لا قيمة لهما فلا إشكال في بطلان المعاملة وعدم جواز أخذ المال بإزائه؛ لأنّ انحصار المنفعة المقصودة منه بالمحرّم يكون موجبا لدخول أخذ المال بإزائه في عنوان أكل المال بالباطل. وإذا كانت لمادّته مالّية، كما في الصنم المصنوع من الخشب، فالمعاملة عليه بما هو صنم أيضاً باطلة، وذلك فإنّ الهيئة المزبورة في نظر العرف مقومة للمبيع، وإن كانت بنظر العقل من أو صافه؛ ولذا لو باع الشيء بعنوان السرير فبان منبراً يحكم ببطلان البيع من غير أن يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف، فالهيئة في المقام كسائر الأوصاف المقومة للمبيع داخله في المعاملة، وبما أنّه ليس لها في مورد الكلام مالّية شرعاً تكون المعاملة محكومة

بالبطلان، باعتبار أنَّ تملك العوض معه داخل في عنوان الأكل بالباطل.

ثمَّ إنَّ المعاملة المزبورة لا تكون منحلّة إلى معاملتين بالإضافة إلى المادّة والهيئة، بأن تكون المعاملة عليه في نظر العرف نظير بيع شيئين بصفقة واحدة حتى يحكم بفسادها بالإضافة إلى الهيئة وبصحتها بالإضافة إلى المادّة؛ ولذا لا تكون المادّة ملكاً لأحد والهيئة ملكاً لآخر. وإذا صنع خشب الغير سريراً فإن كان ذلك بإذن منه فيستحقّ عليه أجره المثل ولا يملك هيئة السرير، فإن لم يأذن فيه، بل صنعه من عنده، فلا يستحقّ عليه شيئاً ولا يملك هيئته، وهذا بخلاف موارد بيع شيئين بصفقة واحدة، فإنّه يمكن كون أحدهما ملكاً لشخص والآخر ملكاً لآخر. نعم، في هذه الصورة تكون المعاملة عليه بعنوان المادّة بلا دخل للهيئة في أخذ العوض محكومة بالصحة، فإنَّ كون المادّة مالاً شرعاً وعرفاً يكون موجباً لدخول المعاملة عليها تحت الإطلاقات المقتضية لنفوذها، نظير ما إذا باع مقداراً من الحطب فظهر بعضه صنماً مصنوعاً من الخشب، أو مقداراً من النحاس فظهر بعضه آلة قمار مصنوعة منه... وهكذا.

وذكر السيد البيزدي رحمته الله في تعليقه وجهاً آخر لبطلان المعاملة في صورة وقوعها على الصنم بما هو صنم، سواء كانت لمادته مائيّة أولاً، وهو قوله سبحانه: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾^(١)، فإنَّ بيعها ينافي الاجتناب عنها^(٢). انتهى.

لا يقال: ظاهر الاجتناب في الأوثان ترك عبادتها ولا يعمّ ترك بيعها أو ترك إمساكها، مع أنَّ الأمر بالاجتناب تكليف لا وضع، وغاية دلالة الآية أنّه لو باع الوثن

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٢) حاشية كتاب المكاسب ١: ٤٦.

فعل حراماً، وأما فساد البيع فلا دلالة لها عليه.

فإنه يقال: قد تقدّم سابقاً أن الأمر بالاجتناب عن الخمر يعمّ ترك بيعها وشرائها؛ لعدّهما من مقدّمات شربها، خصوصاً إذا كان الشراء بقصد شربها، وعليه فلا يبعد كون الأمر بالاجتناب عن الأوثان أيضاً كذلك، فيعمّ الأمر به ترك بيعها وشرائها، خصوصاً إذا كان الشراء بقصد عبادتها. ثم بما أن النهي عن المعاملة ظاهر في فسادها يكون الأمر بالاجتناب بالإضافة إلى غير المعاملة من سائر الأفعال تكليفاً، وبالإضافة إلى البيع وسائر المعاملة وضعاً، ولا مانع من الجمع بين التكليف والوضع في استعمال واحد كما لا يخفى.

وذكر السيد الخوئي رحمته الله ^(١) في وجه بطلان المعاملة في موارد دخل الهيئة فيها أن الهيئة باعتبار كون المترتب عليها هو الحرام فقط، ليست بشيء عند الشارع، فتكون المعاملة عليها من بيع المعدوم.

أقول: هذا منه طال بقاؤه التزام باعتبار المالّية في المبيع، وذلك فإنّه إن كان المراد بنفي الشيء عن الهيئة عدم تحقّقها خارجاً فالمفروض أنّها موجودة، وإن كان المراد أنّه لا نفع محلّل في تلك الهيئة فلا يكون مالاً عند الشارع، فهذا التزام باعتبار المالّية حتى لا يكون أخذ المال بإزاء تلك الهيئة من أكله بالباطل.

هذا، ويمكن الاستدلال على بطلان بيع الصنم والصليب بفحوى صحيحة عمر بن أذينة قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له خشب، فباعه ممّن يتّخذ به رابط، فقال: لا بأس به. وعن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذ صلباناً، قال:

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٥١، محاضرات في الفقه الجعفري ١: ١٦٥.

لا»^(١)، حيث إنَّ ظهور النهي في المعاملة فسادها. وإذا كان بيع الخشب للمشتري المزبور باطلاً فكيف يكون بيع الصنم أو الصليب منه صحيحاً؟ ونحوهما معتبرة عمرو بن حريث^(٢). ولكن سيأتي أنَّ مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو كون النهي عن بيع الخشب من المشتري المزبور تكليفاً، وبملاك دفع فساد الشرك وسدَّ الطريق إليه كما لا يخفى.

بقي في المقام أمر، وهو أنه قد التزم المحقق الإيروني^(٣) بالصحة فيما إذا كانت لمادة الصنم مائيّة حتى مع فرض بيعها بعنوان الصنم، وذكر في وجهها أنَّ المنفعة المحرّمة لا توجب بطلان البيع فيما إذا كان في المبيع منفعة محلّلة مقصودة أيضاً، ولا فرق بين أن يكون كلتا المنفعتين مترتبتين على الهيئة فقط، أو تترتب أحدهما على المادة والأخرى على الهيئة كما في المقام، فإنَّ لمثل الصنم المصنوع من الصفر أو الخشب منفعة محلّلة باعتبار مادّته ومحرّمة باعتبار هيئته.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه يصحّ البيع فيما إذا كانت المنفعتان مترتبتين على الهيئة، ولا يصحّ فيما إذا كان المترتب عليها هو المحرّم فقط، وذلك فإنَّ مع ترتب المنفعتين على الهيئة تكون لها مائيّة شرعاً، فلا يكون أخذ المال بإزائها من أكله بالباطل، بخلاف ما إذا لم يكن المترتب عليها إلّا الحرام فقط، حيث لا يكون لها في هذا الفرض مائيّة، فأخذ المال بإزائها أكل له بالباطل. والتمن وإن لم يقع بإزاء الهيئة فقط، بل بإزاء مجموع المادة والهيئة، إلّا أنَّ عدم انحلال البيع بالإضافة إليهما يوجب بطلان البيع رأساً، نظير

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٦، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) حاشية كتاب المكاسب ١: ٨١.

قوله ﷺ: وحمله على الإنلاف [١]
قوله ﷺ: ولعلّ التقييد في كلام العلامة [٢]

الثمن في مثل الحيوان، فإنّه وإن وقع في مقابل المجموع إلا أنّه لا يكون البيع بالإضافة إلى الأجزاء الخارجيّة للحيوان انحلالياً.

ويمكن الاستدلال على البطلان فيما كان لمادّة الصنم بعد محو صورتها ماليّة بفحوى مادّل على بطلان بيع الجارية المغنّية، حيث إنّ كون الجارية مغنّية إذا أوجب بطلان بيعها باعتبار أنّ الوصف المزبور مادة ومنشأ في الغالب للهو الذي فساده دون فساد الشرك، والوصف - كما سيأتي - لا يقابله الثمن، بل يكون داعياً إلى زيادته، فكيف يصحّ بيع الصنم الذي يقابل فيه الثمن الهيئة التي منشأ فساد عظيم. واستعماله بين قوم في أمر مباح لا يخرجهم عن كونه إله المشرّكين ومعبودهم، فلا يجوز بيعه وشرّؤه حتى فيما إذا عدّوه من الأشياء العتيقة وأدخروه في مثل المتاحف لهذا الغرض، ولا يبعد باعتبار كونه مادة لهذا الفساد العظيم الالتزام بوجوب محو صورته، كما يظهر من كلماتهم.

قوله ﷺ: [١] بأن يزِيل الغاصب هيئتها أولاً ويتلف مادّتها بعد ذلك، وهذا الحمل تمحلّ، أي تكلف بلا موجب.

قوله ﷺ: [٢] وجّه المصنّف ﷺ - تقييد جواز بيع المادّة قبل إزالة هيئتها في كلام العلامة بكون المشتري ثقة في دينه - بأنّ دفع هيكل العبادة إلى المشتري - مع عدم الوثوق بديانته - تقوية لوجه من وجوه المعصية، وظاهر حديث «تحف العقول» بطلان البيع معه.

ثمّ أورد على ذلك بأنّ بيع المادّة ودفع الهيكل قبل إزالة هيئته إلى المشتري لا يزيد على الإعانة على الإثم التي بمجرّدها لا تكفي في الحكم ببطلان المعاملة، فإنّ انطباق العنوان المحرّم على المعاملة لا يكون موجباً لبطلانها، مع أنّ

ويدلّ عليه جميع ما تقدّم في هياكل العبادة [١]

الإعانة إنّما تكون بدفعه إلى المشتري قبل إزالة الهيئة لا ببيع مادّته ولو قبل إزالة الهيئة، ثم يكسر ويدفع إلى المشتري. ولا بأس أيضاً بالكسر المزبور بعد البيع وبعد فرض دخوله في ملك المشتري، فإنّ المشتري لا يملك الهيئة ولا تكون مالاً، بل لا يبعد أن يقال بوجوب إزالة الهيئة كفاثياً حسماً لمادّة الفساد، وإذا قام به المشتري سقط عن البائع، وإلا يباشر بها قبل الدفع مع عدم الثقة.

لا يقال: لعلّ التقييد في كلام العلامة بكون المشتري موثقاً في ديانته باعتبار عدم جواز بيع المادّة قبل إزالة الهيئة تكليفاً لا وضعاً، فلا يرد عليه ما ذكره المصنّف رحمته الله.

فإنّه يقال: ظاهر قول العلامة: «يجوز بيعها من المشتري المزبور» هو صحته ونفوذه، فينتفي فيما إذا لم يكن المشتري موثقاً في دينه. وهذا ظاهر الجواز أو عدم الجواز المضاف إلى المعاملات، مع أنّ الحرمة تكليفاً في دفع الهيكل إلى المشتري قبل إزالة هيئته لا في نفس البيع.

أقول: لو تمّ الدليل على بطلان بيع الخشب فيما إذا أحرز بائعهُ أنّ المشتري يصنعه صنماً أو صليباً لكان مقتضاه بطلان بيع مادّة الصنم، مع العلم بأنّ المشتري لا يزيل الهيئة، ولكن سيأتي أنّ عدم جواز بيعه تكليف فقط.

[١] **أقول:** يأتي في آلات القمار بأنواعها فيما إذا بيعت بعنوان أنّها آلة القمار ما تقدّم من كون أكل المال في مقابلها من أكله بالباطل، فيكون بيعها فاسداً حتّى فيما إذا كانت لموادّها بعد إزالة هيئاتها ماليّة، وذلك لما تقدّم من عدم انحلال البيع بالإضافة إلى المادّة والصورة إلى بيعين يحكم بضعة أحدهما وبفساد الآخر، وأمّا سائر الوجوه المتقدّمة فلا مجرى لها في المقام.

قوله ﷺ: قَوَى فِي «التَّذْكَرَةِ» الْجَوَازَ مَعَ زَوَالِ الصِّفَةِ [١]

نعم، لا يبعد دعوى العلم فيها أيضاً بوجوب إزالة هيئتها حسماً لمادة الفساد، وبما أن وجوب الإزالة في آلات القمار مجرد تكليف فلا يوجب عدم إزالتها فساد البيع حتى فيما إذا علم بأن مشتريها لا يزيل الهيئة، ولو باع قبل إزالتها ودفعها إلى المشتري المزبور كما هي فعل حراماً، بخلاف ما إذا أزالها قبل دفعها إليه أو دفع إلى المشتري الذي يثق بأنه يزيلها؛ لأن وجوب الإزالة على تقديره واجب كفاي، يكون قيام المشتري به كافياً في سقوط التكليف.

ثم إن هذا لا يجري في مثل أواني الذهب والفضة حتى لو قيل بحرمة صنعهما وبفساد بيعهما، وأنه لا تختص الحرمة بالأكل والشرب فيهما، ووجه عدم الجريان عدم الدليل على وجوب إزالة هيئتهما، ولو باع أحدهما بعنوان الذهب أو الفضة ودفعه إلى المشتري قبل إزالة الهيئة، فلا بأس حتى مع علمه بأن مشتريه لا يزيلها. فما في كلام جملة من الأصحاب من تسوية حكمهما مع حكم آلات القمار، بل مع حكم الصنم والصليب فيه ما لا يخفى، بل أظهر جواز بيعهما بما هي آنية ذهب أو فضة، وجواز صنعهما وأخذ الأجرة عليه؛ لأن المحرم استعمالهما في الأكل والشرب والطهارة لا الاقتناء والتزيين بهما، والحاصل: أن لهما منفعة مقصودة محللة وباعتبارها تكونان من الأموال، ولتمام الكلام فيهما محل آخر.

[١] إن كان المراد بزوال الصفة زوالها عند البائع بأن يبيع الآلات بعد زوال هيئتها فالأمر كما يذكر المصنف رحمه الله من عدم قائل بعدم الجواز في الفرض، ولا ينبغي جعله مورد الخلاف بين العلامة وغيره، وإن أراد زوالها عند المشتري بأن يكسرها المشتري فكسرها غير معتبر في صحة بيعها بعنوان مكسورها كما تقدّم، والظاهر مراده الكسر عند المشتري واستفاد ذلك من كلام العلامة بحمل الثقة فيه

قوله ﷺ: مثل ما يعملونه شبه الكرة [١]

قوله ﷺ: بناء على جواز ذلك [٢]

على الطريقة.

[١] الترتبة اسم لما يعملونه شبه الكرة، والصولجان هو العصا الذي يضربون به الترتبة عند اللعب، وحيث لم يكن في البين رهن لا يدخل اللعب في القمار حتى يحكم بحرمة، فلا بأس ببيع ما كان من هذا القبيل مما يعدّ للعب فقط، كان هنا رهن أولاً، ولا يدخل ذلك في المعاملة على الآلات المعدة للقمار كما لا يخفى.

[٢] أي بناءً على جواز مثل التزيين بها أو دفعها إلى الظالم، بأن يجوز إبقاؤها ولا يجب إتلافها، ولا يخفى أنّ مثل الدفع إلى الظالم لا يكون من المنفعة المقصودة الموجبة للمالية. نعم، فائدة التزيين ونحوه من المنفعة المقصودة، كما أشرنا إلى ذلك في أواني الذهب والفضة.

ثم إنه يقع الكلام في الدراهم أو الدنانير المغشوشة، كان غشها من جهة مادتها أو سكتها، بأن كانت السكة فيها غير التي تكون بها المعاملة في جهتين، الأولى: اقتناؤها، والثانية: صحة المعاملة بها، على تقدير جواز الاقتناء وعدمه.

أما الجهة الأولى، فقد يقال بعدم جواز الاقتناء، ويستدلّ عليه برواية الجعفي قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فألقى 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: اكسرها فإنه لا يحلّ بيع هذا ولا إنفاقه»^(١)، وظاهر الأمر بالكسر إزالة عنوان الدرهم أو الدينار وإسقاطه عن كونه معرضاً للبيع والانفاق، ولكن

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١٨٦، الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٥.

قوله ﷺ: بطل البيع [١]

الرواية في نفسها ضعيفة ومعارضة بما دلّ على جواز المعاملة بالمغشوش مع إعلام حاله. حيث إنّ مقتضى جواز بيع المغشوش كذلك جواز اقتنائه، ففي صحيحة محمد بن مسلم المروية في الباب المزبور قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعهها، قال: إذا بينّ (الناس) ذلك فلا بأس»^(١)، ونحوها غيرها. ويستدلّ على عدم جواز الاقتناء برواية موسى بن بكر قال: «كنا عند أبي الحسن عليه السلام، وإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش»^(٢)، والأمر بالقائه في البالوعة ظاهر في وجوب إزالته، ويعمّ الوجوب كلّ ما فيه غش، ولو لم يكن درهماً كما هو مقتضى التعليل. هذا، ولكن لا بدّ من حملها على صورة عدم كون مادّة مالاً، وإلاّ يكون إلقاؤه في البالوعة، خصوصاً بعد كسره من تبذير المال، مع أنّها أيضاً باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها في مقابل ما تقدّم من المعتبرة الدالة على جواز المعاملة بالمغشوش مع بيان حاله.

[١] ظاهر كلامه صورة وقوع المعاملة على الشخص لا الكلّي، وإلاّ لكان للطرف الاستبدال لا بطلانها أو ثبوت الخيار، وإذا وقعت المعاملة على الشخص، فإن وقعت بعنوان الدرهم المسكوك بالسكة الرائجة وكان الغش في السكة، يحكم ببطلان المعاملة، فإنّ السكة الرائجة من الأوصاف المقومة للمال، فيكون تخلفها موجباً لبطلانها، وكذا إذا كان الغش في المادّة، بحيث يوجب انتفاء عنوان الدرهم عنه، وإلاّ كان للأخر خيار العيب. وأمّا إذا وقعت عليه المعاملة بعنوان الذهب أو الفضة، وكان

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١٨٥، الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٢٨٠، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

قوله ﷺ: وهذا بخلاف ما تقدّم من الآلات [١]
قوله ﷺ: القسم الثاني: ما يقصد منه المتعاملان [٢]

الغشّ باعتبار السكّة، فلا يوجب التخلف خياراً، لا العيب ولا التدليس، بل خيار التدليس غير خارج عن خيار العيب أو تخلف الوصف المشروط، فما يظهر من كلامه ﷺ - من ثبوت خيار التدليس في الفرض، أي في صورة وقوع المعاملة على المادّة وثبوت الخلاف في السكّة - لا يمكن المساعدة عليه.

[١] لم يظهر لي وجه ربط هذا الكلام بما قبله، حيث إنّ الدرهم أيضاً إذا بيع بعنوان أنّه درهم مسكوك بالسكّة الرائجة فظهر غيره يحكم ببطلان بيعه، ولا يصحّ البيع بالإضافة إلى مادّته من الذهب أو الفضة، والوجه في ذلك ما ذكرناه من كونه مسكوكاً بها كالهية في الآلات والصنم مقوم للمبيع، وبما أنّ المبيع في الفرض بنظر العرف شيء واحد لا تعدّد فيه، وقد بيع بثمن، فإمّا يصحّ البيع مطلقاً أو يبطل مطلقاً. وإنّما يكون الانحلال في موارد تعدّد المبيع بنظر العرف، بحيث ينحلّ البيع إلى بيع كلّ واحد من ذلك المتعدّد، كما أنّه إذا لم يكن الوصف عنواناً مقوماً للمبيع، بل كان من الأوصاف التي تكون داعية إلى زيادة القيمة، فإن ظهر التخلف فيها يثبت خيار الفسخ ولو كان الوصف أمراً فاسداً، فبطلان البيع مع اشتراطه مبنيّ على كون الشرط الفاسد مفسداً. نعم، لا كلام في البطلان في مورد قيام دليل خاصّ عليه، كما في بيع الجارية المغنيّة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

[٢] وحاصله أنّ في المقام مسائل ثلاث:

الأولى: ما إذا كان توافقهما على خصوص المنفعة المحرّمة.

الثانية: ما إذا كان الملحوظ كلتا المنفعتين المحلّلة والمحرّمة، كما هو الحال في

بذل الثمن للجارية المغنيّة.

الثالثة: ما إذا كانت المنفعة المحرّمة واستعمال الشيء في الحرام داعياً لهما إلى المعاملة، كما إذا اشترى العنب وكان قصدهما تخميره، ولكن بلا التزام منهما خارجاً أو اشتراطه في المعاملة.

ثمّ إنّّه لا إشكال في فساد المعاملة وحرمتها في الأولى، حيث إنّ المعاملة مع الالتزام والإلزام بالمنفعة المحرّمة تكون إعانة على الإثم، وأخذ العوض أكلاً له بالباطل، سواء ذكرنا هذا الإلزام والالتزام في العقد بعنوان الشرط أم لا.

أقول: إثبات الحرمة للمعاملة المزبورة تكليفاً ووضعاً موقوف على حرمة مجرّد الإعانة على الإثم، وكون أكل الثمن فيها أكلاً له بالباطل، ولكنّ المحرّم هو التعاون على المعصية والعدوان، بأن يجتمع اثنان أو أكثر على تحقيق الحرام وإيجاده، وصدور الحرام عن شخص وتحقيق مقدّمة من مقدّماته من شخص آخر المعبّر عن تحقيق المقدّمة بالإعانة على الإثم لا يكون من التعاون على ذلك الحرام، ولو كان مجرّد الإعانة على الإثم محرّماً لكان بيع العنب ممّن يعمله خمراً حراماً تكليفاً، حتّى مع عدم اشتراط التخمير وعدم قصد البائع ذلك. وكذا لا يمكن الالتزام بالفساد، فإنّ الثمن في المعاملة لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعة، بل إنّما يقع بإزاء نفس المبيع، وبما أنّ للمبيع منفعة محلّلة وماليّة شرعاً يكون الحكم بالفساد مع اشتراط المنفعة المحرّمة مبنياً على كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد، هذا كلّهُ بالإضافة إلى البيع.

وأما بالإضافة إلى الإجارة، فإن كان الشرط راجعاً إلى تضييق مورد الإجارة وتقيدها بالمنفعة المحرّمة تكون باطلة، باعتبار أنّ أخذ الأجرة بإزاء تلك المنفعة من أكل المال بالباطل، وهذا بخلاف ما إذا رجع الشرط إلى التزام زائد على أصل الإجارة بحيث يكون التخلف من المستأجر في مثل الشرط موجباً لثبوت خيار الفسخ

للمؤجر، لا المطالبة بأجرة المثل عما أتلّفها عليه من المنفعة، فإنّ مع عدم تقييد مورد الإجارة تكون بطلانها باشتراط الحرام مبتنئاً على مسألة فساد العقد بفساد الشرط. نعم، في رواية جابر (صابر) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: حرام أجره»^(١)، ولكنها لو حملت على صورة تقييد المنفعة فهو، وإلا فلا يمكن الاعتماد عليها؛ لضعفها سنداً، ومعارضتها بحسنة ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل يؤاجر سفينته ودابته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير، قال: لا بأس»^(٢).

هذا، مع أنّ الروایتين غير ناظرتين إلى صورة الاشتراط، وما ذكره عليه السلام - في الجمع بين الروایتين، من حمل الثانية على صورة اتفاق حمل الخمر أو الخنزير من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد - لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ كون الحرمة متيقنة - من رواية بالإضافة إلى أمر، والجواز من رواية أخرى بالإضافة إلى أمر آخر - لا يوجب كون كلّ منهما قرينة عرفيّة على التصرف في الأخرى، كما تقدّم ذلك في علاج المعارضة بين ماورد من أنّ ثمن العذرة سحت، وماورد من عدم البأس به. ولعلّه إلى ذلك أشار عليه السلام في آخر كلامه بقوله: فتأمل.

والحاصل: أنّه لو تمّ الحكم بالبطلان في المسألة الثالثة الآتية ثبت في هذه المسألة أيضاً بالفحوى، وإلا فلا موجب للالتزام في المسألة بالفساد، بل ولا لحرمة المعاملة تكليفاً، نعم شراء المشتري العنب للتخمير داخل في التجري، وإلزام البائع

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٤، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

داخل في ترغيب الناس للحرام، وهذا لا يوجب حرمة نفس المعاملة كما لا يخفى.
نعم، لا بأس بالالتزام بالحرمة تكليفاً في بيع العنب حتى فيما إذا كان التخمير ممّا
التزم به المتعاقدان خارجاً بلا اشتراطه في البيع بفحوى اللعن الوارد على غارس
الخمّر، ولكنّ الحرمة لا تقتضي فسادَه، كما هو المقرّر في محلّه.

وربّما يقال في وجه بطلان المعاملة - في مثل بيع العنب بشرط أن يصنعه خمراً -:
إنّ هذا الشرط ينافي مقتضى العقد، ووجه منافاته له أنّه كما أنّ بيع الشيء مع اشتراط
عدم الانتفاع به أصلاً مساوق لاشتراط عدم ملك المبيع للمشتري وعدم كونه مالاً له،
كذلك اشتراط عدم الانتفاع به انتفاعاً حلالاً، حيث إنّ هذا الشرط مع انضمام منع
الشارع عن التخمير - مثلاً - إسقاط للعنب عن كونه ملكاً ومالاً للمشتري من جهة
التخمير ومن جهة سائر المنافع، فلا يتمّ البيع الذي حقيقته جعل المبيع ملكاً ومالاً
للمشتري بإزاء الثمن. وهذا الفساد لا يرتبط بالقول بكون الشرط الفاسد مفسداً، فإنّ
تلك المسألة فيما إذا لم يكن الشرط موجباً لفقد شرط أو ركن من أصل المعاملة، وإلاّ
كان أصل العقد باطلاً حتى مع الالتزام فيها بعدم الإفساد.

أقول: الموجب لبطلان الشرط، بل بطلان المعاملة معه فيما إذا كان الشرط منافياً
لمقتضى العقد هو عدم قصد إنشاء المعاملة مع الشرط المزبور، مثلاً في قول البائع:
بعتك هذه العين بكذا بشرط أن لا تدخل في ملكك، كان الشرط باطلاً ومبطلاً للبيع؛
لرجوعه إلى عدم قصده تملكها للمشتري، مع أنّ البيع هو تمليك العين بعوض.

وأما إذا كان الشرط ملائماً لجعل الملك واعتبار دخول المبيع في ملك
المشتري، كما إذا قال: بعتك هذا المال على أن يخرج عن ملكك، فيدخل في مسألة
كون الشرط الفاسد مفسداً أم لا، وهذا في المورد الذي يكون الخروج عن الملك

محتاجاً إلى سبب، وإلا فلا بأس بالشرط في مثل بيع العبد من ابنه الحر بشرط خروجه عن ملكه. واشتراط عدم الانتفاع بالمبيع أصلاً لا يلزم عدم دخول العين في ملك المشتري، بل يصح البيع والشرط معاً فيما إذا كان في الاشتراط غرض عقلائي، كما إذا باعه قطعة من الذهب واشترط أن لا ينتفع بها أصلاً، وكان غرضه بقاؤها حتى تصل إلى ورثة المشتري. وأما إذا لم يكن فيه غرض عقلائي كان الشرط باطلاً، كما إذا باع العنب واشترط عدم الانتفاع به أصلاً، حيث إن الشرط - لكونه سفهائياً والعمل به تبذيراً للمال - باطل، ولكن لا ينافي هذا الاشتراط قصد دخول العنب في ملك المشتري.

لا يقال: العنب مع الشرط المزبور لا يكون مالاً، فيكون أكل الثمن بإزاره من أكل المال بالباطل.

فإنه يقال: إنما لا يكون العنب مالاً فيما إذا كان الشرط نافذاً، وأما مع إلغائه، كما هو مقتضى كون الشرط سفهائياً، فلا يدخل تملك الثمن بإزاء العنب في العنوان المزبور.

والحاصل: أن اعتبار الملك للمشتري لا ينافي اشتراط عدم انتفاعه بالمبيع، بل الشرط المزبور ينافي كونه مالاً مع نفوذه ولزومه، والمفروض أنه غير لازم وغير نافذ حتى في اعتبار العقلاء، فيكون المبيع ملكاً ومالاً للمشتري، كما هو مقتضى إطلاق دليل حل البيع، وهذا فيما إذا اشترط في البيع عدم الانتفاع بالمبيع أصلاً بأي انتفاع، وأما إذا كان الشرط عدم الانتفاع المحلل أو الانتفاع به بالمحرّم فلا ينافي الشرط الملك، ولا كون المبيع مالاً؛ وذلك فإن اعتبار شيء ملكاً للمشتري ومالاً له في اعتبار المتعاقدين لا يتوقف على ثبوت المنفعة المحللة له؛ ولذا يتعاملون فيما بينهم على

قوله ﷺ: والفرق بين مؤاجرة البيت [١]

الخمير وغيرها مما لا منفعة محللة له. وعلى ذلك فيبيع العنب مع اشتراط تخميره بيع في اعتبار العقلاء، وبما أن دليل إمضاء الشروط لا يعم اشتراط تخميره فالشرط المزبور ملغى، وبعد إلغائه لا مانع من شمول: أحل الله البيع، لبيع العنب واعتبار كونه ملكاً ومالاً للمشتري؛ لأن المفروض أن العنب مال حتى شرعاً؛ لثبوت المنفعة المحللة له ولو كانت تلك المنفعة ملغاة عند المتعاقدين باشتراط التخمير.

وذكر السيد الخوئي رحمه الله أن المعاملة مع اشتراط المنفعة المحرمة وإن كانت صحيحة، إلا أنها محرمة تكليفاً، وذكر في وجه ذلك أن إلزام الغير بالمحرم - كإكراهه عليه - حرام، فالمعاملة المشتملة على الشرط الحرام بما أنها إلزام للغير بالمحرم تكون محرمة، ولكن حرمتها بهذا العنوان كحرمتها بسائر العناوين الطارئة عليها لا تكون موجبة لفسادها.

ولا يخفى ما فيه، فإن الشرط في مثل التخمير من الأعمال ليس بنفسه إلزاماً للغير، بل هو التزام على نفسه للغير، وإذا تم هذا الالتزام يكون للغير حق إلزامه، فيكون الإلزام من آثار صحة الشرط لا نفس الشرط الذي لا حرمة فيه إلا وضعاً، نعم هو قسم من التجري.

والحاصل: أن الإلزام في شرط الأعمال فعل للمشروط له وخارج عن أصل المعاملة وشرطها وأثر لتامم الشرط فيها، فلا يترتب فيما إذا لم يتم الشرط، كما إذا كان المشروط عملاً محرماً.

[١] كأنه رحمه الله يريد دفع ما يمكن أن يقال من أنه قد ورد المنع في رواية جابر المتقدمة عن إيجار البيت لبيع فيه الخمر، وقد حمل رحمه الله تلك الرواية على صورة الاشتراط، بأن يشترط في إيجارها استيفاء منفعة البيت ببيع الخمر فيها، أو أن يجعل تلك المنفعة ركناً، بأن يكون متعلق التملك في الإجارة خصوص قابلية البيت لبيع

قوله ﷺ: مع أَنَّ الجزء أَقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر [١]

الخمير فيه، ولا يرضى ﷺ أن يحمل على الاشتراط ما ورد في بيع الخشب ممن يصنعه صنماً أو صلياً، فما الفرق بينهما؟

وأجاب بالفرق بينهما، وأنَّ الاشتراط في مثل بيع الخشب بعيد عن المسلم، بخلاف إجارة البيت لبيع الخمير أو إحرازها فيه. بأن يجعل بيعها فيه أو إحرازها ركناً في عقد الإجارة أو شرطاً فيه. فإنَّ صدور هذا النحو من الإيجار من المسلم غير بعيد، كما إذا كانت الأجرة في مقابل تلك المنفعة زائدة على أجرة سائر منافعها، وبما أنَّ السائل يحتمل حرمة هذا الإيجار وفساده فسأل الإمام ﷺ عن حكمه.

[١] كأنه ﷺ يريد بيان وجه بطلان المعاملة رأساً في مورد اشتراط صرف المبيع في الحرام، مع أنَّ المفروض أنَّ للمبيع منفعة محللة مقصودة. وحاصل الوجه أنَّه قد تقدّم في بيع آلات القمار ونحوها بطلان المعاملة رأساً وعدم انحلالها إلى المعاملة على الهيئة والمعاملة على المادة، حتى تبطل الأولى وتصحَّ الثانية، مع أنَّ كلاً من الهيئة والمادة جزء الشيء. وانحلال المعاملة على الكلِّ إلى المعاملة على الأجزاء أولى مما نحن فيه، ممَّا تكون المعاملة جارية على الشرط والمشروط، والمراد بالشرط المنفعة المحرّمة وبالمشروط نفس الشيء.

وبعبارة أخرى: لا يكون مع بذل الثمن على الشيء بلحاظ منفعته المحرّمة انحلال في المعاملة لتبطل بالإضافة إلى الشرط، وتصحَّ بالإضافة إلى أصل المشروط. أقول: هذا الكلام باطل، والسّر في ذلك أنَّ الثمن في البيع لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعة من غير فرق بين المحلَّل منهما أو المحرّم؛ ولذا لا يثبت مع تخلف الشرط أو المنفعة إلّا الخيار لا تبويض الثمن.

قوله ﷺ: يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية [١]

وعلى ذلك ففي مورد بطلان الشرط الذي في نفسه التزام آخر غير أصل البيع لا موجب لبطلان نفس البيع، وهذا بخلاف صورة كون الهيئة مما لا يتموّل شرعاً، كآلات القمار، فإنّه لا يمكن فيها تصحيح البيع بالإضافة إلى المادّة بعد بطلانه بالإضافة إلى الهيئة؛ لما تقدّم من أنّ الثمن في بيعها يقع بإزاء الهيئة والمادّة بما هما شيء واحد، فلا يصحّ البيع بالإضافة إلى أحدهما بعد بطلانه بالإضافة إلى الآخر، فلاحظ وتدبّر.

[١] حاصل ما أفاده ﷺ أنّه إذا كانت في العين صفة يقصد منها الحرام، ككون الجارية مغنّية والعبد ماهراً في القمار أو السرقة، فللبيع صور ثلاث:

الأولى: ما إذا جرت المعاملة على تلك العين ولو حظ فيها الوصف المزبور، بأن زيد الثمن باعتباره ويجعل ذلك الوصف شرطاً في تلك المعاملة، ففي هذه الصورة يحكم ببطلانها، باعتبار أنّ تقسيط الثمن على الوصف غير متعارف، وإنّما يكون الوصف داعياً إلى زيادة الثمن، فيكون أخذ ذلك الثمن بإزاء تلك العين المشروط فيها الوصف المزبور من تملكه بالباطل.

الثانية: ما إذا اشترى الجارية المغنّية بما هي جارية، أي لم يشترط في بيعها كونها مغنّية، بحيث لو فرض عدم ثبوت الوصف فيها واقعاً لم يثبت في اعتبار المتعاملين للمشتري خيار تخلف الوصف، ففي هذه الصورة يصحّ البيع حتى فيما إذا كان الوصف داعياً إلى شرائها، بل وبذل ثمن زائد عليها، حيث إنّ مع عدم اشتراط وصف كونها مغنّية لا يكون أخذ الثمن بإزائها من أكله بالباطل.

الثالثة: ما إذا جعل كونها مغنّية شرطاً في المعاملة وزيد ثمنها باعتبار الوصف، إلّا أنّه لم يقصد الحرام من ذلك الوصف، بل جعله شرطاً باعتبار أنّه وصف كمال قد يصرف في المحلل، بأن يكون منشأ للحلال، كالغناء في الأعراس، ففي هذه الصورة

مع كون المنفعة المحلّلة المترتبة على الوصف مقصودة للعقلاء ولم تكن نادرة فلا بأس بالبيع المزبور.

وأما إذا كانت نادرة فهل يكون الوصف المشروط المترتب عليه المنفعة الغالبة المحرّمة مع المنفعة النادرة المحلّلة على الفرض، كالعين التي لها منفعة غالبية محرّمة ومنفعة نادرة محلّلة، بأن لا يجوز البيع بمجرد تلك المنفعة النادرة أو أنه لا بأس باشتراط الوصف المزبور، ولا يقاس الوصف بالعين؟

ذكر عليه السلام أن الأقوى عدم الإلحاق والحكم بصحة بيع الجارية المغنّية مع شرط كونها مغنّية بلحاظ أنها صفة كمال تصرف في الحلال ولو نادراً، وما ورد من أن ثمن الجارية المغنّية سحت منصرف إلى الغالب، يعني إلى البيع في الصورة الأولى. ووجه القوة أن الجارية لها منفعة مقصودة محلّلة كالاستمتاع بها، واشتراط كونها مغنّية إنما يوجب كون المأخوذ في مقابلها أكلاً للمال بالباطل، فيما إذا كان المقصود من الصفة هو الحرام، ومع عدم قصد الحرام لا توجب ذلك، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن في العين إلا المنفعة المحلّلة النادرة غير الملحوظة عند العقلاء، حيث يكون أكل الثمن بإزائها من أكله بالباطل.

أقول: إذا لم يكن الوصف من الأوصاف المقومة للمبيع يكون الثمن في المعاملة بإزاء نفس العين، حتى في صورة اشتراطه في المعاملة، وليس شرط الوصف قيماً للمبيع، بل كما هو المقرّر في محله إلتزام آخر غير أصل المعاملة، وحقيقة اشتراط الوصف هو جعل المشتري الخيار لنفسه في صورة تخلف ذلك الوصف، ولو فرض بطلان هذا الجعل فلا بأس بشمول: «أحلّ الله البيع» لأصل المبادلة، وكيف يكون أخذ الثمن بإزاء الجارية من أكله بالباطل، مع أن الجارية - المفروض وقوع تمام الثمن بإزائها في نفسها - من الأموال.

قوله ﷺ: يحرم بيع العنب ممّن يعمله خمرأ [١]

والحاصل: أن الحكم بالبطلان في المقام على خلاف القاعدة؛ وللنصّ الوارد في أنّ ثمن الجارية سحت. والنصّ المزبور يعم الصورة الثالثة أيضاً، ودعوى انصرافه إلى الصورة الأولى فقط بلا وجه. نعم، لا يعمّ الصورة الثانية؛ لظهوره في بيع الجارية المغنيّة بما هي مغنيّة، وفي تلك الصورة يكون بيعها بما هي جارية كما لا يخفى. وعلى ذلك، فإن أمكن الاطمئنان بعدم الفرق في الحكم بين بيع الجارية المغنيّة وبين مثل بيع العبد الماهر في القمار يتعدّى عن مورد النصّ، وإلا فيقتصر على موردّه.

[١] تعرّض ﷺ أولاً لما إذا باع -مثلاً- العنب ممّن يعمله خمرأ ويكون داعيه إلى بيعه منه تخميره، ونفى في هذه الصورة الإشكال والخلاف في حرمة البيع، وظاهر الحرمة عند إضافتها إلى البيع، وإن كان هو الفساد، إلّا أنّ تعليلها بكون البيع إعانة على الإثم قرينة على كون المراد هو التكليف.

ثمّ تعرّض لما إذا باع العنب -مثلاً- ممّن يعمله خمرأ من غير أن يكون داعيه إلى بيعه منه تخميره، بحيث يبيعه منه حتّى لو لم يعمله خمرأ، وذكر أنّ الأكثر في هذا الفرض على الجواز؛ لبعض الأخبار، كصححة عمر بن أذينة: قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم، أبيع العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمرأ أو سكرأ؟ فقال: إنّما باعه حلالاً في الإثنان الذي يحلّ شربه أو أكله فلا بأس ببيعه»^(١).

ورواية أبي كهمس، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن العصير، فقال: «لي كرم وأنا أعصره كلّ سنة وأجعله في الدنان، إلى أن قال عليه السلام: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٣٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

نعلم أنه يصنعه خمرًا^(١)، ونحوهما غيرهما. وفي مقابلهما صحيحة ابن أذينة ومعتبرة عمرو بن حريث، وفي الأولى: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام عن رجل له خشب، فباعه مَمَّن يتَّخذه صلباناً، قال: لا»^(٢). وفي ثانيهما، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التوت أبيعُه يصنع للصليب والصنم؟ قال: لا»^(٣).

وعن بعض الجمع بين الطائفتين بحمل الناهية على صورة اشتراط المنفعة المحرمة على المشتري والمجوزة على غير صورة الاشتراط. وأورد عليه السلام على ذلك بأنه بعيد، فإنه لا يكون للمسلم داع فيما إذا باع شيئاً إلى أن يشترط على مشتريه استعماله في الحرام ثم يسأل الإمام عليه السلام عن ذلك، فلا يمكن حمل صحيحة ابن أذينة ونحوها على ذلك. وذكر عليه السلام وجهين آخرين في الجمع بينهما:

الأول: حمل الناهية على الكراهة بشهادة صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه «سئل عن بيع العصير مَمَّن يصنعه خمرًا؟ فقال: بعه مَمَّن يطبخه أو يصنعه خلًا أحب إليّ، ولا أرى بالأول بأساً»^(٤)، حيث إن التعبير عن ترك البيع بالأحب ونفي البأس بعده قرينة على الكراهة.

والثاني: الالتزام بالمنع والتحريم في بيع الخشب مَمَّن يصنعه صليباً أو صنماً، كما هو مفاد الطائفة الثانية، وبالجواز في غيرهما. وقال: إن هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل، يعني تفصيل في المسألة لو لم يكن خرقاً للإجماع المركب.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٣٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٧٦، الباب ٤١، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: ٢٣١، الباب ٥٩، الحديث ٩.

قوله ﷺ: فقد يستدلّ على حرمة البيع [١]

أقول: المتعین هذا الوجه، وحمل الجواز على كونه بنحو الكراهة غير ممكن، وذلك فإنّه قد ورد في صحيحة رفاعة قوله ﷺ: «ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً»^(١)، حيث لا يمكن الالتزام باستمراره ﷺ على ارتكاب المكروه، بل لا يمكن ذلك حتى في صحيحة عمر بن أذينة، فإنّه ذكر ﷺ فيها جواز بيع الخشب ممّن يصنعه برابط ثم منع عن بيعه ممّن يعمله صنماً أو صليباً.

والحاصل: أنّ المتعین هو الوجه الأخير، يعني أنّ بيع الشيء ممّن يجعله هيكل عبادة - صنماً أو صليباً - لا يجوز تكليفاً كما مرّ، بخلاف البيع في غير ذلك فإنّه جائز بلا كراهة، نعم يستحبّ اختيار المشتري الذي يصرف الشيء في الحلال، كما هو مقتضى التعبير بصيغة التفضيل في صحيحة الحلبي المتقدمة التي جعلها ﷺ شاهدة الجمع بين الطائفتين.

[١] قد يقال: إنّ الأخبار المجوّزة لا يمكن الأخذ بها، بل لابدّ من إرجاع علمها إلى الأئمة عليهم السلام، فإن جواز بيع مثل العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمرأ مخالف لحكم العقل القطعي وللكتاب المجيد.

أمّا العقل، فإنّه يستقلّ بقبح إعانة الغير في جرمه وتهيئة المقدّمة له، وإن شئت قلت: إنّ تهيئة المقدّمة للجرم الصادر عن الغير بنفسه جرم؛ ولذا يؤخذ الشخص بها في المحاكم الدوليّة وفي القوانين الدارجة عند العقلاء، حتّى فيما لو فرض عدم صدق التعاون على ذلك الجرم، ألا ترى أنّ من أعان السارق وهيأ له الأسباب يحكم عليه في تلك المحاكم بالجزاء. وقد ورد في الشرع أيضاً - فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر ورأهما

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٣١، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

ثالث - أن القاتل يقتل، والممسك يحبس، والناظر تسمل عيناه. والظاهر عدم الفرق بين ما كانت تهينة المقدمات بداعي توصل الغير إلى الجرم والحرام أو غيره. مثلاً تسليم السلم إلى السارق وبيعه منه قبيح، حتى وإن لم يكن التسليم بداعي وصول السارق إلى جرمه، نعم القبح في صورة كون داعيه وصوله إليه أوضح.

والحاصل: أن حكم العقل بقبح تهينة مقدمة الحرام الصادر عن الغير كاف في كشف عدم جوازه شرعاً.

أقول: الظاهر أنه اشتبه على هذا القائل الجليل مسألة منع الغير عن المنكر الذي يريد فعله، ومسألة إعانة الغير على الحرام، يعني فعل المكلف ما هو مقدمة للحرام الصادر عن الغير، حيث إن منع الغير عن المنكر مع التمكن منه واجب.

ويمكن الاستدلال على وجوبه بحكم العقل باستحقاق الذمّ فيما إذا ترك المنع مع التمكن منه، ولزوم منعه عن جرمه مع التمكن منه هو المراعى في تلك القوانين الدارجة عند العقلاء، كما إذا باع السارق سلماً مع علمه بأن السارق يستعمله في سرقة الأموال، فلا يؤخذ على بيعه فيما إذا ثبت أنه لم يكن يترتب على ترك بيعه ترك سرقتها، كما إذا كان السارق في بلد يباع في جميع أطرافه السلم، بحيث لو لم يبع هذا السلم منه لأخذ السلم من غيره، ولو ممن لا يعرفه بأنه سارق. وفي مثل ذلك لا يؤخذ البائع ببيعه، بل يقبل اعتذاره عن البيع بما ذكر، مع ثبوته، وما ذكر من الرواية ناظر إلى هذه الجهة، وإلا لم يكن وجه لتسميل عيني الناظر، فإنه لم يكن يرتكب الجرم ولم يساعد عليه، بل إنما لم يمنع عن القتل، ولا بعد في كون الجزاء لعدم المنع مختلفاً بأنحاء عدم المنع.

وعلى الجملة حكم العقل والمراعى في بناء العقلاء هو التمكن من منع الغير

عما يريد من الجرم، ونلتزم بذلك أيضاً ونقول بعدم جواز بيع الخشب أو العنب فيما لو لم يبيعهما من المشتري المزبور؛ لما يكون في الخارج خمرأ أو آلة قمار. وأما إذا أحرز أنه لو لم يبيعه لاشترى من غيره، فمثل ذلك يدخل في مسألة إعانة الغير على الحرام. ولا دليل على قبح هذه الإعانة ولا على حرمتها إلا في مورد الإعانة على الظلم، فإنها غير جائزة شرعاً كما سيأتي.

ويظهر أيضاً جوازها في غير ذلك المورد من بعض الروايات، كمؤثقة ابن فضال قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن قوم عندنا يصلون ولا يصومون شهر رمضان، وربما احتجت إليهم يحصدون لي، فإذا دعوتهم إلى الحصاد لم يجيبوني حتى أطعمهم. وهم يجدون من يطعمهم فيذهبون إليهم ويدعوني، وأنا أضيّق من إطعامهم في شهر رمضان، فكتب بخطه أعرفه: أطعمهم»^(١)، وحملها على صورة الاضطرار إلى الإطعام لا تساعده قرينة، فإن المذكور في الرواية احتياج المعطي إلى عملهم، والحاجة غير الاضطرار الراجع للتكليف، كما أنّ حملها على صورة كونهم معذورين في الإفطار يدفعه إطلاق الجواب وعدم الاستفصال فيه عن ذلك.

وأما مخالفة تلك الأخبار للكتاب المجيد، فقد قيل إنّها تخالف قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٢)، وهذا الوجه على تقدير تماميته لا يقتضي إلا حرمة البيع المزبور تكليفاً لافساده وضعاً، حيث إنّ انطباق عنوان محرم على المعاملة مساوق لتعلق النهي بها، ولكنّ النهي عن المعاملة لا يقتضي فساده. وأورد على الوجه المزبور بأمور:

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٦٣، الباب ٣٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث الأول.

(٢) سورة المائدة: الآية ٢.

الأول: أن النهي في الآية لا يكون تحريماً، بل يناسب التنزيه، وقد ذكر في مقابل الأمر بالتعاون على البر والتقوى، ولا ريب في أن البر والتقوى غير واجبين بإطلاقهما فضلاً عن التعاون عليهما.

أقول: هذا الإيراد ضعيف، غايته لما ذكرنا في الأصول من أن قيام قرينة على رفع اليد عن ظهور بعض الخطاب لا يوجب رفع اليد عن ظهور بعضه الآخر، وفي المقام أيضاً الأمر ظاهر في الوجوب والنهي ظاهر في التحريم، ولكن قد علم أن متعلق الأمر في الآية غير واجب، وباعتبار القرينة نرفع اليد عن ظهوره. وأما رفع اليد عن ظهور النهي في التحريم فهو بلا وجه.

الأمر الثاني: وهو الصحيح، كما ذكرنا سابقاً أن التعاون على الإثم غير الإعانة عليه، والمستفاد من الآية حرمة الأول لا الثاني، والتعاون على الإثم عبارة عن اجتماع اثنين أو أكثر على إيجاد الحرام، كما إذا اجتمع جماعة على هدم مسجد أو قتل شخص أو غير ذلك مما يكون فيه كل بعض معيناً للبعض الآخر في تحقيق ذلك العمل. وأما إذا كان الحرام صادراً عن الغير فقط، والذي يفعله هذا الشخص دخيل ومقدمة للحرام الصادر عن ذلك الغير، كما إذا أعطى الخشب لمن يريد صنع آلة القمار أو الغناء، فهذه إعانة على الإثم ولا دلالة في الآية المباركة على حرمتها.

نعم، لا شبهة في حرمة إعانة الظالم على ظلمه، فإن ذلك مقتضى غير واحد من الروايات، ففي صحيحة أبي حمزة عن علي بن الحسين: «إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين»^(١)، وفي رواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام قال: «ألا ومن علق

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٧٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

سوطاً بين يدي سلطان جعل الله ذلك السوط يوم القيامة ثعباناً من النار طوله سبعون ذراعاً^(١).

الأمر الثالث: ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «وقد يستشكل في صدق الإعانة»، وحاصله أنّه يعتبر في صدق الإعانة على الإثم على فعل المكلّف قصده الحرام، بأن يكون داعيه إلى ذلك الفعل توصل الغير ووصوله إلى الحرام. والمفروض في مثل مسألة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمل به خمرأً عدم قصد البائع ذلك، بل قصده وداعيه إلى البيع هو حصول ملك العنب للمشتري، سواء صرفه في الحلال أو الحرام. وربّما يضاف إلى اعتبار قصد الحرام اعتبار تحقّق ذلك الحرام من الغير، وإلا فلا يكون فعل الشخص إعانة للغير على الحرام، بل القصد إلى الإعانة، وهو من التجري كما لا يخفى.

وناقش المصنّف رحمه الله في هذا الأمر:

أولاً: بأنّه لا يعتبر في صدق عنوان الإعانة على الحرام على فعل الشخص تحقّق الحرام من الغير، ولو حصل الحرام منه لم يتعدّد عقاب الشخص من جهة التجري ومن جهة إعانة الغير على الحرام. والحاصل: أنّ الفعل من الشخص بقصد حصول الحرام من الغير إعانة لذلك الغير على الحرام، حصل ذلك الحرام أم لا.

وثانياً: بأنّه يظهر من كلام الأكثر عدم اعتبار القصد المزبور أيضاً في صدق عنوان الإعانة على الحرام، مثلاً ذكر الشيخ رحمه الله في «المبسوط» في الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه قوله عليه السلام: «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

يوم القيامة مكتوباً بين عينيه هذا آيس من رحمة الله»^(١)، حيث أن الممسك لطعامه لا يكون داعيه إلى الإمساك قتل الآخر، وأيضاً استدلّ في «التذكرة» على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين، بأنّ في البيع إعانة على الظلم، أي على ظلمهم على أهل الدين، مع أنّ البائع لم يقصد من بيعه ذلك. واستدلّ المحقّق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجّس ممن يستحلّه بأنّ بيعه منه إعانة على الإثم، مع أنّ غرض البائع من بيعه منه ليس شرب المشتري، ويظهر عدم اعتبار القصد أيضاً من بعض الأخبار، كما ورد في أكل الطين: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه»^(٢)، مع أنّ داعي الإنسان إلى أكله لا يكون موته، ومن هذا القبيل بعض الأخبار الواردة في أعوان الظلمة.

أقول: لا ينبغي الارتياح في أنّه يعتبر في صدق عنوان الإعانة على الحرام على عمل المكلّف وإتيانه بالمقدّمة صدور الحرام من الغير، وإلاّ فيكون الإتيان بها مع اعتقاده حصول الحرام تجزّياً، وكيف يكون إعانة للغير على الحرام مع أنّ الغير لم يفعل الحرام على الفرض، نعم في كون التجزّي موجباً لاستحقاق العقاب كالعصيان كلام آخر. وأمّا اعتبار القصد في صدق الإعانة على الحرام على فعل المقدّمة، فإن أريد الإتيان بالمقدّمة لتوصّل الغير بها إلى الحرام فهذا غير معتبر قطعاً، بل يكفي في صدقها إحراز أنّ الغير يتوصّل بها إلى الحرام.

والحاصل: أنّ عنوان الإعانة على الإثم لا يزيد على سائر الأفعال التي يعتبر في

(١) المبسوط ٦: ٢٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٢٢، الباب ٥٨ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ٧.

وقال المحقق الأردبيلي في آيات أحكامه [١]

صدقها أو تعلق الحكم بها التعمد، كما إذا علم المكلف في نهار شهر رمضان أنه لو ذهب إلى المكان الفلاني يصب الماء في حلقه، وأنه لو ألقى نفسه من الشاهق لارتمس في الماء، يكون أكله أو ارتماسه تعمدياً ومفطراً للصوم.

[١] ذكر المحقق الأردبيلي في كتابه «آيات الأحكام» أنه لا يعتبر في صدق الإعانة على الحرام على فعل شخص خصوص القصد، أي كون داعيه إلى ذلك الفعل وصول الغير إلى الحرام، بل ربما تصدق عرفاً بدون ذلك القصد، كما في إعطاء العصا للظالم فيما إذا أراد ضرب المظلوم، ولكن لا يصدق العنوان المزبور على تجارة التاجر فيما إذا علم بأن العشار سوف يأخذ منه العشور، ولا على الحاج فيما إذا علم أنه يأخذ منه الظالم المال في الطريق ونحو ذلك. كما لا يصدق على بيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرأً أو الخشب ممن يصنعه آلة قمار، ولذا ورد في الروايات الصحيحة جواز ذلك.

وأورد عليه المصنف عليه السلام بأنه لا فرق في صدق الإعانة على الحرام بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، وبين بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمرأً أو بيع الخشب ممن يصنعه آلة القمار، حيث إن في كل منهما يحصل بفعل المكلف أمر يمكن للغير صرفه في الحرام أو الحلال، مع علم المكلف بصرف ذلك الغير في خصوص الحرام، فدعوى الفرق بين إعطاء العصا في الفرض وبين بيع الخشب أو العنب ممنوعة.

نعم، فرق بينهما وبين مسألة تجارة التاجر أو مسير الحاج في صدق الإعانة على الأولين دون الأخيرة، وذلك فإن داعي المكلف في الأولين إلى فعله هو تمكين الغير والإتيان بأمره، بخلاف تجارة التاجر، فإن داعيه إلى تجارته كسب المال لنفسه لا للعشار. نعم، يعلم بأنه يأخذ من ذلك المال ظلماً.

فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلاً إلى الحرام [١]

وبعبارة أخرى: لا يكون في مثال التجارة أو السفر للحجّ غرض المكلف إلى الفعل وصول الغير إلى الحرام، ولا وصول الغير إلى ما هو مقدّمة لذلك الحرام، بخلاف الأولين فإنّ الداعي فيهما، أي الغاية، وصول ذلك الغير إلى مقدّمة الحرام كما لا يخفى. [١] غرضه من هذا الكلام توجيه صدق الإعانة على الحرام على فعل البائع وبيعه المبيع ممّن يصرفه في الحرام، حتّى فيما لو قيل في صدق الإعانة على بيعه باعتبار القصد، أي كون الداعي إلى بيعه وصول المشتري إلى الحرام.

وحاصل التوجيه أنّ تملّك المشتري العنب -مثلاً- بقصد تخميره في نفسه حرام، كما أنّ تخميره حرام آخر، وكذا شربه، فيكون بيع البائع لغرض تملّك المشتري العنب إعانة للمشتري على شرائه المحرّم. نعم، لو لم يكن المشتري حالّ الشراء قاصداً تخميره ولكن علم البائع بأنّه يبدو له ذلك، وأنّه سوف يريد تخميره، لا يكون بيع العنب منه إعانة على الشراء المحرّم؛ لعدم حرمة الشراء في الفرض. ومن هذا القبيل شراء الفسّاق الطعام، فإنّهم لا يريدون حين شرائه التقويّ به على الحرام والفسق، بل يريدون الفسق والفجور بعد تملّكهم أو تناولهم ذلك الطعام، فلا يكون بيعه منهم إعانة على الشراء المحرّم.

ولكن يرد على هذا التوجيه أنّه لا يصحّ إلّا فيما إذا دلّ دليل خاصّ على حرمة الشراء بقصد التوصل إلى الحرام، ولا يبعد قيامه في تملّك العنب بقصد تخميره، حيث تقتضيه فحوى لعن غارس الخمر. وأمّا في غيره كشراء الخشب بقصد صنعه آلة القمار -مثلاً- فليس في الشراء إلّا التجري، والتجريّ يكون بقصد صنع آلة القمار، ومن الظاهر أنّ بيع البائع ليست إعانة للمشتري على تجرّيه، أي قصده صنع آلة القمار.

فافهم [١] إلا أن يريد الفحوى [٢] ثم إنه يمكن التفصيل [٣]

لا يقال: نفس الشراء وإن لم يكن تجزياً إلا أنه مقدمة للتجزي فيكون محرماً باعتبار كونه مقدمة له، ويكون بيع البائع إعانة على ذلك الشراء المحرم المفروض كونه للتجزي. فإنه يقال: إنما تكون مقدمة الحرام محرمة فيما إذا قصد الفاعل التوصل بها إلى الحرام، وفيما نحن فيه لا يمكن للمشتري قصد التوصل بالشراء إلى تجزيه، حيث إن لازم ذلك أن يكون تجزيه، أي قصده صنع آلة القمار مثلاً، ناشئاً عن قصد آخر، وهذا يستلزم التسلسل، كما هو المقرر في محله.

[١] لعله إشارة إلى أنه لو كان التجزي بإرادة فرضاً لما كان نفس الشراء محرماً أيضاً؛ لأن متعلق الحرمة على الفرض هو الشراء مقيداً بقصد التوصل إلى التجزي، لا نفس الشراء مطلقاً. والتجزي ليس بمحرم شرعاً حتى تكون مقدمته محرمة، بل غاية الأمر كونه موجباً لاستحقاق الذم والعقاب كما لا يخفى.

[٢] لم يظهر وجه الفحوى، فإن حرمة الإعانة على قتل مسلم أو الإضرار به لا يلزم وجوب إنقاذ حياته أو دفع الضرر عنه، وبذل الطعام في المثال إنقاذ للحياة، فتركه يكون تركاً للإنقاذ لا إعانة على الهلاك.

[٣] وهذا بيان ضابط آخر لصدق عنوان الإعانة على الحرام، وحاصله أنه إذا لم يكن داعي المكلف إلى فعله - بيعاً كان أو غيره - توصل إليه غيراً إلى الحرام، بل كان داعيه إلى فعله تحقيق نفس ما هو مقدمة للحرام الذي يعلم بإرادة الغير إياه، كما إذا كان غرضه من بيعه تملك المشتري الخشب أو العنب. ولكن مع علمه بأنه سوف يعمل أو يصنع خمراً أو آلة القمار، ففي مثل هذا المورد مع عد الفائدة المترتبة على تلك المقدمة الأمر المحرم فقط، أي المحرم الذي يريده الغير، كما في إعطاء السوط أو السيف للظالم الذي يريد ضرب الآخر أو قتله يكون الإتيان بالمقدمة إعانة للغير

على المحرّم، فلا يجوز. وأمّا إذا لم تكن الفائدة المترتبة على تلك المقدّمة منحصرة بالحرام عرفاً حتى حال الإتيان بها، فلا يكون مجرد الإتيان بها حتّى مع العلم بأنّ الغير يستفيد منها الحرام داخلاً في عنوان الإعانة على الإثم. نعم، لو كان داعيه إليها توصل الغير بها إلى المحرّم لدخل في العنوان المزبور بلا كلام.

والحاصل: أنّه لو أحرز في مورد أنّ الفائدة المترتبة على المقدّمة منحصرة بالحرام عرفاً كان الإتيان بها محرّماً باعتبار كونها إعانة على الإثم، وكذا ما إذا كان داعي الفاعل توصل الغير بها إلى المحرّم، وإلا فلا موجب للحكم بحرمة المقدّمة؛ لعدم إحراز كونها إعانة على الإثم.

أقول: لعلّ هذا الكلام عين ما تقدّم عن الأردبيلي رحمته الله، فلا وجه لعدّه تفصيلاً آخر كما لا يخفى. والصحيح في المقام أن يقال: إنّ إعانة الغير على عمله عبارة عن تقليل الكلفة عنه في ذلك العمل بتهيئة مقدّمته، فلا يكون الإتيان بالشيء إعانة له على ذلك العمل فيما إذا لم يكن تقليل الكلفة عنه، كما في تجارة التاجر أو مسير الحاج، فإنّ هذا لا يكون تقليل كلفة الظلم الصادر من العشار أو الظالم، بل فيهما تكثير لكلفته كما لا يخفى. وكذا لا تحصل الإعانة فيما إذا كان العمل الصادر عن الغير متوقفاً عليه عقلاً، ولكن لا يحسب ذلك الشيء مقدّمة لذلك العمل، كما في بيع الطعام ونحوه لأهل المعاصي، فإنّ المعصية الصادرة عن الفاسق تتوقّف عقلاً على قوّة جسمه وسلامة بدنه، إلّا أنّ بيع الطعام منه أو إعطاءه له مجاناً لا يحسب عرفاً مقدّمة لفسقه؛ ولذا يكون الفاسق بصدد تحصيل مثل الطعام حتى فيما إذا ندم وبني على ترك فسقه. وهذا بخلاف ما إذا عدّ الشيء عرفاً من مقدّمات العمل الصادر عن الغير بحيث يكون في تحقيقها تقليل لكلفة ذلك العمل عنه، كما في إعطاء العنب للخمار

يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام، بأن دفع المنكر كرفعه واجب [١]

مجاناً أو بعوض، حيث إن التخمين يتوقف عرفاً على تحصيل العنب، وفي بيعه منه تقليل لكلفة طلبه، وكما إعطاء السيف أو السوط للظالم مجاناً أو بعوض، فإن فيه تقليلاً لكلفة تحصيلهما عنه.

ثم إنه لا يكون صدق الإعانة على الإثم على فعل المقدمة موقوفاً على كون الداعي إلى فعلها توصل الغير بها إلى ذلك الإثم، بل لا يعتبر العلم أيضاً بتوصل الغير بها إليه، ولو احتمل توصله فمع تحقق الحرام من الغير يحصل عنوان الإعانة بفعل المقدمة. نعم، مادام لم يحرز هذا التوصل بوجه معتبر يكون المكلف معذوراً في تحقيق تلك المقدمة كسائر الموارد التي لا يحرز فيها عنوان الحرام بالشبهة الخارجية.

ومما ذكرنا ظهر أن بيع البائع العنب ممن يعمله خمراً أو الخشب ممن يصنعه آلة القمار إعانة للتخمين أو صنعة الحرام، ولو فرض الدليل على حرمة الإعانة على الإثم والعدوان تكون دلالة على حرمة الإعانة فيما إذا لم يكن الإثم ظمناً على الغير نفساً أو عرضاً أو مالاً بالإطلاق، فيرفع اليد عن هذا الإطلاق بمثل الأخبار المتقدمة الظاهرة في عدم البأس بالإعانة في مثل بيع العنب مما لم يكن الفعل الصادر عن الغير ظمناً على الغير، حيث إن الخطاب المزبور لا يزيد على سائر المطلقات التي يرفع اليد عنها بالمقيدات.

[١] حاصل الاستدلال أن دفع المنكر، أي الفعل الحرام الصادر عن الغير كرفعه واجب على المكلفين، والمراد برفعه قطع استمراره فيما كان له استمرار، كما إذا جعل حمام بيته بحيث تصب غسالته في ملك الغير، والمراد بالدفع الممانعة عن

أصل صدوره.

والحاصل: أنه إذا كان الصادر عن الغير عملاً محرماً يجب على الآخرين منعه بقطع استمراره أو الممانعة عن صدوره، وبما أن هذا التكليف كسائر التكاليف لا يتعلق بغير المقدور، فيكون الواجب هو المنع المقدور. وعلى ذلك، فلو كان المشتري المريد تخمير العنب حال شرائه بحيث لا يجد العنب على تقدير عدم بيع هذا البائع، ففي الفرض يكون البائع المزبور متمكناً على منعه عن التخمير بترك بيعه منه، فيجب. وأما لو كان بحيث لو لم يبع منه العنب لحصله من مصدر آخر ويحصل منه التخمير لا محالة، فلا يكون ترك البائع البيع منه منعاً للمشتري عن التخمير حتى يجب. **لا يقال:** إنه لا فرق - على ذلك - في عدم جواز بيع العنب من المشتري بين كونه مريداً للتخمير حال الشراء أو بدا له التخمير بعد شرائه، وكما لا يجوز البيع في الأول كذلك في الثاني.

فإنه يقال: لا يجب المنع عن المنكر في الثاني، بل إنما يجب فيما إذا كان الغير مريداً له حال المنع. وأما الذي سيهم بالمنكر بعد ذلك فلا دليل على وجوب تعجيزه فعلاً، حتى لا يقصد المعصية بعد ذلك، حيث إن الدليل النقلى على وجوب منع الغير عن المنكر لا يدل على أزيد من ذلك، والعقل القاضي بوجوب اللطف يحكم بلزوم فعل ما يوجب قرب العباد إلى الله سبحانه، ومما يوجب قربهم امتناعهم عن المنكر ولا يستقل على أزيد مما ذكر.

لا يقال: كما يحرم على البائع بيع العنب من المشتري المزبور كذلك يحرم بيعه منه على سائر الباعة، فلا يصح في حكم العقل ارتكاب البائع المزبور الحرام وبيعه العنب منه معتذراً بأنه لو لم يبعه لباعه الآخر.

فإنه يقال: إن هذا الكلام، أي عدم صحة الاعتذار، إنما يجري فيما إذا كان العمل الواحد حراماً على كل واحد من المكلفين مستقلاً، والمراد بالعمل الواحد إخراج طبيعي الفعل عن العدم المعبر عنه بصرف الوجود. مثلاً لا يصح لمكلف هدم مسجد اعتذاراً بأنه لو لم يهدمه لهدمه الآخرون.

وأما إذا كان التكليف وجوبياً ومتعلقاً بإخراج الفعل إلى الوجود، وكان الفعل بحيث لا يحصل خارجاً بفعل مكلف واحد أو تركه، بل يحصل باجتماعهم جميعاً على الفعل أو الترك، كما إذا وجب حمل ثقل من مكان إلى آخر، وكان الحمل موقوفاً على اجتماع اثنين أو أكثر على رفعه، ففي هذه الصورة لا يجب على المكلف إلا الرفع المقدور، والرفع المقدور له هو الرفع الضمني لا الاستقلالي. وإذا فرض عدم شركة آخر في رفعه لما وجب عليه رفعه؛ لأن رفعه في هذا الفرض غير مقدور له، والوجوب لا يتعلق بغير المقدور، والأمر في المقام كذلك فإن التكليف - وهو وجوب منع الخمار عن المنكر - يحصل باجتماع جميع باعة العنب على ترك بيعه منه.

وبعبارة أخرى: المقدور من المنع لهذا البائع هو ترك بيع العنب منه عند ترك الآخرين بيعه منه، وعلى ذلك فيجوز له البيع مع إحرازه أنه لو لم يبعه لباعه الآخر، والوجه في الجواز عدم كون بيعه في الفرض مخالفة لوجوب المنع عن المنكر. ولو شك في قيام سائر المكلفين بالمنع بتركهم البيع منه كان مرجع الشك إلى كونه متمكناً فعلاً على منع ذلك المشتري عن المنكر أولاً، فإن قلنا بأن مورد الشك في القدرة على الواجب - كما ادعى - داخل في قاعدة الاحتياط، فلا يجوز للمكلف البيع منه.

وأما لو قلنا بأنه من موارد الشك في التكليف، وأنه تجري فيه أدلة البراءة «إلا مع إحراز القدرة بوجه معتبر ولو كان ذلك الوجه المعتبر هو الاستصحاب» كان المورد

من موارد البراءة. والظاهر من أول كلام المصنّف ﷺ جعله من موارد الرجوع إلى البراءة، حيث قال: «ثم إنَّ هذا الاستدلال يحسن مع علم البائع بأنَّه لو لم يبعه لم يحصل المنكر»، كما أنَّ ظاهر آخر كلامه جعله من موارد الاحتياط، حيث قال: «فإن علم أو ظنَّ أو احتمل قيام الغير بالتارك وجب قيامه به أيضاً».

أقول: لا بأس بالالتزام بدلالة الكتاب المجيد على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى فعل الخير، أي فعل المعروف وترك المنكر كفاية، قال عز من قائل: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾^(١)، حيث إنَّ ظاهر الأمر الوجوب والتعبير عن القائمين بالعمل بعدة من المسلمين لا يناسب الوجوب العيني، بل ظاهره الوجوب الكفائي. ويشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير صورة علم المدعوين بالحكم الشرعي وعدم قيامهم بالعمل، فلا تختص الآية بوجوب تبليغ الأحكام الشرعية إلى الجاهلين بها، بل تعم المسألة المعروفة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والحاصل: أنَّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير كوجوب تبليغ أحكام الشريعة إلى الجاهلين بها كفائي. ويكون المقدار الواجب في الأمر والنهي هو المقدار المتعارف الواجب في تبليغ الأحكام، فلا يجب الفحص عن تعيين الفاسق وتارك الخير حتى يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر بخصوصه.

ويدل على وجوب ما ذكرنا الروايات، نعم بعضها باعتبار ضعفها سنداً أو دلالة لا تصلح للاستدلال بها، ولا تصح دعوى استقلال العقل بوجوب النهي. وما ذكره

(١) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

المصنّف ﷺ من حكمه بلزوم اللطف لانفهمه، فإنّه يكفي في إتمام الحجّة على العباد تبليغ الأحكام إليهم وإعلامهم بما أوعد الله به الطغاة والعصاة.

هذا بالنسبة إلى المنع القولي، وأمّا المنع الخارجي في مقابل المنع الإنشائي والقولي، فلا دليل على وجوبه لا عقلاً ولا نقلاً، إلّا أنّه ربّما يقال باستفادة وجوبه من فحوى دليل النهي عن المنكر، بدعوى كون ملاك وجوب النهي عنه سدّ طريق الفساد والمنع عن حصوله خارجاً.

وفيه: أنّه 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 أنّ تمام ملاك وجوبه دفع الفساد حتى يمكن التعدّي، كما يقال بأنّه لم يظهر من دليل اعتبار خبر العدل أنّ تمام اعتباره هو الظنّ الحاصل منه حتى يوجب ذلك الالتزام باعتبار سائر الظنون.

نعم، بعض الأمور الفاسدة والمنكرات التي نعلم بعدم رضا الشارع بحصولها خارجاً بأيّ حال حتى فيما إذا حصل الفساد من غير المكلف، كرواج القمار وشرب الخمر علناً وقتل النفوس ونهب الأموال وسائر أنواع الفساد مما يختلّ به نظام اجتماع المسلمين، فيجب منعها قولاً وعملاً. وفيما إذا كان منعها موقوفاً على ارتكاب أمر لا يجوز ذلك الأمر بمقتضى الأدلّة الشرعيّة يكون المقام من المتزامين، فيجب فيهما رعاية الأهم أو محتمل الأهميّة.

تعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة [١] ويحتمل الفساد لإشعار قوله ﷺ في رواية «التحف» [٢]

ثم إنّه على القول بوجوب النهي عن المنكر فيما إذا لم يتوقّف على ارتكاب الحرام، لا فرق في وجوبه بين من يهمل بالمعصية حال المنع، وبين من يهمل بها بعد ذلك، حيث إنّ مقتضى الآية المباركة وجوب النهي عن المنكر في كلتا صورتين، ويستفاد وجوب المنع عنه فيهما من فحواها.

نعم، الرواية التي أشار إليها المصنّف رحمه الله من قوله ﷺ: «لولا أنّ بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفياء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا»^(١) لا دلالة فيها على ذلك، حيث إنّ كون الشخص من أعوان الظلمة في نفسه من المحرّمات حتّى فيما إذا لم يعدّ من أعوانه في ظلمه، بل في سائر أموره، فهي ناظرة إلى ذلك لا إلى عدم جواز العمل فيما يكون سبباً لإرادة الغير المعصية بعد ذلك.

[١] لا يخفى أنّ النهي عن معاملة، بمعنى تحريمها تكليفاً، لا يقتضي فسادها حتى فيما إذا تعلّق النهي بنفس المعاملة، كما ذكرنا ذلك في شراء العنب بقصد تخميره أو بيعه بداعي تخمير المشتري، ولا يختصّ بما كان بعنوان آخر، كعنوان الإعانة على الإثم أو عنوان المسامحة في المنع عن المنكر. والوجه في عدم اقتضائه مطلقاً هو أنّ النهي عن المعاملة منع عن إيجادها وصحتها بعد إيجادها، أي إمضاؤها، أمر آخر لا ينافي النهي عن الإيجاد.

[٢] لعلّ مراده أنّ المذكور في حديث «تحف العقول» من ملاك فساد البيع وإن لم يعمّ المقام، إلّا أنّه لا يخلو عن الإشعار إليه.

بيان ذلك: أنّ المراد بحرمة البيع في الحديث المزبور فساد، كما هو ظاهر تحريم المعاملة، والمذكور فيه من ملاك فساد كون المبيع منهياً عنه في خطاب

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٩٩، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، وفيه حديث واحد.

الشرع، كتحريم الميتة والدم ونحوهما.

وبعبارة أخرى: لا تتعلّق الحرمة ثبوتاً بغير الفعل، ولكنّ الملاك في فساد بيع الشيء ليس مجرد حرمة الفعل والانتفاع، بل تعلّق الحرمة في الخطاب بنفس ذلك الشيء حتى يفيد حرمة جميع منافعه أو خصوص المقصودة منه، ووجه دلالة الحديث على هذا الملاك هو أنّ المراد بالضمير في قوله: فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه، هي العين؛ إذ البيع لا يتعلّق بغيرها، ويكون رجوعه -إلى (كل منهي عنه) في قوله: «وكلّ منهي عنه مما يتقرّب به لغير الله، أو يقوى به الشرك أو الكفر من جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحق»- قرينة على المراد من المرجع.

والحاصل: أنّ هذا الملاك لا ينطبق على العنب، حيث لم يتعلّق به النهي في خطاب، بل المنهي عنه بيعه أو شراؤه بقصد تخميره. نعم، الحديث لا يخلو عن إشعار إلى كون النهي عن الشيء موجباً لفساد بيعه لحرمة الانتفاع معه، وهذا الأمر موجود في المقام أيضاً، حيث إنّ الانتفاع من العنب بالتخمير أو شرائه أو بيعه بداعيه حرام، بل يجري في مورد قصد المشتري التخمير. وكأنّ بيع البائع منه لجهله بالحال وعدم علمه بأنّ المشتري يعمل به خمرأ، حيث إنّ شراء المشتري، باعتبار كونه انتفاعاً محرّماً من العنب حرام، فيفسد، وبما أنّ البيع لا يتبعض بأن يصح من طرف البائع ويبطل من طرف المشتري فيحكم بفساده من الطرفين.

وممّا ذكر يظهر أنّ المذكور في الحديث من ملاك فساد البيع لا يعمّ المقام حتّى لو قيل بوجود فقرة أخرى في الحديث، كما في النسخة المطبوعة من «تحف العقول» الموجودة في أيدينا، وهي قوله: «أو باب من الأبواب يقوى به باب من الضلالة أو باب من أبواب الباطل» ووجه الظهور أنّه سلّمنا كون المراد بالباطل مطلق الانتفاع المحرّم

فرضاً، إلا أنه ليس مجرد حرمة الانتفاع ملاكاً لفساد البيع، بل الملاك تعلّق النهي بنفس العين، والعنب لم يتعلّق به النهي في خطاب.

هذا، مع أنّ وجود فقرة في مثل «تحف العقول» المطبوع لا يوجب الاعتماد عليها، بل لابد من إحراز وجود تلك الجملة في رواية حسن بن شعبة الواصلة إلينا بطريق معتبر كما لا يخفى.

لا يقال: لا يمكن الحكم في المقام بصحة البيع حتى مع فرض كونه محرّماً بعنوان الإعانة على الإثم أو المسامحة في دفع المنكر. والوجه في ذلك أنّ عنوان الإعانة إنّما يتمّ بتسليم العنب - مثلاً - إلى المشتري، وإذا كان التسليم محرّماً فلا يتمّ البيع، حيث لا يعمّه قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، بل ولا قوله ﴿أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ باعتبار أن من شرط البيع التمكن من تسليم المبيع.

فإنّه يقال: غاية الأمر أن لا يعمّه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و﴿أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ قبل الإقباض، وأما بعده ولو عصيانياً فلا مانع من شمولهما له، فتكون النتيجة أنّ إقباض المبيع شرط لتمام البيع، نظير تمام بيع السلم بقبض الثمن.

وبعبارة أخرى: البيع قبل الإقباض أو مع الإقباض محرّم بعنوان الإعانة على الإثم أو المسامحة في دفع المنكر، وبهذا الاعتبار لا تعمّه أدلة الإمضاء ودليل وجوب الوفاء بالعقود، ولكن تعمّه بعد ذلك.

وإن شئت قلت: إنّ المقام نظير ما خرج عن العامّ أو المطلق فرد من الأوّل، ودار أمره بين الخروج إلى الأبد أو في الزمان الأوّل فقط، حيث يرجع فيه إلى العامّ والمطلق بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان، كما يذكر مثل ذلك فيما إذا باع الراهن الرهن ثم فكّه. ومما ذكرنا يظهر أنّه لا مانع من صحة البيع من الأوّل فيما إذا كان البيع بالمعاطاة،

القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا [١] وصريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب [٢]

أي بإقباض المبيع، ووجه الظهور هو أن النهي عن إيجاده بذلك الإقباض لا ينافي إمضاءه بعد حصوله.

[١] أي يحرم الاكتساب بالعين وبيعها باعتبار أن تلك العين قابلة لاستعمالها في الحرام، ومن الظاهر أن مجرد قابلية المبيع لاستعماله في الحرام لا يوجب عدم جواز بيعه تكليفاً أو وضعاً؛ لأن غالب الأموال يمكن الاستفادة الحرام منها، بل لا بدّ - في الالتزام بعدم جواز البيع فيما يكون من هذا القبيل - من إقامة دليل على المنع، كما في بيع السلاح من أعداء الدين، حيث يكون عدم الجواز فيه باعتبار الدليل عليه.

ويقع الكلام في أن المحرّم هل هو البيع حال حربهم مع المسلمين فقط أو مطلقاً؟ المشهور على الأول، والمحكي عن الشهيد في حواشيه على «القواعد» هو الثاني، وهذا هو الأظهر، كما يظهر وجهه فيما بعد.

ثم إن ما ذكرنا من أن مجرد قابلية المبيع للانتفاع المحرّم لا يوجب عدم جواز بيعه فيما إذا لم يعلم البائع باستعمال المشتري العين المزبورة في الحرام، ولم يكن قصده وداعيه إلى بيعها استعمال المشتري وانتفاعه المحرّم، وإلا لدخل البيع في عنوان الإغانة على الإنم، أو يكون قسماً من التجري كما لا يخفى.

[٢] لا يخفى أنه ليس بيع السلاح ونحوه من الكفّار من مدلول الروايتين، بل مدلولهما البيع من المخالفين، وقد حكم فيهما بالجواز باعتبار الهدنة في البين، كزمان رسول الله ﷺ؛ ولأن الله يدفع بالمتربّعين على كراسي الحكم والمسلطين على رقاب المسلمين شرّ الكفّار عن المؤمنين. وأمّا الرواية النازرة إلى بيع السلاح ونحوه من الكفّار، فمقتضى إطلاقها عدم الجواز، حتى في حال غير الحرب، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه

مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك [١]

مثل مكاتبة الصيقل [٢]

كالمجنّ [٣]

موسى عليه السلام قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس»^(١)، فإن مفهومها عدم جواز حمل السلاح إليهم حتى في غير حال الحرب، بل لا يبعد كونها ناظرة إلى خصوص هذا الحال، فإنّ تقويتهم حال حربهم مع المسلمين ولو بإرسال مثل الطعام إليهم غير جائز، لا يظنّ بمثل علي بن جعفر السؤال عنه.

وأما مكاتبة أبي القاسم الصيقل، قال: «كتبت إليه: إني رجل صيقل اشتري السيوف وأبيعها من السلطان، أجاز لي بيعها؟ فكتب لا بأس به»^(٢)، فالمراد فيها البيع من السلطان المخالف، فلا يكون مورد الكلام، مع أنه لإضمارها وجهالة حال كاتبها لا يمكن الاعتماد عليها، فالأظهر في المقام ما ذكره الشهيد عليه السلام في حواشيه، ولا يكون ذلك من قبيل الاجتهاد في مقابل النصّ. ومراده من تقويتهم إعلاء شوكتهم وتأيد القدرة القتالية فيهم، ولا يعمّ مثل بيع الطعام منهم، فإنّ بيع مثله لا يوجب شوكة وعزة لهم ولا تقوية لهم في جهة قتالهم المحتمل مع المسلمين. نعم، في حالة الحرب لا يجوز بيع الطعام أيضاً، وقد ذكرنا انصراف الصحيحة إلى غير حال الحرب، فلا يكون عدم تقييد نفي البأس عن حمل غير السلاح منافياً لحرمة تأييدهم حال الحرب.

[١] أي مع إمكان دعوى ظهور بعض تلك المطلقات في الاختصاص.

[٢] مثال للمطلقات جوازاً ومنعاً.

[٣] بكسر الميم، صفحة من فولاذ يتحفظ بها عن الإصابة في القتال، ويعبر عنه

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٠٣، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

فالمقصود من بيع ما يكرّ منهما [١]

ثم إنّ النهي في هذه الأخبار [٢]

في لغة الفرس بـ(سپر)، والدرع منسوج مثل القميص ويتحفظ بلبسه في القتال على الجسد، والمغفر ينسج للتحفظ بلبسه في القتال على الرأس، وسائر ما يكرّ، أي سائر ما يستتر به عند القتال.

ثم إنّ المنع عن بيع السلاح من الكفار كما ذكرنا، باعتبار عدم إعلاء كلمتهم وزيادة شوكتهم وتأيد القدرة القتالية فيهم يعمّ بيع مثل الدرع مما لا يكون سلاحاً، ولكن يستعمل في القتال كالسلاح، كما أنّه لا ينافي ما ذكر جواز بيع السلاح من الكفار، بل وجوبه فيما إذا طرأ عنوان آخر، كما إذا توقّف الدفع عن حوزة الإسلام على ذلك البيع، فيما إذا هاجم عدوّ مشترك بلاد المسلمين، وأعطى المسلمون السلاح للكفار؛ ليشاركوا المسلمين في دفع ذلك العدو.

وبعبارة أخرى: بيع السلاح في الفرض مقدّمة لواجب أهمّ وهو الدفاع عن حوزة الإسلام وبلاد المسلمين، ومثل صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة غير نازرة إلى ذلك، فلاحظ.

[١] يعني المقصود من بيع ما يكرّ للفتنتين تحفّظ كل من الفتنتين عن صاحبه وترسّه، أي تحفّظه بما يتحفّظ به.

[٢] بيان ذلك أنّ النهي - عن حمل السلاح إلى المشركين، أو مثل أهل الشام عند مباينتهم لأهل الإيمان بمناسبة الحكم والموضوع، نظير النهي عن البيع عند النداء - حكم تكليفيّ، حيث إنّ كما أنّ المفهوم من النهي عن البيع عند النداء هو التحفّظ على صلاة الجمعة وإقامتها، فكذلك النهي عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار أنّ لا تكون كلمتهم العليا وشوكتهم قصوى، أو يفكروا في الهجوم على

المسلمين أو محو شوكة المؤمنين؛ ولذا لا حرمة فيما إذا لم يكن الأمر كذلك، كما إذا كانت طائفتان من الكفار متحاربتين وأعطاهما المسلمون سلاحاً ليبيد كل منهما الآخر، حتى تبقى العزة والشوكة للمسلمين.

لا يقال: قد ورد في صحيحة محمد بن قيس عدم جواز ذلك، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل نبيعهما السلاح؟ فقال: بعهما ما يكتنهما؛ الدرع والخفين ونحو هذا»^(١).

فإنه يقال: المنع في الصورة التي ذكرناها غير محتمل؛ لعدم الحرمة للطرفين، وهذه الصحيحة لا بدّ من حملها - كما ذكر المصنّف عليه السلام - على طائفتين يكون كل منهما باعتبار كونهما من أهل الجزية ونحوها محقونة الدم. وبيع السلاح منهما مع كونهما في حالة حرب إعانة على ظلم كل منهما الآخر فلا يجوز، بخلاف بيع مثل الدرع مما يتحفّظ به كل منهما على نفسه من جور الآخر.

والحاصل: أنّ النهي عن حمل السلاح إلى المشركين أو المخالفين في مورد ثبوته تكليفيّ ملاكه تقوية الكفر والشرك والباطل، وهذا القسم من النهي عن المعاملة لا يقتضي فسادها؛ لما تقدّم من أنّه لا منافاة بين المنع عن إيجادها وإمضاءها على تقدير حصولها حتى لو قيل بأنّ التقوية تحصل بتسليم المبيع إلى المشركين أو سائر أهل الباطل، فإنّ غاية ذلك أن لا يكون البيع المزبور من الأول مشمولاً لأدلة الإمضاء، ولكن تشمله بعد حصول التسليم خارجاً، نظير ما ذكرنا في بيع العنب ممّن يعلم أنّه يعمل خمرأً.

هذا كلّه في بيع السلاح من الكفّار أو أهل الباطل من المخالفين، وأمّا بيعه من

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٠٢، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وليس كالإكتساب بالخمير والخنزير [١]

مثل قطع الطريق فمع إحراز البائع استعمال المشتري ذلك السلاح في الاعتداء على الغير فلا يجوز، باعتبار كون البيع إعانة على ظلمه، ومع عدم الإحراز فلا بأس. وكذا الحال في غير السلاح مما يستعمل في الاعتداء على الناس.

[١] أي أن المنع عن الإكتساب بهذا النوع وضعي فقط، بخلاف الخمير والخنزير، حيث إن الإكتساب بهما ممنوع تكليفاً ووضعاً.

أقول: المنع التكليفي بالإضافة إلى الخمير صحيح، كما هو مقتضى لعن بائعها ومشتريها، وأما الخنزير فلا موجب للالتزام فيه بالتكليف.

وكيف كان، فيقع الكلام في المقام في اعتبار المائيّة ولكن لا ينبغي الريب فيه، فإن تملك العوض بإزائه مع عدم ماليّته من أكله بالباطل. وقد تقدّم أن عنوان أكل المال بالباطل في الآية المباركة بنفسه موضوع للحكم ومتعلّق للنهي الوضعي، لأنّه أخذ عنواناً مشيراً إلى ما كان متعارفاً في زمان الجاهليّة من أنحاء التملك بالقهر والقمار والمنابذة وغيرها، وأنّ كلها فاسدة، إلّا التجارة عن تراض.

وذكر السيّد الخوئي رحمته الله ^(١) أنّه لا تعتبر المائيّة في المبيع، ومنع عن كون أخذ الثمن بإزاء ما لا يكون بمال داخلاً في عنوان الأكل بالباطل، واستشهد لعدم اعتبارها بموارد قد استعمل فيها لفظ الشراء مع عدم المائيّة، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ...﴾ ^(٢)، ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ ^(٣)... إلى غير ذلك.

والحاصل: أنّ المبادلة حتى مع عدم المائيّة فيها للمبيع داخلة في التجارة عن

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٩٣، محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢١٣.

(٢) سورة التوبة: الآية ١١١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٠٢.

تراض وفي العقود المحكوم عليها بوجوب الوفاء بها.

وفيه ما لا يخفى، فإن إطلاق الشراء أو البيع في مثل تلك الموارد يكون بالادعاء والعناية، كيف؟ وليس فيها تمليك اعتباري، كما هو مقتضى حقيقة البيع والشراء، فالاستشهاد - بمثل الآيتين على عدم اعتبار المالية في العوضين في موارد التمليك والتملك الاعتباريين، كما هو المطلوب في المقام - عجيب. وآية النهي عن أكل المال بالباطل تكون مانعة عن التمسك بـ «أوفوا بالعقود»^(١)، كما أن قوله عز من قائل: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^(٢) لا يشمل موارد الأكل بالباطل؛ لأن التجارة هي البيع والشراء بقصد الربح، وقد ذكرت في الآية في مقابل أكل المال بالباطل، فكيف يعمّ موارد؟

وأما الكلام فيما يذكر مثلاً لعدم المالية له من السباع والحشرات، فلا ينبغي الريب في أن لبعضها مالية عند العقلاء، ولا يكون غير الأكل في جميع الحيوانات من المنفعة النادرة، حتى لا يكون موجباً لماليتها، ويؤيد ذلك ما ورد في جواز بيع الهرة. نعم، ورد في القردة المنع عن بيعها^(٣)، ولكن باعتبار ضعف سنده لا يصلح لرفع اليد به عن الإطلاق أو العموم في مثل قوله سبحانه: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٤)، و«أوفوا بالعقود».

وذكر المصنّف رحمه الله عدم المنفعة المقصودة في القرد، ويدفعه أن القرد أولى بالمنفعة المقصودة من الهرة، فإنه لا تنحصر فائدها بحفظ المتاع، بل الاستمتاع برؤيتها والتفرج بحركاتها كاف في ثبوت المالية لها كما لا يخفى، بل عن السيد الخوئي رحمه الله^(٥)

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٣) يأتي تخريجها في الصفحة الآتية.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ١٩٥، محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢١٦.

أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة [١].

عكس ما ذكره، حيث قال بعدم المنفعة المقصودة للهرة حتى تكون لها مالية، والرواية الدالة على جواز بيعها شاهدة لعدم اعتبار المالية في المبيع، بخلاف القرد فإن له منفعة مقصودة محللة، وأي منفعة تكون أرقى وأهم من التحفظ على متاع الإنسان وماله.

وفيه: أن الهرة القسم الهراش منها كما ذكره من أنه لا منفعة لها، والمعاملة على هذا القسم محكومة بالفساد، فإنها نظير بيع كلب الهراش من أو ضح أفراد أكل المال بالباطل. والرواية المزبورة منصرفة عن ذلك، وما هو محكوم بصحة بيعها هي الهرة التي تؤخذ للتحفظ بها عن الفأر، أو للتفرج برؤيتها، وهذا القسم باعتبار ثبوت المنفعة المقصودة فيه يكون مالا.

روى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة عن أبان عن محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهر»^(١)، والرواية صحيحة. وروى الكليني عليه السلام عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الأصم عن مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القرد أن يشتري وأن يباع»^(٢)، وضعفها باعتبار سهل ومحمد بن الحسن والأصم.

[١] لا يخفى أن التجارة هو البيع والشراء بداعي تحصيل الربح، وصدقها مع عدم إحراز المالية للشيء عند العقلاء مشكوك فيه، فلا يمكن فيه التمسك بما دل على حليتها، أو على حل أكل المال بها. نعم، لا بأس بالتمسك بـ «أوفوا بالعقود» وما هو من قبيله، كما أنه لا بأس بإعطاء المال لرفع الآخر يده عن ذلك الشيء حتى

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١١٩، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٧١، الباب ٣٧، الحديث ٤.

وأخرى إلى قلته [١].

كان عليه مثله إن كان مثلياً [٢].

يتملكه المعطي.

[١] وثالثة إلى كثرته، كالماء في شاطئ الفرات والتراب في بعض البلاد.

[٢] الوجه في تقييده بالمثلي هو أن غير المثلي يكون ضمانه بالقيمة، فيختص الضمان بمورد يكون للشيء قيمة. وألحق في «التذكرة» المثلي بغيره في عدم الضمان مع قلته، وأورد بعض على هذا الإلحاق بأن لازمه عدم الضمان فيما لو غصب صبرة تدريجاً، ولكن الإيراد ضعيف، فإنه يمكن أن يلتزم في المثلي المغصوب تدريجاً بما يلتزم به في القيمي المتلف تدريجاً، وأنه كما يكون تلف القيمي المزبور أو إتلافه موجباً للضمان بشرط الانضمام إليه من سائر الأجزاء ما يكون مجموع التالف مალأً، بخلاف ما إذا لم ينضم، فكذلك المثلي المتلف تدريجاً، وهذا لا يقتضي الضمان مع عدم الانضمام كما لا يخفى.

وعن السيد الخوئي رحمته الله (١) ثبوت الضمان، بلافق بين كون الشيء مثلياً أو قيمياً، غاية الأمر يكون فراغ الذمة بأداء المثل فيما كان مثلياً، وفي القيمي يكون الاشتغال باقياً إلى يوم القيمة إلا بالتراضي مع المالك، وذكر في وجهه أن عموم «على اليد» يقتضي كون الشيء في عهدة المكلف بمجرد الاستيلاء عليه، فإنه لم يؤخذ في حديثه عنوان المال، فيعم كلا القسمين. ويكون أداء المثلي بأداء المثل، فتفرغ به العهدة، بخلاف القيمي المفروض أنه لقلته لا قيمة له، فيبقى في عهده إلى أن يرضى مالكه، وهذا بالإضافة إلى ضمان التلف في اليد، وأما ضمان الإتلاف فالأمر فيه أيضاً كذلك؛ لأن

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٢٠.

النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به [١]

ضمان الإلتلاف يستفاد من حديث «على اليد» بالفحوى.

أقول: الصحيح عدم الضمان في المقام، فإن حديث «على اليد» ضعيف، وحديث من أتلف بإطلاقه موهوم، نعم الضمان في مورد التلف في اليد والإلتلاف مستفاد من سيرة العقلاء، والنص في بعض موارد هما، ولم تحرز سيرتهم عليه فيما إذا لم يكن الشيء لقلته مالا إلا في مورد الانضمام إلى سائر الأجزاء، من غير فرق بين المثلي والقيمي.

ثم إنه لا ينبغي الريب في عدم جواز التصرف في ملك الغير بلارضاه حتى فيما إذا لم يكن مالا لقلته، وكفي في ذلك ما دلّ على تحريم الظلم والتعدي. وأما إذا لم يكن مالا لخسته، فهل يجوز التصرف فيما يكون عليه يد الغير بلارضاه؟ أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: «ثم إن منع حق الاختصاص...»، ولكن الحديث المزبور ضعيف. والسيرة - على كون السابق أحق، بمعنى ثبوت حق الاختصاص في الشيء غير القابل للملك باعتبار عدم المنفعة له وإن كانت نادرة - ممنوعة، ومع فرض المنفعة له وإن كانت نادرة غير مقصودة للعقلاء يدخل في الملك، كما تقدّم سابقاً.

[١] حرمة الاكتساب في الأعيان تكليفاً لا تلازم فساد المعاملة عليها، بل ربّما كانت المعاملة على العين محرمة تكليفاً مع صحتها وضعاً، كما في موارد انطباق العنوان المحرم عليها، ولكن الاكتساب بالأعمال لا يكون كذلك، فإن حرمة فعل تلازم الحكم بفساد المعاملة عليه. وذلك فإنّ مثل: «أوفوا بالعقود» لا يمكن أن يعمّ المعاملة المزبورة، حيث إنّ الوفاء بها يكون بتسليم العمل، أي الفعل، والمفروض منع الشارع عنه. ومع عدم شمول مثله لها، لا يمكن إثبات صحتها، بل يكون أخذ الأجرة على ذلك العمل من أكل المال بالباطل.

يظهر من بعض الأخبار المنع [١]

[١] لا يخفى أنَّ الأخبار الواردة في المنع كلها ضعيفة سنداً، غير صالحة للاعتماد، ومع الغرض عن ذلك فالممنوع عنه فيها من فعل الماشطة أمور: مسح الوجه بالخرقة، والوصل، والنمص، والوشم، والوشر، ومقتضى إطلاق المنع عنها عدم الفرق بين صورتَي التدليس وعدمه، مع أنَّ التدليس لا يكون بفعل الماشطة. وسنذكر أنَّ مجرد فعل يوجب ظهور حسن أو خفاء عيب في المرأة لا يكون حراماً، بل الحرام هو الغش في المعاملة والتستر على الواقع فيها، وهذا فعل المالك أو وليّ الجارية، فلا يرتبط بالماشطة. نعم، إذا علمت الماشطة أنَّ المالك أو الولي يتستر بما تفعله على الواقع ولا يبيّن الحال للطرف، يكون فعلها من الإعانة على الإثم، نظير ما تقدّم في بيع العنب ممّن يعمله خمراً، وذكرنا أنّه لا دليل على حرمتها في غير مورد الإعانة على الظلم.

والحاصل: أنَّ التدليس محكوم بالحرمة باعتبار كونه غشاً في المعاملة، ويحصل مع اعتقاد الطرف بصفة كمال أو فقد عيب في الشيء باعتبار فعل الغاش. وأمّا مجرد كون الشيء موهماً لوجود صفة فيه مع علم الطرف بالحال، وأنّه ليس للوهم حقيقة، فلا يكون من الغش ليحكم بحرّمته. وعدم تحقّق الغش غالباً في تمشيط الماشطة لا يكون موجباً لتعميم التدليس في المقام، وذلك فإنّ الدليل على حرمة فعلها هي الأدلّة العامّة الدالّة على حرمة غشّ المسلم في المعاملة أو غيرها، لا روايات الباب، فإنّه لم يتعلق فيها نهى بتدليس الماشطة، بل تعلّق بالأفعال الخمسة المتقدمة، ولا بدّ من الالتزام بكرهه مسح الوجه بالخرقة، ولا تختصّ كراهته بالمرأة ولا بفعل الماشطة، بل هو في نفسه عمل مكروه كما يدلّ عليه ما ورد في آداب الحمام من النهي عنه معللاً بأنّه

يذهب ماء الوجه^(١). وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ لَأَمْ عَطِيَّة: إذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة، فإنَّ الخرقَةَ تشرب ماء الوجه»^(٢)، ولا ينبغي الريب في أنَّ التعليل يناسب الكراهة ولا ربط له بالتدليس، ولا يختص بالأمة التي يراد بيعها ولا بالجارية التي يراد تزويجها. وأمَّا النمص، أي نتف شعر الوجه، فلا يظهر أنَّه لا بأس به، بل لا يكون مكروهاً أصلاً، وفي رواية علي بن جعفر أنه «سأل أخاه موسى بن جعفر عن المرأة تحف الشعر من وجهها؟ قال: «لا بأس»^(٣). نعم، في رواية «معاني الأخبار» عن جعفر بن محمد عن آبائه عليه السلام قال: «لعن رسول الله ﷺ النامصة والمتنمصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة»^(٤).

وربما يقال: إنَّ مقتضى الجمع بينها وبين رواية علي بن جعفر هو الالتزام بكراهة النتف، وفيه: أنَّ رواية «معاني الأخبار» غير قابلة للحمل على الكراهة، فإنَّ اللعن الوارد فيها لا يناسبها، فلا بدَّ من طرحها أو تأويلها بما في رواية سعد الاسكاف قال: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهنَّ يصلن به بشعورهنَّ؟ فقال: لا بأس على المرأة بما تزيَّنت به لزوجه، قال: فقلت: بلغنا أنَّ رسول الله ﷺ لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هنالك، إنَّما لعن رسول الله ﷺ الواصلة التي تزني في

(١) وسائل الشيعة ٢: ٤٥، الباب ١٣ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٣١، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٨.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٧.

شبابها فلمأكبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة والموصولة»^(١).

وأما وصل الشعر بالشعر فقد ورد النهي عنه في رسالة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دخلت ماشطة على رسول الله ﷺ فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ - إلى أن قال - ولا تصلي الشعر بالشعر»^(٢)، وفي رسالة الصدوق في ذلك الباب قال: قال عليه السلام: «لا بأس بكسب الماشطة مالم تشارط وقبلت ما تعطى، وتصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس أن توصله بشعر المرأة»^(٣). وعلى ذلك فالمتعين الالتزام بكراهة وصل شعر امرأة بشعر مثلها بتقييد الرسالة الأولى بالثانية، وحمل النهي في الأولى على الكراهة بقريضة رواية سعد الاسكاف الواردة في حكم القرامل، حيث إن ظهورها - في عدم البأس بما يكون من زينة المرأة لزوجها حتى إذا كان من وصل الشعر بالشعر - غير قابل للإنكار.

وأما الوشم والوشر، والمراد بالأول ما يعبر عنه في لغة الفرس بـ«خال كوبي»، وبالثاني ترقيق الأسنان وجعلها حادة، فقد ورد النهي عنهما في رواية «معاني الأخبار» التي ذكرنا أنها لا تناسب الحمل على الكراهة، فالمتعين طرحها أو تأويلها بقريضة رواية الاسكاف المتقدمة. وعلى ذلك فلا كراهة إلا في مسح الوجه بالخرقة وفي وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى. وكراهة الثاني مبنية على الإغماض عن أمر السند، وإلا فلا تصلح روايتنا «معاني الأخبار» وعبد الله بن الحسن ومرسلتا ابن أبي عمير والصدوق للاعتماد عليها.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٣٢، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٣١، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ١٣٣، الحديث ٦.

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال [١].
بناءً على أن لا مصلحة فيه [٢].

لا يقال: لا بأس بالاعتماد على رسالة ابن أبي عمير في الحكم بکراهة وصل شعرها بشعر امرأة أخرى، وتأییدها بغيرها ممّا ورد النهي فيه عن ذلك. ووجه الاعتماد شهادة الشيخ عليه السلام بأن ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، وهذا منه عليه السلام توثيق عام لمشايخ ابن أبي عمير.

فإنه يقال: وإن ذكرنا سابقاً احتمال الاعتماد على مراسيله لتلك الشهادة، إلا أنه أشرنا إلى ضعف الاعتماد، وذلك فإن في مشايخ ابن أبي عمير من ضعفه الشيخ وغيره، وهذا التضعيف يكون كالاستثناء من التوثيق العام، كما أن في مشايخه من ضعفه غير الشيخ عليه السلام مع سكوت الشيخ عليه السلام عن تضعيفه. ويكون التوثيق العام فيه معارضاً بتضعيف غيره كالنجاشي مثلاً، فيسقط التوثيق العام في ذلك الراوي عن الاعتبار للمعارضة، وعليه فيحتمل أن يكون الراوي الذي أرسل ابن أبي عمير هذه الرواية عنه هو ذلك الشخص الذي سقط فيه التوثيق العام عن الاعتبار للمعارضة أو الاستثناء، فلاحظ وتدبر.

[١] لا يخفى ما فيه، فإنه إذا فرض أن ذلك دخيل في ظهور جمال الطفل خصوصاً في الأنثى، فللولي فعل ذلك لما فيه المصلحة، كما في تزيين شعر الطفل، فإنه ربّما يوجب إيذاء الطفل وبكائه، ومع ذلك لوليّه فعل ذلك، لما فيه صلاحه من نظافته أو ظهور جماله.

[٢] أي إذا كانت المرأة متزوجة، ففي الوشم لها صلاح، ويكون الوشم في غيرها تدليساً أي موهماً لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء.

أقول: التدليس بهذا المعنى لا دليل على حرمة، بل ولا على كراهته كما مرّ آنفاً.

دَلَّت على كراهة كسب الماشطة [١].

[١] وبعبارة أخرى: المراد من قوله: «وقبلت ما تعطى» عدم مناقشتها في أجره عملها بعده، كما أَنَّ المراد بالمشاركة المناقشة فيها قبل عملها، وبما أَنَّ الكراهة أو غيرها من الأحكام التكليفية لا تتعلق بالعمل بعد تحقُّقه خارجاً، ضرورة أَنَّ الحكم لأجل أن يكون داعياً للمكلف إلى الفعل أو الترك، فلا بدَّ من حمل قوله: «وقبلت ما تعطى» على قصدها وبنائها على ترك المناقشة في أجرتها، حيث إنَّه لو كان الشرط في عدم الكراهة نفس ترك المناقشة خارجاً، فلازمه تعلُّق الكراهة بالعمل بعد تحقُّقه.

أقول: هذا إذا كان ترك المناقشة في أجرتها بعد عملها شرطاً في ارتفاع الكراهة بنحو الشرط المقارن، وأمَّا إذا أخذ بنحو الشرط المتأخَّر فلا محذور.

ثم إنَّ المصنف رحمته الله ذكر في وجه استحباب ترك المشاركة احتمالات ثلاثة:

الأول: أن ما يعطى لها لا يكون في الغالب أقلَّ من أجره المثل، فتكلَّمها في أجرتها - قبل عملها أو بعده - باعتبار توقُّعها ممَّن تعمل له الزيادة على تلك الأجرة. وربما تعطى لها صيانة للعرض أو حياء، والمأخوذ كذلك لا يخلو عن شبهة، فأمرت بالقناعة على المقدار المعطى لها وترك مطالبة الزائد، وهذا الأمر لا ينافي امتناعها عن قبول المعطاة فيما إذا كانت أقلَّ من أجره المثل.

الثاني: أنَّ مناقشة مثلها في أجره عملها لا يناسب المروءة وشرف الأشخاص، فإنَّ مما كسبتهم في إعطاء ما تتوقَّع مثلها ربَّما لا تناسب المروءة، والمسامحة لا تكون صلاحاً باعتبار زيادة مقدار توقُّعها، فالَّذي تعمل له مكلف وجوباً بأداء أجره المثل، وهي مكلفة ندباً بقبول ما تعطى وإن كان أقلَّ من أجره مثلها على الوجه الثاني، لا على الوجه الأول.

تزيين الرّجل بما يحرم عليه [١]

الثالث: أنّ الراجح في حقّها ترك الأجرة والعمل للناس تبرّعاً، وقبول ما يعطى لها تبرّعاً، وعلى ذلك فلا يكون لها حقّ المطالبة فيما إذا لم تعط عوضاً، والفرق بين هذا الوجه وسابقه أنّ هذا الوجه لا ينافي ما ورد من قوله: فلا يستعملن أجيراً حتى تقاطعه، كما في بعض الروايات^(١)، بخلاف الأولين فإنّهما ينافيان، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق ذلك النهي. كما أنّ هذا الوجه لا يناسب ظاهر المرسلة، فإنّ مدلولها نفي البأس عن كسب الماشطة، وكسبها عملها بالأجرة، وإلّا لم يكن عملها كسباً، كما لا يكون ما يعطى لها أجرة، وما ذكره عليه السلام - في الوجه الأوّل، من قوله: «وهذا لا يخلو عن شبهة» - ضعيف، فإنّ المحرّم وضعاً أخذ المال وتملّكه بإكراه ماله، وأمّا مع عدم الإكراه فلا مانع من أخذه.

وما يقال من أنّ المأخوذ حيّء كالمأخوذ غضباً لا شاهد له، فإنّ الرضا المعتبر في المعاملات هو عدم الإكراه لا طيب النفس واقعاً، وإلّا لانتجّه الحكم بفسادها في موارد الاضطرار إليها أو مورد الاستحياء، كما إذا اشترى متاعاً بثمن زائد حيّء من أصدقائه أو من بائعه في المناقشة في ثمنه أو المماكسة في شرائه.

[١] لا يخفى أنّ المحرّم على الرجال لبس التزيين بالحرير المحض، بل لبسه بلا خلاف ظاهر، سواء كان بنحو التزيين أم لا، كما إذا لبسه تحت ثيابه، وبين التزيين ولبس الحرير عموم من وجه، فلا يكون الدليل على حرمة أحدهما دليلاً على حرمة الآخر. وفي موثقة سماعة بن مهران، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباغ؟ فقال: أمّا في الحرب فلا بأس به، وإنّ كان فيه تماثيل»^(٢)، وفي موثقة

(١) وسائل الشيعة ١٩: ١٠٤، الباب ٣ من كتاب الإجارة.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٧٢، الباب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام «في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس»^(١)... إلى غير ذلك ممّا ظاهره حرمة لبس الحرير المحض. كما أنّ التزيّن بالذهب لم يتمّ على حرمة دليل، بل مدلول الروايات المعتبرة وظاهر الأصحاب عدم جواز لبسه، سواء كان تزيّناً أم لا، وفي وثيقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصليّ فيه، لأنّه من لباس أهل الجنة»^(٢)، وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له الخاتم الذهب؟ قال: لا»^(٣). وظاهر النهي في الثاني هو التحريم وهو كاف في المقام، حتّى لو نوقش في دلالة الأول بدعوى أنّ التعليل المزبور يمنع عن ظهور النهي في التحريم.

لا يقال: لا بدّ من حمل النهي في الثانية أيضاً على الكراهة بقريئة صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: نهاني رسول الله ولا أقول نهاكم، عن التختّم بالذهب وعن ثياب القسي...»^(٤).

فإنّه يقال: نفى علي عليه السلام القول من نفسه لا يدلّ على انتفاء قول النبي ﷺ، حيث إنّ مثل هذا التعبير في مقام النقل متعارف، يقول أحد أولاد الرجل لإخوته: نهاني أبي عن فعل كذا، ولا أقول نهاكم عنه. وإلاّ لو كان النهي لا يعمّ غير علي عليه السلام لقال -روحي له الفداء- ولم ينهكم عنه، مع أنّ نهيه ﷺ -وإن كان بعنوان الكراهة- مسلّم لا ينبغي الريب فيه.

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٧٤، الباب ١٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤١٣، الباب ٣٠، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: ٤١٥، الحديث ١٠.

(٤) المصدر السابق: ٤١٤، الحديث ٧.

وفي دلالة قصور [١] نعم في رواية سماعة [٢].

وأما تعليل النهي بما في موثقة عمار غايته أن لا يكون النهي معه ظاهراً في التحريم، لأنَّه يوجب ظهوره في الكراهة الاصطلاحية، حتَّى ينافي ظاهر النهي في صحيحة علي بن جعفر، فتدبّر.

[١] وجه قصور دلالة كما ذكر ﷺ، أنَّ المراد بتشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال ليس مجرد لبس أحدهما لباس الآخر، بل المراد بالأول تأثت الرجل، وبالثاني تذكر المرأة، بأن يكون غرض الرجل وداعيه إلى لبس لباس المرأة التأثت، فيكون اللبس المزبور تشبهاً بالمرأة، وهكذا العكس. ثمَّ أيد ذلك بالرواية المحكيّة عن «العلل»: «أنَّ علياً عليه السلام رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله ﷺ، فقال له: اخرج من مسجد رسول الله ﷺ... فإني سمعت رسول الله يقول: لعن الله...»^(١)، وبرواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة^(٢). والوجه في جعلهما تأييداً لا قرينة هو احتمال كون المذكور في الروايتين أقوى مراتب التشبه لا تمام مراتبه.

[٢] هذه معتبرة سنداً^(٣)، إلَّا أنَّه لا دلالة لها على المراد من النبوي، كما لا دلالة لها على التحريم لو لم نقل بظهورها في الكراهة. نعم، ظاهر الرواية الثانية حرمة لبس أحدهما لباس الآخر، ولا يصغى إلى ما ذكره المصنف رحمه الله من عدم ظهورها في الحرمة، فإنَّ إطلاق الزجر كإطلاق النهي مقتضاه التحريم، إلَّا أنَّها باعتبار ضعف سندها غير صالحة للاعتماد عليها، حيث رواها في «مكارم الأخلاق» مرسلأ

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٨٤، الباب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤٥-٣٤٦، الباب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم...، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٤٢، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٤.

بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه [١]. التشبيب بالمرأة المعروفة [٢].

كما في «الوسائل»^(١).

[١] ويكفي في تحقيق عنوان التشبه العلم الإجمالي المزبور.

[٢] هذا العنوان لم يتعلّق به النهي في شيء من الخطابات، وإنّما يكون الوجه في حرمة انطباق بعض العناوين المحرّمة عليه، وأيضاً لم يظهر وجه صحيح لاعتبار قيد الاحترام بعد اعتبار كونها مؤمنة، فإنّ المتجاهرة بالفسق لا يجوز أيضاً تشبيهاً؛ لجريان الوجه الآتية فيها كلاً أو بعضاً كما لا يخفى.

ثم إنّ المصنّف رحمه الله ذكر في عبارته وجوهاً ثمانية لحرمة، ولكن الظاهر عدم تمامية شيء منها:

الأول: كون التشبيب هتكاً وتفضيحاً للمرأة، وفيه: أنّ النسبة بين التشبيب والهتك عموم من وجه، فإنّه لا يكون هتك فيه، كما إذا أنشأ شعراً في محاسن امرأة بين النساء أو أقاربها العارفين بحالها وجمالها، وقد يكون ذكر محاسنها هتكاً لها بلا تشبيب، كما إذا ذكرها بين الأجانب بالنثر بلا إنشاء شعر.

الثاني: كون التشبيب إيذاء لها، وفيه: أنّ الإيذاء - بنحو يوجب تأثر الغير وتألّمه بالتصرّف في مال ذلك الغير أو ما يتعلّق به - حرام، وكذا فيما إذا كان تصرّفه في مال نفسه أو ما يتعلّق به ولكن كان غرضه منه تأثر ذلك الغير فتألّمه، وأمّا إذا كان تصرّفه في مال نفسه أو ما يتعلّق بداع صحيح يترتب عليه تألم الغير وتأثره، فلا يكون من الإيذاء المحكوم بالحرمة. وعلى ذلك فإذا كان لذاكر محاسنها للغير غرض

(١) وسائل الشريعة ٥: ٢٥، الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث الأول.

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة [١].

وأما المعروفة عند القائل [٢].

صحيح يترتب عليه تألّمها وتأثرها فلا يكون من الإيذاء حتى يحكم بحرمته.

الثالث: إغراء الجهال بها، وفيه: أنّ التشبيب لا يكون ملازماً للإغراء، وهذا واضح.

الرابع: إدخال النقص عليها وعلى أهلها، وفيه: أنّ الفرق بين ذلك وبين هتكها

غير ظاهر.

الخامس: كون التشبيب من اللهو والباطل، وفيه: أنّه لا إطلاق في دليل حرمة اللهو

-كما سيأتي- حتى يعمّ مثل التشبيب.

السادس: كون التشبيب من الفحشاء، فيعمّه مثل قوله سبحانه المتضمّن لتحريم

الفحشاء، وفيه: أنّ كونه من الفحشاء أول الكلام.

السابع: كونه منافياً للعفاف وفيه أنّ اعتبار العفاف -بمعنى الاجتناب عن

المحرّمات- في العدالة ظاهر، وأما غيره فلا.

الثامن: استفادة حرمة من بعض الآيات والروايات الواردة في بعض المحرّمات

والمكروهات، وفيه: أنّ غاية ما يمكن استظهاره من الآية والروايات المشار إليها في

المتن كون تهيج القوة الشهويّة حكمة فيها، لأنّ التهيج المزبور علّة حتى يمكن

التعدّي إلى مثل المقام.

[١] قد ذكرنا أنّ التشبيب بعنوانه غير محرّم، بل يحرم فيما إذا انطبق عليه عنوان

محرّم آخر، بلافرق في ذلك بين المخطوبة أو من يراد تزويجها أو غيرها.

[٢] يمكن كون المرأة معيّنة عند القائل ومجهولة عند السامع، وهذا تارة مع

وأما التشيب بالغلام [١]. تصوير صور ذوات الأرواح حرام [٢].

علم السامع إجمالاً بقصده امرأة من بيت فلان أو من بلد فلان مثلاً، وأخرى لا يدري ذلك أيضاً، ولكن لم يظهر وجه الإشكال في الجواز، خصوصاً في الفرض الثاني.

[١] إذا كان غرض قائله إظهار كمال الغلام وجماله المنعم له من خالقه، نظير ما يذكره قارئ العزاء في وصف علي بن الحسين الأكبر سلام الله عليه وعلى أبيه، فلا دليل على حرمة. وأما إذا كان للاستيقاق إلى ما فيه فساد الديار ونزول عذاب الجبار على أهلها، فلا فرق في الحرمة بين إنشاء الشعر أو ذكر محاسنه بغيره، فإنه من الترغيب إلى المنكر المستفاد حرمة من فحوى دليل وجوب النهي عنه كما لا يخفى.

[٢] يحرم تصوير ذوات الأرواح بنحو المجسمة، بلا خلاف ظاهر، وفي حرمة إذا كان بنحو النقش كلام، وظاهر جماعة أو صريحهم عدم الجواز، كما أن ظاهر بعضهم جوازه وهو الأظهر، كما هو مقتضى الأصل بعد عدم تمام الدليل على المنع. وما قيل في وجه عدم جوازه أمور:

الأول: رواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه في حديث المناهي: «ونهي عن التختّم بخاتم صفر أو حديد، ونهي أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»^(١).

وفيه: مضافاً إلى ضعف سندها يحتمل أن يكون النهي راجعاً إلى التختّم بخاتم يكون فيه نقش الحيوان، بل مع تعلّق النهي بنقش الحيوان على الخاتم يكون المحرّم أو المكروه نقش الحيوان على الخاتم، لا مطلق تصوير الحيوان بنحو المجسمة، فضلاً

(١) وسائل الشريعة ٢٩٧: ١٧، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

عن كونه بنحو النقش على الحائط أو مثل القرطاس.

الثاني: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبرئيل وقال: يا محمد، إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل»^(١).

وفيه: أنه لم يظهر كون متعلق النهي هو المعنى المصدري للتصوير، بل من المحتمل جداً أن يكون متعلقه اتخاذ الصور في البيوت نقشاً أو مجسمة، ولا بد من حمل هذا النهي على الكراهة؛ لما سيأتي من الترخيص فيه في الروايات الأخرى.

الثالث: ما تقدم من «تحف العقول» من أنه لا بأس بصناعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني.

وفيه: أنها وإن كانت ظاهرة في عدم جواز تصوير الحيوان بنحو النقش أو التجسيم، إلا أن دعوى انصراف الصورة والمثال بقول مطلق إلى المجسمة لا يمكن المساعدة عليها، كما يظهر وجهه بملاحظة الروايات واللغة، ولكنها باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها، كما ذكرنا ذلك عند التعرّض لها.

الرابع: ما في الروايات المستفيضة، ومنها ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مثل تمثلاً كلف يوم القيمة أن ينفخ فيه الروح»^(٢)، وفي حديث المناهي المتقدم وقال رسول الله: «من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ»، وربما يناقش في

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٠٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٢.

دلالته بعد الإغماض عن سندها بأن مقتضى الأمر بالنفخ أن تكون الصورة مجسمة. ويجب عن ذلك تارة إرجاع الأمر بالنفخ إلى الأمر بالتجسيم أولاً، ثم النفخ فيه، وهذا الجواب - كما يذكر المصنّف رحمه الله - خلاف الظاهر. وأخرى بأن النقش باعتبار محلّه أو باعتبار الأجزاء اللطيفة من الصبغ قابل للنفخ، وكذا إذا كان من قبيل أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على بساط الخليفة بأخذ الساحر في ذلك المجلس، ولعلّه في الحقيقة من تعلّق إرادته عليه السلام بمحو الصورة عن البساط وحضور أسد يكون صورته موافقاً لما كان في البساط.

أقول: التكليف الوارد في هذه الأخبار بالنفخ اعتذاريّ لا يعتبر تعلّقه بالممكن أو المقدور، فلا يكون في الأمر قرينة على اختصاص الصورة بالمجسمة، كما لا حاجة إلى فرض إمكان النفخ في النقش، اللهم إلا أن يقال: إنّ الأمر بالنفخ يقتضي كون الصورة مجسمة، لأنّ الأمر يتعلّق بالممكن أو المقدور حتّى يجاب عنه بأنّ الأمر به اعتذاريّ، بل لأنّ الأمر بالنفخ ظاهره نقص الصورة من الحيوان أو الإنسان في جهة الروح فقط.

الخامس: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(١)، وذكر المصنّف رحمه الله أنّ هذه أظهر ما في الباب من حيث شمولها للصورة بنحو النقش، وذلك بقرينة تمثال الشمس والقمر الذي يكون بالنقش عادة.

وفيه: أنّ هذه الصحيحة لا دلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدري، حيث إنّ من المحتمل رجوع السؤال فيه إلى اقتناء الصور.

لا يقال: على تقدير كون المراد منها السؤال عن الاقتناء تكون دالة على حرمة

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٠٧، الباب ٣ من أحكام المساكن، الحديث ١٧.

التصوير أيضاً، حيث إنَّ حرمة الاقتناء لازمها حرمة عملها؛ إذ لا يحتمل حرمة اقتناء الصورة وجواز عملها. والحاصل: أنَّ حرمة عملها تثبت بالصحيحة على كلِّ تقدير، إمَّا بدلالاتها المطابقة، كما إذا كان السؤال راجعاً إلى العمل أو بالالتزام بناءً على كونها ناظرة إلى حكم الاقتناء.

فإنَّه يقال: إذا كان النهي فيها عن الاقتناء فيحمل على الكراهة لا محالة؛ لما يأتي من القرينة الواضحة عليها، وكراهة الاقتناء لا تلازم حرمة العمل.

السادس: ما في «المحاسن» عن أبيه عن ابن سنان عن أبي الجارود عن الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج من الإسلام»^(١)؟ ووجه دلالته أنَّ التصوير والمثال، كما حكى «كاشف اللثام» عن أهل اللغة، مترادفان^(٢)، والغالب خارجاً من تصوير الحيوانات نقشها، ولو لم تكن الرواية مختصةً بالغالب فلا أقلَّ من شمولها له.

وربَّما يقال: إنَّ المراد بتمثيل المثال فيها صنع الصنم بقرينة خروج الفاعل عن الإسلام، كيف؟ ولا يكون التصوير أشدَّ من الزنا ونحوه من المعاصي الكبيرة التي لا يخرج فاعلها بفعلها عن الإسلام.

أقول: هذا خروج حكمي عن الإسلام، نظير قوله سبحانه: «ومن كفر فإنَّ الله غني عن العالمين»^(٣)، وإلَّا فصنع الصنم أيضاً لا يوجب الخروج عن الإسلام. والحاصل: أنَّ التصوير لا يقلُّ وزراً عن تجديد القبر وتعميره، وقد ذكر في

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٠٦، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٠.

(٢) كشف اللثام ١: ١٩٩.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

ويؤيده أن الظاهر أن الحكمة في التحريم [١].

الحديث خروج فاعلهما عن الإسلام، والعمدة ضعف السند وعدم ثبوت الترادف بين التصوير والتمثال كما لا يخفى.

[١] يعني: يؤيد حرمة تصوير الحيوان - ولو كان بنحو النقش - حكمة هذا الحكم وهو تشبه المصور بالخالق تعالى.

وفيه: أولاً: أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أن حكمة الحكم هو التشبه بالخالق، وإلا لجري في تصوير الأشجار وغيرها، كما سنذكر.

وثانياً: أن التشبه لا يكون بمجرد النقش، بل بإبداع الجسم الشامل على تمام وسائل الحياة، ودعوى أنه لا دخل للمادة في التشبه لا يمكن المساعدة عليها كما لا يخفى.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة التصوير بنحو النقش ولا بنحو التجسيم، وإن كان التجسيم باعتبار عدم ظهور الخلاف في حرمة مورد الاحتياط. **لا يقال:** قد رود في روايات مستفيضة: «من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ»^(١) ودالاتها على حرمة التصوير بنحو المجسمة تامة، وضعف سندها منجبر بعمل المشهور، بل بعدم ظهور الخلاف بين الأصحاب.

فإنه يقال: لم يعلم استناد كلهم أو جلهم في حكمهم بعدم الجواز إلى تلك الروايات، ولعلمهم استفادوا الحكم من صحيحة محمد بن مسلم أو موثقة أبي بصير المتقدمين. وبما أننا ناقشنا في دالاتهما على حرمة إيجاد الصورة وعملها، فيكون المقام نظير قولهم بنجاسة ماء البئر استناداً إلى أخبار النزح.

وكيف كان، فلا يمكننا الإفتاء بالحرمة، بل غاية الأمر الالتزام بالاحتياط كما ذكرنا. ثم لا يخفى أن ما دل على حرمة التصوير ولو نقشاً على تقدير تمامه لا يعم

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٩٧، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

وإن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر [١].
ولكن العمدة في اختصاص الحكم [٢].
فيها يقيّد بعض ما مرّ من الإطلاق [٣].

التصوير المتعارف في زماننا المعبر عنه بالفارسيّة «عكس گرفتن»، وذلك فإنّ ظاهر ما تقدّم حرمة إيجاد الصورة وعملها نقشاً أو مجسمة، وأمّا العمل على بقاء الصورة الواقعة من الشيء في شيء آخر، كما في هذا التصوير المتعارف، فغير داخل في مدلولها، كما إذا صبّ المكلف مائناً على المرأة الواقعة عليها صورة إنسان، فثبتت في المرأة تلك الصورة بصبّه، فإنّه لا يسمّى ذلك تصويراً بالمعنى الوارد عليه الأخبار.

[١] ووجهه، كما سيذكر الله أن روايات المنع ظاهرها قصد حكاية الشيء وتمثيله، وأمّا فعل ما تدعوه إليه حاجته ويكون شبيهاً بشيء من خلق الله من غير قصد تصويره والحكاية عنه، فلا تعمّه تلك الروايات، وثياب ذوات الأعلام أو الثياب المحشوة مع شبه طرائقها بالأخشاب من هذا القبيل.

والحاصل: أنّ حرمة نقش غير الحيوان من سائر المخلوقات لا تلازم حرمة خياطة الثياب المحشوة وغيرها.

[٢] ولكن لا تصل النوبة إلى أصالة الإباحة في مقابل ما يدلّ على جواز تصوير غير الحيوان.

[٣] أي أنّه بهذه الرواية الدالة على جواز تماثيل الشجر وغيره بنحو النقش والتجسيم، يرفع اليد عن إطلاق مثل قوله: «ونهى عن تزويق البيوت» بحمله على تزويقها بصورة الحيوان أو الإنسان نقشاً أو مجسمة.

ثمّ إنّ من الأقوال في المسألة المنع عن تصوير ذي الروح وغيره بنقش أو تجسيم أخذاً بالإطلاق المتقدّم اللازم تقييده بما ذكر، والمنع عن التصوير بنحو المجسمة، سواء كانت صورة حيوان أو غيره، والتفصيل في المنقوش بين الحيوان وغيره مما

فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء [١].
ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً [٢].

لا حياة له، فلا يجوز الأول ويجوز الثاني.

والوجه في هذا التفصيل دعوى انصراف الروايات المجوزة إلى بيان حكم النقش، وأن المنقوش لا بأس به إذا لم يكن حيواناً، ولكن مقتضى الدعوى المزبورة هو الحكم بكرهية التصوير مطلقاً، سواء كان بنحو المجسمة أو النقش أم كان حيواناً أو غيره، وذلك لما ذكره المصنف رحمته الله من أن التصوير والتمثال على تقدير انصرافه إلى النقش باعتبار كون الغالب خارجاً هو النقوش لكان هذا الانصراف في كلتا الطائفتين، أي في الروايات المانعة عن التصوير والمجوزة له، فلا بد من حمل المانعة على الكراهة باعتبار ورود الرخصة في الثانية، فلا يكون في البين دليل على حرمة التصوير بالمجسمة في الحيوان وغيره، فتكون مكروهة إلحاقاً لها بالنقش.

وهذا الإشكال من المصنف رحمته الله مبني على التزام القائل المزبور بعدم الفصل بين الحيوان وغيره، وإلا لكانت النتيجة حرمة نقش الحيوان والإنسان وجواز نقش غيرهما، وذلك لثبوت الترخيص في نقش غير الحيوان والإنسان، فيحمل المنع في الطائفة الأولى على نقشهما ويلحق تصوير الإنسان أو الحيوان بنحو المجسمة بنقشهما بالفحوى كما لا يخفى.

[١] بأن يصدق على الناقص أنها صورة إنسان أو حيوان، كما في الحيوان المقطوع أذنه أو رجله، وليس فيما ورد من تغيير الصورة بقلع عينها أو بغيره دلالة على جواز تصوير الناقص؛ لأن القلع موجب لارتفاع كراهة اقتناء الصورة لا جواز تصويره كذلك.

[٢] يعني: لو قصد تصوير الحيوان - مثلاً - بتمامه وشرع فيه، يكون بشروعه مستحقاً للعقاب حتى فيما لو بدا له بعد ذلك فلم يتمه.

وهل هذا الاستحقاق على مخالفة النهي عن التصوير أو للتجزي؟ وجهان:

وجه كونه تجزئاً أنه قصد الحرام واشتغل ببعض مقدماته.

ووجه كونه محرماً من حيث التصوير أن معنى حرمة الفعل الذي من قبيل المركب ليس عرفاً إلا الاشتغال به بداعي تحقيقه وإن لم يتمه. والفرق بين تحريم المركب وإيجابه مع أن موافقة الإيجاب لا تكون إلا بإتمام ذلك المركب، قضاء العرف. **أقول:** فيه ما لا يخفى، فإن العنوان المحرّم إذا كان بحيث لا يصدق إلا على المجموع، كما هو المفروض؛ لأن المنهي عنه تصوير الحيوان أو الإنسان وعمل تمثالهما، وهذا يكون بنقشهما أو تجسيمهما من قرنهما إلى قدمهما، فيكون اتّصاف الجزء الأول بكونه حراماً مشروطاً بتحقيق الجزء الآخر كما في الواجبات الارتباطية، فالتفرقة بين الواجبات والمحرّمات في ذلك بلا وجه.

ولو اشتغل اثنان بتصوير حيوان بأن قصد هذا تصوير بعضه والآخر تصوير بعضه الآخر، وكان ذلك بعلم كل منهما بفعل صاحبه، فلا يبعد الالتزام بحرمة تصوير البعض في الفرض أخذاً بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَعَاوَا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، حيث إن مقتضى الأدلة الأولية عدم جواز تصوير كل مكلف تمام الحيوان، ومقتضى الآية حرمة الاشتراك في تحقيق ذلك الحرام كما لا يخفى. وليس المحرّم بحسب الأدلة هو إتمام الصورة كما إذا قصد أحد تصوير جسد الحيوان - مثلاً - بالرأس، بلا علم منه أن الآخر يكمله، وأكمّله الآخر برسم الرأس له، فلا يكون فعل الثاني حراماً باعتبار كونه إتماماً لتلك الصورة، فإن المحرّم هو تصوير كل مكلف الحيوان أو الإنسان لا إتمام صورتها، وتصويرهما لا يصدق على مجرد إتمامهما، كما أنه لا يصدق على تصوير بعضهما. وقد تقدّم دلالة صحيحة محمد بن مسلم على عدم البأس بتصوير لا يكون حيواناً، كما أن المستفاد من روايات التكليف بالنفخ اعتبار المنهي عنه بنحو يكون

بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله [١].

بالنفع إنساناً أو حيواناً، وتصوير بعض اعضائهما لا يكون كذلك، فتدبر.

[١] لا يخفى أن جواز اقتناء الصورة ملازم لجواز المعاملة بها، فإن اقتناءها لزينة البيوت وغيرها منفعة مقصودة يوجب جوازه جوازها، ولا يقاس اقتناؤها باقتناء الخمر مثلاً، حيث إن جواز اقتنائها للتخليل لا يكون موجباً لجواز بيعه، فإن المنفعة المقصودة من الخمر شربها وهو محرّم، بخلاف الصور. هذا مع ورود النهي عن بيع الخمر وشرائها وضعاً وتكليفاً كما مرّ، وأمّا لو قيل بحرمة اقتناء الصورة أو وجوب محوها فلازمه الحكم بفساد المعاملة عليها، باعتبار عدم المنفعة المحلّة فيها، فيكون أكل المال بها أكلاً بالباطل؛ ولذا ذكر في «جامع المقاصد» جواز إبقاء الصور واقتنائها فيجوز بيعها^(١) وعن «المقنعة» و«النهاية» و«السرائر» عدم جواز التجارة بها^(٢)، ولازمه عدم جواز اقتنائها. وكيف كان، فذكر المصنّف رحمه الله في عدم جواز اقتنائها وجوهاً:

الأول: أن الدليل على حرمة شيء حدوثاً دليل على حرمة إبقائه، باعتبار أن ذلك مقتضى مبعوضيته.

وأجاب عن ذلك فيما بعد أن ظاهر الدليل هي حرمة عمله، وأمّا إبقاؤه بعد عمله فلا يستفاد حرمة. نعم، لو كان حرمة عمل الشيء بحيث يعمّ بقاءه بأن تكون دلالته على حرمة الإبقاء بالملازمة العرفية، كما في حرمة تنجيس المسجد باعتبار احترامه، وعدم جواز هتكه، فيعمّ الحكم الإبقاء ويكون الدليل على حرمة تنجيسه دالاً بالملازمة على وجوب تطهيره.

الثاني: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر

(١) جامع المقاصد ٤: ١٦.

(٢) المقنعة: ٥٨٧، والنهاية: ٣٦٣، والسرائر ٢: ٢١٥.

والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»^(١)، بدعوى رجوع السؤال عن الأعيان إلى الفعل المناسب لها، والمناسب للتماثيل اقتناؤها لزينة البيوت وغيرها لا عملها، كما إذا سئل عن الخمر وأجيب بالحرمة يكون ظاهره حرمة شربها، فإنه المتعارف في الخمر لا عملها، بل مانحن فيه يمتاز عن مثل الخمر بأن عمل الخمر يقع من كل إنسان يريد عمله، بخلاف التصوير، فإنه لا يقع إلا من البعض، فيمكن رجوع السؤال عن الخمر إلى عملها بخلاف التماثيل.

وأجاب رحمه الله عن هذا الوجه برجوع السؤال إلى عملها، فإن عمل التصاوير متركز في أذهان عامة الناس، ويكون السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حكم عملها، إذ لا يحتمل عدم جواز اقتناء ما يجوز عمله.

أقول: لم يظهر من الصحيحة رجوع السؤال إلى عمل التماثيل، فإنه لو لم تكن ظاهرة في حكم الاقتناء فلا أقل من عدم ظهورها في عملها، وما ذكره المصنف رحمه الله في وجه رجوع السؤال إلى عملها ضعيف، فإنه يمكن أن لا يعلم السائل حكم عملها ومع ذلك يسأل عن حكم اقتنائها باعتبار خروج عملها عن ابتلائه؛ لعدم معرفته بالتصوير أو عدم قصده، بخلاف اقتنائها. كما يمكن علمه بحرمة عملها أو كراهته من قبل ويسأل فعلاً عن حكم اقتنائها.

وما ذكر - في وجه رجوع السؤال إلى الاقتناء من أن السؤال عن الخمر لا ينصرف إلى عملها، مع أن عملها يقع من كل واحد فكيف بالتصوير، فإنه عمل مختص بالنقاش - غير تام، بل الأمر أشبه بالعكس، فإنه لا يعرف كل إنسان عمل الخمر، بخلاف التصوير ولو بصورة ما كما لا يخفى.

الثالث: الحصر المذكور للصناعة في حديث «تحف العقول» حيث ذكر فيه أن

(١) وسائل الشريعة ٥: ٣٠٧، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٧.

الصناعة المحرمة هي التي يجيء منها الفساد المحض، ولا يكون فيها جهة صلاح ويحرم جميع التقلب فيها، وإذا حرم تصوير الحيوان، كما هو الفرض يكون فيه الفساد المحض، بمقتضى الحديث، كما يحرم جميع التقلب فيه الذي منه بيع الصورة وشراؤها واقتناؤها. وأجاب عليه السلام عن هذا الوجه بأن المذكور في الحديث من الصناعة قسمان، الأول: ما يكون فيه الصلاح والفساد معاً. الثاني: ما يكون فيه الفساد المحض، ومدلوله أن المحرم من هذين القسمين هو الثاني الذي يحرم فيه جميع التقلب. وأما أنه ليس للصناعة قسم ثالث، وهو ما إذا كان الفساد المحض في عمله فقط لا في إبقاء المصنوع، فيكون المحرم عمله فقط، فلا يكون الحديث نافياً لذلك، فإن الحصر الوارد فيه إضافي، أي ناظر إلى القسمين المذكورين، وأن المحرم منهما الثاني لا الأول. وعلى ذلك فيمكن كون التصوير من القسم الثالث الخارج عن مدلول الحديث، بأن كان عمل الصورة محرماً دون اقتنائها.

أقول: حمل الحصر فيه على الإضافي لا يناسب وروده في بيان ضابط الحلال والحرام من الكسب.

الوجه الرابع: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة، فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته»^(١). وأجاب عليه السلام عن هذا الوجه بأن الأمر فيه محمول على الاستحباب أو على كراهة إبقاء الصورة، بقرينة الأمر بتسوية القبور وقتل الكلاب.

وفيه: أن قرينة السياق - بأن يكون رفع اليد عن ظهور الطلب بالإضافة إلى فعل

(١) وسائل الشريعة ٣٠٦: ٥، الباب ٤٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨

موجباً لرفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى الفعل الآخر أيضاً - لا أساس لها؛ ولذا لا تكون القرينة على استحباب غسل الجمعة موجباً لرفع اليد عن الظهور بالإضافة إلى غسل الجنابة أيضاً، كما في مثل قوله: «اغتسل للجمعة والجنابة»، فضلاً عن مثل: «اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة». نعم، نلتزم بحمل النهي عن إبقاء الصورة على الكراهة، لكن لا بقرينة السياق، بل للروايات الآتية الظاهرة في الترخيص في اقتنائها.

الوجه الخامس: صحيحة علي بن جعفر المحكية عن «المحاسن» عن موسى بن قاسم عنه عن أخيه عليه السلام أنه «سأل أباه عن التماثيل؟ فقال: لا يصلح أن يلعب بها»^(١)، ورواها عن «قرب الإسناد» عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن التماثيل، هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا»^(٢)، وهذه على النقل الأول مؤيدة لما تقدّم من أنّ السؤال عن التماثيل لا يكون ظاهراً في السؤال عن صنعها وعملها.

الوجه السادس: تصديده سلام الله عليه للدفاع عن سليمان النبي عليه السلام، بأنّ المصنوع له كانت صورة الشجر، فإنّه لا مورد للدفاع عنه بالجواب المزبور إلا مع عدم مناسبة اقتناء الصور لمثله عليه السلام، ولو كان المنافي صنعها فقط لم يكن للاعتراض وجه، حيث إنّ عمله عليه السلام كان الاقتناء لا الصنع.

وفيه: أنّ الاعتراض باعتبار مشيئة سليمان صنع الصور، وهذا لا يجتمع مع حرمة التصوير، فدافع سلام الله عليه بأنّ المصنوع له كانت صورة شجر، بل لو كان الاعتراض والدفاع راجعين إلى الاقتناء لما كانت أيضاً فيها دلالة على حرمة اقتناء صورة الحيوان،

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٧، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٩٨، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

وذلك فإنّ الدفاع والاعتراض يصحّان على تقدير كون الاقتناء مكروهاً؛ لأنّ المكروه لا يليق بشأن النبي، فدافع ﷺ بأنّ الصورة لم تكن حيواناً حتى يكره اقتناؤها.

الوجه السابع: صحيحة زرارة بن أعين عن أبي جعفر ﷺ، قال: «لا بأس بأن تكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك»^(١)، فإنّ مفهومها ثبوت البأس بها مع عدم التغيير، وثبوت البأس في شيء مطلقاً مقتضاه حرمة. وفيه: أنّه لا بدّ من حمل البأس في الرواية ومثلها على الكراهة، كما هو مقتضى الجمع بينهما وبين الأخبار المجوّزة لاقتناء التماثيل في البيت والصلاة فيها.

وذكر المصنّف رحمه الله أنّ في هذه الصحيحة دلالة على جواز اقتناء الصور وعدم وجوب محوها، ولعلّه باعتبار أنّ تغيير رأس الحيوان لا يخرجها عن كونها صورة حيوان ولو في بعض موارد التغيير. نعم، مثل حذف رأس الحيوان يخرجها عن صورة الحيوان.

الوجه الثامن: حسنة المثنى عن أبي عبد الله ﷺ: «أنّ علياً ﷺ كره الصور في البيوت»^(٢)، بضميمة ما ورد من أنّه ﷺ لا يكره الحلال، كما في بعض الروايات الواردة في الربا. وفيه: أنّ المراد بالحلال هو المباح المساوي طرفاه لا المقابل للحرام، ضرورة أنّه ﷺ يكره المكروهات في الشرع.

والوجه التاسع: ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي في «مكارم الأخلاق» عن الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «قد أهديت إليّ طنفسة (ثوب أو بساط) من الشام عليها تماثيل طائر، فأمرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشجر»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٥: ٣٠٨، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٤، الباب ٣، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٣٠٩، الباب ٤، الحديث ٧.

فهي معارضة بما هو أظهر وأكثر [١].

مثل صحيحة الحلبي [٢].

وفيه: أن الرواية مرفوعة وفعله عليه السلام أو أمره بالتغيير لا يدل على حرمة الإبقاء، حيث يحتمل كونه لأجل الكراهة.

[١] لا يخفى ظهور بعض الأخبار المعتبرة في جواز إبقاء الصور في البيوت تكليفاً، وعدم كونها موجهة لبطلان الصلاة، كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن التماثيل في البيت؟ فقال: «لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجليك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً»^(١)، حيث إن مقتضى إطلاق نفي البأس جواز إبقائها تكليفاً ووضعاً، والأمر بإلقاء الثوب عليها فيما إذا كانت في القبلة لا يصلح لكونه قرينة على اختصاص السؤال والجواب بالوضع، كما أن عدم الاستفصال في الجواب بين كونها بنحو المجسمة أو النقوش مقتضاه عدم الفرق بينهما في الحكم.

والأمر بإلقاء الثوب - أو تغيير الرأس أو قلع العين ونحوه - حكم غير إلزامي، بقرينة مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن البيت قد صور فيه طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه أو يفسده، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة»^(٢)، حيث إن نفي الإعادة قرينة على حمل النهي على الكراهة، بل لا يبعد أن يقال: إن عدم أمره سلام الله عليه بمحو تلك الصورة مطلقاً قرينة على جواز اقتنائها.

[٢] هذه الرواية دلالتها على جواز الاقتناء واضحة^(٣).

(١) وسائل الشريعة ٤: ٤٣٦، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٤٤١، الحديث ١٨.

(٣) المصدر السابق ٥: ١٧٠، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

وعن «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر [١].

والمراد اتّخاذه كسباً [٢].

يدلّ عليه الأدلة [٣].

[١] وفي السند عبد الله بن الحسن. وحاصل ما ذكره عليه السلام - في كون هذه الرواية قرينة على عدم حرمة اقتناء الصور - هو أنّ الأمر بالكسر فيها ليس باعتبار وجوب محو الصورة تكليفاً، وإلا لم يكن وجه للفرقة بين الصورة في البيت وبين الصورة في الستر بالأمر بالكسر في الأول، وبالنزع في الثاني، بل كان الواجب إزالة الصورة، حتى التي كانت في الستر. واحتمال أن يكون المراد بكسر رؤوس التماثيل شاملاً لما في الستر أيضاً، والأمر بنزع الستر؛ لكونه مقدمة للتغيير، فيه ما لا يخفى، بل الظاهر أنّ الحكم بالكسر والنزع لرعاية الصلاة.

أقول: قد تحصّل مما ذكرنا إلى هنا جواز اقتناء الصور، سواء كانت بنحو المجسّمة أو النقوش، حتى على القول بحرمة التصوير، ويلزم جواز اقتنائها جواز المعاملة عليها، حيث إنّ اقتناءها لتزيين البيوت بها منفعة مقصودة توجب مآلتها. وهذا فيما إذا باع الصور بما هي مجسّمة وصور، وأمّا إذا باعها بعنوان موادّها فجوازه لا كلام فيه، حيث إنّ بيعها كذلك لا يزيد على بيع مائة الصنم وقد تقدّم جوازه.

[٢] بأن يؤجر نفسه للكيل بنحو التطفيف، حيث إنّهُ في الفرض يدخل في الأفعال المحرّمة التي يؤخذ عليها الأجرة، فيكون أكلها بالباطل.

[٣] لا يخفى أنّه لا يمكن في المقام إحراز الإجماع التعبديّ الذي يكون أحد الأدلّة، بل الإجماع في مثل المقام مدركيّ، فإنّه إذا علم أو احتمل المدرك لاتفاق العلماء فلا بدّ من ملاحظته، فإن تمّ لزوم القول بما قالوا لا لقولهم، بل لذلك المدرك، وإن لم يتمّ فلا يكون اعتبار في اتّفاقهم. وهذا بخلاف الإجماع التعبديّ الكاشف عن

ثم إنَّ البخس في العدِّ والذرع [١].
ولو وزن الرُّبوي بجنسه فطَقَّف في أحدهما [٢].

حجّة معتبرة، بحيث لو كانت واصله إلينا لكانت تامة عندنا أيضاً، وفي المقام مع دلالة الكتاب المجيد على حرمة البخس في المكيال أو الميزان وكونه من الكبائر، كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾^(١) ودلالة الأخبار وحكم العقل بأنه ظلم وأكل لمال الغير عدواناً، لا مجال لدعوى الإجماع التعبدى.

[١] لا يخفى أنَّ البحث في معنى التطفيف وكونه البخس في المكيال أو الميزان فقط، أو مطلق البخس حتى في العدِّ والذرع لا يترتب عليه ثمرة عملية؛ وذلك لدخول البخس في العدِّ والذرع فيه حكماً بلا شبهة، ولا يحتمل الفرق بين النقص في الكيل أو الوزن، والنقص في العدِّ والذرع، وظاهر المصنّف رحمه الله اختصاص معنى التطفيف بالكيل والوزن، فلاحظ.

[٢] تعرض رحمه الله لصور ثلاث:

الأولى: وقوع المعاملة على الكلّي المعيّن وزناً، فيكون دفع الناقص في مقام الوفاء بتلك المعاملة، ويبقى مقدار النقص في عهده.

الثانية: وقوع المعاملة على المدفوع خارجاً بلا شرط المقدار، ويكون النقص في هذه الصورة موجباً لفساد المعاملة، كما هو مقتضى لزوم الربا.

لا يقال: ظاهر كلام المصنّف رحمه الله في هذه الصورة الحكم بصحة المعاملة مع عدم كون العوضين متجانسين، حيث إنّه علّل فسادها بلزوم الربا.

فإنّه يقال: نعم، مع عدم كونهما متجانسين يحكم بصحتها، بل وعدم الخيار للطرف؛ لأنَّ المفروض وقوع المعاملة على الشيء بلا اشتراط المقدار، والغرر مندفع

(١) سورة المطففين: الآية ١.

باعتقاد المشتري وإحرازه مقدار المبيع، وكذلك البائع، بل لو فرض علم البائع بالحال، وأنه ناقص عما يعتقده المشتري، فلا تكون حرمة تطفيفه موجهة لفساد المعاملة.

الثالثة: وقوع المعاملة على المدفوع خارجاً بشرط كونه بالمقدار المساوي

للعوض الآخر، فإن قيل: إن اشتراط المقدار لا يزيد على سائر الشروط الموجب تخلفها الخيار للطرف، فيحكم بفساد المعاملة باعتبار لزوم الربا أيضاً، وأما بناءً على أن شرط المقدار في حكم الجزء فتكون المعاملة منحلّة، فتصحّ بالإضافة إلى الموجود وتبطل في مقدار النقص. وإلى ما ذكرنا من الانحلال وعدمه أشار الله بقوله: «ويمكن ابتناؤه على أن اشتراط المقدار»، والظاهر أن اشتراطه لا يكون كسائر الشروط التي لا يوجب تخلفها إلا الخيار للطرف، بل يكون البيع بالإضافة إليه منحلّاً؛ ولذا لو اشترى بعشرة دنائير مقداراً من الكتب بشرط كونه خمسين عدداً، فلو سئل المشتري عن سعر الشراء وأجاب بشراء الواحد بخمس الدينار كان صحيحاً، ولو ظهر النقص في العدّ فنقص لكل ناقص خمس الدينار لما كان للبائع حق المطالبة به.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره المحقّق الإيرواني^(١) في تعليقه على الكتاب من فساد المعاملة في الصورة الثالثة، باعتبار أنه ليس المبيع هو الموجود الخارجي مطلقاً، بل بعنوان أنه كذا مقداراً ولم يحصل هذا العنوان، ويكون الفرض كما إذا باع فلزاً بعنوان أنه ذهب فظهر مذهباً.

ووجه الظهور أن عنوان الذهب عنوان مقوم للمبيع، ومع تخلفه لا يكون للمبيع تحقّق، بخلاف اشتراط المقدار فإنه مع انحلال المبيع، كما هو المفروض يكون بعض المبيع موجوداً؛ ولذا يحكم بالفساد في المقدار الزائد من أحد العوضين، وتقدّم سابقاً

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقّق الإيرواني ١: ١٣٨.

وهو كما في «جامع المقاصد» الإخبار عن أحكام النجوم [١].

أنَّ تخلف عنوان المبيع لا يوجب انتفاءه مطلقاً، بل فيما إذا كان عنواناً مقوماً، وتفصيل ذلك في باب الشروط إن شاء الله تعالى.

ثم إنَّ البخس في المكيال في القسمين الآخرين تطفيف في مقام المعاملة وتعيين العوضين فيها كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر حكم التطفيف في غير موارد المعاملة الربويّة، فلو كان التطفيف في مقام الوفاء بالمعاملة الجارية على الكليّ فيبقى المقدار الناقص على العهدة. ولو جرت المعاملة على ما في الخارج، فإن كان من الصورة الثانية فتصحّ، وربما يثبت للمشتري خيار الغبن، كما إذا اعتقد كون الخارج كذا مقداراً واشتره بقيمته السوقية، ثم ظهر أنّه ناقص من ذلك المقدار ولا يساوي الموجود ذلك الثمن. وأمّا إذا جرت المعاملة على الخارج بشرط كونه كذا مقداراً، فبناءً على انحلال المعاملة مع هذا الشرط كما تقدّم، تبطل المعاملة بالإضافة إلى المقدار الناقص، مثلاً، إذا اشترى صبرة من حنطة بعشرة دنانير بشرط كونها عشرة أمان وظهرت تسعة، يحكم بصحة المعاملة في تسعة أمان بتسعة دنانير، وتبطل بالإضافة إلى دينار واحد، وبناءً على عدم الانحلال وكون هذا الشرط كسائر الشروط يثبت للآخر خيار تخلف الشرط فقط.

[١] المراد بالأحكام الحوادث السفلية، وإضافتها إلى النجوم باعتبار أنّ لها ربطاً

ما بالأوضاع الفلكية الحاصلة للنجوم بسير بعضها وسكون بعضها الآخر.

ثم لا يخفى عدم اختصاص التنجيم بما إذا أخبر الناظر إليها وإلى أوضاعها الفلكية بالحادثة، بل يعمّ ما إذا كان النظر إليها لمجرد الاستعلام بالحادثة وإن لم يخبر بها أحداً، ويكشف عن ذلك مثل رواية القاسم بن عبد الرحمن: «أنَّ النبي ﷺ نهى عن خصال منها: مهر البغي، ومنها النظر في النجوم»^(١). ورواية عبد الملك بن أعين، قال:

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك»^(١)، بناءً على أن المراد بالقضاء هو الاعتقاد بنحو الجزم والبت لا الإخبار والحكم للمراجعين، وكيف ما كان فينبغي في المقام ذكر أمرين:

الأول: أن الإخبار عن نفس الأوضاع الفلكية للنجوم كالإخبار عن كون القمر فعلاً في البرج الفلاني أو حدوث الخسوف في القمر في الليلة الفلانية أو حصول رؤية الهلال في زمان كذا وغير ذلك، لا يكون داخلاً في أخبار الباب الناطقة بالمنع عن التنجيم. فإن كان إخبارهم عن الأوضاع مستنداً إلى مقدمات موجبة لعلمهم بهذه الأمور، فيجوز لهم الإخبار عنها بتأً، وإن كان مستنداً إلى ما يحتملون فيه الخطأ، فيجوز لهم الإخبار عنها لاعلى سبيل الجزم، بل بنحو الظن والتخمين، حتى لا يكون إخبارهم داخلاً في الكذب أو القول بغير علم.

هذا بالإضافة إلى المنجم، وأما سائر الناس فلا يكون إخبار المنجم حجة وطريقاً شرعياً لهم بالإضافة إلى مثل رؤية الهلال ووقوع الخسوف أو الكسوف ومما وقع موضوعاً في الخطابات الشرعية؛ لاحتمال خطئهم في الحساب وسائر ما له دخل في إخبارهم. نعم، لو حصل لأحد الاطمينان بصحة إخبارهم فذلك أمر آخر، حيث إن العلم أو الاطمينان حجة للمكلف من أي مصدر كان، فيجوز للمكلف الإفطار فيما إذا حصل له الاطمينان بصحة إخبارهم برؤية الهلال ونحو ذلك.

وما ذكره المصنف رحمته الله - من أنه يمكن الاعتماد في مثل ذلك بشهادة العدلين

(١) وسائل الشريعة ١١: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث الأول.

منهم، كما إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين ونحوه - غير صحيح على إطلاقه، فإنه إذا باع - مثلاً - متاعاً إلى حلول الشهر الفلاني، وأخبر المنجم برؤية الهلال في الليلة الفلانية، فلا يصح للبائع مطالبة المشتري بالدين في ذلك الزمان بمجرد الإخبار المزبور، حتى فيما إذا كان عدلاً ووافقه فيه منجم عادل آخر، وذلك لعدم دخول إخبارهم في الشهادة برؤية الهلال، والبيّنة المعتبرة في ثبوت رؤية الهلال أو غيرها هي الإخبار عن الرؤية أو غيرها بالحس لا بالحساب والكتاب كما لا يخفى.

الثاني: أن الأخبار عن الحوادث السفلية - المعبر عنها بأحكام النجوم باعتبار كون أوضاعها مجرد علامات لتلك الحوادث ولا تأثير لها، لا بنحو العلوية ولا بنحو الاقتضاء - إن كان بنحو الجزم والبتّ بحيث لا يحتمل أو لا يمكن عدم وقوع الحادثة التي كشف عن وقوعها الوضع الفلكي حتى بالتضرّع والدعاء إلى الله سبحانه والتوسّل إلى أوليائه أو بالصدقة ونحوها، فهو باطل. ويكفي في بطلانه وعدم جوازه الأدلة القاطعة من الكتاب والسنة على الترغيب في الدعاء والتوسّل والصدقة وغيرها ممّا يتضرّع العبد إلى بارئه في دفع ملماته وكشف نوائبه.

ويدلّ أيضاً على ذلك مثل خبر المنجم الذي أتاه عليه السلام عند مسيره إلى أهل النهر وان، حيث لم يسأل سلام الله عليه - على ما في الخبر - عن كون إخباره بما ذكر باعتقاد أن للطالع تأثيراً وأنه كاشف، بل إنّما أنكر عليه إخباره البتّي بقوله: «ومن صدّق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله»^(١).

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكره المصنّف عليه السلام من أنه لا حرج قطعاً على من حكم قطعاً

(١) وسائل الشيعة ١١: ٣٧١-٣٧٢، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤.

بنزول المطر في هذه الليلة لا يمكن المساعدة عليه بإطلاقه.

والحاصل: أن هذا القسم من الإخبار داخل في التنجيم المنكر في الأخبار، وإن كان المخبر بالحوادث كذلك غير جازم بها، ومع ذلك أخبر بها جزماً يكون إخباره محرماً من جهة الكذب أيضاً. ولو أخبر بها احتمالاً ظناً أو تخميناً مع التزامه بأن الأمور بيد الله، يمحو ما يشاء ويثبت وعنده علم الغيب، لما كان به بأس، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا. وليس في البين خبر معتبر يكون مقتضاه عدم جواز ذلك أيضاً، بل في بعض الأخبار ما يقتضي جوازه.

ويلحق بهذا القسم ما إذا اعتقد بأن لأوضاع الكواكب دخلاً وتأثيراً في الحوادث السفلية، إلا أنه بنحو الاقتضاء، وبأن الله مختار لا مغلول اليدين، يمحو ما يشاء ويثبت بحيث يمكن التخلف بمثل التضرع والتوسل والصدقة وغيرها مما أشير في الآيات والأخبار إلى الاهتمام بها. ويظهر هذا النحو من الاقتضاء من بعض الأخبار كآتي أوردتها المصنف عليه السلام في الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكية بالكائنات، إلا أنها لضعفها سنداً لا تصلح للاعتماد عليها في القول والاعتقاد كما لا يخفى.

لا يقال: يلزم أن يكون إخبار المنجم عن الأوضاع الفلكية كخبره عن رؤية الهلال في الليلة الفلانية معتبراً، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة مما جرى عليه سيرة العقلاء من أهل الملل وغيرهم.

فإنه يقال: لو سلم أن المنجم من أهل الخبرة بالإضافة إلى مثل رؤية الهلال فلا اعتبار بقوله أيضاً؛ للردع عن السيرة المشار إليها في الأخبار المتعددة وأمرهم عليهم السلام بالصوم للرؤية وبالإفطار لها. وفي الصحيحة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لا أجزى في

ومعلوم من دين الرسول ﷺ ضرورة [١].

ثم لا فرق في أكثر العبارات [٢].

الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(١)... إلى غير ذلك، بل لم يحرز السيرة على الاعتناء بإخبار الثقة من أهل الخبرة في الأمور التي يمكن لعامة الناس معرفتها عن حس بلا حاجة إلى إعمال النظر، كمعرفة الخسوف أو الكسوف ونحوهما كما لا يخفى.

[١] أي تكذيب المنجمين في دعاويهم والاستهانة بهم ونسبتهم إلى العجز، وأنهم لا يتمكنون من دفع شرّ عن إنسان أو جلب خير إليه معلوم بالضرورة من الدين، والتكذيب والاستهانة بهم والتعجيز لهم في الأخبار لا تحصي.

[٢] ذكر في هذا الوجه من وجوه اعتقاد الربط خمس فرق:

الأولى: من أنكر الصانع جلّ ذكره، ويعتقد استقلال تأثير الحركات.

الثانية: من التزم بوجود الصانع جلّ ذكره مع تعطيله عن التصرف في الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية القديمة زماناً، والمدبرة لتلك الحوادث.

الثالثة: من التزم بما ذكر، ولكن تكون الأجرام حادثة عنده زماناً.

الرابعة: من اعتقد بكون الأجرام العلوية تابعة في حركاتها لإرادة الله تعالى، وأنّ الله يفعل ما في العالم الأسفل وتلك الأجرام بحركاتها كالألة بالإضافة إلى مشية الله.

الخامسة: من اعتقد بما ذكر، غير أنّه يعتقد أنّ تلك الأجرام في حركاتها مختارة باختيار يكون عين اختياره تعالى. ثمّ إنّهُ ﷻ ذكر في الوجه الثاني من وجوه الربط أنّ الأوضاع الفلكية تفعل الآثار المنسوبة إلى الله، والله سبحانه هو المؤثر الأعظم.

ولم يظهر فرق بين الربط المذكور في الوجه الثاني، وبين الفرقتين الرابعة

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٦، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث الأول.

الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث [١]. ومنه يظهر أن ما رتبته عليه السلام على تصديق المنجم [٢].

والخامسة من هذا الوجه، فلاحظ.

[١] لم يظهر أن مجرد الاعتقاد بتفويض التدبير إلى الأجرام العلوية موجباً للكفر، سواء قيل بحدوثها زماناً أو بقدمها كذلك، وإلا لكان القائل باستغناء الشيء في بقائه عن العلة محكوماً بالكفر، باعتبار عدم التزامه باستناد الحوادث إلى الله سبحانه وتعالى. نعم، بطلان تأثير الأجرام العلوية في الحوادث السفلية من الواضحات، وتأثيرها فيها بنحو العلة التامة خلاف الآيات والروايات الدالة على الترغيب في الدعاء والتضرع إلى الله سبحانه في دفع الملمات والبلايا ونزول البركات، فإن لازم ما ذكر كون الله تعالى مغلول اليدين لا يفعل شيئاً ولا يفيد الدعاء والتضرع إليه أمراً، وإنكار إضافة الحوادث إلى الله تعالى مع الالتفات إلى وضوحها بحسب الآيات والروايات يكون موجباً للكفر، باعتبار انتهائه إلى إنكار الكتاب العزيز.

وعلى ذلك فالأولى من الفرق الخمس محكومة بالكفر، باعتبار إنكارها الصانع جلّت قدرته، أما الأربعة الباقية فلا يحكم بكفرها إلا مع التفاتها إلى أن اعتقادها على خلاف الكتاب والسنة حتى ينتهي ذلك إلى إنكار النبوة، كما في إنكار سائر الأحكام الثابتة في الشريعة.

وكيف كان، فإن أراد المصنّف عليه السلام بقوله: «إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار» الكفر حتى مع عدم الالتفات إلى ما ذكر من دلالة الكتاب المجيد على استناد الحوادث إلى الله سبحانه، فيمكن التأمل فيه بالإضافة إلى الفرقة الثانية والفرقة الثالثة كما مرّ.

[٢] أي كما أن ما في بعض الأخبار من كون المنجم بمنزلة الساحر والساحر كالكافر، لا يدلّ على كفر المنجم بمعناه الحقيقي، كذلك ما رتب في بعض الروايات على تصديق المنجم من كون تصديقه تكذيباً للقرآن واستغناءً عن الله سبحانه

حفظ كتب الضلال حرام في الجملة [١].

لا يقتضي كفر المصدق للمنجم أو كون المنجم كافراً، بل يراد منه إبطال قول المنجم، وأن قوله مخالف للقرآن المجيد الداعي إلى الاستعانة بالله في دفع المكاره وجلب الخير وسائر الأمور.

وبعبارة أخرى: كون تصديق المنجم تكذيباً للقرآن من قبيل الاستدلال على بطلان الشيء بإنهائه إلى التالي الباطل، ومن الظاهر أن الالتزام بشيء مع ترتب باطل عليه ولو كان ذلك التالي تكذيب القرآن أو دلالة لا يوجب الكفر، إلا مع التفات ذلك الملتزم إلى الترتب، والتزامه به معه. مثلاً إذا أفتى بما يخالف ظاهر القرآن، مع عدم التفاته إلى أن هذا الحكم وارد فيه أو عدم التفاته إلى دلالة لا يكون افتاؤه هذا موجباً لكفره، ومن هذا القبيل قوله: «من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد»، فإنه ليس مدلوله كفر المنجم، بل المراد كذبه وترتب الباطل على تصديقه، حيث إن الشارع عدّ المنجم كاذباً، فتصديقه يكون تكذيباً للشارع. والقرينة على أنه لا يراد ترتب الكفر على مجرد تصديقه، هي عطف الكاهن عليه، حيث إن الكهانة فضلاً عن تصديقه لا توجب كفراً بلا إرتياب.

[١] المراد بحفظ كتب الضلال ما يعمّ اقتناءها واستنساخها، واستدلال الله على

حرمة بوجوه:

الأول: حكم العقل، يعني استقلاله بقبح التحفظ على مادة الفساد والضلال،

فيحكم بحرمة بقاعدة الملازمة.

وفيه: أن حكم العقل غير مسلم، وإلا لاستقلّ العقل بإزالة كلّ ما فيه أو منه الفساد،

كالهجوم على أهل الكفر والشرك ومحو شوكتهم ومعابدهم وكتبهم، فإنهم وما معهم

منشأ الفساد على الأرض، ولا استقلال للعقل بذلك. ووجوب الجهاد حكم شرعي

تعبديّ لا لحكم العقل بلزوم قهر الناس على الإيمان، مع أنّ الدنيا دار امتحان يكون فيها الخيار بين الهدى والضلال والكفر والإيمان.

الثاني: قوله سبحانه: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾^(١).

ولا يخفى أنّه على تقدير كون المراد بالاشتراء ما يعمّ مطلق الأخذ والاقتناء، فلا تكون في الآية دلالة على الحرمة فيما إذا لم يكن غرضه إضلال الناس وميلهم عن الهداية، كما إذا جعل الكتاب المزبور في مكتبته حتى يكون فيها من كلّ باب كتاب.

الثالث: قوله سبحانه ﴿واجتنبوا قول الزور﴾^(٢)، أي الباطل.

وفيه: أنّ الأمر بالاجتناب عن قول الزور تركه وعدم إيجاد به أن لا يكذب ولا يفترى، وأمّا إبقاء قول الزور وعدم محوه فيما إذا كان بإيجاد الغير وإحداثه فلا ظهور في الآية بالإضافة إلى حكمه وعلى الجملة القول: ظاهره المعنى المصدري، فيكون النهي عنه نهياً عن إيجاد.

الرابع: قوله في «تحف العقول»: «إنّما حرم الصناعة التي يجيء منه الفساد محضاً»، بل قوله قبل ذلك: «ما يقوى به الكفر».

وفيه: أنّ رواية «تحف العقول» لا يمكن الاعتماد بها، مع أنّها لا تعمّ ما إذا كانت في استنساخ كتب الضلال واقتنائها مصلحة مباحة غير نادرة.

الخامس: قوله عليه السلام في رواية عبد الملك، حيث شكّا إلى الصادق عليه السلام: إنّني

(١) سورة لقمان، الآية ٦.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

نعم المصلحة الموهومة [١].

ابتليت بالنظر إلى النجوم، فقال: أتقضي؟ قلت: نعم: قال احرق كتبك^(١).

وفيه: أن المطلوب في المقام إثبات وجوب محو الكتب المزبورة نفسياً، بأن كان أحد الوظائف الشرعية محو كتب الضلال، فإن كان الأمر بالإحراق في الرواية ظاهراً في الإيجاب النفسي يتعدى إلى المقام، باعتبار أن كتبه لو لم تكن أكثر فساداً من كتب النجوم فلا أقل من مساواتها لها. وأما إذا كان الأمر المزبور ظاهراً في الإرشاد، إلى الخلاص من القضاء المحرم، فلا يمكن في المقام إلا إثبات الأمر الإرشادي، مع إحراز ترتب الحرام على الحفظ، ولا ريب في أن ظهور الأمر بالإحراق هو الثاني.

وعلى كل حال فلا يثبت بالرواية مع الإغماض عن سندها وجوب محو كتب الضلال وعدم جواز إبقائها حتى مع الاطمينان بعدم ترتب الحرام عليها.

والأظهر في المقام أن يقال، بناءً على وجوب دفع المنكر كما لو استفدناه من أدلة النهي عن المنكر: يتعين في المقام الالتزام بوجوب محو كتب الضلال التي لا يترتب عليها إلا الإضلال، وأما إذا لم نقل به فيمكن القول بعدم جواز الاستنساخ والحفظ، فيما إذا كان المترتب عليها الإضلال بأية النهي عن شراء اللهو. وأما وجوب المحو فلا دليل عليه كما لا يخفى.

[١] بمعنى أنه لا يجوز إبقاء كتب الضلال فيما إذا كان ذلك معرضاً لترتب الفساد عليها، ولا أثر لاحتمال ترتب مصلحة أقوى على إبقائها فيما إذا كان الاحتمال موهوماً، وكذا لا يجوز إبقاؤها فيما إذا كان ترتب الفساد عليها قطعياً والمصلحة المترتبة من قبيل المنفعة النادرة التي لا يعتد بها، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بأن كان ترتب الفساد موهوماً أو كانت المصلحة المترتبة أقوى من الفساد أو أقرب احتمالاً من ترتب الفساد، ففي جميع ذلك لا دليل على حرمة حفظها، كما هو مقتضى الميزان

(١) وسائل الشريعة ١١: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث الأول.

قبل نسخ دينهما [١].

إذ ما من كاغذ إلا وله قيمة [٢].

الوارد في رواية «تحف العقول». والاستفصال المذكور في رواية عبد الملك المتقدمة، فإنه لو تم الإطلاق في ناحية مثل قوله سبحانه: «اجتنبوا قول الزور»^(١) فلا بد من رفع اليد عنه بدلالة حديث «تحف العقول» والرواية، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على حرمة الإبقاء مطلقاً أو يلتزم بإطلاق معقد نفى الخلاف. ومع هذه الدعوى أو الالتزام فلا عبرة بترتب الفساد وعدمه، بل لا بد من تنقيح العنوان الذي وقع مورد الإجماع أو نفى الخلاف، وأن المراد بكتب الضلال فيه الكتب التي تكون مطالبها باطلة وإن لم توجب ضلالاً، أو أن المراد بها الكتب التي تكون موجبة للضلال وإن كانت مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر مضلة، ويدعون أن المراد غير ظاهرها.

أقول: ما ذكره من دعوى الإجماع واستفادته من نفى الخلاف غير صحيح، فإن الإجماع لا يحرز إلا في مسألة تعرض لحكمها معظم الفقهاء أو جميعهم مع اتفاقهم على ذلك الحكم، ونفى الخلاف يكفي فيه اتفاق جماعة قليلة تعرضوا للمسألة فكيف تكون دعوى نفى الخلاف كاشفة عن الإجماع، مع أن الإجماع في المقام محصله لا قيمة له فضلاً عن منقوله، حيث إن الظاهر - ولا أقل من الاحتمال - كون المدرك في حكمهم بحرمة الحفظ ما ذكر من حكم العقل الموهوم أو دلالة الآية.

[١] التقييد بما قبل نسخ دينهما باعتبار أن اليهود والنصارى بعد نسخ دينهما في ضلال، باعتقادهما ببقاء الدين المنسوخ فلا يوجب لهم التحريف في كتابهما ضلالاً آخر.

[٢] أي أن إحراقها إتلاف للكاغذ المفروض استيلاء المسلمين عليه وله قيمة

ولو كان باطلاً في نفسه خارجاً عن المالية [١].

فلا يجوز الإلتلاف، وكيف كان فيظهر من كلام الشيخ رحمته الله أن التوراة والإنجيل من كتب الضلال فيجب تمزيقهما والانتفاع بكاغذهما.

وأورد عليه المصنف رحمته الله بأنه لا دليل على وجوب المحو إلا فيما إذا كان موجباً للضلال، ومع عدم إيجابه له فمع بطلان مطالبه لا يجوز بيعه باعتبار عدم كونه مالاً، وأما محوه فلا دليل عليه.

أقول: مجرد بطلان مطالب كتاب لا يوجب خروجه عن المالية شرعاً حتى لا يجوز المعاوضة عليه، كما في الكتب التي تؤلف من مجموع قضايا جعلية لغاية تفريج الهم عن قارئها، ومثل هذه يجوز بيعها وشراؤها، لكونها مالاً شرعاً باعتبار ترتب المصلحة المقصودة المباحة عليها حتى مع عدم إظهار مؤلفها بأن هذه القضايا الواردة في الكتاب جعلية، وسيأتي إن شاء الله تعالى أن الموجب لكون المكتوب أو الكلام كاذباً قصد الكاتب أو المتكلم لا اعتقاد المطالع والسامع.

[١] يعني: لو كان بعض الكتاب باطلاً وخارجاً عن المالية الشرعية وإن لم يكن موجباً للضلال وباعه بعوض، فتبطل المعاوضة بالإضافة إلى ذلك البعض.

أقول: لا يكون بيع كتاب منحللاً إلى بيوع متعددة بالإضافة إلى أبعاضه خارجاً، فإن المعيار في الانحلال وعدمه نظر العرف كما مر؛ ولذا لو باع كتاباً بعنوان أنه الكتاب الفلاني وظهر مشتملاً على بعض الأوراق من ذلك الكتاب يحكم ببطلان البيع رأساً. وبالجملة: فيما أن البيع في الفرض لا يصح بالإضافة إلى الكتاب تعين بطلانه على قرار ما تقدم في بيع الصنم، مع كون مادته مالاً.

ينبغي في المقام التعرض لحكم اللحية فنقول: ذكر صاحب «الحدائق» رحمته الله (١) في

آداب الحمام، الظاهر كما استظهره جماعة من الأصحاب كما عرفت تحريم حلق اللحية؛ لخبر المسخ المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، فإنه لا يقع إلا على ارتكاب أمر محرّم مبالغ في التحريم، انتهى.

وربما يقال: إن تعبيره عليه السلام بالظاهر لا بالأظهر فيه إشارة إلى تسالم الأصحاب على الحكم، ولكن ملاحظة تعبيرات «الحقائق» في المسائل كافية في الجزم بأن مثل هذا التعبير منه عليه السلام لا يشير إلا إلى اجتهاده. وذكر صاحب «الجواهر» عليه السلام في باب الإحلال من إحرام الحج بحلق الرأس أنه ليس للنساء حلق؛ لنهي رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها في الإحلال لا مطلقاً، فإن الظاهر عدم حرمة لها في غير المصাব المفضي إلى الجزع؛ للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر، اللهم إلا أن تكون الشهرة بين الأصحاب تصلح جابرة لنحو المرسل المزبور بناءً على إرادة الإطلاق فيكون كحلق اللحية للرجال، انتهى. وحاصل مراده أنه لا يجوز للمرأة حلق رأسها عند إحلالها من إحرام حج أو غيره، وكذا للجزع عند المصيبة، ويجوز في غير ذلك، وحرمة عند الإحلال لنهي رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحلق المرأة رأسها المحمول على الإحلال، وأما جوازه في سائر الأحوال فلا صلة الحلية السالمة عن المعارض المعتبر، إلا أن يقال بحرمة عليها مطلقاً أخذاً بإطلاق هذه المرسلات المنجبر ضعفها بالشهرة على تقدير إرادة الإطلاق، فيكون حرمة عليها كحرمة حلق اللحية على الرجال. وهذا - كما ترى - لا يدل على ثبوت الشهرة على الحرمة في حلق الرجل لحيته، بل مقتضاه حرمة عند صاحب «الجواهر» ^(١). والحاصل: أنني لم أظفر على ما يدل على الشهرة بين الأصحاب في حرمة حلق اللحية، وأما ما استدلل به على الحرمة فأمر:

الأول: قوله سبحانه حكاية عن إبليس عليه اللعنة: ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^(١)، بدعوى أن ما يأمر به إبليس لا يكون إلا فعلاً محرماً، وحلق اللحية من تغيير خلق الله. ولكن لا يخفى أن مثل حلق اللحية لو كان تغييراً لخلق الله ومحرمًا باعتبار ذلك لكان شقَّ الطرق في الجبال وحفر الآبار وزرع الأشجار وغيرها تغييراً لخلقة الله تعالى. والالتزام بحرمتها غير ممكن، وحليتها بتخصيص الآية باعتبار كونه من تخصيص الأكثر غير ممكن، فلا بد من حمل الآية على مثل الفطرة المخلوق جميع الناس عليها على ما يشير إليها قوله سبحانه: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(٢). والمراد من تغييرها إفسادها بجعل النفس مركزاً لطرح الشرور ومولداً لنيات السوء، أو على غيرها مما لا قرينة في الآية على تعيينه.

الثاني: أن الروايات الواردة في حَفِّ الشوارب وإعفاء اللحية، كمرسلة الصدوق عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: حَفُّوا الشَّوَارِبَ وَاعْفُوا اللَّحَى، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»^(٣) وفي الأخرى قال: «قال رسول الله ﷺ: إِنَّ الْمَجُوسَ جَزَّوْا لِحَاهِمَ وَوَقَرَّوْا شَوَارِبَهُمْ، وَإِنَّا نَحْنُ نَجَزُّ الشَّوَارِبَ وَنَعْفِي اللَّحَى وَهِيَ الْفِطْرَةُ»^(٤).

وفيه: أن مثل هذه الروايات حتى مع الإغماض عن أسانيدھا لا دلالة لها على حرمة حلق اللحية، فإنَّ الحَفَّ عبارة عن الجَزِّ والقطع، والإعفاء التوفير، ومن الظاهر أن توفير اللحية غير واجب قطعاً، بل الواجب على تقديره رؤية الشعر في الوجه، فلا بد

(١) سورة النساء: الآية ١١٩.

(٢) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٣) وسائل الشريعة ٢: ١١٦، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

من حملها على الاستحباب. والمراد بعدم التشبه باليهود عدم تطويل اللحية بما هو خارج عن المتعارف أو زائد على القبضة، كما كان يفعل اليهود على ما قيل في رواية حبابة الوالبية، قالت: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس، ومعه درّة لها سبّان يضرب بها بيّاعي الجري والمارماهي والزمار، ويقول لهم: يا بيّاعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين، وما جند بني مروان؟ قال: فقال له: أقوام حلقوا اللحية وقتلوا الشوارب فمسخوا»^(١). وظاهرها مع الإغماض عن سندها عدم جواز حلق اللحية مع تقفيل الشوارب لا مطلقاً كما لا يخفى.

الثالث: ما رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً عن كتاب «الجامع» لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي صاحب الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل، هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أمّا من عارضيه فلا بأس، وأمّا من مقدّمها فلا»^(٢)، ولكن ظاهره عدم جواز الأخذ من مقدم اللحية، وهذا لا يمكن الالتزام به، وحمله على جواز حلق العارضين دون مقدم اللحية بلا قرينة غير ممكن. واسناد ابن إدريس إلى جامع البزنطي غير معروف لنا، ولكن رواه أيضاً علي بن جعفر في كتابه، وقد ذكرنا أن طريق صاحب «الوسائل» إلى كتابه ينتهي إلى الشيخ عليه السلام وسند الشيخ عليه السلام إلى الكتاب المزبور صحيح. وفي معتبرة سدير الصيرفي، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام يأخذ عارضيه ويبطن لحيته»^(٣)، وفي دلالتها على الاستحباب أيضاً تأمل؛ لاحتمال كون ذلك من اختياره عليه السلام أحد أفراد المباح كما لا يخفى.

الرابع: أن رواية «الجعفریات»: «حلق اللحية من المثلة، من مثل فعله لعنة الله»،

(١) وسائل الشيعة ٢: ١١٦، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ١١١، الباب ٦٣، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

وأورد على الاستدلال بها على الحرمة بأن مجرد اللعن على فعل لا يدل على حرمة، وقد ورد اللعن في ترك بعض المستحبات، مثل قوله ﷺ: «ملعون من أخر الصلاة»^(١). وأجاب عنه السيد الخوئي رحمه الله^(٢) - كما في تقريراته - بأن اللعن على فعل غير الإخبار بكون الشخص ملعوناً، فإن الإخبار بكونه ملعوناً وبعيداً عن الله ربّما يكون منشؤه ارتكاب المكروهات، وهذا بخلاف إنشاء اللعن على المؤمن، فإنه لا يكون إلا مع ارتكابه فعلاً محرّماً، وقوله ﷺ: «ومن مثّل فعله لعنة الله» من قبيل إنشاء اللعن على فاعل المثلة، بخلاف قوله: «ملعون من أخر الصلاة».

ولا يخفى ما في الإشكال والجواب، فإنّ اللعن ليس هو البعد مطلقاً، بل البعد الناشئ عن الطرد والغضب، وهذا لا يكون إلا مع حرمة الفعل، ولا يفرق في ذلك بين إنشائه أو الإخبار بكون الفاعل لكذا ملعوناً ومطروداً، حيث إنه لو لم يكن فعله محرّماً فلا موجب لطرده ولعنه، واللّعن في مثل تأخير الصلاة عن وقتها محمول على مثل ما إذا كان التأخير للاستخفاف بها. ثم إنّ المعتمد في تحقيق عنوان المثلة أمران:

أحدهما: إيقاع النقص بالغير.

وثانيهما: كون الإيقاع بقصد هتكه وتحقيره، فلا يتحقّق العنوان فيما إذا حلّق الإنسان لحيته بداعي تجميله أو نحوه، كما هو موضوع البحث. والمستفاد من الرواية أن حلق لحية الغير بقصد هتكه والتنقيص به مثله حكماً أو موضوعاً.

هذا مع أنّ رواية «الجعفریات» لا تكون حجة على الحكم ولا على حرمة المثلة، فإنه لم يثبت أنّ النسخة المأخوذة منها هذا بعينها كتاب موسى بن اسماعيل بن موسى عليه السلام ووصل

(١) انظر وسائل الشيعة ٤: ١٨٨، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٦.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٢٩١.

إلى سهل بن أحمد بن سهل ومنه إلى الحسين بن عبيد الله بواسطة محمد بن محمد الأشعث. ومما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بقطع عضو الميت الكافر في العملية المتعارفة في زماننا وجعله مكان العضو الفاسد من إنسان آخر، كما لا بأس بخرق جسده لغرض الاطلاع على أوضاع الجسد المعبر عن ذلك بالتشريح للطبابة. نعم، لا يجوز ذلك بالإضافة إلى أعضاء الميت المسلم باعتبار وجوب دفنها وحرمة هتكه حياً وميتاً. والمتحصّل في المقام أنّ الأخبار الدالة على إعفاء اللحية وتطويله مع ضعف إسنادها لا تصلح للاعتماد عليها والحكم بوجوب تطويلها، حتّى في فرض تقييد تلك الأخبار بما ورد في بعض الروايات^(١) من تحديد اللحية بالقبضة، بأن يقال: الواجب تطويلها إلى القبضة، حيث إنّه مع الإغماض عن سند المقيّد لم يعهد من أحد الإفتاء بوجوب تطويلها كذلك، سواء التزم بحرمة تطويلها بعد الحدّ المزبور، كما هو ظاهر بعضها حيث ذكر فيها: «ما زاد عن القبضة فهو في النار»^(٢) أو قيل بكرهته. واستظهارها من رسالة يونس عن أبي عبد الله عليه السلام في قدر اللحية قال: «تقبض بيدك على اللحية وتجزّ ما فضل»^(٣)، أو من ذيل رسالة الصدوق المتقدمة من قوله: «ولا تشبهوا باليهود». ومع ذلك فلا يمكن الإفتاء بجواز حلق اللحية وعدم وجوب رعاية الاحتياط، وذلك لأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة عدم جواز حلقها وإن كان في انتهاء هذا الارتكاز إلى عصر الشارع المقدّس تأمّل؛ لاحتمال حدوثه أخيراً بالرجوع إلى جماعة أفنوا بحرمته، والله سبحانه هو العالم.

(١) وسائل الشيعة ٢: ١١٣، الباب ٦٥ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

الرشوة حرام [١]. وفي المستفيضة [٢].

ولا يخفى أن حرمة حلق اللحية على تقدير القول بها من جهة الروايات أو دعوى سيرة المتدينين أو ارتكاز الحرمة تكون كسائر المحرمات ساقطة عند الاضطرار أو الإكراه أو المزاحمة بتكليف آخر مساو أو أهم، ولو لم يمكن رعاية التكليف الآخر الأهم، بل المساوي إلا مع حلقها جاز.

[١] وعليه إجماع المسلمين، كما في «جامع المقاصد» و«المسالك»^(١)، ويدل عليه قوله عز من قائل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وظاهرها عدم جواز إعطاء المال للحكام لغاية أكل أموال الناس، مع العلم بالحال، سواء كان الأكل المزبور غرضاً أولياً، أو كان من غاية الغاية، بأن كان الإعطاء لجلب ميل الحاكم وحبّه إليه حتى يحكم له ويتعدّى إلى ما إذا كان الحكم له شرطاً في الإعطاء، أو كان المال عوضاً عن ذلك الحكم بالفحوى. نعم، لا دلالة فيها على ما إذا كان الإعطاء لغاية الحكم بما هو الواقع، وما هو على قوانين القضاء، بأن لا يميل نفس القاضي إلى خصمه ويذهب بحقه.

[٢] كموتقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الرشا في الحكم هو الكفر بالله»^(٣)، وكصحيحة عمار بن مروان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام - إلى أن قال عليه السلام -: فأما الرشا في الحكم، فإن ذلك الكفر بالله العظيم»^(٤)، وفي صحيحته الأخرى عن

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٥، المسالك ٣: ١٣٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٩٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

ففي رواية الأصمغ بن نباتة [١].

وعن «الخصال» في الصحيح [٢].

وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة [٣].

أبي عبد الله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ غُلٍّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سَحْتٌ... والسحت أنواع كثيرة: منها ما أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاةِ الظُّلْمَةِ، وَمِنْهَا أَجُورُ الْقَضَاةِ وَأُجُورُ الْفَوَاجِرِ، وَثَمَنُ الْخَمْرِ وَالنَّبِيذِ الْمُسْكِرِ، وَالرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ. فَأَمَّا الرِّشَا يَا عِمَارُ فِي الْأَحْكَامِ، فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ»^(١) وقوله: «كُلُّ شَيْءٍ غُلٍّ مِنَ الْإِمَامِ، أَيْ أَخَذَ مِنْهُ خِيَانَةً، وَظَاهَرَ التَّعْبِيرَ بِالْكَفْرِ هِيَ الْحَرَمَةُ تَكْلِيفًا وَيَسْتَفَادُ الْوَضْعُ مِنْ عَدِّ الرِّشْوَةِ مِنَ السَّحْتِ.

[١] ضعيفة سنداً، والغلول بمعنى السرقة، والخيانة والرشوة المذكورة فيها لا تناسب الرشا في الحكم، حيث إن القضاء لا يكون من شأن الوالي كما لا يخفى.

[٢] هذه هي الصحيحة المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام، مدلولها عدم جواز أخذ الأجر على القضاء، سواء كان معطيه أحد المتخاصمين أو غيره ممن يهّمه قضاؤه، كأخذ الأجرة من الوالي. وكذا عدم جواز أخذ الرشا بلافق بين كونه للحكم له باطلاً أو للحكم بما هو الواقع أو للحكم له باطلاً كان أو حقاً، وسواء كان ذلك غرضاً وداعياً إلى الإعطاء أو شرطاً فيه.

[٣] الاحتمالات في معنى الرشوة أربعة:

الأول: ما يعمّ مقابل الحكم الصحيح، سواء جعل عوضاً عن نفس الحكم أو عن مقدّماته، كالنظر في أمر المترافعين، وهذا ظاهر «القاموس»^(٢) ويساعده ظاهر كلام المحقّق الثاني وصريح الحلّي، حيث ذكر أنّه لا يجوز للقاضي أخذ الرشا مطلقاً، أي سواء كان عوضاً عن حكمه الصحيح أم لا. نعم، لا يحرم على المعطي فيما إذا كان

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٥، الباب ٥ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١٢.

(٢) القاموس المحيط ٤: ٣٣٦.

عوضاً عن الحكم الصحيح، ويحرم في غيره.

الثاني: ما يعطى للقاضي للحكم له في الواقعة بالباطل، وبقضاء الجور، كما هو ظاهر «مجمع البحرين»^(١).

الثالث: إعطاء المال لغاية الوصول إلى غرضه من الحكم له أو أمر آخر يفعله الغير له، كما عن «المصباح»^(٢) و«النهاية»^(٣).

الرابع: إعطاء المال للقاضي للحكم له حقاً أو باطلاً.

وأما الاحتمال الأول، فالظاهر أن عوض الحكم وتعيين الأجر له لا يكون من الرشوة فيما إذا كان ذلك الحكم هو الحكم على موازين باب القضاء؛ ولذا جعل الرشوة في الحكم في صحيحة عمار بن مروان مقابل أجر القضاة.

بعبارة أخرى: لا يجوز للقاضي أخذ الجعل والأجرة على حكمه الصحيح أو على ما هو من مقدماته، كالنظر في أمر المترافعين؛ إماً مطلقاً، كما هو الصحيح، وعليه المشهور، بل في «جامع المقاصد» دعوى الإجماع عليه، وهو مقتضى كون أجر القضاة سحتاً. وإما مع تعيين القضاء عليه، كما هو ظاهر المصنف رحمته الله وجمع آخر. ولكن عدّ الرشا في الحكم في مقابل أجر القاضي مقتضاه عدم شمول الرشا له، فلا يجري عليه سائر أحكام الرشا، ككون إعطائه حراماً تكليفاً، بل يكفي في عدم جريانها فيه الشك في كونه داخلاً في معنى الرشا كما لا يخفى. وكذا لا يمكن المساعدة على الاحتمال الثاني، فإنه لا ينحصر به الرشوة، بل يعمّ معناها ما إذا كان الغرض من الإعطاء هو الحكم له، سواء كان حقاً أم باطلاً، وأما إعطاء

(١) مجمع البحرين ١: ١٨٤.

(٢) المصباح المنير ١: ٢٢٨.

(٣) النهاية لابن الأثير ٢: ٢٢٦.

المال في غير موارد القضاء ففي كونه رشوة حكماً أو موضوعاً فسيأتي التعرّض له. والصحيح في معناها هو الاحتمال الرابع، وهو إعطاء المال للحكم له مطلقاً حقاً أو باطلاً. ثم إنَّ المعدود من السحت في صحيحة «الخصال» وهو أجر القضاة، بظاهره يعمّ ما إذا كان العوض لنفس الحكم أو على مقدماته، والالتزام - بأنَّ المحرّم هو العوض لنفس الحكم - لا وجه له، فإنّه فرق بين كون السحت هو الأجر على القضاء أو أجر القضاة، فالمناسب للالتزام المزبور هو الأول. والمذكور في الصحيحة هو الثاني الشامل له وللآخر على ما هو شؤون القضاء، كالنظر في أمر المترافعين أو غيره من مقدماته.

نعم في البين رواية يوسف بن جابر قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحلّ له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقّهم فسألهم الرشوة»^(١).

وربّما يستظهر منها حرمة أخذ الأجرة في خصوص صورة تعيّن القضاء، حيث إنَّ حمل الاحتياج فيها على الحاجة إلى نوعه خلاف ظاهرها، بل ظاهرها الاحتياج إلى الشخص. ولكن لا يخفى ما في الاستظهار؛ لأنّ صدق الحاجة في مورد يكون الرجوع فيه إلى الشخص من التخيير في الرجوع بين المجتهدين ظاهر، بل على تقدير تسليم الظهور فلا تصلح - لضعف سندها - لرفع اليد بها عن إطلاق الصحيحة المعدود فيها أجر القضاة من السحت كما مرّ. نعم، حملها على سؤال الرشا للحكم للراشي حقّاً كان أو باطلاً خلاف ظاهرها، وظاهرها سؤال الأجر على فقهاء وقضائه، وإطلاق الرشوة عليه للتأكيد في حرمة. وربّما يستدلّ على عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء بصحيحة عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ٢٢٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٥.

خلافًا لظاهر «المقنعة» [١].

الرزق؟ فقال: «ذلك السحت»^(١).

وأورد عليه المصنّف رحمه الله بأن الرواية غير ناظرة إلى أخذ العوض والأجر، بل ظاهرها ارتزاق القاضي من السلطان، فلا بدّ من حملها على صورة عدم كونه أهلاً للقضاء بقرينة كونه منصوباً من قبل السلطان الجائر، وإلا فلا مناص من ارتزاق القاضي من بيت مال المسلمين، سواء أخذه من السلطان العادل أو الجائر.

وفيه: أن ذكر قيد «على القضاء» في الرواية قرينة على كون المراد بالرزق هو الأجر على الحكم، وإلا كان ذكر القيد لغوياً، ولا حاجة أيضاً إلى حمل كونه من غير بيت المال، كما ذكر المصنّف رحمه الله في آخر كلامه.

[١] ثم إن في أخذ الأجر على القضاء بالحق قولين آخرين، أحدهما: الجواز مطلقاً، كما هو ظاهر «المقنعة»^(٢)، والمحكي عن القاضي^(٣) باعتبار أن القضاء عمل محترم، فيصحّ أخذ المال عليه، كما هو مقتضى مثل قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) المعبر عنه بالأصل. ورواية حمزة بن حمران قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويثبونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البرّ والصلة والإكرام، فقال: ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في الدنيا»^(٥)، ولكنها لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، بل لادلالة فيها على جواز أخذ الأجر على

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ٢٢١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأول.

(٢) المقنعة: ٥٨٨.

(٣) المهذب ١: ٣٤٦.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

(٥) وسائل الشريعة ٢٧: ١٤١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

لِلْغَايَةِ أَوْ لِلْعَاقِبَةِ [١].

وَفَصَّلَ فِي «الْمُخْتَلَفِ» [٢].

القضاء بالحق والإفتاء به، وغاية مدلولها حصر المستأكل بعلمه في من يفتي بغير علم وببطل حقوق الآخرين لغاية وصوله إلى مال الدنيا وحطامها، فلا يكون من يفتي بعلم ولا يبطل حقوق الآخرين مستأكلًا بعلمه بالصلة وبالبر والإكرام لهم. وأما أخذهم الأجر على قضائهم وإفنائهم جائز أم لا، فلا دلالة لها على ذلك، وعلى تقدير الإطلاق في جواز الاستيكال فتقيد بمثل صحيحة عمار بن مروان المتقدمة، وأما العمومات الدالة على نفوذ العقد أو صحته فلا يمكن الأخذ بها في مقابل الخصوصات الواردة في المقام، فلاحظ.

[١] بطلان الحقّ وذهابه على صاحبه يترتب على القضاء بغير علم ولا هدى، ويكون البطلان غاية له، كما أنه يترتب على إعداد الشخص نفسه للقضاء بغير علم بطور العاقبة، حيث إنّ عاقبة هذا الإعداد ذهاب الحقوق من أربابها، فاللام في قوله: «ليبطل به الحقوق»، إمّا للغاية كما إذا كان متعلّقاً بقوله: «يفتي» المراد به الإفتاء فعلاً، أو للعاقبة كما إذا كان متعلّقاً به بمعنى إعداد نفسه للإفتاء. وعلى الأول تكون الرواية دالة على حرمة الإفتاء بغير علم وأخذ المال عليه، وعلى الثاني تدلّ على حرمة إعداد نفسه للإفتاء بداعي أخذ المال، مع عدم عرفانه الحقّ وموازن الإفتاء والقضاء.

[٢] وهذا ثاني القولين الآخرين، وحاصله عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء مع تعيّن أو عدم فقره، وجواز أخذها مع حاجة القاضي وعدم تعيّن القضاء عليه.

أما عدم جواز أخذها مع تعيّن القضاء عليه فباعتبار عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، وأما اعتبار فقره فيستظهر من روايتي يوسف وعمار. ولعلّ وجه الاستظهار أنّ المذكور في رواية عمار أجر القضاة، ومن الظاهر أنّ القضاة في ذلك الزمان كانوا من المرتزقة من بيت مال المسلمين ومنصوبين من قبل من كان يدعي أنّ له ولاية

وأما الهدية [١].

على المسلمين، ولم يكن لهم حاجة إلى أخذ المال من المترافعين، كما أنّ المذكور في رواية يوسف من يكون مرجعاً للناس في فقهه، ويبعد فرض الحاجة في مثله.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الحكم الوارد في الصحيحة لا يختصّ بالقضاة المنصوبين في ذلك الزمان ليقال بعدم الحاجة لهم، وحاجة الناس إلى شخص لفقهه لا تلازم غناه، خصوصاً فيما إذا كان الناس المراجعون إليه جماعة من الفقهاء.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الأظهر بحسب الروايات عدم جواز أخذ الجعل والأجر على القضاء أو ما هو من شؤونه، بلافق بين حاجة القاضي وعدمها وتعيّن القضاء عليه وعدمه، ويتعدّى إلى أخذ الجعل والأجر على الإفتاء وبيان الأحكام الشرعيّة الكليّة باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في ذلك.

[١] قد ذكرنا دلالة الآية المباركة على عدم جواز إعطاء المال للحكام والقضاة لغاية أكل أموال الناس، بلافق بين أن يكون هذا الأكل غرضاً أولياً أو كان الغرض الأولي جلب مودة الحاكم ومحبته إليه حتى يحكم له، وكما أنّ الإعطاء على المعطي والأخذ على الحاكم في الأوّل حرام وسحت، كذلك في الفرض الثاني، حيث إنّ النهي - عن إيصال المال إلى الحاكم وسيلة إلى أكل أموال الناس في الآية المباركة - يناسب التحريم فيهما، كما أنّ الروايات - الدالة على كون الرشاكفراً بالله وعلى عدم صيرورة الرشوة ملكاً للحاكم، كما هو ظاهر السحت - تعمّهما.

وعلى ذلك فالهدية، أي ما يهبه الشخص للقاضي لغاية جلب مودة القاضي إليه حتى توجب الحكم له حقاً أو باطلاً داخله في عنوان الرشوة، فلا يجوز للمعطي الإعطاء ولا للقاضي أخذها. ولو نوقش في شمول معناها لها فلا ريب في أنّها لا حقة بها حكماً من حيث الإعطاء، وعدم صيرورتها ملكاً للقاضي باعتبار عدم احتمال الفرق

وهل يحرم الرّشوة في غير الحكم [١].

بينهما في هذه الجهة، وأما ما استشهد به المصنّف ﷺ من الروايات فهي لا ترتبط بالهدية المعطاة للقاضي كما لا يخفى.

[١] المال المعطى للغير، كالإعطاء لإصلاح أمره عند الأمير أو قضاء حاجة له

عنده له صور ثلاث:

الأولى: إعطاؤه المحرّم.

الثانية: إعطاؤه لإصلاح أمره حلالاً أو حراماً.

الثالثة: لإصلاح أمره حلالاً.

وذكر المصنّف ﷺ أنّ المال في صورتين الأولتين لا يصير ملكاً للأخذ؛ لكونه من أكله بالباطل، ولكن ليس فساداً فيهما لأجل الرشا حتى يحرم الإعطاء والأخذ تكليفاً أيضاً؛ لأنه ليس في البين ما يدلّ على حرمة الرشا مطلقاً إلا بعض ما ينصرف إلى الرشا في الأحكام. وأما الصورة الثالثة فلا بأس بها وضعاً وتكليفاً، كما هو مقتضى مثل: «أوفوا بالعقود».

ويدلّ عليه أيضاً ما ورد في الرجل يبذل الرشوة ليتحرّك الآخر من منزله حتى يسكن فيه المعطي؟ والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والسوق، وكذا تدلّ عليه رواية الصيرفي، قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام وسأله حفص الأعور، فقال: إنّ السلطان يشترى منّا القرب والأداوي، فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منّا فنرشوه حتى لا يظلمنا، فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ أقلّ من الشرط، قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك»^(١).

أقول: لعلّ المراد بنفي البأس في هذه الرواية بيان عدم حرمة الإعطاء على المعطي، حيث إنّه يدفع بالإعطاء إلى الوكيل ظلمه عن أمواله، ولكن ما يأخذه الوكيل

(١) وسائل الشريعة ١٨: ٩٦، الباب ٣٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول.

على ارتداعه عن ظلمه أكل للمال بالباطل، فلا يجوز. وعلى الجملة أن مضمون الرواية غير مربوط بالصور الثلاث.

لا يقال: إذا كان متعلق الإجارة عملاً يتحقق حلالاً وحراماً، فما الوجه في كون الاجارة باطلة، ولا تدخل الأجرة في ملك الأجير كما هو ظاهر المصنف رحمته الله؟

فإنه يقال: إذا كان متعلق الإجارة عملاً يتحقق حلالاً وحراماً، فلا بد من تقييد مورد الإجارة في عقدها بتحقيقه حلالاً؛ لأنَّ يكون الأمر بالوفاء بها منافياً لمادَّل على حرمة العمل، ويعمّه وجوب الوفاء بها على كلِّ تقدير، ومع إطلاق الإجارة فضلاً عن التصريح بالإطلاق لا يمكن أن يعمّها، كما هو المقرّر في البحث عن اجتماع الأمر والنهي. ولو استأجره على غسل ثيابه فغسلها في إناء مغصوب بماء مغصوب لم يستحقَّ أجرة، بل يحكم بانحلال الإجارة بانتفاء موردها، كما إذا أجره لقلع سنّه فوق السنّ، وهذا إذا تعلّقت الإجارة بالغسل المباح، وإلا كانت باطلة من الأول. وعلى تقدير البطلان ففي صورة العمل مباحاً يستحقَّ أجرة المثل؛ لتضمّن الإجارة الإذن في العمل الموجب للضمان، وعلى تقدير العمل حراماً فلا يستحقَّ شيئاً، فإن أخذ المال في مقابل الحرام أكل له بالباطل.

وأوضح من ذلك ما إذا أستاذجره للجامع بين قراءة القرآن أو الغناء، فعلى تقدير قراءة القرآن يستحقَّ أجرة المثل؛ لقاعدة الضمان المستفاد من الأمر بالعمل والإذن فيه، وعلى تقدير التغني لا يستحقَّ شيئاً. ولا يخفى أنّه إذا أجرنا العقد على عمل يحكم بصحّته وتعلّقه بالفرد الحلال حملاً لفعلهما على الصحيح، وهذا غير ما ذكرنا ممّا يعلم فيه تعلّق قصدهما بالفعل حلالاً وحراماً.

لا يقال: كما إذا ورد الأمر بفعل في خطاب مطلقاً، وورد النهي عن بعض أفراده في خطاب آخر، يكون الجمع بين الخطابين بتقييد متعلّق الأمر والالتزام بتعيّن الإتيان

أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة [١].

به في ضمن فرده الحلال، كذلك فيما كانت الإجارة على العمل مطلقاً، فإنه يكون الجمع بين الأمر بالوفاء بالعقود وبين النهي عن بعض الأفراد هو الالتزام بتعيين الوفاء بها في ضمن الفرد الحلال.

فإنه يقال: لا تنحل الإجارة بالإضافة إلى متعلقها حلالاً أو حراماً إلى إيجارتين، ليقال بشمول «أوفوا بالعقود» لإحداهما دون الأخرى، بل هي عقد واحد لا يمكن أن يعمّه عموم «أوفوا بالعقود»، فلاحظ.

[١] أي يلحق بالرشوة المعاملة المشتملة على المحاباة، وهو تنزيل الثمن عن القيمة السوقية وجعله أقل منها، وقد ذكر المصنف رحمته الله للمعاملة كذلك مع القاضي صوراً ثلاث:

الأولى: عدم تعلّق غرض البائع بأصل البيع، بل يكون غرضه الأصلي هو حكم القاضي له باطلاً أو مطلقاً - حقاً أو باطلاً - بحيث لولا ذلك لم يقدم على بيع ماله أصلاً.

الثانية: أن يكون له في أصل البيع غرض ويكون تقليل الثمن للقاضي بغرض حكمه له باطلاً أو مطلقاً بحيث لولا ذلك كان يبيع المال، ولكن بلا تقليل الثمن.

الثالثة: أن يكون غرضه من البيع كذلك جلب ميل القاضي وحبّه إليه حتى يحكم له، والمعاملة في جميع الصور محرّمة تكليفاً.

ولكن ربّما يقال: إنها محكومة بالصحة على الإطلاق، أي سواء قيل بفساد الشرط أولاً، ففي الصورة الثالثة باعتبار عدم الشرط فيها على القاضي، وفي صورتين الأولتين بناءً على عدم تقسيط الثمن على الشرط، وأن المعاملة المحاباتيّة فيهما ترجع إلى بيع الشيء للقاضي بثمن معيّن مع الاشتراط عليه بالحكم للبائع. وهذا الشرط فاسد؛ لأنّ العمل به، بل اشتراطه كفر بالله العظيم، ولكن بطلان الشرط بناءً على عدم تقسيط

كالجعل والأجرة [١].

الثلث عليه لا يضرّ بتمام البيع المزبور، وبناءً على التقسيط يحكم بالبطلان بالإضافة إلى الشرط، نظير ما إذا باع الخلّ أو الخمر بصفقة واحدة.

أقول: الأظهر الحكم بالبطلان في جميع الصور، فإنّ الرشوة في الحكم هو المال المعطى للقاضي للحكم له، بحيث لا يعطى المال لو علم بعدم الحكم له، بلا فرق بين إعطائه ذلك المال مجاناً أو مع جعل عوض له. وما تقدّم - من اعتبار كون الإعطاء مقابل الحكم له باطلاً أو مطلقاً - يراد به الأعمّ من جعل الحكم له شرطاً أو عوضاً أو داعياً إلى الإعطاء، وبما أنّ إعطاء المبيع في الصور الثلاث للقاضي بداعي الحكم له أو باشرطه عليه، فيدخل في عنوان الرشوة في الحكم ويكون سحتاً، بل إذا باعه من القاضي بثلث المثل، ولكن كان البيع بداعي الحكم له بحيث لو لا حكمه له أمسك على متاعه ولم يبعه لا منه ولا من غيره، كما يتفق ذلك في بعض أزمنة عزة وجود المبيع، كان المبيع محرماً وسحتاً.

[١] كما في المال المجعول عوضاً للحكم له بنحو الجعالة، والثاني كما إذا كان عوضاً له في الإجارة.

ثم إنّ ضمان اليد فيما إذا كان المال جعلاً أو أجراً على الحكم واضح، وكذا ما إذا كان الحكم له شرطاً في إعطائه بأن يكون الإعطاء المزبور من الهبة المشروطة، حيث إنّ المال في صورة الاشتراط، وأن لا يكون عوضاً عن الحكم، إلّا أن المدرك لضمان تلف المال في اليد وهي السيرة الجارية من العقلاء تعمّ موردّها، كما يعمّه حديث «على اليد ما أخذت»، ولكنه لضعفه سنداً لا يصلح إلّا للتأييد.

وأما إذا كان الحكم له داعياً إلى تمليك المال بلا أخذه عوضاً أو شرطاً، يكون التملك المزبور من الهبة الفاسدة مجاناً، فلا ضمان فيها كما لا ضمان في صحيحها.

ثم إنّ رضا صاحب المال بتصرّف القاضي في الرشوة أو في الجعل والأجرة

في اختلاف الدّافع والقابض [١].

لا يوجب جواز التصرف له؛ لأنّ رضا صاحبه بعنوان الرشوة، وهذا العنوان لا يوجب جواز أكل المال ولا جواز التصرف، ولم يرض المالك بالتصرف فيه بعنوان آخر كما هو الفرض. [١] تعرّض ﷺ لصور ثلاث من الصور المفروضة في المقام:

الأولى: أن يكون اتّفاقهما على تمليك المال بعنوان الهبة، واختلافهما في دعوى الدافع بأنّها كانت بداعي الحكم له فباعتهار كونها رشوة فاسدة، ودعوى الآخذ أنّها كانت بداع آخر يكون الدفع معه لازماً، كقصد التقرب فيه، وفي مثل هذا يقدّم قول مدّعي الصحة. ولا مجال لاحتمال الضمان، فإنّه لا ضمان في الهبة صحيحة كانت أم فاسدة. نعم بناءً على ما قيل من الضمان في الرشوة مطلقاً فمقتضى قاعدة اليد ولو كان ثبوته، إلّا أنّ أصالة الصحة في الهبة تنفي موضوع الضمان باعتبار إثباتها التسليط الذي لا يكون فيه ضمان.

الثانية: ما إذا لم يتّفقا على نوع التمليك، كما إذا كانت دعوى الدافع أنّها بعنوان الأجرة على الحكم، والآخذ كانت دعواه الهبة الصحيحة، وفي مثل ذلك لا مجال لأصالة الصحة؛ لأنّها مختصة بما إذا كان الاتّفاق على نوع خاص من المعاملة. والخلاف في صحتها وفسادها، بل الأصل في الفرض عدم تحقّق الناقل، أي الهبة الصحيحة، فيجوز للدافع أخذ المال مع بقاءه وبدله مع تلفه؛ لأصالة الضمان، فإنّ الموضوع له تلف مال الغير في يده مع عدم تسليطه مجاناً، وبضمّ الوجدان إلى أصالة عدم التسليط - كما ذكر - يتمّ موضوع الضمان، وأصالة عدم دفعه بعنوان الأجرة لا تكون مثبتة للهبة المجانية، ولا أثر آخر في البين لها كما لا يخفى.

الثالثة: ما إذا كان اتّفاقهما على فساد التمليك، ودعوى الدافع أنّه كان بنحو يوجب الضمان، والقابض نحوه آخر لا يوجب، كما إذا كانت دعوى الدافع كونها أجرة

سبّ المؤمنين حرام [١].

على الحكم أو رشوة، بناءً على الضمان في تلف الرشوة، ودعوى القابض أنّها هدية فاسدة. وتكون ثمرة خلافهما بعد تلف المال، فإنّه قبله يكون للدافع أخذها؛ لاتّفاقهما على فساد التملك، ومقتضى ما ذكرنا في الصورة الثانية هو الضمان في الفرض، كما هو مقتضى ضمّ الأصل إلى الوجدان.

[١] لا يخفى أنّ الإذلال يكون بالتعدي على عرض الغير وكرامته فيكون ظلماً، وأمّا الإيذاء فهو أمر آخر، وربّما يكون في مورد السبّ، كما إذا اطّلع عليه المسبوب وكان السابّ قاصداً إدخال الأذى عليه ولو بعلمه ببلوغ السبّ إليه، فيتأثر به، وهذا محرّم آخر يكون السابّ معه مستحقاً لعقابين؛ لحرمة كل من الظلم والإيذاء، وأمّا إذا لم يلتفت إلى اطلاع المسبوب على سبّه يكون عقابه على سبّه الذي هو مرتبة من الظلم والعدوان.

ويستدلّ على حرمة من الكتاب بقوله عزّ من قائل: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾^(١)، بدعوى أنّ قول الزور هو الكلام القبيح، ومن أظهر أفراد سبّ المؤمن.

وفيه: أنّ الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل، واتّصافه بالبطلان يكون باعتبار معناه لامحالة، فينطبق على الكذب وما هو متضمّن له. وأمّا الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال -بمسمع من الناس- لإنسان غير حاذق: (يا حمار)، فإنّ الكلام المزبور باعتبار كونه هدرًا لكرامة ذلك الإنسان وتنقيصاً له سبّ، ولكن لا يكون من الباطل، نظير ما إذا قال للشجاع أنّه أسد، فإنّه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل، وقوله سبحانه: ﴿لا يحبّ الله الجهر

ففي رواية أبي بصير [١].

وفي رواية أبي بصير [٢].

بالسوء من القول»^(١).

وفيه: أن الظاهر - ولا أقل من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه: «من القول» بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، والمراد أنه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهرًا بالسوء، سواء كان المظهر - بالكسر - هو المرتكب أم غيره، وإن الله لا يحب هذا الإظهار والجهر إلا من المظلوم، فإنه يجوز له التظلم وإظهار ما فعله الغير في حقّه من السوء، وهذا لا يرتبط بالسب أصلاً. وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية، وإظهار ارتكابه الناس معصية أخرى.

[١] سندها معتبر، فإن الكليني رواها عن «العدة» عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن عبد الله بن بكير عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، وسند رواية السكوني علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني^(٢)، وفي بعض النسخ كالشرف على الهلكة، وعليه يكون السبب مصدراً، كما في رواية أبي بصير. وأما على نسخة كالشرف فالسبب صيغة مبالغة.

[٢] رواها أيضاً في الباب المزبور، وسندها معتبر ولكن لا دلالة فيها على خصوص سب المؤمن، بل ظاهرها النهي عن السب مطلقاً، باعتبار أن السب كسب لعداوة الناس، والمناسب للعاقبة كون النهي إرشادياً.

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ٢٩٨، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

وفي رواية ابن الحجّاج [١].

ثالث أنّ السبّ أنّ تصف الشخص بما هو إزاء ونقص [٢].

فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه [٣].

[١] سندها معتبر والرواية على ما في «الوسائل»، والنسخة الموجودة عندي من «الكافي» في رجلين يتساбан قال: «البادي منهما أظلم، ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم»^(١). وذكر الله أنّ معنى كونه أظلم أن مثل وزر صاحبه عليه.

وفيه: أنّه ربّما لا يكون على صاحبه وزر وعقاب أصلاً، كما إذا كان سبّه ثانياً دفاعاً عن عرضه وكرامته وجزاءً على البادي بمثل ما اعتدى عليه، فإنّ السبّ كذلك جائز، كما هو مقتضى آية الاعتداء^(٢)، والتعبير - في الرواية عن البادي بالأظلم - لا يدلّ على أنّ الآخر أيضاً ظالم، فإنّه يمكن كونه أظلم بالإضافة إلى السابّ الذي لا يوجب سبّه إيقاع الغير في الجواب. أو كان التعبير به لمجرد كون سبّه موجباً للعقاب عليه مطلقاً، بخلاف سبّ الآخر، فإنّه قد لا يوجب عقاباً، ويشير إلى ذلك التعبير عنه بالمظلوم.

نعم، تقييد الوزر في الرواية بما إذا لم يعتذر إلى الآخر لا يمكن الأخذ بظاهره، فإنّ الاعتذار - إلى المظلوم عن سبّه وإيقاعه إياه في السبّ - لا يوجب ارتفاع الوزر، بل ارتفاعه موقوف على التوبة، إلّا أن يكون الداعي إلى اعتذاره توبته.

[٢] الإزاء هو ذكر العيب، ولم يظهر الفرق بين هذا وما ذكره في «جامع

المقاصد» ليجعل هذا في مقابل ذاك.

[٣] أي إنّ النسبة بين قصد الإهانة والغيبة عموم من وجه.

أقول: سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ الغيبة - على ما هو مقتضى الروايات - ذكر

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر [١].

الشخص وإظهار سوئه وعيبه الذي ستر الله عليه، فلا تعمّ ما إذا ذكره بعبوبه الظاهرة، كما إذا ذكر زيدا وأراد رفع الإبهام عنه فوصفه بالأعمى، فإنّ مثل هذا الذكر إذا لم يكن بقصد التقيص والتحقير لا بأس به.

نعم، إذا كان بقصدهما كان محرّماً من جهة حرمة الإهانة والسبّ، وإذا أظهر عيبه المستور بلا قصد الإهانة كان غيبة، ويجتمعان فيما إذا كان إظهاره للإهانة.

ثم إنّ حرمة السبّ، أي سبّ المؤمن للحفاظ على كرامته، فلا يكون حراماً فيما إذا لم يكن للمسبوب كرامة واحترام، كالمتجاهر بالفسق على ما سيأتي في الغيبة، فإنّ مقتضى جواز اغتيابه جواز سبه، وأما وجوبه من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فمشروط بشروطه المذكورة في ذلك الباب. ويلحق بالمتجاهر بالفسق المبدع، بل الجواز فيه أولى، ويكفي أيضاً في ذلك مثل صحيحة داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس ولا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة»^(١).

[١] يجوز للسيد ضرب عبده للتأديب، وفحواه جواز سبه تأديباً، وأما في غير ذلك المقام فمقتضى موثقة أبي بصير المتقدمة عدم الجواز، وكذا الحال بالإضافة إلى الوالد وولده، فإنّه يجوز له سبه تأديباً، كما يجوز له ضربه لذلك، وأما في غير مقام التأديب فلا، إلا إذا لم يعدّ الكلام المزبور من المولى أو الأب سباً وإهانة، كما إذا تكلم به

(١) وسائل الشريعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأول.

وكان آخر عهده بربه [١].

ما لطف مأخذه ودق [٢].

حباً لولده، فيكون نظير ما إذا قال للزوجة ما يستقبح ذكره للغير في عدم كونه هدرًا للكرامة. والتمسك - في جواز سبِّ الوالد ولده مطلقاً، حتّى فيما إذا لم يكن للتأديب بقوله ﷺ: «أنت ومالك لأبيك»^(١) - لا يخفى ما فيه، فإنَّ الولد لا يحكم شرعاً بأنّه مملوك والده، نظير ملك العبد أو الحيوان للمولى والمالك ليجري على الولد ما يجري على مال الوالد؛ ولذا لولم يكن للوالد حاجة لما جاز له الأخذ من مال ولده بلا رضاه. وكذا لا يجوز ترتيب سائر أحكام الملك، والحكم الوارد في الرواية أخلاقيّ ذكره ﷺ؛ لئلا يتصدّى الابن لمخاصمة أبيه في المحاكم الشرعيّة لأجل ماله، بل على تقدير كونه مالاً لوالده كالعبد بالإضافة إلى مولاه، فلا يثبت جواز ضربه مطلقاً كما لم يثبت ذلك في العبد. وأما المعلم والمتعلّم، فلا يجوز للأوّل سبِّ الثاني في مورد الهتك والتنقيص، كما لا يجوز ذلك في مورد الإيذاء وتأثر المتعلّم.

وبعبارة أخرى: كما لا يجوز للمعلّم سبه مع التفاته إلى أن سبه نقص للمعلّم في أنظار الناس، كذلك لا يجوز له مع التفاته إلى أن سبه موجب لتأثره، وتوهّم جوازه بالسيره الموهومة ضعيف.

نعم، يجوز للمعلّم سبِّ الولد الصغير إذا كان ذلك تأديباً، مع فرض كونه مأذوناً في تأديبه عن وليّه.

[١] أي أن الله يبرأ منه بعد تعلّمه السحر، والرواية^(٢) سندها معتبر ومثلها الأخرى.

[٢] المراد باللطيف والدقيق هو الخفيّ، أي أن السحر هو ما يكون سببه ومأخذه

(١) وسائل الشيعه ١٧: ٢٦٥، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨

(٢) وسائل الشيعه ٢٨: ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٢.

خفياً، وهذا كتعريف الزرافة -مثلاً- بأنه حيوان شرح اسمي، وبيان للمعنى بالوجه العام، وإلا لصح إطلاق السحر على كل ما يكون سببه خفياً كالرؤيا الصادقة التي لا نعرف منشأها. ثم إن هذا التعريف لا ينافي أن يكون للسحر حقيقة، كما عن بعض، بخلاف التفاسير المذكورة عن أهل اللغة بعد هذا التعريف، فإن مقتضاها عدم ثبوت الحقيقة له، كما عن بعض آخر، منهم المحقق الإيرواني^(١)، ويستدل عليه بقوله سبحانه في قضية سحرة فرعون: ﴿فَإِذَا حَبَالَهُمْ وَعَصِيَهُمْ يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾^(٢)، وقوله: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾^(٣). وبما أن السحر أمر خيالي لا حقيقة له، فعبر سبحانه عن السحر بالكيد في قوله: ﴿فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ وَفَجَمَعَ كَيْدَهُ﴾^(٤)، نعم لا يلتفت الغير غالباً إلى فعل الساحر وأنه أمر خيالي، فيرتب عليه أثر الواقع، فيركض بعد خياله أن في أطرافه ناراً تحرقه بالمكث ويفترق عن زوجته بعد تخيله أنها عدوته الأولى والأخيرة... وهكذا.

ولكن لا يخفى أنه لا دلالة في الآية على أن السحر على الإطلاق أمر خيالي، بل الحل والعقد يكونان بالسحر ويبعد كونهما بالخيال، هذا مع ما ورد في سحر بعض الناس على النبي ﷺ والالتزام -بالتخيّل بالإضافة إلى الرسول الأكرم- كما ترى.

لا يقال: ما الفرق بين السحر وبين المعجزة، بناءً على القول بأن للسحر حقيقة ولو في الجملة.

فإنه يقال: يكون في المورد الذي للسحر حقيقة تحقق الشيء بالسبب، ولكن

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ١٧٠.

(٢) سورة طه: الآية ٦٦.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١١٦.

(٤) سورة طه: الآية ٦٠.

أو رقية [١].

يؤثر في بدن المسحور [٢].

ومحكي «الدروس» أن المعتبر في السحر الإضرار [٣].

السبب خفي لا يدركه عامة الناس، وهذا بخلاف المعجزة، فإنه يكون فيها تحقق الشيء بلا سبب عادي كالإرادة، كما يفصح عن ذلك الكتاب المجيد: ﴿إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذا تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني﴾^(١). والمراد بالإذن هو التكوين، أي إعطاء السلطنة نظير قوله سبحانه: ﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله﴾^(٢)، حيث لا معنى للإباحة والترخيص الشرعي في مثل المقام.

وعلى الجملة، فالأفعال المنسوبة إلى عيسى على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام، نظير الأفعال المنسوبة إلينا صادرة منه كصدورها منا، غاية الأمر السلطنة عليها بإرادة الله ومشيته على ما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الطلب والإرادة.

[١] المراد بها العوذة، كالتّي تعلق على الرقبة أو تشدّ على اليد أو غيرها للوقاية من الإغماء والصداع أو غيرهما من العاهات.

[٢] قيد لجميع ما تقدّم من قوله: كلام يتكلم به ...

[٣] وهل يعتبر في تحقق عنوان السحر أو حرمة الإضرار بالنفس أو بالغير، أو

(١) سورة المائدة: الآية ١١٠.

(٢) سورة الحشر: الآية ٥.

لا يعتبر وأنه حرام مطلقاً؟

ظاهر الآية الواردة في قضية هاروت وماروت أنه كان الحرام هو المضر فقط، مع كون النافع أيضاً سحراً، ولكن لادلالة فيها على بقاء النافع على الجواز في غير ذلك الزمان، والروايات الواردة في حرمة السحر بعضها مطلقة تعم المضر وغيره، كموتقة اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه: أن علياً عليه السلام كان يقول: «من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه، وحده القتل إلا أن يتوب»^(١)، وليس في البين ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها. ومرسلة إبراهيم بن هاشم وإن كانت ظاهرة في جواز النافع، لكن إرسالها مانع عن الاعتماد عليها، فإنه روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن شقفي على أبي عبدالله عليه السلام، وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك، أنا رجل كانت صناعتي السحر وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي، وقد حججت منه ومن الله علي بلقائك، وقد تبت إلى الله عز وجل، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «حل ولا تعقد»^(٢). والصحيح أن يقال: العمل الذي أحرز أنه سحري يحكم بحرمة تعليمه وتعلمه وعمله، سواء كان ضاراً أم لا، أخذاً بإطلاق مثل موتقة اسحاق بن عمار، وأما ما لم يحرز كونه سحراً كالتسخيرات والعزائم فإن كان مضرراً بحيث يكون ذلك الإضرار محرماً، سواء كان بالنفس أم بالغير، فلا يجوز مع خوفه، وإلا فلا يمكن الحكم بحرمة؛ لعدم إحراز عموم السحر له. ومجرد ذكر العزائم أو التسخيرات في بعض الكلمات من أقسام السحر لا يثبت، خصوصاً بملاحظة أنه عد أيضاً منها النميمة، ودعوى الشخص

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٦٧، الباب ٣ من أبواب بقية الحدود، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به الحديث الأول.

بأنه يعلم علم الكيمياء لجلب قلوب الناس إليه.

ورواية «الاحتجاج»^(١) الحاكبة لقصة زنديق لا تزيد على الرواية المرسلة، وذلك للجهل بطريق الطبرسي كما لا يخفى، وما في كلام بعض الأصحاب - من جواز دفع السحر بالسحر حتى نسب إلى الصدوق عليه السلام، من أن توبة الساحر أن يحل ولا يعقد - لا يخلو عن تأمل. نعم، رسالة إبراهيم بن هاشم ظاهرة بإطلاقها في جواز إبطال السحر والحل ولو بالسحر، ولكنها - كما ذكرنا - لا يمكن الاعتماد عليها، ولكن لا بأس بتعلم السحر والعمل به لإبطال مثل الدعوى من المدعى للنبوة ونحوه ممن يكون غرضه إفساد عقائد الناس بالسحر أو غيره، بل لا يبعد وجوب ذلك كفائياً.

ثم إن ظاهر بعض الروايات كرواية السكوني جواز قتل الساحر حتى فيما إذا لم يكن مستحلاً له، قال جعفر بن محمد عليه السلام فيها: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل»^(٢)، ومثلها إطلاق غيرها كموتقة إسحاق بن عمار المتقدمة، وحملها - على صورة الاستحلال، كما هو ظاهر جمع - لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، توبته توجب سقوط حد القتل، كما ذكر في الموثقة، وبها يرفع اليد عن إطلاق غيرها، ولا بعد في جواز قتله، بل وجوبه تحفظاً على مصالح المسلمين؛ ليكونوا على أمن من كيده.

ودعوى أن السحرة في عصر الأئمة عليهم السلام كانوا غالباً من الكفار ويعتقدون تأثير الكواكب والأجرام العلوية لا يخفى ما فيها، مع أن رواية السكوني دالة على قتل خصوص الساحر من المسلمين، فكيف تحمل على صورة كونه كافراً؟

(١) الاحتجاج ٢: ٢٢٠. طبعة دار الأسوة.

(٢) الكافي ٥: ٢٨٥، الباب ١٧٠، الحديث الأول.

ثُمَّ إِنَّ الشَّهِيدِينَ عَدَا مِنَ السَّحَرِ [١].
وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمَسْحُورَ فِيمَا ذَكَرَاهُ [٢].
وَقَالَ فِي «الْإِبْضَاحِ»: إِنَّهُ اسْتَحْدَاثُ الْخَوَارِقِ [٣].

[١] أي إنَّ الشَّهِيدِينَ جعلًا تسخير الملائكة والشياطين والأجنَّة وإحضارهم من أقسام السحر، ويكون استخدام الملائكة والشياطين وتسخيرهم في مثل كشف الغائبات وعلاج المصاب، كما يكون إحضارهم لغاية الكشف عن الغائبات بتلييسهم ببدن صبيٍّ أو امرأة. وبعبارة أخرى: تسليطهم على بدنهما بحيث يكون تكلم الصبي أو المرأة بتلقين الملائكة والشياطين.

[٢] كَأَنَّ مراده بيان أنَّ التسخير أو الإحضار يكون من السحر حتَّى بناءً على أخذ الإضرار في تحقُّق عنوان السحر، وذلك فإنَّ المعتر في السحر الإضرار بالمسحور، والمسحور في التسخيرات والإحضارات هي الملائكة والجنَّ والشياطين، والإضرار بهم يحصل بتسخيرهم وتعجيزهم عن المخالفة وإجائهم إلى الخدمة والطاعة.

[٣] أي أنَّ السحر هو إيجاد ما يعدُّ خرقاً للعادة، ويكون إيجاداً بمجرد تأثير نفس الساحر أو باستعانة الساحر بالفلكيَّات بدعوتهم ويسمى بدعوة الكواكب، أو بتمزيج الساحر القوى السماويَّة بالقوى الأرضيَّة، كأنَّ يلاحظ أنَّ الكوكب الفلاني في أيِّ برج، ويعمل في ذلك الزمان في الصفر أو غيره من الفلزات عملاً يوجب حدوث ذلك الخارق للعادة ويسمَّى بالطلسمات، أو يستعين الساحر بالأرواح الساذجة في إيجاد ذلك الأمر، واستعانتته تكون باستخدامهم ويدخل فيه النيرانجات.

أقول: لعلَّ المراد بالنيرانجات تسخير الشياطين والأجنَّة ولكن فسرها في «الدروس» بدعوة الكواكب والطلسمات، ويبقى على الإيضاح بيان الفرق بين المعجزة والقسم الأوَّل من السحر.

أما ما كان على سبيل الاستعانة [١].
 روى الصدوق في «الغنية» في باب عقاب المرأة [٢].
 ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات [٣].
 الشعبة حرام [٤].

[١] المراد أن ما يحدث بالاستعانة بخواص الأجسام السفلية فقط، كما في الآثار الحادثة من تناول الأدوية من المبلدة وغيرها، فإنه لا يسمى سحراً، كما لا يسمى به ما يحدث بالاستعانة بالنسب الرياضية، كما إذا جعل قطعة حديد بحيث يرفع بها ثقلاً، ويسمى بعلم الحيل وجرّ الأثقال.

[٢] الرواية لا تخلو عن المناقشة؛ لوقوع النوفلي في سندها، بل لو كانت في أعلى مراتب الصحة لكانت أيضاً مطروحة، باعتبار مخالفتها للكتاب العزيز، فإنّ ظاهرها عدم قبول توبة الساحر، ومن المقطوع به أنّ السحر ليس بأعظم من الكبائر ومن الارتداد، مع قبول التوبة من المرتد ومرتكبها.

ودعوى عدم فرض التوبة في الرواية يدفعها قوله: «فصامت المرأة نهارها، وقامت ليلها، وحلقت رأسها ولبست المسوخ»^(١)، حيث إنّ ظهوره في التوبة غير قابل للإنكار. [٣] لم يظهر كون مجرد التسخير سحراً، وعليه فلا بأس به حتّى فيما إذا كان ذلك إضراراً بالحيوان، فإنّ إضراره لا يزيد على ضرب الحيوان والركوب أو حمل الثقل عليه كما لا يخفى، بل لا دليل على حرمة الإضرار بالأجنة فضلاً عن الشياطين.

[٤] فيه تأمل، بل منع، حيث لا دليل على حرمة مطلق اللهو، بل دخول الشعبة في اللهو ممنوع أيضاً، والشعبة إيجاد الشيء بأسبابه العادية، ولكن بما أنّ الإيجاد سريع تكون السرعة موجبة لتخيّل وجوده بلا سبب عاديّ.

الغش حرام [١].

فعن النبي ﷺ [٢] قوله ﷺ: وفي رواية «العيون» بأسانيد [٣].

وفي «عقاب الأعمال» [٤].

وفي رسالة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام [٥].

فيه غش جملة ابتدائية [٦].

[١] الغش مصدر وبالكسر اسم.

[٢] كما في صحيحة هشام بن سالم ^(١).

[٣] تعرّض لتلك الأسانيد في «الوسائل» في باب إسباغ الوضوء، وهي ثلاثة

طرق عن الرضا عليه السلام كلها ضعاف؛ لما فيها عدّة مجاهيل، فراجعها.

[٤] تعرّض لسنده في «الوسائل» في باب استحباب عيادة المريض، وفيه

أيضاً مجاهيل.

[٥] بل رسالة عبيس بن هشام ورواها الشيخ عن عبيس عن أبي عبد الله عليه السلام،

والظاهر أنّه أيضاً اشتباه، فإنّ عبيس - على ما ذكر - تاريخ وفاته سنة (٢٢٠) وتاريخ

وفاة أبي عبد الله عليه السلام سنة (١٤٨)، مع أنّ الشيخ عليه السلام عدّ الرجل في فهرسته ممن لم يرو

عن الإمام عليه السلام.

[٦] أي أنّ الدينار لا يباع بشيء، ويتعيّن أن تكون جملة «فيه غش» ابتدائية،

موضع التعليل، ويحتمل رجوع الضمير في «لا يباع» إلى سائر الأموال، والمراد «بشيء»

هو الدينار و«فيه غش» وصف للشيء، أي لا يباع أموال الناس بشيء مغشوش.

ولكنّ الظاهر هو الأوّل؛ لأنّ إرجاع الضمير إلى غير المذكور في الكلام مع وجود

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٧٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

ثُمَّ إِنَّ ظَاهِرَ الْأَخْبَارِ [١].

ما يصلح له في الكلام خلاف الظاهر، وليس المراد من البيع بناءً على الجملة الابتدائية هو الاشتراء ليقال: إنه أيضاً خلاف الظاهر، بل المراد البيع وتعلقه بالدراهم - كما في بيع الصرف - متعارف.

[١] فَرَّقَ ﷺ أَوَّلًا بَيْنَ الْغَشِّ فِي مِثْلِ مَزْجِ اللَّبَنِ بِالْمَاءِ، وَمَزْجِ الدَّهْنِ الْجَيِّدِ بِالرَّدِيِّ، وَوَضَعَ الْحَرِيرَ فِي الْمَكَانِ الْبَارِدِ لِكَسْبِ الثَّقَلِ، مِمَّا يَكُونُ الْعَيْبُ وَالنَّقْصُ فِيهِ خَفِيًّا لَا يَعْرِفُ غَالِبًا، إِلَّا مِنْ قَبْلِ بَائِعِهِ، وَبَيَّنَ النَّقْصَ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ يِلَاحِظُ الْمُبِيعَ وَلَا يَتَسَامَحُ فِي التَّعَرُّفِ عَلَى حَالِهِ، كَمَا فِي مِثْلِ خُلْطِ الْحَنْطَةِ الْجَيِّدَةِ بِالرَّدِيئَةِ. وَذَكَرَ أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْخُلْطِ جَائِزٌ، كَمَا يَشْهَدُ لَهُ صَحِيحَةُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام: «أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ يَخْلُطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَبَعْضُهُ أَجُودُ مِنْ بَعْضٍ؟ قَالَ: إِذَا رَأَوْا جَمِيعًا فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ يَغْطَ الْجَيِّدُ الرَّدِيَّ» ^(١).

ومثلها صحيحة الحلبي الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون عنده لوان من طعام واحد سعرهما بشيء، وأحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه» ^(٢). وظاهرهما وإن كان جواز الخلط ولكن عدم بيان ذلك للمشتري الغافل غش محرم، فيجب الإعلام به، ويستفاد ذلك من رواية سعد الاسكاف ^(٣)، فإن النقص في موردها وإن كان يظهر بملاحظة المبيع وعدم التسامح في معرفته، إلا أن عدم الإظهار عد فيها غشاً.

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١١٢، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة ١٧: ٢٨٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

ويمكن حمل هذه الروايات الظاهرة في الغشّ بالنقص غير الخفيّ على صورة كونه بفعل البائع، بقصد تلبس الأمر على المشتري، فلا يجب عليه الإعلام إلا في هذه الصورة، وأما إذا كان بداع آخر أو بفعل شخص آخر، كما إذا اشترى طعاماً مختلطاً من الجيد والردّيء، وأراد بيعه من آخر ثانياً، فلا يجب عليه الإعلام. وأما المخفيّ وإن كانت الحرمة فيه أيضاً ببيع المغشوش مع جهل المشتري بالحال، إلا أنّه لا فرق بين كون الغشّ بفعله أو بفعل آخر أو لغرض آخر، ففي جميع ذلك يجب الإعلام.

ثمّ إنّ الله ﷻ ساوى بين النقصين، وذكر أنّه لا يجب عليه الإعلام إلا في مورد قصد التلبس، وأما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب، نعم لا يجوز إظهار سلامة المبيع وعدم وجود النقص فيه، بلا فرق في ذلك أيضاً بين النقص الخفيّ وغيره، فالعبرة في حرمة الغشّ بقصد التلبس على المشتري. وقال الله ﷻ: «إِنَّ فِي التَّفْصِيلِ الْوَارِدِ فِي صَحِيحَةِ الْحَلْبِيِّ الْأُولَى شَهَادَةٌ لِّذَلِكَ»، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً، فيكون أحسن له وأنفق أن يبلّه، من غير أن يلتبس زيادته، فقال: إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره، من غير أن يلتبس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان إنّما يغش به المسلمين فلا يصلح»^(١). فإنّه سلام الله عليه جوّز بلّ الطعام بدون الإعلام، مع عدم قصد الزيادة؛ لأنّ الرواية لو كانت ناظرة إلى صورة الإعلام لم يكن وجه للتفصيل في الجواب بين قصد الزيادة وعدمه، فإنّه مع الإعلام يجوز البلّ مطلقاً.

أقول: لم يظهر من صحيحة الحلبي جواز السكوت فيما إذا كان في المبيع ما لا يعرف إلا من قبل البائع، ولو لم يكن ذلك بفعله كحيوان أكل ما يوجب موته، بل

(١) رواها في الوسائل ١٨: ١١٣، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث ٣.

ثُمَّ إِنَّ فِي «جامع المقاصد» ذَكَرَ فِي الْغَشِّ بِمَا يَخْفَى [١].

يكون ترك الإعلام في بيعه غشاً، فيعمّه ما دلّ على حرمة الغش.

لا يقال: النقص في المبيع إذا كان من قبيل العيب فعلى البائع الإعلام به مطلقاً، سواء كان العيب خفياً أم لا؛ لأن بيعه بالتزام الصحة مع علمه بالعيب يعدّ غشاً، كما لو صرح بأنه يبيعه على شرط الصحة، والحيوان الذي أكل ما يوجب موته من بيع المعيوب على شرط السلامة.

فإنه يقال: الموجب لصدق الغش عدم إعلام البائع بالعيب مع علمه به، حتى فيما لو تبرأ من عيوب المبيع، حيث يعدّ بيع الحيوان المزبور غشاً، حتى مع التبرّي منها، وإلا فليس الالتزام بالصحة إخباراً عنها ليقال: إن الالتزام بها مع العلم بالعيب غش، بل معناه جعل الخيار للمشتري على تقدير العيب، كما سيأتي في بحث الخيارات إن شاء الله تعالى. نعم، إذا كان النقص مما يعرفه الناظر في المبيع، فلا يجب إعلام المشتري بالحال إلا فيما إذا كان فعله بقصد التلبّيس؛ لعدم صدق الغش على ترك الإعلام، حيث إن الغش بمعناه المصدريّ ضد النصيحة لا ترك النصيحة مطلقاً ليتحقّق بمجرد ترك الإعلام. نعم، إذا أظهر ما يكون إغراءً أو موجباً لوقوع الآخر في خلاف الواقع كان ذلك غشاً في المعاملة.

[١] يقع الكلام في حكم المعاملة، فنقول: الغش إما بإخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيد بالردّي، أو بإخفاء غير المراد في المراد، نعني بالمراد ما ينطبق عليه عنوان المبيع، ومن غيره ما لا ينطبق عليه، أو بإظهار الصفة الجيدة في المبيع مع عدمها واقعاً، ويعبّر عنه بالتدليس، أو بإظهار ما لا ينطبق عليه عنوان المبيع بصورة ما ينطبق عليه، كمبيع المموّه وما يكون مصبوغاً بماء الذهب بعنوان أنّه ذهب.

ثُمَّ إِنَّ الْغَشَّ وَإِنْ كَانَ مُحَرَّمًا لَكِنْ النَّهْيُ عَنْهُ لَا يَقْتَضِي فساد المعاملة فيما إذا لم يخرج المغشوش بالغش عن عنوان المبيع، كما في مزج الماء باللبن، مع استهلاك الماء

وما ذكره من وجهي الصحة والفساد [١].

باعتبار قلّته، فيكون البيع صحيحاً، غاية الأمر يثبت للمشتري خيار العيب مع جهله بالحال، ونظيره ما إذا كثر التراب في الحنطة، فإن كثرة التراب فيها لا يخرج المبيع عن عنوان الحنطة، بل تعدّ معيبة.

وما ذكره المصنّف رحمه الله في الفرق بين المثاليين لا يرجع إلى محض، وإذا خرج المبيع بالغش عن عنوان المبيع، بحيث لم يصدق ذلك العنوان على الموجود، كما في بيع المموه كان البيع باطلاً، باعتبار أنّ عنوان المبيع يكون بنظر العرف مقوماً للبيع، ومع فقدّه لا يكون بيع، وهذا بخلاف ما إذا صدق عليه عنوانه ولكن خرج بالغش عن الوصف الملحوظ فيه، فإنّه مع فقد الوصف يكون المورد تارة من تخلف الوصف المشترط، ومن تخلف الداعي أخرى.

وإذا لم يستهلك غير المراد في المراد، بأن كان الموجود هو المبيع وغيره، فيتبع بعض البيع ويكون بالإضافة إلى المراد صحيحاً، كما إذا خلط دهن النبات بدهن الحيوان بلا استهلاك أحدهما في الآخر، وباعه بعنوان دهن الحيوان وبالإضافة إلى غيره باطلاً باعتبار عدم القصد إلى بيعه.

[١] أي أنّ ما ذكر في «جامع المقاصد» - في وجه الصحة في بيع اللبن الممزوج بالماء وفي وجه فساد - يجري في سائر موارد عيب المبيع، فيتردّد أمر البيع فيها بين الصحة والفساد، حيث إنّ المبيع فيها أيضاً عين متمول، وهذا وجه الصحة.

وكون المقصود فيها هو الصحيح، كإرادة البصير في بيع العبد، وهو غير متحقّق وهذا وجه الفساد.

مع أنّه لا ينبغي الريب في أنّ العيب في المبيع لا يوجب بطلان البيع، بل يثبت معه خيار العيب، وذلك فإنّ أوصاف الصحة - حتّى في مثل شوب اللبن بالماء - ليست

وأما وجه تشبيه مسألة الاقتداء [١].

ثم إنه قد يستدل على الفساد [٢].

مقومة للمبيع عرفاً. ويتعلق البيع بالموجود الخارجي بعنوان أنه يطلق عليه اللب، ويكون خلوصه شرطاً، بمعنى أنه يثبت للآخر الخيار على تقدير شوبه، وعليه فلا يكون في البين وجه لبطلان البيع.

نعم، إذا كان العنوان مقوماً للمبيع، كما إذا كان مثل عنوان الفرس وباع الحيوان بعنوانه فبان حماراً حكم ببطلان البيع؛ لأن قصد البيع يتعلق بعنوان الفرس؛ ولذا قالوا في بيع الصرف: إنه لو ظهر أحد العوضين معيباً ولكن من غير الجنس المذكور في العقد بطل البيع.

[١] وأما الصلاة في مسألة الاقتداء فمحكومة بالصحة، حتى فيما إذا كان ناوياً لأحد الشخصين بنحو التقييد، حيث إن الفرادى لا تنقص عن صلاة الجماعة إلا في القراءة الساقطة حال العذر، كما هو مقتضى حديث «لا تعاد»، والمفروض أن تركها كان لتوهم أنه مأموم.

نعم، لو كان المراد من التفصيل بين التقييد وغيره هو الحكم ببطلان الجماعة في الأول لا في الثاني، فهو صحيح، ولكن لا يساعد على ذلك ظاهر كلماتهم.

[٢] قد تقدم أن المعاملة - بلحاظ النهي عن غش المؤمن فيها - لا تفسد، وقد ذكر في محله أن النهي عن معاملة تكليفاً لا يقتضي فسادها، ولم يرد في خطاب - النهي عن بيع المغشوش بهذا العنوان ليقال بظهور النهي وفساده، على ما ذكرنا سابقاً من كون الفساد هو الظهور الأولي للنهي عن المعاملة.

وأما النهي عن بيع الدرهم المغشوش في رسالة موسى بن بكر^(١) فمحمول على صورة

(١) وسائل الشريعة ١٧ : ٢٨١، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

عدم المائيّة، وكون بيع الدرهم من التمويه في الجنس، بقرينة الأمر بإلقائه في البالوعة، فإنّه لو كان مالاً كما إذا كان الغشّ في سكوته فقط، لكان الإلقاء المزبور تبذيراً خصوصاً بعد كسره. بقي في المقام أمران:

الأول: أنّ ما ذكر الشهيد رحمته الله ^(١) من التردّد في صحة بيع هذا بعنوان الفرس فبان حماراً، وأنّه يبتنى على تقديم الإشارة على العنوان فهو أيضاً غير صحيح، فإنّ مثل عنوان الفرس من العناوين المقومة للمبيع، فيكون مقدّماً على الإشارة بلاريب، حيث إنّ البيع يتعلّق بالعين الخارجية بما أنّه ينطبق عليها ذلك العنوان ويقصد المشتري شراء الفرس والبائع يريد بيعه، وإسناد البيع إلى المشار إليه باعتبار اعتقادهما أنّه فرس. وهذا بخلاف مسألة الاقتداء، فإنّه يمكن فيها أن يقصد المأموم الاقتداء بزيد، وإشارته إلى الحاضر باعتبار اعتقاده أنّه زيد، وهذا معنى تقديم الوصف، ويمكن أن يقصد الاقتداء بالحاضر زيداً كان أو غيره، ولكن توصيفه بزيد باعتبار اعتقاده أنّ الحاضر فعلاً هو عمرو، كما هو تقديم الإشارة. وبما أنّ القصد من الأمور الوجدانيّة ولا يمكن فيها الشكّ حال حصولها، فيمكن للمأموم حصول التردّد بعد فراغه عن العمل.

الثاني: ذكر المحقّق الإيرواني ^(٢) رحمة الله عليه أنّ الذي يظهر لي من الأخبار أنّ الغشّ بعنوانه لا يكون محرّماً، بل هو محرّم بعنوان الكذب.

وفيه: أنّه لم يعلم وجه هذا الظهور، سواء كان الغشّ في المعاملات أو غيرها، بعد ما ذكرنا من أنّ أخذ عنوان - موضوعاً في خطاب الشرع، وإن احتمل كونه مشيراً إلى عنوان آخر - يكون هو الموضوع واقعاً، إلّا أنّ هذا خلاف ظاهر الخطاب، فإنّ مقتضى

(١) الذكرى ٤: ٤٢٣.

(٢) حاشية كتاب المكاسب للمحقّق الإيرواني ١: ١٧٤.

الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة [١].

أصالة تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت أن يكون الموضوع في خطاب هو الموضوع للحكم واقعاً، بل القرينة - في المقام على أنَّ الغشَّ بعنوانه موضوع للحكم لا بعنوان الكذب - ظاهرة، حيث إنَّ الأحكام المتقدمة من التكليف والوضع تترتب، حتى فيما إذا كان غشَّ البائع - مثلاً - بعنوان التورية لا الكذب؛ ولذا يتعدَّد العقاب في فرض الغشَّ بالكذب، فلاحظ وتدبر.

[١] لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة، ويستدلُّ عليه بالروايات المستفيضة الواردة^(١)

في تفسير قول الزور من قوله سبحانه: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾^(٢)، والواردة في تفسير لهو الحديث من قوله سبحانه: ﴿ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضلَّ عن سبيل الله بغير علم﴾^(٣)، والواردة في تفسير الزور من قوله سبحانه: ﴿والذين لا يشهدون الزور﴾^(٤).

وذكر المصنَّف رحمه الله بما حاصله أنَّ المطلوب في المقام إثبات حرمة الغناء بمعناه الظاهر المتعارف الذي هو عبارة عن كَيْفِيَّة الصوت الذي يكون بها مطرباً، وما ورد في تفسير ﴿قول الزور﴾ لا يدلُّ على حرمة ذلك، حيث إنَّ تطبيق ﴿قول الزور﴾ على الغناء قرينة على كون المراد به الكلام الباطل، لا الكيفية في الصوت مطلقاً. ويؤيد كون المراد بالغناء فيها هو الكلام الباطل، صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألتَه عن قول الزور؟ قال: منه قول الرجل للذي يغني: أحسنت»^(٥)، فإنَّ قوله: أحسنت، باعتبار تضمُّنه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل، اللهمَّ إلَّا أن يقال: إنَّ ﴿قول الزور﴾ في قوله سبحانه عام يعمُّ الباطل في معناه أو في جهة قراءته ولعلَّه لذلك عدّه تأييداً.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٣٠٣، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣) سورة لقمان: الآية ٦.

(٤) سورة الفرقان: الآية ٧٢.

(٥) وسائل الشريعة ١٧: ٣٠٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١.

نعم، في مرسلة الصدوق، قال: «سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها، فذكرتكَ الجَنَّةَ - يعني بقراءة القرآن - والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور»^(١)، فإنَّ التعبير - عن الكلام الصحيح والفضائل الحقَّةَ بعدم الغناء - دليل على كون المراد بالغناء ولو في بعض استعمالاته هو الكلام الباطل. وكذا ناقش عليه السلام في ما ورد في تفسير لهو الحديث، بناءً على كون إضافة اللهو إلى الحديث من إضافة الصفة إلى موصوفها، حيث إنَّ كون الحديث لهواً عبارة أخرى عن بطلان معناه. نعم، لو كانت إضافته إليه من إضافة المظروف إلى ظرفه المعبر عن ذلك في علم الأدب بكون الإضافة بمعنى (في) فيعم الغناء في الكلام الصحيح، بل أجرى عليه السلام المناقشة فيما ورد في تفسير الزور في قوله سبحانه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»، وذكر أنَّ المدح فيه لمن لا يحضر مجالس التغيي، يعني الأباطيل من الكلام.

أقول: لم يظهر وجه صحيح للخدشة فيما ورد في تفسير الزور، فإنَّه لا قرينة في البين على أنَّ تطبيق الإمام عليه السلام عنوان الزور على الغناء باعتبار الكلام، كما كانت في الوارد في تفسير الآية الأولى، بل الثانية أيضاً. وبعبارة أخرى: صحيحة أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢) دالة على كون الغناء بنفسه زوراً وباطلاً، وظاهر الغناء هي الكيفية في الكلام الحقَّ أو الباطل.

وما ذكر عليه السلام أيضاً من دلالة المرسلة على استعمال الغناء في الكلام الباطل ضعيف؛ لاحتمال أن يكون قوله فيها «التي ليست بغناء» راجعة إلى القراءة لا قيلاً للفضائل. نعم، مجرد المدح على الحضور في مجلس اللهو والباطل المستفاد من قوله

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٢، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٤، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وفيها ابن فضال [١].

سبحانه: «والذين لا يشهدون الزور» لا يكفي في الحكم بالحرمة كما لا يخفى.

[١] كأن مراده أن وجود بني فضال في سند الرواية كاف في اعتبارها للأمر بالأخذ برواياتهم، وقد روى محمد بن الحسن في كتاب «الغيبة» عن أبي الحسين التمام عن عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، أنه سئل عن كتب بني فضال؟ فقال: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»^(١).

وفيه: أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أن رواية عبد الأعلى مروية عن كتب بني فضال، بل على تقديره أيضاً لا تكون الرواية معتبرة، فإن الأمر بالعمل برواياتهم إرشاد إلى أن مجرد فساد اعتقادهم لا يوجب طرح رواياتهم بأن لا يصح الاعتماد على رواية يكون أحد منهم في سندها، لأن وجودهم في سند رواية يكون تمام الموضوع لاعتبارها، بحيث لا تضر جهالة باقي روايتها حتى مع كون بعضهم كذاباً وجعلاً. ولذا لا يصح عند معارضة رواية صحيحة مع رواية أخرى في سندها منهم طرح الصحيحة والأخذ بالرواية بدعوى أنه مقتضى الأمر بالأخذ بكتبهم، هذا مع أن الأمر بالأخذ غير ثابت، ومنشؤه الرواية التي نقلناها كما لا يخفى.

نعم، دلالة الرواية - وظهورها في كون الغناء المحرم عبارة عن الكيفية في الصوت - واضحة، فإن الكلام الذي يزعم فيه ترخيص رسول الله ﷺ ليس من الباطل من جهة المعنى، ولعل وجه الاستشهاد بالآية كون المحكي عن رسول الله ﷺ هو تجويزه القول المزبور مطلقاً بأن يقال عنده ﷺ أيضاً، وهذا نوع من اتخاذه ﷺ اللهو. أو أن حكاية تجويز القول المزبور عنه ﷺ كانت افتراءً عليه ﷺ، نظير افتراء الكفار

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، الباب ١١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

مما يصف [١].

ورواية يونس [٢].

على الله سبحانه من أخذه تعالى مريم وابنها صاحبة وولداً، فيعمّ الحاكين لترخيصه ما ذكر في حق هؤلاء الكفار من الويل.

ثم إن الظاهر كون الرواية موثقة؛ لأنَّ عبد الأعلى هو ابن أعين وقد وثقه المفيد في رسالته الإعدادية، كما يعمّه التوثيق العام من علي بن إبراهيم، حيث روى في تفسيره عنه. ووجه كونه في هذه الرواية هو ابن أعين رواية يونس بن يعقوب الذي روى بعض الروايات الأخر عنه بعنوان ابن أعين، فلاحظ.

[١] يعني: مما يذكر ويحكى، وقوله: -رجل بدل عن فلان ولم يحضر المجلس - وصف للرجل، أي ويل للذي لم يحضر مجلس رسول الله ﷺ ولم يسمع ترخيصه من حكايته عنه عليه السلام.

[٢] لا يخفى أنه ليس في الرواية تعيين المراد من الغناء وقد طبّق عليه فيها عنوان الباطل، نظير الرواية الواردة في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾^(١)، وعلى المصنّف رحمه الله بعد إشكاله في دلالة ما ورد في تفسيره واستظهاره أن المراد به الكلام الباطل، بيان الفرق بينها وبين رواية يونس، ووجه قبوله دلالة هذه على حرمة الكيفية للصوت، سواء كانت في كلام باطل أو صحيح.

وعلى كلّ فالرواية لا بأس بالاعتماد عليها، فإنّها مروية في «قرب الإسناد» عن الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام، بل وهذه هي العمدة في الحكم بحرمة الغناء، وإلا فما ذكره المصنّف رحمه الله - من إشعار الروايات المتقدمة بأنّ المحرم هو عنوان اللهو والباطل، وإن كان ذلك في كميّة الصوت - لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الاعتبار بالظهور لا بالإشعار.

(١) سورة الفرقان: الآية ٧٢.

ورواية محمد بن أبي عباد [١].

وفي رواية الأعمش [٢].

وقوله عليه السلام: وقد سئل عن الجارية [٣].

مع أن لازم ما ذكر كون مطلق اللهو والباطل محرماً حتى ما لم يكن في البين غناء، كما إذا قرأ الأشعار الراجعة إلى العشق ونحوها بلا ترجيع صوت أصلاً.

[١] ولكن مضافاً إلى ضعف سندها لا دلالة لها على الحرمة، لما تقدّم من أن المدح لفعل لا يكشف عن كونه واجباً.

[٢] وباعتبار ضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها.

[٣] وفي رواية الحسن بن علي الوشاء، قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنيّة؟ قال: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلا ثمن الكلب، وثمن الكلب سحت»^(١)، وفي صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد: «ثمن الكلب والمغنيّة سحت»^(٢). ومثل هذا كاشف عن حرمة الغناء، فإنه لا يكون بطلان المعاملة على الجارية بما أنها مغنية إلا مع حرمة، وإلا فكونها مغنيّة ككونها خيطة أو كاتبة من الأوصاف التي توجب زيادة ماليّتها. لا يقال: نعم، ولكن لا يكون مثلهما كاشفاً عن حرمة الغناء مطلقاً حتى فيما إذا كان في الكلام الصحيح.

فإنه يقال: بطلان بيعها كاشف عن حرمة الغناء حتى فيما إذا كان في الكلام المزبور، وإلا فكونها مغنيّة ككونها كاتبة من الأوصاف التي تكون منشأً للحلال والحرام، ولا يوجب مثلها بطلان البيع فتدبر.

ونظيرها ما ورد في حرمة الاستماع إلى الغناء، فإنه كاشف عن حرمة نفس الغناء،

(١) وسائل الشريعة ١٧: ١٢٤، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ١٢٣، الحديث ٤.

أنّه مدّ الصّوت [١].

حيث لا يحتمل حرمة الاستماع والجلوس إلى الحلال. وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألت عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه، قال: «لا»^(١). فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الغناء وإن كان بإطلاقه محرّماً إلّا أنّه لا يمكن الحكم بكونه من الكبائر، إلّا فيما إذا كان في ضمن كلام باطل، كالكذب وما يوجب إضلال الناس عن الدين الحقّ وإفساد عقيدتهم. وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد الله عليه النار»^(٢) وتلا هذه الآية: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾^(٣)... إلخ، فإنّ الآية ناظرة إلى شراء لهو الحديث الموجب لإضلال الناس. وما في رواية الأعمش أيضاً لا يدلّ على أنّه 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 المتضمّنة للوعظ والإرشاد ونحوهما.

[١] لا ينبغي التأمّل في كون الغناء عرفاً هي الكيفيّة للصوت، ولا دخل في صدقه لبطلان معنى الكلام وعدمه؛ ولذا من سمع من بعيد صوتاً يكون فيه الترجيع الخاصّ المناسب للرقص وضرب الأوتار يحكم بأنّه غناء، وإن لم يتميّز عنده مواد الكلام، ولعلّ هذا هو المراد من قولهم بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطلوب، بأن يكون مرادهم تطويل الصوت بنحو خاصّ، أي تطويله بترجيّعه وترديده في الحلق، بنحو يقتضي الطرب، أي يناسبه. والطرب حالة تعرض النفس

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٤، الحديث ٦.

(٣) سورة لقمان: الآية ٦.

أَنَّ الرَّجُلَ الْمَتَسْتَرَّ [١].

وَرَبَّمَا يَبْكِي فِي خِلَالِ ذَلِكَ [٢].

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَاتَهُ حَكِي عَنِ الْمَحَدِّثِ الْكَاشَانِيِّ [٣].

من شدّة الفرح أو الحزن، وحقيقته خروج النفس عن اعتدالها؛ ولذا ربّما يفعل الإنسان في ذلك الحال ما لا يفعله في غيره.

وعلى كلّ فإن أحرز في مورد كون الكيفيّة غناء فهو، وإلا فمقتضى الأصل الإباحة، ويكون الشك في المقام من الشبهة المفهوميّة، حيث يكون المفهوم مجهولاً من حيث سعة دائرته وضيقة كما لا يخفى. ويشهد على ما ذكرنا - من كون الغناء هي كيفيّة الصوت من غير دخل لمعنى الكلام فيه - موثقة عبدالأعلى المتقدّمة، حيث إنّ الكلام المنكر الوارد فيها ليس باطلاً من جهة المعنى.

[١] أي الرجل الجالس مكان الخلوة.

[٢] ويظهر ذلك بملاحظة مثل الأب الذي مات ولده المحبوب له الشاب، فإنّه يقرأ عنده تعزية سيد الشهداء وولده الأكبر سلام الله عليهما، ويبكي أشدّ البكاء، مع أنّه لم يكن يبكي من قبل بمثل هذه التعزية، فإنّ بكاءه حقيقة لموت ولده.

ثم إنّ الوجه في هلاك الرجل المتسترّ المفروض ما أشرنا إليه، من أنّ الجهل بحرمة هذا النحو من كيفيّة القراءة في التعزية أو غيرها شبهة حكميّة منشؤها الجهل بعموم مفهوم الغناء وشموله لها، والجهل في تلك الشبهة لا يكون عذراً إلا بعد الفحص وعدم الظفر بما يكون دليلاً على حرمة تلك الكيفيّة كما لا يخفى.

[٣] المنسوب إلى المحدث الكاشاني وصاحب «الكفاية» جواز الغناء، وأنّ

الحرام ما يقترن به من المزمар ودخول الرجال على النساء ونحوهما، وأن الأخبار الناهية عن الغناء نازرة إلى المتعارف في ذلك الزمان، وهو الغناء المقترن بالأباطيل

والمحرّمات، ولعلّه يشير إلى ذلك قوله ﷺ في صحيحة أبي بصير: «أجر المغنيّة التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتّي يدخل عليها الرجال»^(١).

ويمكن دعوى ظهور الجواز من بعض الروايات الأخرى، كخبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيّات؟ فقال: التّي يدخل عليها الرجال حرام، والتّي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّ وجلّ»^(٢)، وخبر علي بن جعفر عن «قرب الإسناد» عن عبد الله بن الحسن قال: «سألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به»^(٣). ورواه علي بن جعفر في كتابه إلّا أنّه قال: «ما لم يزم به»، وفي بعض النسخ «ما لم يؤمر به»، والصحيح هو الأول. وظاهر هذه أيضاً جواز الغناء في نفسه، حيث لا يحتمل جوازه في الأعياد والأفراح كلّها وحرمة في غير ذلك.

أقول: ما ذكر من نظر الأخبار الناهية إلى الغناء المتعارف في ذلك الزمان وكان مقارناً بالأباطيل والمحرّمات الآخر فاسد، فإنّه - مضافاً إلى أنّ النهي عن عنوان ظاهره كونه المنهي عنه، لا كونه إشارة إلى عنوان آخر يكون مقارناً له، أو متّحداً معه بعضاً أو غالباً - أنّ إنكار الترخيص راجع في موثقة عبد الأعلى إلى نفس القول والغناء، لا إلى استعمال الملاهي أو غيره من المحرّمات.

وأما صحيحة أبي بصير فلا بدّ من حمل قوله ﷺ: «بالتّي يدخل عليها الرجال» على العنوان المشير، يعني إلى التّي تغنيّ في غير الزفاف، ولعلّ دخول الرجال عليها كان متعارفاً في غنائها في غير الزفاف. ويحتمل أن يكون قوله: «وليست... إلخ» حالاً،

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٢٠، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٢٢، الحديث ٥.

أي التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها حال عدم دخول الأجنب عليها، وعدم دخولهم من باب المثال، والمراد عدم ارتكاب محرّم آخر. ولا بأس بالالتزام بجواز الغناء في الأعراس ما لم يقترن بمحرّم آخر، حيث إنّ حلّ الكسب بعمل يلزم جواز ذلك العمل. ويدلّ عليه روايتان لأبي بصير أيضاً، وفي إحداهما - ولا يبعد كونها معتبرة، فإنّه ليس في سندها غير حكم الخياط، والظاهر أنّه ثقة باعتبار كونه من مشايخ ابن أبي عمير - قال أبو عبدالله عليه السلام: «المغنية التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها»^(١).

والوجه في اعتبار عدم الاقتران بحرام آخر، مضافاً إلى ما استظهرناه من صحاحته المتقدّمة، إطلاق أدلّة حرمة استعمال الملاهي ونحوه، فإنّها تعمّ الزفاف وغيره. وظاهر الرواية المجوّزة تجويز الغناء دون المحرّم الآخر.

ودعوى أنّ المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً باستعمال الملاهي لم تثبت، بل هذه نظير دعوى أنّ المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً بشرب الخمر كما لا يخفى. وأمّا ما رواه في «قرب الإسناد» عن علي بن جعفر فلضعف سنده ساقط عن الاعتبار، فإنّ في سنده عبدالله بن الحسن ولم يثبت له توثيق، نعم روايته عن كتابه معتبرة، ولكن دلالته على جواز الغناء الذي لا يزم به قابل للخدشة، فإنّه يحتمل أن يكون المراد بالغناء مطلق مدّ الصوت، وقيد «ما لم يزم به» إشارة إلى عدم البلوغ إلى حد الغناء المعروف. وهذا الاحتمال وإن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه لا بأس به في مقام الجمع.

ولو فرض عدم تماميّة ما ذكرنا في هذه الصحيحة وصحيحة أبي بصير المتقدّمة ووقعت المعارضة بين هذه الطائفة الموافقة للعامة والطائفة المانعة المخالفة لهم، فالمتعيّن

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٢١، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

الأخذ بالمعانة، باعتبار أنَّ مخالفة العامة هو المرجح الثاني في باب المعارضة، فتدبر.
ثمَّ إنَّه لا يسعنا الحكم بحرمة الباطل واللهو ما لم يدخل في عنوان الغناء أو غيره
من المحرَّمات، ولكن نسب التحريم إلى بعض الأصحاب.
ويستدلَّ عليه تارة بمثل قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللّٰغُوْ مُعْرَضُونَ﴾^(١)، وفيه ما
تقدَّم من أنَّ المدح بفعل لا يدلُّ على وجوب ذلك الفعل.

وأخرى بروايات واردة في وجوب التمام في سفر الصيد تنزَّهاً، وفي موثقة
أبي بكير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلاثة، أيقصر الصلاة؟
قال: لا، إلا أن يشيع الرجل أخاه في الدين، فإنَّ الصيد مسير باطل لا تقصر الصلاة
فيه^(٢)، وفي موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألتُه عَمَّن يخرج عن أهله بالصقورة
والبزة والكلاب يتنزَّه الليلة والليلتين والثلاثة، هل يقصِّر من صلاته أم لا؟ قال: «إنَّما
خرج في لهو لا يقصِّر»^(٣). ولكن لا يخفى عدم دلالتهما على حرمة اللهو والباطل بالسفر
فضلاً عن غيره أيضاً. بل مدلولهما عدم تشريع القصر في ذلك السفر المقصود به اللهو
والتنزَّه والباطل، والمراد بالباطل عدم غرض مطلوب فيه، كالتكسب وتشيع الأخ، وغاية
الأمر الالتزام بالتمام في السفر كذلك، مع عدم كونه من أفراد السفر للمعصية، ويناسب
ذلك عطف سفر الصيد تنزَّهاً في كلام الأصحاب على السفر للمعصية، فلاحظ.

وأما موثقة عبد الأعلى فقد تقدَّم أنَّ مدلولها عدم اتِّخاذ الله تعالى أو رسوله لنفسه
اللهو، وأما أنَّ اللهو بإطلاقه محرَّم على الإنسان المكلف فلا دلالة لها على ذلك أصلاً،

(١) سورة المؤمن: الآية ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ٤٧٨، الحديث الأول.

فإن مرجع أدلة الاستحباب [١].

بل ذكرنا احتمال أن يكون الاستشهاد بالآية باعتبار ما في ذيلها من الويل للمفتري.
وفي صحيحة الريان بن الصلت، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الغناء، وأنّ العباسي ذكر منك 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: إذا ميز الله بين الحق والباطل، فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال: حكمت»^(١)، فإن صدرها ظاهر في نفي الترخيص في الغناء لأنه حرام، وقول أبي جعفر عليه السلام لا يدل على خصوص الحرمة، كما لا يدل على الجواز بنحو الكراهة، حيث إن الباطل جامع بينهما ويناسب كلاً منهما. وبهذا الاعتبار ذكر سلام الله عليه كذب الزنديق.

وبهذا يظهر الحال في موثقة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه «سئل عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يقال لها لعبة الأمير، وعن لعبة الثلث، فقال: رأيتك إذا ميز الله الحق والباطل مع أيهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه»^(٢)، حيث إن نفي الخير لا يدل على الحرمة، بل يناسب الكراهة أيضاً، وإن كان المراد منه بالإضافة إلى بعض مورد السؤال أو كله الحرمة، ولكنها بقرينة خارجية. ولو كنّا وهذه الرواية لما أمكن الحكم بالحرمة حتى في مورد السؤال، وكيف كان فلا دلالة في الروايتين على حرمة الباطل أصلاً.
[١] وحاصله أن المحرّم قد يكون له وجود آخر ويحسب مقدّمة للمستحب أو المكروه أو المباح، وقد يكون متّحداً مع العنوان المستحب أو المكروه أو المباح في الوجود، ولا بدّ في كلا القسمين من تقديم خطاب التحريم ولو مع كون النسبة بين الخطابين العموم من وجه، فإنّ هذا التقديم مقتضى الجمع العرفي بين الخطابين،

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٠٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق: ٣١٩، الباب ١٠٢، الحديث ٥.

الحُداء - بالضم - كدعاء [١].

حيث إنّ المستفاد عرفاً من خطاب استحباب الشيء مع ملاحظة كون بعض سببه محرماً استحباب إيجاده بسبب مباح. كما أنّ المستفاد من خطابه مع ملاحظة خطاب النهي في مورد اتحاد العنوانين كون الاستحباب اقتضائياً بالإضافة إلى العنوان المحرّم، بمعنى أنّه يثبت الاستحباب لو لم يكن في البين ذلك العنوان الحرام. وكذا الحال في مورد اتحاد العنوان المحكوم بالإباحة مع العنوان المحرّم، ولذا لا يستفاد من خطاب حلّ أكل لحم مثل الغنم حلّه حتّى فيما إذا كان الغنم مغصوباً أو موطوءاً، ولعلّ الوجه في هذا الجمع العرفيّ هي القرينة العامة، وهي ملاحظة الفاعل الجهة الأهمّ والملاك الملزم في مورد مزاحمته بغيره.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن دعوى المعارضة بين خطاب النهي عن الغناء وبين خطاب استحباب قراءة القرآن أو المراثي، فيما إذا كانت القراءة أو المراثية بنحو الغناء؛ ليرجع بعد تساقط الإطلاق من الجانبين إلى أصالة الحليّة، أو تقديم جانب الاستحباب ببعض الروايات القاصرة في دلالتها أو في سندها أيضاً عن إثبات استحباب الغناء في القرآن، نظير قوله: «اقرأوا القرآن بألحان العرب»^(١)، وكقوله: «لكل شيء حليّة، وحلية القرآن الصوت الحسن»^(٢)، وغيرهما من المرويّات في أبواب قراءة القرآن.

[١] قيل بجواز الغناء للسير بالإبل، ويستدلّ عليه: بما روي عن النبي ﷺ أنّه قال لعبدالله بن رواحة: «حرّك بالنوق، فاندفع يرتجز، وكان عبدالله جيّد الحداء، وكان مع الرجال، وكان أنجشة مع النساء فلمّا سمعه تبعه، فقال ﷺ لأنجشة: رويداً

(١) وسائل الشيعة ٦: ٢١٠، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

رفقاً بالقوارير»^(١).

وفيه: أَنَّ الحديثَ نبويَّ مجهول السند وقاصر الدلالة، حيث إنَّ الرجز لا يلزم الغناء، كما أنَّه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء، مع أنَّه ﷺ لم يأمر راحة بالحداء حتى يستظهر منه أنَّه تجويز للغناء للسير بالإبل.

وبرواية السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه قال: قال رسول الله ﷺ: «زاد المسافر الحداء، والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء»^(٢)، وفي بعض النسخ «ليس فيه خناء» وهذه الرواية ضعيفة سنداً ودلالة.

أما دلالة فلما تقدّم أنَّه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء، بل من المحتمل قريباً أنَّه مطلق مدَّ الصوت وترجيعة فيقيّد بما لم يصل إلى حد الغناء، كما هو مقتضى الجمع بينها وبين روايات حرمة الغناء على ما مر.

وأما سنداً، فإنَّ في سندها الحسين بن يزيد النوفلي، فيه كلام أشرنا إليه آنفاً. وما يقال من أنَّه موثق، فإنَّ الشيخ رحمه الله وثقه في «العدة»، حيث فيها: «ولأجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغيث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامة...»^(٣)، ووجه كون هذا الكلام توثيقاً للنوفلي هو أنَّ الراوي عن السكوني هو النوفلي غالباً، فعمل الأصحاب برويات السكوني يكون عملاً برواية النوفلي.

لا يخفى ما فيه، فإنَّ ظاهر الكلام المزبور هو توثيق السكوني، وأنَّ كونه عامياً لا يضرّ باعتبار روايته عند الأصحاب. وأما سائر شرائط العمل بالخبر الواحد فليس ذلك الكلام

(١) سنن البيهقي ١٠: ٢٢٧.

(٢) وسائل الشريعة ١١: ٤١٨، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر، الحديث الأول.

(٣) العدة ١: ١٤٩. طبعة مؤسسة البعثة.

فجعل المؤمن أخاً [١].

ناظراً إليها؛ ولذا لا يمكن دعوى اعتبار كل رواية يكون في سندها أحد هؤلاء الجماعة. هذا، مع أن رواية غير النوفلي عن السكوني غير عزيز، فلاحظ الروايات الكثيرة المتفرقة في أبواب الفقه وفي أسانيد السكوني أو إسماعيل بن مسلم.

[١] أي أنه سبحانه وتعالى شبه عرض المؤمن بلحم الأخ، وجعل التعرض لعرضه وإظهار سوءه أكلاً للحم الأخ، وشبه عدم حضوره عند التعرض لعرضه بموته، وقال عز من قائل: ﴿يُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾^(١).

وأورد على ذلك الإيرواني رحمته الله^(٢) بأنه لا يناسب العرض مع اللحم والتعرض له مع الأكل، وعدم الحضور مع الموت، وأي مناسبة تقتضي التشبيه المزبور، وفيه اشمئزاز الطباع.

وبعبارة أخرى: لا يكون في البين شبهة في ناحية الأجزاء المفروضة في قوله عز من قائل: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾، بل التشبيه ناظر إلى الوزر، وأن وزر الغيبة كوزر أكل لحم الميت، وهذا الوزر إما من قبيل العقاب على العمل، حيث يكلف المغتاب بالكسر - في الآخرة بأكل لحم الموتى، أو من باب تجسم الأعمال، حيث تكون الغيبة في الدار الآخرة أكل لحم الميت. وقد ورد في رواية نوف البكالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النار»^(٣).

أقول: لم يظهر اشمئزاز الطباع بالإضافة إلى التشبيه في الأجزاء، كيف وقد عبر في بعض الروايات المعتبرة عن الغيبة بأكل لحوم الناس، كما في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل

(١) سورة الحجرات، الآية ١٢.

(٢) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ١٩١.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٣، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٦.

وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [١].

وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾ [٢].

لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه^(١)، فإن إطلاق أكل اللحم على الغيبة في قوله: «وأكل لحمه معصية» بالنظر إلى الدنيا، حيث إنها دار المعصية ووعاء العصيان، ورواية نوف البكالي -مضافاً إلى ضعف سندها- لا دلالة لها على تعيين غذاء المغتابين -بالكسر- يوم القيمة، ولعل كلاب النار غيرهم.

[١] لا يخفى أن الهمز أو اللمز ذكر العيب وتنقيص الآخر في حضوره أو غيابه، والغيبة -على ما سيأتي- إظهار عيب أخيه المستور عليه، فتكون النسبة بينها وبين المراد من الهمز أو اللمز العموم من وجه، فإنه ربما يكون التنقيص بذكر عيبه الظاهر فلا تكون غيبة، وربما يكون إظهار عيبه المستور عليه بداع آخر غير هتكه وتنقيصه فلا يكون همزاً ولمزاً، وقد يجتمعان ولا يصح جعل الدليل على حرمة أحد العنوانين كذلك دليلاً على حرمة الآخر.

[٢] لا يخفى أن إضافة الشيع إلى شيء قابل للكثرة والتكرار ظاهرها كثرته وجوداً لا بيانه وإظهاره، فالآية المباركة ظاهرها حرمة دعوة المؤمنين وتحريضهم إلى الفواحش في مقابل نهيمهم عن المنكرات.

نعم، في صحيحة محمد بن حمران دلالة على عموم الآية للغيبة أيضاً، حيث قال فيها أبو عبد الله عليه السلام: من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه، فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٢)، ولكن الاعتماد عليها خارج عن الاستدلال بالآية.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٠، الحديث ٦.

بل أشد من بعضها [١].

[١] لا يخفى كون الغيبة أشد من الكبيرة في الوزر، وإن كان مقتضاه أنها أيضاً من الكبائر، إلا أن كونها أشد من الكبيرة في التخلص عن وزرها لا يقتضي ذلك، كما إذا كانت الغيبة من حقوق الناس وحرمة شرب الخمر من حقوق الله، فالتخلص عن وزر شرب الخمر يكون بمجرد التوبة، بخلاف وزر الغيبة. فمثل هذه الأشدية لا تقتضي أن تكون الغيبة من الكبائر، والمروى - عن النبي ﷺ بعدة طرق قال: «الغيبة أشد من الزنا»^(١) - ناظر إلى مرحلة التخلص عن الوزر، كما هو مفاد ذيله من قوله: «إن الرجل يزني فيتوب...». نعم، روي أن الغيبة أشد من ستة وثلاثين زنية^(٢)، وذكر العدد ظاهره النظر إلى العقاب، وإلا لكان الأنسب أن يقول: «الغيبة أشد من الزنا»، ولكنه نبوي مرسل لا يمكن الاعتماد عليه، بل لو كان حديثاً صحيحاً لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه؛ للجزم بأن الغيبة لا تكون أشد حرمة ووزراً من زنية واحدة، فضلاً عن الثلاثين. ولذا لو أكره على الزنا أو الغيبة تعين اختيار الثاني، وذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أن «درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرم»^(٣). نعم، يستفاد كون الغيبة كبيرة من صحيحة محمد بن حمران المتقدمة، حيث إن ظاهرها شمول ما أوعده الله عليه العذاب للغيبة أيضاً.

وذكر المصنف رحمه الله وجهاً آخر لكونها كبيرة، وهو اندراجها في الخيانة. وفيه: أن كون الغيبة من 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 العام من الكبائر.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٤، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٨.

(٢) تنبيه الخواطر: ١٢٤، ومستدرک الوسائل ٩: ١١٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٥.

(٣) وسائل الشريعة ١٨: ١١٧، الباب الأول من أبواب الربا، الحديث الأول.

فيجوز اغتياب المخالف [١].

وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم [٢].

والعجب منه ﷺ، حيث أغمض في الاستدلال على كونها كبيرة عن آية: «ويل لكل همزة لمزة»^(١)، وعن قوله سبحانه: «إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ»^(٢)، مع استدلاله بهما على حرمتها، مع أَنَّ الويل والوعيد بالعذاب على عمل في الكتاب المجيد ملاك كون ذلك العمل من الكبائر.

[١] لا ينبغي التأمل والريب في جواز اغتياب المخالف وسائر فرق الشيعة فيما إذا كان خلافهم أو مخالفتهم الحق بنحو التقصير، ولو بتركهم الفحص عن الحق، فإنهم في هذه الصورة من أظهر أفراد الفساق والمتجاهرين بفسقهم؛ إذ التجاهر بترك الولاية الحقّة لا يقصر عن التجاهر بترك سائر الواجبات وارتكاب المحرّمات، الموجب لجواز الاغتياب على ما سيأتي، كيف؟ وأنّ الولاية من عماد الدين، وأهم ما بني عليه الإسلام، على ما في الروايات المعتبرة، وبعضها مروية في الباب الأول من أبواب مقدّمات العبادات، بل لا يبعد اندراج المخالفين وسائر الفرق في أهل البدع والريب، مع تقصيرهم أو مطلقاً، حيث ينسبون إلى الشريعة والرسول الأكرم ما يبرأ منه الرسول ﷺ. فيعمّم مثل صحيحة داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي، فأظهروا البراءة منهم، وأكثرُوا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام»، الحديث^(٣).

[٢] أي أنّه لا يترتب على المخالفين إلّا قليل من أحكام الإسلام، وترتب هذا

(١) سورة الهمزة: الآية ١.

(٢) سورة النور: الآية ١٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث الأول.

ثم الظاهر دخول الصبي المميز [١].

الغيبة اسم مصدر [٢].

القليل لأجل توقف نظام معاش المؤمنين عليه، ومن ذلك حكم الشارع بعدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة، وحلّ ذبائحهم، وحلّ مناكلتهم، وحكمه باحترام دمائهم. وهذا الاحترام لأجل أن لا يوقعوا المؤمنين في الفتنة، وكحكمه بحرمة نسائهم، باعتبار أن الشارع أمضى لكل قوم النكاح المرسوم عندهم.

أقول: كل حكم ترتب في لسان الأدلة على الإسلام أو عنوان المسلم يترتب عليهم، كما يترتب على المؤمنين، وهذا ليس بقليل، فيثبت التوارث بينهم وبين المؤمنين، ويجب علينا تجهيز موتاهم... وهكذا. نعم، الخلود إلى الراحة بعد الموت والدخول في الجنة في الدار الآخرة، وغير ذلك من آثار الإطاعة والإيمان لا يثبت في حقهم؛ لبطلان أعمالهم باعتبار عدم التزامهم بالولاية التي شرط صحة الأعمال على الأظهر، وهذا أمر آخر.

[١] لا يبعد شمول المراد من البعض في قوله سبحانه: ﴿لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(١)

الصبي المميز أيضاً، غاية الأمر أن ما دلّ على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم يقتضي خروجه عن المراد بالبعض الأول، وليس في البين ما يدلّ على تساوي البعضين في المراد، بل يكون في البين ما يقتضي عدمه، حيث إن المتجاهر بالفسق خارج عن المراد من البعض الثاني، وداخل في المراد من الأول كما لا يخفى. نعم، في شمول الآيات والروايات للمجنون، بل الصبي غير المميز تأمل، ولا يبعد انصرافهما عنهما.

[٢] بقي في المقام أمور:

الأول: أن الغيبة اسم مصدر لا غتاب، أو مصدر لغاب، والمستفاد ممّا ذكر في

«المصباح» أنها: ذكر الإنسان بما يكرهه من العيب الموجود فيه ^(١)، كما أنَّ المستفاد من «القاموس» أنها: ذكر العيب للإنسان مع كونه فيه ^(٢).

وذكر المصنّف رحمه الله أنَّ ظاهر تعريفهما - خصوصاً تعريف «القاموس»، حيث عدَّ غايه مرادفاً لعبه - هو كون ذكر العيب لغاية الانتقاص، أي نسبة النقص إلى المغتاب - بالفتح -. وقد صرّح باعتبار هذا القصد الشهيد الثاني رحمه الله في «كشف الريبة»، حيث قال: «إنَّ الغيبة ذكر الإنسان في غيابه بما يكره نسبته إليه، ممَّا يعد نقصاً في العرف بقصد الانتقاص والذم» ^(٣)، وعلى ذلك فلا يكون من الغيبة ذكر العيوب في غير مقام الانتقاص، كما إذا ذكرها في مقام المعاملة على الجارية، أو ذكرها في المعرّف للشخص.

لا يقال: يكون قصد الانتقاص بمجرد ذكر النقائص، فيحصل قصد الانتقاص في المثاليين أيضاً، فلا يكون المثالان خارجين عن عنوان الغيبة حتّى على تعريف الشهيد رحمه الله. **فإنّه يقال:** لو كان قصد الانتقاص حاصلًا بمجرد ذكر العيب والنقص لكان اعتبار قيد قصد الانتقاص في تعريفه لغوًا. والحاصل: أنّه لا يلزم أن تكون الغاية في ذكر النقائص هو الانتقاص.

أقول: على ذلك لم يتّضح وجه استظهار قصد الانتقاص من كلام «المصباح» أو «القاموس» بعد إمكان كون الغاية في ذكر العيب والنقص أمراً آخر غير الانتقاص، وأمّا ما في «المصباح» من اعتبار كون العيب ممَّا يكرهه المغتاب - بالفتح - فالمراد كراهة ظهوره أو كراهة ذكره. والأوّل، كما في العيب المخفيّ، حيث إنَّ المغتاب - بالفتح - كثيراً ما يكره ظهوره. والثاني، كما في العيب الظاهر، حيث إنَّ الإنسان كثيراً ما يكره ذكره

(١) المصباح المنير: ٤٥٨.

(٢) القاموس المحيط ١: ١١٦.

(٣) كشف الريبة: ٥١.

بذلك العيب تعبيراً له أو في مقام ذمّه.

والوجه في كون المراد ذلك هو أنّ الإنسان يجد في الغالب ما يرتكبه من القبائح موافقاً لقواه الشهوية فلا يكرهها، وإنّما يكره ظهورها للناس أو ذكرها كما ذكرنا.

وهذا كلّه فيما إذا كان المراد بما الموصولة هو العيب، وأمّا لو كان المراد به هو الكلام لكان معنى ما في «المصباح» اغتابه: إذا ذكره بكلام يكره ذلك الكلام، وكراهة الكلام أيضاً إمّا لكونه إظهاراً لعيبه المستور عليه، أو لكونه متضمناً للذمّ والتعيب.

وكيف كان، فهذا التعريف موافق لما رواه في «المجالس» والأخبار من قوله عليه السلام لأبي ذر - بعد سؤاله بقوله: «يا رسول الله، وما الغيبة؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره»^(١).

ونحوه نبوي آخر^(٢)، ولكن النبوي الأول كالثاني ضعيف سنداً لا يمكن الاعتماد عليهما، مع أنّ في النسخة الموجودة عندي: «ذكرك أخاك بما يكره» أي ما يكون مكروهاً، وهذه عبارة أخرى عن العيب، غاية الأمر يقيّد بما إذا كان مستوراً كما سيأتي.

وبعبارة أخرى: لا دخل لكراهة المغتاب - بالفتح - وعدم كراهته في صدق الغيبة على إظهار عيبه ولا في حرمتها، فإنّه إذا فرض إنسان له عيب مستور عليه، ولكن لا يكره ظهوره للناس بالاغتياب؛ لاعتقاده أنّ الاغتياب يوجب انتقال حسنات المغتاب - بالكسر - إليه، وانتقال سيئاته إليه؛ ولذا يرضى بفعل ذلك المغتاب، فلا إشكال في كون الفعل المزبور اغتياًباً.

وعلى كلّ، فإنّ ما ورد في تفسير الغيبة - ومنها حسنة عبدالرحمن بن سيّابة كاف في إثبات المراد بها، وأنها عبارة عن كشف عيب مستور على المؤمن، ويستفاد من الآية المباركة أيضاً ذلك، وأنّه لا يجوز إظهار ما فيه نقص عرض المؤمن وسقوطه عن

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٢) تنبيه الخواطر: ١٢٦، وكشف الريبة: ٥٢.

أعين الناس. ولا يفرق في ذلك بين إظهار عيبه في حضوره أو في غيابه، حتى ولو فرض أن الغيبة بمعناها الظاهر لا تشمل الأول، فإن العبرة بالملك لكون حرمتها للتحقق على كرامة المؤمن وعرضه، وعدم سقوطه عن أعين الناس.

وفي موثقة 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)، فإن دلالتها على حرمة أكل لحم المؤمن وتنقيص عرضه واضحة. وفي رواية أخرى لعبد الرحمن بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(٢).

وربما يستظهر منها عدم انحصار الغيبة بإظهار عيب مستور على مؤمن، حيث إن ظاهر لفظة (من) هو التبعض، ولكن لا يخفى أن المراد في الرواية التبعض بحسب المصدق، بمعنى أن قولك المزبور مصداق، وقول الآخر ذلك القول أيضاً مصداق آخر... وهكذا. والشاهد لكون التبعض بحسب المصدق قوله بعد ذلك: «وإن من البهتان»، حيث إن من الظاهر عدم تعدد نوع البهتان، وفي رواية داود بن سرحان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما يفعل، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد»^(٣).

وربما يقال: مقتضى ظهورها اختصاص الغيبة المحرمة بإظهار ما يكون في ارتكابه حد.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٩٧، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث الأول.

ويجاب عن ذلك كما عن السيد الخوئي^(١)، بأنه يرفع اليد عن القيد ببركة حسنة عبدالرحمن بن سيابة، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا. والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»^(٢). وفيه: أن مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن إطلاق الثانية بالقيد الوارد في الرواية الأولى. هذا، ولكن الصحيح أنه لا دلالة في الرواية الأولى على التقييد، فإنّ عدم قيام الحدّ بمفاد ليس التامة يصدق على ما إذا لم يكن في ارتكابه حدّ، ولعلّ ذكر ذلك باعتبار أنّ مع قيام الحدّ يكون الارتكاب ظاهراً عند الناس، فلا يكون في البين غيبة وكشف عيب مستور. هذا مع ضعف سندها بمعلّى بن محمد، فلا تصلح لرفع اليد بها عن إطلاق الحسنة.

لا يقال: كيف تكون رواية عبدالرحمن حسنة، مع عدم التوثيق له.

فإنّه يقال: يعمّه التوثيق العامّ الذي ذكره الشيخ عليه السلام في «العدة»^(٣)، فإنّه من مشايخ ابن أبي عمير.

ثم إنّ الظاهر صدق الستر وكون العيب ممّا ستره الله حتى لو علمه واحد أو اثنان أو ثلاثة، وإنّما لا يصدق فيما إذا علمه جلّ معاشريه أو جماعة، بحيث يصحّ أن يقال: إنّهُ ممّا عرفه الناس، وفي رواية يحيى الأرزق، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته»^(٤).

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٣٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٣) العدة ١: ١٥٤، طبعة مؤسسة البعثة.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

ثم الظاهر المصرّح به في بعض الروايات [١].

ولو كان عيب إنسان مستوراً عند طائفة وظاهراً عند الأخرى، فهل يجوز إظهار ذلك العيب عند الطائفة الأولى؟ قد يقال بعدم جواز الإظهار، باعتبار أنه وإن لم يكن إظهاره عندهم اغتياًباً، وأنه عيب لم يستره الله على ذلك الإنسان، إلا أنه يعمّه ما في موثقة أبي بصير المتقدمة من قوله عليه السلام: «وأكل لحمه معصية لله» فإن الإظهار المزبور أكل للحمه وإسقاط له عن أعين الطائفة الأولى بلا كلام. ولكن الأظهر جوازه، فإنه 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. وبعبارة أخرى: عدم احتمال الفرق موجب لرفع اليد في المورد عن إطلاق الموثقة المزبورة كما لا يخفى.

[١] قد تقدّم أنّ حدّ الغيبة كشف ما ستره الله على المؤمن من عيبه، فلا يكون اغتياًب في إظهار ما لا يكون من العيب، كما إذا قال: إنه ليس بمجتهد، أو ليس بأعلم، فإنّ نفي الكمال لا يعدّ من إثبات العيب، حتّى فيما إذا كان المنفي عنه مدّعياً لذلك الكمال، كما لا يكون اغتياًب في العيوب الظاهرة، أي في العيوب التي شأنها الظهور كالعور والحول والقصر وسوء الخلق ونحوها، أو كان من الممكن ستره ولكن الله لم يستره على صاحبه، كما إذا علم الناس به.

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى ما تقدّم ما في حسنة عبد الرحمن بن سيّابة المتقدمة من قوله عليه السلام: «وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا»، وعلى ذلك فلا بأس بإظهار العيوب الظاهرة لمن لا يعلم بها.

نعم، يجب أن لا يكون بعنوان الإهانة وقصد هتكه، بل بداع آخر، ولو كان ذلك مجرد اطلاع الطرف عليه، فإنه سيأتي عدم جواز إهانة المؤمن غير المتجاهر بفسقه.

وإن كان بحيث يكره كلهم [١]. ومقتضى كونها من حقوق الناس [٢].

ثم إنه ليس المراد بالعيب في المقام خصوص الفسق، بل كل ما يكون مستوراً على الإنسان وفي إظهاره مهانة لكرامته وأكل لحمه، فإظهاره اغتيال له، كما إذا قال: إنه حال صباه فعل كذا، أو كان أبوه كذا. نعم، في رواية داود بن سرحان: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه»^(١)، إلا أنها مع ضعف سندها يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً كما لا يخفى.

[١] لا يخفى أنه مع عدم تعيين المغتاب - بالفتح - وإن لا يكون كشف لعيبه المستور عليه، فلا يصدق على الإظهار المزبور عنوان الغيبة، إلا أن ملاك حرمتها وهو إيراد النقص على مؤمن، وإسقاطه عن 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 تقدم أنه لا دخل لكراهة الطرف في تحقق عنوان الغيبة، بل ولا في حرمة الإظهار وعدمها، ومن ذلك يظهر حال ما إذا قال: أهل هذه القرية أو البلدة كذا، وكان عليه غالبهم، حيث إنه إن أراد الكل كان بهتاناً، وإن أراد الغالب وكان الموجود ما ستره الله عليهم فهو اغتيال حكماً، وإلا فلا بأس بذلك القول.

[٢] بعض الروايات المتقدمة دالة على وجوب الاستحلال، ومقتضى إطلاقها كون وجوبه تعيينياً، كما أن رواية حفص بن عمر^(٢)، المعبر عنها في كلام المصنف عليه السلام برواية السكوني، دالة على لزوم الاستغفار - بالفتح - ومقتضى إطلاقها أيضاً تعيينه، فقبل برفع اليد عن كلا الإطلاقين بحمل الوجوب فيهما على التخيري، كما هو

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٨، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٠، الباب ١٥٥، الحديث الأول.

مقتضى الجمع العرفي بين الأمر بفعل في خطاب والأمر بالفعل الآخر في خطاب آخر. وفيه: أن هذا النحو من الجمع في المقام غير ممكن؛ لما ورد من كون الغيبة أشد من الزنا في التخلص عن وزرها، ومع التخيير بين الاستحلال والاستغفار لا يكون في البين ما يوجب كون التخلص من وزرها أشد.

مع أن الجمع بحمل الفعل في كل من الخطابين على التخييري يختص 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 كل منهما تعييناً، فيؤخذ بإطلاق الوجوب في كل منهما.

لا يقال: ظاهر كل من الروايتين عدم وجوب الفعل الآخر، فإن مقتضى رواية حفص بن عمر كون الاستغفار للمغتاب - بالفتح - كافياً في تكفير ذنب الاغتيا ب فلا حاجة معه إلى الاستحلال، كما أن ظاهر النبوي كون الاستحلال كافياً ولا حاجة معه إلى الاستغفار له.

فإنه يقال: نعم، هذا الظهور إطلاقي ومن باب السكوت في مقام بيان كفارة 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 للمغتاب، فيرفع اليد بالإضافة إلى الاستغفار.

والحاصل: أن مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين هو الالتزام بوجوب كلا الأمرين، وهذا يناسب أيضاً كون الغيبة أشد من الزنا كما لا يخفى.

نعم، يبقى في البين أن هذا الجمع فرع اعتبار كل من الطائفتين، ومع ضعف

سندهما لا يمكن الاعتماد عليهما حتى يجمع بينهما بما ذكر، وربما يجمع بينهما بحمل لزوم الاستحلال على صورة التمكن وعدم الفتنة في الاستحلال، والاستغفار على صورة عدم التمكن أو احتمال وقوع الفتنة. ويقال: إن رواية السكوني شاهدة لذلك، قال أبو عبد الله عليه السلام على ما في الرواية: «قال رسول الله ﷺ: من ظلم أحداً وفاته فليستغفر الله فإنه كفارة له»^(١).

وفيه: أولاً: أن الرواية ضعيفة بالنوفلي، كما تقدّم بيان ذلك سابقاً.

وثانياً: أنه لا دلالة فيها على الاستغفار للمظلوم.

وثالثاً: 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 لإثباتها، 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، ومن هنا يظهر عدم الدلالة في الدعاء المنقول عن السجاد عليه السلام على كون الغيبة من الظلامة التي يجب الاستحلال منها.

والأظهر أنه بعد ملاحظة ضعف الأخبار الدالة على كونها من حقوق الناس، وأنه يتوقف التخلص عنها على الاستحلال أو الاستغفار، أو بعد تساقط كلتا الطائفتين بالمعارضة كما مرّ، يرجع إلى إطلاق ما دلّ على كون التوبة مكفرة للسيئات، وأن النائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، وأنه كفى في التوبة الندم، فراجع. ولا تصل التوبة مع هذا الإطلاق إلى الأصل العملي، ليقال: إن مقتضى حكم العقل في مثل المقام هو الجمع بين

(١) وسائل الشريعة ١٦: ٥٣، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٥.

فاعلم أنَّ الاستفادة من الأخبار المتقدمة [١].

الأُمُور التي يحتمل دخلها في التخلص عن الوزر الثابت على المكلف، ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

[١] وحاصله أنه يستفاد من الأخبار أنَّ ملاك حرمة الغيبة حصول انتقاص المؤمن بها، وسقوطه عن أعين الناس؛ ولأنه يتأذى بها، وإذا فرض أنَّ مصلحة رعايتها راجحة على رعاية ملاك الغيبة كانت جائزة، ولا فرق بين كون تلك المصلحة راجحة إلى المغتاب - بالكسر - كما إذا كانت غيبته ممانعة له عن المنكر، أو إلى المغتاب - بالفتح - كما إذا كانت غيبته تظلماً وموجباً لاسترداد حقّه، أو إلى شخص ثالث، كما في نصّح المستشير، حيث إنَّ المصلحة ترجع إلى ذلك المستشير.

والمراد بالجواز معناه الأعمّ، فلا ينافي كونها واجبة، كما في الموارد التي تكون المصلحة المترتبة عليها لازمة الرعاية. وهذا، أي رعاية المصلحة الراجحة، لا يختصّ بالمقام، بل يجري في كلّ مورد ثبت فيه ملاكان، سواء كان ذلك المورد من حقوق الله فقط، أو حقوق الناس أيضاً، ويشير إلى ذلك ما في «جامع المقاصد» من أنَّ ضابط الغيبة المحرّمة كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّكه به أو إضحاك الناس منه. وأمّا ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير والتظلم وسماع التظلم والجرح والتعديل، وردّ من ادّعى نسباً ليس له، والقدح في مقالة باطلة خصوصاً في الدين.

أقول: إنَّ كون الملاك في حرمة الغيبة سقوط المغتاب - بالفتح - عن أعين الناس صحيح، ولكن لا يكون تأذيه ملاكاً، فإنّه ربّما لا يكون في البين تأذٌ، كما إذا لم يسمع المغتاب ما قيل في غيابه أو في وجهه، ويكون تأذيه ناشئاً عن بلوغ ما قيل في غيابه إليه. وهذا الإبلاغ الذي يحصل معه تأذيه فعل شخص آخر غير المغتاب - بالكسر - ولذا ربّما يقول المغتاب - بالفتح - لمن أبلغها إليه: لم أخبرني بها، فإنَّ إخبارك إيذاء لي.

ثم إنَّ ما ذكر من رعاية المصلحة الراجحة موقوفة على الاطلاع على الملاكات، وأين لنا ذلك، بل هذه الرعاية من وظيفة الشارع في مقام جعل الأحكام، فإنَّه إذا كانت مع المفسدة في الفعل جهة أخرى مقتضية لخلاف حرمة، ففي مثل ذلك يكون الجعل تابعاً لأقوى الملاكين، أو يثبت حكم ترخيصي مع عدم تمامية الملاك الإلزامي. هذا في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإذا طرأ على غيبة المؤمن عنوان يحتمل معه تبدل فسادها، ولم يكن ذلك العنوان الطارئ مورد الأمر أو الترخيص في شيء من الخطابات الشرعية، فيؤخذ بإطلاق دليل حرمة الغيبة، ومع تعلُّق الأمر أو الترخيص بذلك العنوان في خطاب، تلاحظ النسبة بينه وبين خطاب النهي عن الغيبة، على تفصيل مذكور في بحث التعارض.

نعم، إذا كان التزام بين حرمة الغيبة وتكليف آخر من قبيل التزام بين التكليفين، بأن لم يتمكَّن المكلف من الجمع بين امتثال النهي عن الغيبة وموافقة التكليف الآخر المتعلِّق بفعل آخر، فيلاحظ الأهمَّ منهما أو محتمله.

وما ذكره في «جامع المقاصد» - من أنَّ ضابط حرمة الغيبة قصد هتك المؤمن وإضحاك الناس منه^(١)، فلا يكون في غير ذلك حرمة - لا يمكن المساعدة عليه، فإنَّ القصد المزبور لا دخل له في صدق الغيبة، ولا في ملاك حرمتها، ومقتضى الإطلاق هو الحكم بها بأيِّ قصد تحقَّقت، إلَّا إذا كان في البين انصراف أو دليل مقيد لحرمتها. ولا بأس بالتعرُّض للموارد التي ذكرها في «جامع المقاصد»، فنقول: لا ريب في جواز الغيبة فيما إذا كانت المقالة الباطلة من قبيل البدعة في الدين، ودعوة الناس إلى الضلالة. وقد تقدَّم استفادة جواز الغيبة في مثل هذا الفرض من صحيحة داود بن

(١) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

سرحان^(١)، بل البدعة كذلك تجاهر بالفسق فلا يكون لصاحبها حرمة.

وأما التعديل والجرح، فإن الأول لا بأس به، فإنه إظهار جلال الشخص وكماله، وكذا لا بأس بالثاني فيما إذا كان المغتاب كذاباً جعلاً أو متجاهراً بفسقه، كما إذا كان فطحياً أو واقفياً أو عامياً، حيث إن الراوي الكذاب يدخل في المبدع في الدين حتى فيما إذا كان متسترًا بكذبه، بل ولا يبعد أن يقال بانصراف أدلة حرمة الغيبة عن الأخبار بالفسق في مقام الشهادة، كما كان على ذلك سيرة المسلمين، حيث كانوا يشهدون بفسق الناس عند دعوتهم إليها.

هذا، مع أنه قد يمكن للرجالي - فيما إذا علم فسق الراوي - أن يترك توثيقه، فإن هذا يكفي في سقوط روايته عن الاعتبار، ولا يلزم التعرض لفسقه المستور، فتأمل. وكذا الحال في مدعي النسب، فإنه 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.

وأما الغيبة في مقام النصح، ففي جوازها تأمل، حيث إن النسبة - بين ما دلّ على استحباب نصح المؤمن وما دلّ على حرمة الغيبة - العموم من وجه، ولا بدّ في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَغْتَابَ﴾، كما هو الحال في كلّ مورد تعارض الخبر والآية بالعموم من وجه، مع أنّ دلالة الآية على العموم وضعي، فيقدّم على الإطلاقي حتى فيما إذا كان الإطلاقي في الآية أيضاً، وتفصيل ذلك في الأصول. وعلى كلّ فيمكن نصح المؤمن في ذلك المورد بنحو لا يدخل في عنوان الاغتياب، كما إذا قال لأخيه المؤمن: إنني لأرى صلاحاً في تزويج ابنتك من فلان، ولا يلزم أن يظهر أنه شارب الخمر مثلاً.

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث الأول.

أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق [١].

[١] ويستدل على جواز اغتياب المتجاهر بفسقه بأمور:

الأول: رواية هارون بن الجهم عن الصادق عليه السلام قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»^(١)، وفي سندها أحمد بن هارون ولم يوثق. نعم، روى الصدوق عليه السلام عنه مترضياً عليه، ولعل ذلك لا يخلو عن الإشعار إلى حسن حاله، ولكن لا اعتبار بالإشعار.

الثاني: مرسله المفيد عليه السلام في الاختصاص عن الرضا عليه السلام، قال: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له»، على ما رواها في «المستدرک»^(٢).

الثالث: ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري عن السندي بن محمد، عن أبي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق»^(٣)، والرواية ضعيفة بأبي البختری، فإنه وهب بن وهب، وقال الفضل بن شاذان في حقه: إنه أكذب البرية^(٤).

الرابع: موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته»^(٥)، فإن مفهومها انتفاء حرمة الغيبة مع انتفاء الشرط. ولكن المفهوم جواز غيبة الفاسق المحرز فسقه، سواء كان متجاهراً أو متسترأ، حيث إن المذكورات في الشرط بمجموعها طريق إلى عدالة الشخص، فيكون إحرازها إحرازاً

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب العشرة، الحديث ٤.

(٢) مستدرک الوسائل ٩: ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٤) رجال الكشي: ٣٧٥، ذيل الحديث ٥٥٨.

(٥) وسائل الشريعة ٨: ٣١٥-٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

لعدالته وخلافها إحرازاً لفسقه، وترتب حرمة الاغتياب على صورة ثبوت 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 مادّل على حرمة الاغتياب بما إذا لم يظهر فسق المغتاب، ولا فرق في جوازها مع ظهوره بين كونه متجاهراً أولاً.

ولكن الصحيح أنّه يرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالتقييد الوارد في صحيحة ابن أبي يعفور التي هي الأمر الخامس في المقام، قال أبو عبد الله عليه السلام فيها - بعد السؤال عن العدالة في الرجل -: «تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان [إلى أن قال:] والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه»^(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 تكون قرينة على رفع اليد عن إطلاق المفهوم في الموثقة.

السادس: رواية علقمة المحكيّة عن «المحاسن»: «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه عندك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى ذكره داخل في ولاية الشيطان»^(٢)، وظهرها أنّ حرمة الاغتياب متفرّعة على كون الشخص من أهل الستر، وقبول شهادته على كونه من أهل العدالة. ومقتضى هذا التفريع جواز اغتيابه عند عدم

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨٥، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٠.

كونه من أهل الستر، ودعوى - أن قوله ﷺ: «ومن اغتابه بما فيه» جملة مستأنفة مستقلة وغير متفرعة على كونه من أهل الستر، فتكون دلالتها على جواز اغتياب غيره ممن لا يكون سائراً لعيوبه من قبيل مفهوم اللقب - يدفعها أنها خلاف ظاهرها.

نعم، يمكن أن يقال بدلاتها على عدم جواز الاغتياب مع عدم إحراز فسق الشخص، كما إذا لم تره منه ولم تقم عليه شهادة، وعلى جوازه مع علمه به أو قيام الشهادة عليه، بلافرق بين المتجاهر وغيره، نظير الإطلاق المتقدم في الموثقة، وما رفعنا به اليد عن الإطلاق المزبور نرفع اليد به عن إطلاق هذه الرواية أيضاً.

وقد يقال: إن مفهوم رواية علقمة سالبة بانتفاء الموضوع، فإن مفهومها من ترى بعينك عصيانه أو قام عليه شهادة فليس من أهل العدالة والستر، فلا تكون شهادته مقبولة وغيبته محرمة. والمراد أنه لا يكون ذكره عندك غيبة، فإنها كشف أمر مستور، ومع العلم به لا يكون كشف للمستور.

وفيه ما لا يخفى، فإنه لم يفرض في الرواية ذكر ذلك الذنب حتى يقال: لا يكون ذكره عند العالم به اغتياباً، بل المراد نفي الحرمة عن ذكر سائر عيوبه التي لا يعلم بها الشخص، ويكون ذكرها من الغيبة، فلا بد من حملها على المتجاهر كما تقدم.

ثم إنني لا أظن أن يتوهم دلالة الموثقة على وجوب الوفاء بالوعد، وذلك لما ذكرنا من أن المذكور فيها طريق إلى عدالة الشخص، ويمكن جعل الالتزام بالمستحب الواحد طريقاً إلى عدالة الشخص، فضلاً عن جعل عدة أمور يكون الالتزام به أحدها. نعم، ربما يقال بأن مدلول الموثقة ترتب مجموع الأحكام المذكورة في الجزاء على الشرط المذكور، فيكون مفهومها انتفاء المجموع بانتفاء الشرط، وهذا لا ينافي ثبوت بعض تلك الأحكام، أي حرمة الغيبة في فرض انتفاء الشرط، ويدفعه ظهور القضية في

وهل يجوز اغتيال المتجاهر في غير ما تجاهر به؟ [١].

ترتب كل واحد من الأحكام المزبورة على الشرط.

ثم إن مفاد رواية علقمة كون الأصل في المؤمن العدالة، فيكفي في ترتيب آثارها عدم إحراز الفسق، هذا هو المنسوب إلى الصدوق عليه السلام، ولكن الاعتماد - في ذلك على هذه الرواية، مع ضعفها سنداً ومعارضتها لما دلّ على اعتبار إحراز العدالة في ترتيب آثارها، كصحيحة عبدالله بن أبي يعفور - غير ممكن.

[١] الأظهر جواز ذلك، كما عليه جماعة، وتقتضيه صحيحة ابن أبي يعفور، حيث إن ظاهرها جواز تفتيش سائر عيوب المتجاهر، فيجوز أيضاً إظهار تلك العيوب بعد العلم بها، على ما تقدّم من عدم احتمال الفصل بين الجوازين.

ويدلّ عليه أيضاً رواية هارون بن الجهم المتقدمة، حيث إن ظاهرها عدم الاحترام للمتجاهر حتى يتحفّظ عليه بترك غيبته وعدم إظهار عيوبه المستورة عليه، بل المراد من نفي الغيبة له تجويز إظهار تلك العيوب خاصة، وإلا فبالإضافة إلى عيبه المتجاهر به لا تتحقّق الغيبة أصلاً.

والحاصل: أن هذه الرواية - وما بعدها باعتبار ضعف أسنادها - مؤيدة، والعمدة في المقام الصحيحة والموثقة، ومما ذكر يظهر الحال فيما إذا كان متجاهراً في بلد دون آخر، فإنه يجوز بيان عيوبه حتّى في البلد الآخر؛ لعين ما ذكر.

نعم، إذا كان ساتراً لعيوبه ومعتذراً عن عيبه المتجاهر به بارتكابه للاضطرار أو الإكراه أو التزاحم بينه وبين التكليف الآخر، أو بدعوى أنه يرى جوازه تقليداً أو اجتهداً، فإن كان بطلان اعتذاره واضحاً عند الناس فلا يعدّ الاعتذار سترًا، وإن احتمل العذر ولو كان معلوم البطلان عند البعض الآخر، فلا يكون بارتكابه جاهراً بنفسه.

ثم إن ظاهر الأدلة كون الحكم مادام كونه جاهراً، نظير قوله عليه السلام: «لا تصلّ خلف

نعم لو تأذى من ذمّه بذلك دون ظهوره [١].
 الثاني: تظلم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم [٢].

الفاسق» فلا يجوز الاغتياب بعد ما صار الشخص سائراً لعيوبه حتى بإظهار عيبه الذي كان عليه زمان تجاهره كما لا يخفى.

[١] يعني: لو تأذى بالذم لا بظهور عيبه، بأن لا يكون مجرد ظهوره مكروهاً له، فلا بأس باغتيابه بإظهار ذلك العيب، وفي فرض كراهته له يجوز سبه بما لا يكون كذباً ولكن لا يجوز اغتيابه، حيث إن مناط السب المذمة والتنقيص فيجوز، ومناط الغيبة إظهار عيبه فلا يجوز إلا مع الرخصة أو عدم الكراهة.

أقول: هذا الكلام عجيب منه ﷺ، حيث تعرّض سابقاً لسب المتجاهر بفسقه واستظهر جوازه من دليل جواز اغتيابه، وهنا فصل بين غيبة المتجاهر و ذكر عدم جوازاها فيما إذا كان ظهور عيبه مكروهاً، وبين سبه و ذكر جوازه بما لا يكون كذباً حتى مع تأذية.

[٢] يستدل على جواز تظلم المظلوم عن ظالمه بقوله سبحانه: ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾^(١)، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن ظاهرها جواز انتقام المظلوم من ظالمه، كما يؤيده ملاحظة ما قبلها من قوله عز وجل: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثليها من عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين﴾^(٢)، وأما جواز اغتياب ظالمه بإظهار ظلمه أو حتى سائر عيوبه المستورة عليه، فلا دلالة لها عليه، بل مقتضى قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾^(٣) المماثلة في الانتقام.

نعم، لو كان ظلمه هو الاغتياب والتنقيص المسقط للمعتاب - بالفتح - عن أعين

(١) سورة الشورى: الآية ٤١.

(٢) سورة الشورى: الآية ٤٠.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

الناس، فيجوز للمعتاب الانتقام من ظالمه بإظهار عيوبه. وقوله سبحانه: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾^(١)، فإنه في نفسه دالٌّ على جواز إظهار المظلوم مساوئ ظالمه، بلا حاجة إلى الرواية أو قول بعض المفسرين؛ لأنَّ قوله سبحانه: ﴿مَنْ الْقَوْلُ﴾، كما مر سابقاً بيان للجهر بالسوء وإظهاره.

والحاصل: أنَّ ظاهر الآية حرمة إظهار الإنسان المساوئ والقبائح التي ارتكبها هو أو غيره، إلا إذا كان الجاهر بها مظلوماً يجهر بمساوئ ظالمه، ومناسبة الحكم والموضوع مقتضاها دخل الظلم في جواز الاغتياب، بحيث لو لا ظلمه لما جاز اغتيابه. وأما اختصاص الجواز بخصوص ظلمه بحيث لا يجوز إظهار سائر عيوبه، فلا تقتضيه المناسبة، بل مقتضاها بيان جميعها حتى يحصل للناس إمكان التصديق بظلمه. ثم إنَّ المصنَّف رحمه الله أيّد جواز التظلم بأنَّ في منع المظلوم عنه حرجاً عليه، حيث إنَّ التظلم نوع من التشفي.

ولا يخفى ما فيه، فإنه ليس في البين الحرج الراجع للتكليف، خصوصاً فيما إذا كان للمظلوم حجة على ظالمه تمكنه من طرح دعواه في المحاكم للأخذ بحقه. وبأنَّ في جواز التظلم وتشريع الجواز مظنة ردع للظالم. وفيه: أنَّ هذا على تقدير تماميته لا يختص بالمظلوم، لعدم اختصاص منع الغير عن المنكر بشخص دون شخص. وبهذا يظهر الحال فيما استظهره ممَّا ورد في اغتياب الإمام الجائر، حيث إنَّ جواز اغتيابه لا يختص بخصوص المظلوم، بل يعمُّ كلَّ شخص، فيجوز لهم ذكر عيوبه. نعم، في النبوي: «لصاحب الحقِّ مقال»^(٢) وظاهره جواز اظهار المظلوم حقه

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) كشف الريبه: ٧٧.

مع أَنَّ المروي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها [١].
وإنَّ كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك [٢] ويمكن الاستدلال عليه [٣].

وبيان ما أصابه من الظلم ولو كان البيان إظهاراً لعيب الآخر.
والحاصل: أَنَّ قوله سبحانه: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ بنفسه كاف في إثبات جواز بيان المظلوم عيوب ظالمه، وبلا فرق بين أن يكون في إظهارها مظنة إزالة الظلم عنه، كما إذا أظهرها عند من يمكن له إزالته، أو لم يكن في إظهارها إلا بيان عيوبه وإسقاطه عن أعين الناس، كما هو مقتضى إطلاق الاستثناء وعدم تقييده بمقام مظنة دفع الظلم.
وما في كلام المصنف عليه السلام من عدم العموم في الآية، فإنَّ أراد نفي الإطلاق فقد ذكرنا ثبوته، كما هو مقتضى أصالة ورودها في مقام البيان من جهتي المستثنى والمستثنى منه، وإنَّ أراد عدم العموم الوضعي فإثبات عموم الجواز لا يحتاج إليه كما مر.
[١] لا يخفى أَنَّ قوله سبحانه: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ بنفسه ظاهر في أَنَّهُ يجوز للمظلوم اغتيال ظالمه، ويكون الانتصار باغتيابه ممَّا يجوز الانتظار به في الدين، فالرواية لا تنافي الآية، بل الآية حاکمة على مفادها، مع أَنَّهُ لا يمكن رفع اليد عن ظاهرها بمثل تلك المرسلة.

[٢] وهي رواية حماد بن عثمان ^(١) وفي سندها ضعف بمعلّى بن محمد، وعلى رواية الشيخ عليه السلام بمحمد بن يحيى الصيرفي، ومرسلة ثعلبة بن ميمون ^(٢) ولا دلالة لهما أيضاً على جواز الاغتيال بترك الأولى، فإنَّ الشكوى لا يكون من الاغتيال دائماً، ولعلَّ الشكوى المفروضة في الروایتين لم تكن اغتياًباً.

[٣] أي على جواز الاغتيال في مقام الاستفتاء مع توقّفه عليه.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٤٨، الباب ١٦ من أبواب الدين، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٨٥، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

مدفوع بالأصل [١].

مضافاً إلى عموم أدلة النهي عن المنكر [٢].

لا يقال: كما يمكن الاستفتاء بإظهار السائل عيب أمه وسوئها، كذلك يمكن بطرح السؤال بنحو الفرض والتقدير، بأن يقول: لو ارتكبت أم أحد الفعل الفلاني فما وظيفة ابنها؟ وطرح السؤال في الرواية^(١) بنحو الاغتياب وعدم ردع النبي ﷺ دليل على جواز الاستفتاء بنحو الاغتياب حتى مع عدم توقّفه على ذكر الفاعل بالخصوص.

فإنه يقال: لا إطلاق في الرواية، فإنها ناظرة إلى قضية شخصيّة، ولعلّ السائل كان غافلاً عن طرح السؤال فيها بالنحو الآخر. والحاصل: أن المتيقّن هو الجواز في صورة توقّف الاستفتاء كما لا يخفى.

[١] الرجوع في المقام إلى الأصل من الغرائب، فإن أم السائل جاهرة بفسقها ولا يكون له أثر شرعي بالإضافة إلينا حتى نرجع إلى الأصل، بل ظاهر الرواية أنه لم يردع رسول الله ﷺ الولد عن اغتياب أمه أو قذفها، وعدم ردعه ﷺ يكون كاشفاً عن جواز فعل الولد؛ إما لكونها مشهورة بالزنا، أو لكون ذكرها للغفلة أو غيرها، وليس في البين ما يعين شيئاً من ذلك.

[٢] ولكن مجرد عموم أدلتها لما إذا توقّف النهي على الاغتياب أو على محرّم آخر لا يوجب تقديم النهي عن المنكر، بل وجوبه مع حرمة الاغتياب أو محرّم آخر من المتزاحمين يراعى جانب الأهم أو محتمله، ولا يبعد أن تستفاد الأهمية في جانب التكليف بالردع في مورد تزاحمه مع حرمة الغيبة، أو مثل الضرب أو الشتم من مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتضمنة لأمر الولد بحبس أمه لردعها عن محارم الله. والحاصل: أنه لا ينبغي التأمل في جواز الاغتياب فيما إذا توقّف عليه الأمر

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٥٠، الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا، الحديث الأول.

بالمعروف أو الردع عن المنكر، فإنه على تقدير عدم استفادة تعين رعايتهما عن الصحيحة فلا ريب في استفادة جوازهما، فإن غاية الأمر أن وجوب الردع مع حرمة الاغتياب في مورد التوقف من المتزاحمين، وتكون الأهمية في كل منهما محتملة، والحكم مع احتمالها في كل من المتزاحمين هو التخيير، اللهم إلا أن يقال بأن الأمر بالمعروف والردع عن المنكر لا يجبان مع انحصار مقدّمتهما بالمحرّم.

ثم إن التزاماً بما يكون في فرض توقف النهي عن المنكر على الاغتياب بأن توقف ردع المغتاب عن الفعل المنكر على الاغتياب أولاً، ثم نهيه عنه حتى يؤثر في الارتداع.

وأما إذا كان الاغتياب بنفسه كافياً في ارتداعه كان خطاب وجوب نهْي الغير وردعه عن ارتكاب المنكر مع خطاب النهي عن الاغتياب من المتعارضين مجتمعان في الفرض، وبما أن الكتاب المجيد دالّ على كلا الحكمين يسقط الإطلاق من الخطابين، فيحكم في الفرض بجواز الاغتياب بأصالة البراءة عن حرمة كما لا يخفى.

لا يقال: دلالة النهي عن الاغتياب في الكتاب المجيد بالعموم، كما هو مقتضى وقوع الجنس في حيّز النهي أو النفي، ودلالة الكتاب على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالإطلاق، ومع وقوع المعارضة بالعموم من وجه يقدّم العموم على الإطلاق، كما هو المقرر في محله.

فإنه يقال: نعم، ولكن يستفاد جواز الاغتياب في الفرض من صحيحة عبد الله بن سنان، وذلك فإن قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقْلُ لِهَٰمَا أَفْ﴾^(١) دلالة على حرمة إيذاها بحبسها أو ضربها بالعموم، ودلالة الكتاب على أمرها بالمعروف ونهْيها عن المنكر بالإطلاق،

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

يحرم استماع الغيبة [١].

ومع ذلك ذكر سلام الله عليه فيها أن منعها عن المنكر بما ذكر من أفضل الصدقة، ولا يحتمل الفرق بين جواز ضربها وحبسها وبين اغتياها.

وعلى الجملة ما ذكر في محله من تقديم العموم على الإطلاق فيما لم تكن قرينة أخرى على الجمع، والصحيحة في المقام قرينة عليه، ولكن لا يخفى أنه لا يستفاد منها وجوب منعها عن المنكر بما ذكر، بل غاية مدلولها جواز المنع أو استحبابه في مورد توقف المنع على مثل الضرب والحبس، أو اتحاده معهما وعدم إمكان المنع بغيرهما كما لا يخفى. [١] وحاصله أن الاستماع والإصغاء إلى الاغتياب محرّم بلا خلاف، ويدلّ عليه، بل على كونه من الكبائر، ما ورد من: «أن السامع للغيبة أحد المغتابين»^(١) فإنه إن كان لفظ المغتابين بصيغة التثنية يكون ظاهراً في أن السامع للغيبة كصاحبه الذي أظهر سوء الآخر وعيبه. فإن كان المغتاب - بالكسر - عاصياً بإظهاره كان السامع أيضاً كذلك، وإن لم يكن عاصياً، كما إذا كان المغتاب - بالفتح - متجهاً بالفسق، لم يكن عصياناً للسامع أيضاً، وإذا لم يعلم السامع جواز فعل المتكلّم، كما إذا احتمل كون المغتاب - بالفتح - مستوراً، فالاستماع إليه - على ما قيل - جائز؛ لحمل فعل المتكلّم على الصحة.

قال في «كشف الرية»: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم أن المغتاب - بالفتح - يستحق الغيبة أولاً، قيل: لا يجب نهى القائل؛ لإمكان استحقاق المغتاب - بالفتح - فيحمل فعل القائل على الصحة مادام لم يعلم فساد قوله وحرمة، وأيضاً منع القائل ونهيه عن قوله يستلزم انتهاك حرمة القائل، ويجب على السامع التحفظ على حرمة القائل، كما يجب عليه التحفظ على حرمة المغتاب - بالفتح - بترك اغتياها. ثم قال: الأولى التنزه عن ذلك حتى يتحقّق المخرج منه؛ لعموم الأدلة، أي أدلة وجوب ردّ الغيبة وانتصار المؤمن وعدم

الاستفصال فيها عن إحراز كون القائل ممن لا يجوز له الاغتياب، فيجب معه رد الغيبة ونهيه عنها، وعن احتمال جوازه له فلا يجب ردها ونهيه عنها؛ ولأنه لو لم يجب رد الغيبة في فرض احتمال جواز الاغتياب للقائل لم يجب ردها فيما إذا أحرز أن المغتاب - بالفتح - إنسان مستور لا يجوز اغتيابه، فإنه في الفرض أيضاً يحتمل أن يكون عند القائل مجوز لاغتيابه لم نعر عليه، والالتزام بالجواز في ذلك هدم لقاعدة النهي عن الغيبة^(١)، انتهى.

ولا يخفى أن عدم وجوب رد القائل، كما في كلام «كشف الريبة» غير جواز الاستماع، ويمكن أن يقال بعدم وجوب الرد على القائل في مورد احتمال جواز اغتيابه، ولكن لا يجوز الاستماع إليه، وهذا ظاهر قوله عليه السلام: «السامع للغيبة أحد المغتابين» على تقدير قراءته بصيغة الجمع، حيث إن مقتضى قراءته بصيغة الجمع أن يكون السامع للغيبة كالمتكلم بها. وكما لا يجوز الاغتياب وإظهار سوء الغير مع عدم إحراز كون فاعل المنكر متجاهراً، كذلك لا يجوز السماع مع عدم هذا الإحراز، ولكن يظهر التسالم أو عدم الخلاف في حرمة استماع الغيبة بما هو استماع إليها وليس في البين رواية على تحريمه غير مثل ما عن تفسير أبي الفتوح من «أن السامع للغيبة أحد المغتابين»^(٢) ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم بحرمة استماعها، فضلاً عن الحكم بكون الاستماع من الكبائر.

نعم، رد الغيبة واجب على سامعها كما هو ظاهر غير واحد من الروايات، كموتقة ابراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلا خذله الله في الدنيا والآخرة^(٣)، والمراد بالخذلان ترك النصرة بقرينة

(١) كشف الريبة: ٨١، بتصرف.

(٢) تفسير روض الجنان ٥: ١٢٥، في تفسير قوله: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾ الآية: ١٢ من سورة الحجرات.

(٣) وسائل الشريعة ١٢: ٢٦٧، الباب ١٤٦ من أبواب العشرة، الحديث ٩.

المقابلة. وقريب منها، بل أظهر منها غيرها، فراجع، ومقتضاها عدم الفرق في وجوب الردّ بين علم السامع بأنّ المغتاب -بافتح- ممّن لا يجوز اغتيابه أو احتمال جوازه. نعم، في الفرض الثاني لا يجوز الردّ بنحو يكون هتكاً للمغتاب -بالكسر- ومنافياً لحمل فعله على الصحيح، بمعنى عدم صدور المعصية منه، فيجب عليه الردّ بنحو يحفظ فيه كرامة المغتاب -بافتح- والحمل على الصحة. والمتحصّل أنّ هنا أموراً ثلاثة:

الأوّل: نهى القائل عن الاغتياب باعتبار أنّ نهيه عنه داخل في عنوان النهي عن المنكر فيجب، ويختصّ بما إذا أحرز صدور الحرام عن القائل، وكون اغتيابه معصية الله سبحانه.

وأما إذا احتمل صدوره حلالاً، فمقتضى أصالة حمل فعله على الصحة عدم وجوب نهيه، بل لا يجب النهي حتّى مع الإغماض عن أصالة الصحة، حيث إنّ التمسك بدليل وجوب النهي عن المنكر مع عدم إحراز المنكر من التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

الثاني: الاستماع إلى الاغتياب، فهذا جائز عندنا على الإطلاق ولكن المنسوب إلى المشهور، بل ادّعي -كما عن المصنّف رحمه الله- عدم الخلاف في حرمة، والاستماع عندهم جائز فيما إذا أحرز جواز الاغتياب، وأما إذا احتمل جوازه فيمكن لهم القول بالجواز، حيث إنّ مفاد الروايات كون حكم المستمع في الوزر وعدمه حكم المغتاب -بالكسر- ومع جريان أصالة الصحة في فعل المغتاب -بالكسر- يحرز عدم الوزر له.

لا يقال: حمل فعل القائل على الصحة ينافي أصالة عدم كون المغتاب -بافتح- متجاهراً حتّى يجوز اغتيابه، بل الأصل أنّه لم يرتكب حراماً أصلاً.

فإنّه يقال: أصالة الصحة في فعل القائل لا ينافي تلك الأصول، فإنّ أصالة الصحة

معناها عدم اسناد المعصية إلى القائل، كما هو مفاد قوله سبحانه: ﴿قُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا﴾، ويمكن أن يكون القائل معذوراً لم يعص الله في اغتيابه، بأن كان معتقداً بصدور الحرام من الغير، وكون ذلك الغير متجاهراً مع خطئه في اعتقاده. ولا يكون ذلك الغير أيضاً عاصياً في الواقع، كما هو مفاد أصالة عدم كونه متجاهراً، بل ولا مرتكباً للحرام، ولكن الصحيح - كما ذكرنا - عدم تمام الدليل على حرمة الاستماع، حتى في فرض إحراز أن القائل يعصي الله باغتيابه، وذلك فإن الروايات الواردة في المقام كلها ضعيفة سنداً، غير قابلة للاعتماد عليها.

لا يقال: لا يمكن احتمال كذب تمام تلك الروايات وعدم صدور شيء منها عن الإمام عليه السلام، بل دعوى الوثوق بصدور بعضها عنهم عليه السلام قريبة جداً.

فإنه يقال: على تقدير تسليم ذلك، فيمكن أن يكون الصادر عنهم عليه السلام مقترناً بقيد لم ينقل إلينا ذلك القيد، وهو الاستماع إلى الاغتيال مع السكوت عليه وعدم رده، ولا يعتبر السند في شيء من تلك الروايات، ليقال: مقتضى اعتبار خبر الثقة أو العدل هو الإطلاق، وعدم صدور القيد عنه عليه السلام.

لا يقال: كيف لا يكون الاستماع محرماً وقد ورد في غير واحد من الروايات «أن عورة المؤمن على المؤمن حرام»^(١) وفُسِّرَت بإذاعة سره، وأيضاً قد تقدّم أن الغيبة معناها كشف ستر المؤمن، والكشف والإذاعة - كما يكون بفعل القائل - كذلك يكون بفعل السامع، حيث إنه مع استماعه إلى الغيبة يحصل الكشف والإذاعة؟

فإنه يقال: ربّما يكون حصول فعل من أحد موقوفاً على فعل الآخر، كما في ضرب زيد عمراً، فإن وقوف عمرو وعدم فراره من يد زيد دخيل في تحقق الضرب، وحصول

(١) وسائل الشريعة ٢: ٣٧، الباب ٨ من أبواب آداب الحمام.

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ يَتَضَاعَفُ عِقَابُ الْمَغْتَابِ [١].

ويمكن القول بتعدد العقاب [٢].

روى في «الوسائل» [٣].

عنوانه، إِلَّا أَنَّ الضرب يستند صدوراً إلى زيد لا إلى عمرو، فلو فرض دليل على حرمة ضرب أحد مؤمناً، فهذا الدليل يشمل فعل زيد لا عمرو. وهنا أيضاً استماع السامع دخيل في حصول كشف سرّ المؤمن وإذاعة عيبه، إِلَّا أَنَّ الكشف والإذاعة يستند إلى القائل، أي إلى المغتاب - بالكسر - لا إلى السامع كما لا يخفى.

والأمر الثالث: ردّ الغيبة وانتصار أخيه المؤمن، أي المغتاب - بالفتح - وهذا الانتصار - كما تقدّم - واجب إلّا فيما إذا لم يكن للمغتاب - بالفتح - احترام، كما إذا كان متجاهراً بالفسق، وهذا الردّ غير النهي عن المنكر، فيمكن الجمع بين حمل فعل القائل على الصحة، بمعنى عدم إسناد الحرام إليه، وبين التحفظ على كرامة المغتاب - بالفتح - بردّ غيبته، واللّه سبحانه هو العالم.

[١] كما تشهد له موثقة عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن أبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ: «يجيء يوم القيامة ذو الوجهين دالماً لسانه في قفاه، وآخر من قدّامه، يلتهبان ناراً حتى يلهبا جسده، ثم يقال: كان في الدنيا ذا وجهين ولسانين، يعرف بذلك يوم القيمة»^(١)، ونحوه غيرها.

[٢] هذا، إذا كانت الغيبة بمعنى ذكر ما يكرهه الإنسان، وإلّا فهي بالمعنى الذي ذكرناه وهو كشف العيب المستور على المؤمن لا تجتمع مع البهتان أصلاً.

[٣] الرواية سندها ضعيف^(٢).

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٨، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٢١٢، الباب ١٢٢، الحديث ٢٤.

ويرحم عبرته [١].

ويقبل عشرته [٢].

ويرعى ذمته [٣].

ويستجح مسألته [٤].

ويبرّ إنعامه [٥].

ويصدق أقسامه [٦].

ولا يسلمه [٧].

[١] أي يترحم لدمعته وحزنه، ويتلطف عليه.

[٢] الإقالة بمعنى الفك، ومنه قوله: يا مقيل العثرات، كأن المراد فكّه عن الزلّة

وخلصه عن خطئه.

[٣] أي يرعى العهد إليه بأن لا ينقضه.

[٤] أي يسعى في تحقيق حاجته إليه.

[٥] أي يقبله ولا يردّه.

[٦] أي يحسبها صادقة على ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة، بمعنى

عدم صدور الحرام منه.

[٧] من باب الإفعال، أي لا يخذله، فيكون عطف لا يخذله عليه من التفسير.

ثم إنه ذكر المصنف رحمه الله ظهور الرواية في ثبوت الحقوق لكل مؤمن على أخيه المؤمن، إلا أنه لابدّ من حملها على المؤمن العارف بحقوق الآخرين، والراعي لها بحسب إمكانه، وذكر في وجه الحمل أموراً:

الأول: المقاصّة فيها باعتبار وقوع التهاثر في الحقوق كوقوعه في الأموال، فإنّ

من لا يراعي حقك عليه لا يلزم عليك أداء ذلك الحق إليه، حيث إنّ التهاثر

كذلك أمر ارتكازي عند العقلاء في الأموال وغيرها، ويدل عليه ما عن الصدوق في «الخصال» وكتاب «الإخوان» والكليني بسندهما عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: «قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة، فقال أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان؛ إخوان الثقة وإخوان المكاشرة، فأما إخوان الثقة، فهم كالكف والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك ويدك وصاف من صافاه وعاد من عاداه، واكتم سرّه وعيبه واظهر منه الحسن. واعلم أيّها السائل، أنّهم أعزّ من الكبريت الأحمر. وأما إخوان المكاشرة، فإنّك تصيب منهم لذتك فلا تقطعنّ ذلك منهم، ولا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم، وابدل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان»^(١). فإنّ المراد بكونه على ثقة من أخيه، الثقة من رعاية الحقوق، ومقتضاها أنّ من لا يراعي تلك الحقوق ولا يبذل لك غير طلاقة الوجه عند الملاقاة، كما هو ظاهر المكاشرة، فليس عليك إلّا مثل ما بذله دون الحقوق، والسند على رواية الكليني معتبر.

أقول: ليس مقتضى هذه الرواية أن لا يجب مثل ردّ الغيبة على الشخص فيما إذا لم يراع المغتاب ردّها في حقّه، لما تقدّم من أن ردّها واجب على السامع، وليس في البين ما يدلّ على كونه من الحقوق الساقطة بالتهاتر.

الثاني: ما دلّ على نفي الصداقة عمّن لا يراعي حقوقها، وإذا لم يكن الشخص صديقاً لك لا يكون أخاً. وفيه: الصداقة أخصّ من الأخوة، فلا يكون نفيها نفيّاً للأخوة حتى تنتفي الحقوق الثابتة لها.

الثالث: ما دلّ على نفي الأخوة عمّن لا يواسي أخاه المؤمن. وفيه: أنّ المراد نفي

(١) وسائل الشيعة ١٢: ١٣، الباب ٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

فهنا مسائل أربع [١].

الأخوة الكاملة لا الأخوة في مجرد الإيمان، وإلا لجاز اغتيابه بمجرد تركه المواساة،
والحقوق في الرواية ثابتة للأخوة في الإيمان، فلاحظ.

ولا يخفى أن المذكور في الرواية من الحقوق كسائر المستحبات التي لا يوجب
عدم التمكن من رعايتها بالإضافة إلى جميع المؤمنين إلا وقوع التزاحم بينها لاسقوط
استحبابها، فلا يقال بأن عدم التمكن على جميعها باعتبار عدم سعة وقت الإنسان
لأدائها قرينة على عدم استحبابها.

وبعبارة أخرى: عدم التمكن من الجمع بينها في الأداء لكل مؤمن يوجب كونها
كسائر المستحبات المتزاحمة لاسقوط استحبابها.

[١] الأولى: اللعب بالآلات مع العوض، ولا ينبغي الريب في حرمة وحرمة

العوض، ويكفي في إثبات حرمة اللعب قوله عز من قائل: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾^(١)
حتى إذا قلنا بأن المراد بالميسر هو الآلات لا نفس المقامرة، حيث إنَّ تحريم تلك
الآلات معناه المنع عن اللعب بها بالعوض أو مطلقاً كما لا يخفى. كما يكفي في حرمة
العوض وعدم صيرورته ملكاً للغالب قوله سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ﴾^(٢)، حيث إنَّ ظاهر الأكل - كما تقدّم - التملك ووضع اليد، ومقتضى النهي عنه
- كالنهي عن سائر المعاملات - هو الفساد. والحاصل: أنَّ اللعب بالآلات القمار بداعي
تملك العوض أمر محرّم، ويكون أخذ العوض بإزاء غلبته في اللعب أكلاً له بالباطل.

الثانية: اللعب بالآلات القمار بلا عوض، والأظهر في هذه الصورة حرمة اللعب، كما
هو مقتضى ظاهر صحيحة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل:

(١) سورة المائدة: الآية ٩٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾^(١)، قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء^(٢)، ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن اللعب بالشطرنج والنرد»^(٣)، ونحوهما غيرهما.

ودعوى انصراف مثلهما إلى ما إذا كان في اللعب عوض لا يمكن المساعدة عليها، حيث إن 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 رحمه الله فإنه قابل للمنع، بل لعدم إحراز صدق القمار على اللعب بها من دون تعيين عوض للغالب.

ثم إنه رحمه الله فرّق بين رواية السكوني وبين رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن الشطرنج والنرد، فقال: لا تقر بهما»^(٤)، وذكر أن دعوى الانصراف في الأولى قريبة وفي هذه بعيدة.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه إذا كانت كثرة الأفراد موجبة للانصراف في الطبيعي لكانت كثرة أفراد القرب إلى الآلات المزبورة أيضاً موجبة للانصراف في لفظ معنى القرب المضاف إلى تلك الآلات.

وذكر رحمه الله بعد ذلك أن الأولى الاستدلال على حرمة اللعب في هذه الصورة برواية «تحف العقول» من قوله: «ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع

(١) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٣١٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ٣٢٠، الحديث ٩.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١٠.

ويؤيد الحكم [١].

وجوه الحركات»، وبما في «تفسير القمي» عن أبي الجارود في قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ»، قال: «أما الخمر فكل مسكر من الشراب - إلى أن قال: - أما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر. وأما الأنصاب فالأوثان التي كان يعبدونها المشركون. وأما الأزلام فالأفداح - إلى أن قال: - كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله، وهو رجس من عمل الشيطان»^(١).

لا يقال: القمار في هذه الرواية منصرف إلى ما إذا كان في اللعب رهن.

فإنه يقال: ليس المراد معناه المصدري لتتم دعوى الانصراف، بل المراد آلاته، بقرينة قوله: «وكل هذا بيعه وشراؤه»، وبقرينة قوله قبل ذلك: «أما الميسر فهو النرد»، حيث إن النرد اسم للآلة، كما أن البيع والشراء يتعلّق بالآلات لا باللعب.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإن رواية «تحف العقول» - كما ذكرنا مراراً - لا تصلح للاعتماد عليها، مع أن كون الآلات مما يجيء منها الفساد المحض أول الكلام، فإنه إذا جاز اللعب بها بلا عوض ورهن لا يكون فيها الفساد المحض.

وأما رواية القمي فمع الإغماض عن ضعف سندها بالقطع، فيأتي فيها ما ذكره في الروايات السابقة من دعوى الانصراف، لا في قوله: «وكل قمار ميسر» حتى يقال: إن القمار فيه ليس بمعناه المصدري، بل الانصراف في قوله: «والانتفاع بشيء من هذا حرام»، حيث إن الانتفاع بها ينصرف إلى فرده الشايع وهو اللعب مع العوض.

[١] لا يخفى أن الرهن والعوض وإن لم يكن دخيلاً في كون اللعب بالآلات لهواً وباطلاً، إلا أنه لا دلالة لتلك الروايات على الحرمة؛ لأن مطلق الباطل والاشتغال عن ذكر الله لا يكون محرماً؛ ولذا جعلها الله مؤيدة للحكم.

(١) تفسير القمي ١: ١٨٠ - ١٨١. ووسائل الشيعة ١٧: ٣٢١، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار [١].

[١] **الثالثة:** ما إذا كان اللعب بغير الآلات المعدة ولكن مع الرهن على اللعب، ويظهر من كلمات جماعة في باب السبق والرمية عدم الخلاف في حرمة هذا اللعب تكليفاً كما يكون فاسداً، حيث قالوا: إنه لا خلاف في حرمة السبق بغير المنصوص إذا كان في البين عوض، وأما إذا لم يكن عوض ففي حرمة السبق خلاف.

وظاهر ذلك أن مورد الخلاف هنا - أي فيما إذا لم يكن في البين عوض، وهي الحرمة تكليفاً - مورد الوفاق هناك، أي فيما إذا كان في البين عوض، فإن الفساد، يعني الحكم الوضعي، لا يمكن كونه مورد الخلاف مع فرض عدم العوض في البين.

وكيف كان، فيلتزم في المقام - كما عن المصنّف رحمه الله - بحرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعياً، أي عدم صيرورة العوض ملكاً للغالب، ويقال في وجهه أمور:

الأول: أن اللعب مع الرهن قمار، كما يفصح عن ذلك رواية العلاء بن سبابة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن الملائكة تحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش، وماسوى ذلك فهو قمار حرام» (١).

وفيه: أن الرواية لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها. والأخذ بإطلاق القمار في بعض الروايات يحتاج إلى إثبات عدم دخل الآلات في صدقه.

الثاني: مرسله الصدوق عليه السلام قال: «قال الصادق عليه السلام: إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والريش والنصل» (٢).

الثالث: بما في «تفسير العياشي» عن ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٥١، الباب الأول، الحديث ٦.

فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار [١].

الميسر، قال: الثقل من كل شيء، قال: والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم»^(١)، ولا يخفى أن مفاده حرمة العوض في كل رهان لا حرمة نفس الرهان واللعب تكليفاً، أضف إلى ذلك ضعفه سنداً وعدم كونه صالحاً للاعتماد عليه.

الرابع: صحيحة معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما تقوم عليه فهو ميسر»^(٢)، ولا يخفى أن العموم فيها أيضاً باعتبار العوض في القمار.

الخامس: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قيل يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: كل ما تقوم به حتى الكعاب والجوز»^(٣).

لا يقال: ضعف السند في بعض هذه الروايات منجر بالشهرة ونفي الخلاف على ما تقدم. **فإنه يقال:** لم يعلم استناد المشهور في التزامهم بالحرمة والفساد إلى هذه الروايات، بل لعلمهم استفادوا الحكم مما ورد في حرمة الميسر والقمار تكليفاً ووضعاً، أو استفاد بعضهم مما ورد من نفي السبق في غير الثلاثة بدعوى أن المستفاد من النفي المزبور في غيرها حرمة. [١] الأظهر في المقام حرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعاً، بمعنى عدم دخول العوض في ملك الغالب في اللعب، ويشهد لذلك ما رواه الصدوق عليه السلام بإسناده عن العلاء بن سيابة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: لا بأس

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٣٢٥، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩. عن تفسير العياشي ١: ٣٤١، الحديث ١٨٧.

(٢) وسائل الشريعة ١٧: ٣٢٣، الباب ١٠٤، الحديث الأول.

(٣) المصدر السابق: ١٦٥، الباب ٣٥، الحديث ٤.

إذا كان لا يعرف بفسق، قلت: فإن من قبلنا يقولون: قال عمر: هو شيطان، فقال: سبحان الله، أما علمت أن رسول الله ﷺ قال: إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخفّ والريش والنصل، فإنها تحضره الملائكة...»^(١). وسند الصدوق إلى العلاء بن سنيابة - كما ذكر في مشيخة «الفقيه»^(٢) - صحيح، والعلاء أيضاً لا بأس به، فإنه من مشايخ ابن أبي عمير، وذكر الشيخ رحمه الله في عدته أنهم ثقات^(٣).

وأما دلالتها على حرمة اللعب مع العوض فلأنها مقتضى لعن الملائكة صاحب الرهان، فإن اللعن وإن أمكن أن يراد منه معنى يناسب كراهة الفعل أيضاً، كما في لعن رسول الله ﷺ: «أكل زاده وحده، والراكب في الفلاة وحده والنائم في بيته وحده»^(٤) إلا أن ظاهره - مع عدم القرينة على الخلاف - حرمة الفعل، وإذا كان نفس اللعب مع الرهن محرماً كان أخذ الغالب العوض فاسداً، حيث إنه من أخذ العوض على اللعب المحرّم.

هذا، مع أنه لا يبعد صدق القمار على اللعب المزبور، حيث إن إسناد الآلات إلى القمار كإسناد سائر الآلات إلى سائر الأفعال، كآلات القتل والفتح والقرض... إلى غير ذلك. وكما أنه لم تؤخذ الآلات في مفاهيم تلك الأفعال كذلك لم تؤخذ الآلة في مفهوم القمار. ويؤيد ذلك ملاحظة كلام اللغويين وما تقدّم، مثل رواية جابر الدالة على أن الميسر كلّ ما تقوم به حتى الكعاب والجوز، حيث لا يعدّ الكعاب والجوز من آلات القمار. نعم، لا بدّ في صدق القمار من كون الفعل الذي عين العوض على الغالب فيه لعباً،

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

(٢) مشيخة «من لا يحضره الفقيه» ٤: ١٣١.

(٣) العدة ١: ١٥٤.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، الباب ٢٠ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٩.

لا معنى لاستحباب الوفاء به [١].

نعم عن «الكافي» و«التّهذيب» بسندهما عن محمد بن قيس [٢].

فلا يطلق القمار بمعناه الظاهر عند العرف على بعض الأفعال التي لا تعدّ من اللعب، حتّى فيما إذا عيّن للغالب فيها عوض، كالمسابقة على النجارة أو البناية أو الكتابة ونحوها من الصناعات، ولكن عدم صدقه عليها لا يمنع عن الالتزام بحرمة الرهان فيها أيضاً، على ما استظهرناه من رواية العلاء بن سيّابة.

[١] أي إذا كانت المعاملة فاسدة، فالعهد الذي قطعه العاقد على نفسه لا يستحبّ الوفاء به، فإنّ استحبابه ينافي فسادها، فإنّ الوفاء في المقام عبارة عن تسليم العوض المفروض في المراهنة إلى الغالب بعنوان أنّه ماله، ومع الفساد لا يكون مالاّ له.

نعم، لو أريد صورة الوفاء بأن يملّكه المال بتمليك جديد مجّاناً، ومع الإغماض عن تلك المعاملة فلا فرق في جوازه بين القمار المحرّم واللعب الفاسد، غاية الأمر يكون التمليك الجديد مستحبّاً مع فساد اللعب ولا يستحبّ في القمار المحرّم.

أقول: لا فرق في الوفاء الصوري بين الصورتين، والفرق باستحباب التمليك الجديد في اللعب الفاسد وعدم استحبابه في القمار بلا وجه.

[٢] سندها صحيح^(١)، وكلمة (أكل) في قوله: «رجل أكل» من باب المفاعلة، بمعنى المعاهدة على الأكل، وربّما يقال بظهورها في جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً من جهة سكوت الإمام عليه السلام وعدم رده، ومن الظاهر أنّ المعاهدة على الأكل من قبيل الرهن على اللعب بغير الآلات، كالمراهنة على رفع الحجر الثقيل والمصارعة والطفرة. نعم، دلالتها على فسادها تامّة، كما هو مقتضى منع الغرامة المفروضة في صورة

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ١٩٢، الباب ٥ من أبواب الجعالة، الحديث الأول.

ثُمَّ إِنَّ حَكْمَ الْعَوَظِ مِنْ حَيْثُ الْفُسَادُ [١].

عدم أكل الشاة بتمامها، ولكن لا يخفى أنّ دلالتها على الجواز بالإطلاق والسكوت في مقام البيان، ومع ورود النهي في سائر الروايات لا يتم الإطلاق.

وأجاب المصنّف رحمه الله عن الإطلاق بأن الإشكال في الرواية بعدم ردع الإمام عليه السلام، وورد، حتّى على تقدير جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً، وذلك فإنّ أكل الشاة بالمعاهدة الفاسدة كتصرّف الطرف في مال صاحبه في سائر المعاملات الفاسدة محرّم، مع أنّه لم يذكر في الرواية ردعه عليه السلام عن أكلها. ثمّ أمر في آخر كلامه بالتأمّل، ولعلّه لأجل الفرق بين المقام وسائر المعاملات الفاسدة، فإنّ التصرف في مثل المقام من قبيل إذن المالك في ماله، فإنّ أكل الشاة المفروضة باعتبار إباحة المالك وإذنه فيه حلال، حتّى مع فساد المؤكلة، حيث إنّ معنى فسادها عدم ترتّب الضمان المزبور، وهذا بخلاف سائر المعاملات الّتي يكون تصرف الطرف فيها بعنوان كونه مالكاً وليس يملك مع فسادها حتّى يجوز له التصرف.

وأما الضمان فالظاهر أنَّ أكل الشاة بتمامها شرط في إذن مالكة في أكلها مجاناً، ولو بنحو الشرط المتأخر، فيكون أكلها ناقصاً موجباً لضمانها بالقيمة كسائر القيمات، وعلى ذلك فالمراد في الرواية من نفى الغرامة هي الغرامة المعينة في المؤاكلة، كما هو معنى فسادها.

[١] ويجب ردّ عين العوض مع بقائه وبدله مع تلفه، كما في جميع المعاملات الفاسدة المفروض فيها ضمان المال، وأمّا ما ورد من قيء الإمام عليه السلام البيض عند ما قيل له: إنّ الغلام قامربه، فهو لا ينافي ما ذكرنا من ضمان البدل مع التلف، فإنّ القيء لأجل أن لا يصير البيض المزبور جزءاً من بدنه الشريف، لا من جهة ردّه إلى مالكه. وهذه الرواية في سندها عبد الحميد بن سعيد وهو من مشايخ صفوان بن يحيى، وقد وثّقهم الشيخ عليه السلام في عدته، 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: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا

بطشت فتقياً فقاءه»^(١).

وفيها إشكال من جهة ارتكاب المعصوم عليه السلام ما هو حرام واقعاً لكنه ضعيف، فإن الإمام عليه السلام لا يمكن غفلته أو جهله بالأحكام المجعولة في الشريعة، حيث إن ذلك ينافي كونه هادياً ودليلاً على الحق ومبيناً لأحكام الشرع، وأمّا الموضوعات الخارجية فعلمه عليه السلام بجميعها مطلقاً أو عند إرادته الاطلاع عليها، فلا سبيل لنا إلى الجزم بشيء حتى نجعله منشأ الإشكال في مثل الرواية.

وذكر السيد الخوئي رحمه الله^(٢) أن الإشكال على أكله عليه السلام البيض المفروض يتم بتسليم أمرين:

أحدهما: عدم إمكان جهله عليه السلام بالموضوعات أصلاً.

ثانيهما: كونه عليه السلام مكلفاً بالعمل حتى يعلمه الحاصل له بالإمامة. وأمّا إذا قيل بكونه مكلفاً بالعمل بالحجة المتعارفة عند الناس من قاعدة اليد وأصاله الصحة وأصاله الحل وغيرها، فلا بأس بالأكل المزبور أخذاً بالحجة الشرعية.

ثم إنه إذا علم عليه السلام الحال بالطريق المتعارف، يعني إخبار مولى له بكون البيض من الحرام، تقياً تنزهاً؛ لئلا يصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه الشريف، مع عدم كون هذا حكماً إلزامياً. وفيه: أنه لا يمكن إجراؤه عليه السلام أصالة الصحة أو غيرها في عمله مع علمه بالواقع، فإنّ المقوم لموضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع والمفروض انتفاؤه في حقّه عليه السلام، فدعوى كونه عليه السلام مكلفاً بمقتضى الحجج الظاهرية الثابتة للجاهل بالواقع، مع علمه عليه السلام بالواقع كما ترى، فإنه من قبيل ثبوت الحكم بدون موضوعه.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٣٧.

إِلَّا أَنْ يُقَالَ بَأَنَّ مَجْرَدَ التَّصَرُّفِ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ الْعِلْمِيَّةِ [١].

الرابعة: المغالبة بغير عوض [٢].

[١] كيف لا تثبت الحرمة للأكل مع الجهل، مع أنَّ الموضوع لها مال الغير من تجارة أو من غير رضاه.

وبعبارة أخرى: مفسدة أكل الحرام وترتبها عليه حتَّى حال الجهل به يوجب إنشاء الحرمة حتَّى مع الجهل، غاية الأمر الجهل بكونه مال الغير عذر في مخالفة الحرمة الواقعيَّة، كما في جميع المحرمات الواقعيَّة، فإنَّه تثبت عند الجهل بها أحكام ظاهريَّة بخلافها، حيث إنَّ الحكم الظاهري لا ينافي الحرمة الواقعيَّة حتَّى يوجب تقييداً في إطلاق خطاب تلك الحرمة. والحاصل: أنَّه لو كانت العصمة منافية لارتكاب الحرام الواقعي ولو مع عدم تنجزه، لما كان ما ذكره المصنَّف رحمته الله صالحاً لدفع المنافاة.

[٢] الصورة الرابعة: المغالبة بغير الآلات بلا عوض، ولا ينبغي التأمل في جوازها، فإنَّه مقتضى الأصل، بعد عدم شمول ما دلَّ على حرمة القمار والرهان للفرض، حيث إنَّ المأخوذ في معناهما بحسب المتفاهم العرفيِّ العوض، ويطلق عليهما المراهنة بهذا الاعتبار، كما أنَّه لم يقدِّم دليل على حرمة مطلق اللهو والباطل، حتَّى تدخل فيه المغالبة في هذه الصورة. ولا يمكن أيضاً استظهار الحرمة من حسنة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»^(١)، أي النصال، حيث إنَّ من المحتمل كون سبق -بفتح الباء- كما نسب في «المسالك» إلى المشهور، بمعنى العوض، ونفيه في غير الثلاثة عبارة أخرى عن عدم صيرورة العوض ملكاً للغالب في المسابقة، بل على تقدير كونه بسكون الباء، فيحتمل أن يكون المراد نفي استحباب المسابقة في غير الثلاثة.

نعم، ما ذكره المصنَّف رحمته الله من انصراف سبق -بسكون الباء- إلى صورة الرهن،

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٢، الباب ٣ من أبواب أحكام سبق، الحديث الأول.

كما يدلّ عليه ما تقدّم من إطلاق الرّواية بكون اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قماراً [١].
ويشهد له أنّ إطلاق آلة القمار [٢].

ويكون ظاهر نفيه فساد، كما هو مقتضى النهي عن المعاملة، لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لا وجه للانصراف بعد كونه بمعناه المصدريّ عاماً يشمل المسابقة مع الرهن وبدونه، والمسابقة بلارهن كثيرة لا نادرة حتى يتوهم أن ندرتها موجبة له.

[١] ذكر في بعض الروايات أنّ الشطرنج والنرد ميسر وقمار، وظاهره كون اللعب بهما ميسراً، حتّى فيما لم يكن في البين عوض؛ لأنّ كونهما مع العوض قماراً لا يحتاج إلى البيان، إلّا أن هذا الحكم تعبدّي، والغرض بيان حرمة اللعب بهما ولو بلا عوض. وأمّا لأن القمار بمعناه العرفيّ يصدق عليهما بدون العوض فلا معيّن له، ولا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات عدم دخالة العوض؛ لأنّه لا اعتبار بها مع العلم بالمراد كما لا يخفى.

[٢] قد ذكرنا سابقاً أنّ لفظ القمار بمعناه المصدريّ لا يزيد على سائر الألفاظ الدالّة على المعاني الحديثة في أنّ الآلة لا تكون مقومةً وداخلة في مفاهيمها، بخلاف العوض، فإنّه داخل في مفهومها، والشاهد لذلك الاستعمالات العرفيّة.

وأما ما ذكره المصنّف رحمه الله - من أنّ إطلاق آلة القمار عليها موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار، أو ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله^(١) من أنّ لازم دخول الآلة في معنى القمار عدم صدقه على المراهنة بالآلات المخترعة جديداً ولزوم الدور - فلا يمكن المساعدة على شيء من ذلك، فإنّه يمكن أن لا يكون المأخوذ في معنى القمار خصوص الآلات في ذلك الزمان، بل الأعمّ منها بحيث يعم الآلة المخترعة فعلاً. وأخذ الآلة كذلك في اللعب بحيث يكون نفس الآلة خارجاً عن دائرة المعنى والتقييد بها داخلياً لا يوجب أي محذور،

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٣٤.

لا الدور ولا غيره، فإنه على ذلك يكون معنى لفظ القمار الحصّة من المراهنة لا مطلقاً، وإضافة تلك الآلات إلى القمار تكون بمعنى (في)، كما في قولنا: العوض والرهن في القمار. بقي في المقام أمران:

الأول: أنّ حكم المباراة المتعارفة المسماة بكرة القدم والطائرة أو السلة وغيرها التي يعين فيها الجائزة من الحكومات أو الأندية للفائزين، ولا يكون اللعب فيها بآلات القمار، والأظهر جوازها تكليفاً ووضعاً، فتكون الجائزة للفائز كأساً كانت أو غيره، وذلك فإنّ المحكوم عليه بالحرمة هو القمار والمراهنة واللعب بالآلات المعدة للقمار. والمفروض عدم كون المباراة لعباً بآلات القمار، كما أن عنوان القمار أو المراهنة لا ينطبق عليها، حيث إنّ المعتبر فيهما كون المال من المغلوب، ولا يعمّان ما إذا كانت هبة من شخص ثالث للفائز، كما صرح بذلك بعض أهل اللغة، ويظهر أيضاً بمراجعة الاستعمالات العرفية، وإن لم يكن هذا جزمياً فلا أقل من احتمال. وهذا يمنع عن الرجوع إلى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة، وإذا جاز اللعب صح تملك الجائزة أخذاً بإطلاق دليل الهبة أو الجعالة أو غيرهما.

الثاني: في حكم شراء الأوراق المرسومة في عصرنا المسماة بأوراق اليانصيب (بليط بخت آزماي)، ولا ينبغي الريب في بطلان بيعها وشرائها، حيث إنّ الأوراق لا تكون بنفسها أموالاً، نظير الأوراق النقدية والطوابع المالية والبريدية، ليكون أخذها من شراء الشيء المحكوم عليه بالحلّة تكليفاً ووضعاً، بل يكون إعطاء المال وبذله باعتبار الرقم الموجود في كل ورقة؛ لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، ولذا لو تلفت الورقة بأن احترقت عند من يحتجزها، وثبت ذلك عند المؤسسة، فإنّها ربما تعطى الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على ذلك الرقم.

القيادة حرام [١]

والحاصل: أنَّ المبادلة واقعاً بين المال وتلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم والورقة سند لها، وهذا لا يكون بيعاً صحيحاً، فإنَّ المعتمد فيه وجود المبيع والعلم به، فيكون المقام نظير الشبكة المطروحة المحتمل وقوع الصيد فيها، فإنَّه لا يصح تملُّك العوض بإزاء الصيد المحتمل، بل هذا أشبه بالقمار. ويكون نظير القطعات من الخشب أو غيرها التي يكون في كلِّ منها رقم، ويعيَّن لبعض تلك الأرقام بعض الأموال وتطرح في الكيس، ويعطى إنسان درهماً أو أكثر ويخرج منها قطعة بداعي وقوع المال على الرقم فيها. والحاصل: أنَّ شراء الأوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكاً لمشتري الورقة، ولو أخذها وجب المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالکها.

نعم، مجرد شراء تلك الأوراق لا يكون محرماً تكليفاً لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، ومعه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه. هذا إذا لم يكن بذل المال لو كلاء المؤسسة بداعي التعاون في بناء المستشفيات والجسور وغير ذلك من المصالح العامة، وإلا فلا إشكال في جواز الإعطاء تكليفاً، والله سبحانه هو العالم.

[١] لا ريب في حرمة الوساطة والسعي بين الشخصين؛ لجمعهما على الوطء المحرَّم، ويكون أخذ المال بذلك أكله بالباطل، كما لا ينبغي الربى في كونها من الكبائر في الجملة؛ لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا...﴾^(١)، وأنَّ للحاكم تعزيز الساعي بما يراه مصلحة لنظام البلاد ومناسباً لتأديبه.

وأما ثبوت الحدِّ الشرعي - ونفيه عن المصر الذي هو فيه، فضلاً عن خلق رأسه وإشهاره - فلم يثبت.

(١) سورة النور: الآية ١٩.

و«المصباح» هو الذي يعرف الآثار [١].

نعم، ذكر الحد والنفي في رواية الكليني عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن محمد بن سليمان عن عبد الله بن سنان، إلا أن الرواية - لضعفها سنداً - لا يمكن الاعتماد عليها، وإن وصفها المصنف عليه السلام بالصحيحة، فإن الراوي عن عبد الله بن سنان لو لم يكن محمد بن سليمان الديلمي الضعيف، فلا أقل من كونه محتملاً.

ثم إنه على تقدير اعتبار الرواية فلا يختص المذكور فيها بالرجل، بل يعم المرأة أيضاً؛ لظهورها في كون المراد بالقواد فيها الجنس الشامل لها، وقد ذكرنا نظير ذلك في بعض ما ورد في محظورات الإحرام، وقلنا: إن المحرم في الروايات باعتبار ظهوره في الجنس يعم المرأة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن القواد ما حدّه؟ قال: لا حدّ على القواد، أليس إنما يعطى الأجر على أن يقود؟ قلت: جعلت فداك، إنما يجمع بين الذكر والأنثى حراماً، قال: ذلك المؤلف بين الذكر والأنثى حراماً، فقلت: هو ذاك، قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة وسبعين سوطاً، وينفى من المصر الذي هو فيه»^(١).

[١] يعني: القائف من يعرف آثار الإنسان وعلاماته، كما إذا نظر إلى آثار القدم الباقية على الأرض بعد المشي فيعرف أنها منسوبة إلى أي شخص، وزاد في «مجمع البحرين» وأنه يعرف شبه الإنسان بأخيه وأبيه^(٢)... إلى غير ذلك. واقتصر في «الإيضاح» و«الميسية»^(٣) على الثاني، وذكر أنها عبارة عن إلحاق بعض الناس ببعض. وكيف كان، فيقيّد حرمتها بما إذا رتب عليها الأثر الحرام، وإلا فلا حرمة بالظن بنسب شخص أو العلم به، ولذا نهى في الأخبار عن الإتيان بالأخذ بقول القائف.

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٧١، الباب ٥ من أبواب حد السحق والقيادة، الحديث الأول.

(٢) العبارة في النهاية ٤: ١٢١. وانظر مجمع البحرين ٥: ١١٠ (قوف).

(٣) حكاها عنهما في مفتاح الكرامة ٤: ٨٢.

ففي المحكي عن «الخصال» [١].

وظاهر الأخذ هو ترتيب الأثر، كما أن ظاهر الإتيان ذلك كما لا يخفى.

أقول: نذكر في التعليقة الآتية فساد هذا الاستشهاد، وأن تعلّق النهي بالإتيان والأخذ باعتبار كون النهي طريقياً لا حكماً نفسياً، ومع الإغماض فغاية ما يستفاد هو اعتبار ترتيب الأثر لا ترتيب الأثر المحرّم كما هو المدعى.

[١] ما ذكره عليه السلام في وجه حرمتها من رواية «الخصال»^(١) لا يمكن الاعتماد عليه، فإنه رواها عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام. وعلي بن أبي حمزة البطائني ضعيف، ومع ذلك لا دلالة لها على الحرمة، فإنّ عدم الحب لا يلازمها ما لم يكن في البين قرينة عليها من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها، وكذا ما ذكره عن «مجمع البحرين»^(٢) مع أنّه لا يزيد على الرواية المرسلة. نعم، في صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: لا نأخذ بقول عراف ولا قائف ولا لص، ولا أقبل شهادة فاسق إلا على نفسه»^(٣)، ولكنّ النهي في أمثال ذلك ظاهر في الطريقيّ المقتضي لعدم اعتبار قول القائف، فلا يكون مما يحرز به نسب الشخص شرعاً، ولا يكون موجباً لرفع اليد عن مثل قاعدة: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(٤)، أو غير ذلك.

وأما فعل القيافة بإخبار القائف، فإن كان اعتقاده جزمياً فلا يكون الإخبار موجباً لفسقه على فرض عدم حصول حرام آخر كالقذف، وإن كان اعتقاده ظنيّاً كان إخباره

(١) الخصال: باب الواحد، الحديث ٦٨.

(٢) قوله: وفي الحديث: «لا أخذ بقول قائف» مجمع البحرين ٥: ١١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١١: ٣٧٠، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢.

(٤) الكافي ٥: ٤٩١، الحديث ٢.

الكذب حرام [١].

الجزمي عن نسبه كذباً وقولاً بغير علم، وهذا الحرام لا يوجب حرمة القيافة أيضاً بأن يكون اعتقاده الظني حراماً آخر.

ثم إن المصنف رحمه الله حكى عن العامة افتراءهم على رسول الله بأخذه بقول القافة، وذكر أن ذلك قد أنكر عليهم في الأخبار بشهادة ما عن «الكافي» عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً عن زكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفي قال: «سمعت علي بن جعفر...»، وزكريا بن يحيى مجهول، ومع ذلك لا دلالة فيها على نفي رجوع النبي صلى الله عليه وآله إلى قول القائف.

أضف إليه أن الرواية لا تخلو عن شيء، وهو ردّ مثل علي بن جعفر على إمامه عليه السلام في نفي ولده، حتّى على تقدير عدم كون النفي من القذف، وكذا اشتمال الرواية لكشف أخوات الإمام عليه السلام وجوههن للقافة، ولا أظنّ تصديق أحد بمناسبة ذلك لمنزلتهن.

[١] لا يكون الإجماع التعبدي في مثل المقام ممّا يعلم فيه مدرك المجمعين، بل يكون الإجماع مدركياً، وهو ليس أحد الأدلة. وأما العقل فلا استقلال له بقبح مطلق الكذب، وحتّى مع عدم ترتّب فساد عليه من تلف عرض أو مال أو غيره من المفساد؛ ليكون حكمه به كاشفاً بقاعدة الملازمة عن حرمة. نعم، حرمة مطلقاً مستفادة من الكتاب العزيز والأخبار.

وكيف كان، فالكلام فيه يقع في جهتين:

الأولى: في كونه من الكبائر مطلقاً أو في الجملة.

الثانية: في مسوغاته.

أما الجهة الأولى، فقد ذكر في وجه كونه من الكبائر أمور:

الأول: رواية الصدوق رحمه الله في عيونه عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري العطار، عن أبي الحسن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان، عن

الرضا عليه السلام، ورواه أيضاً عن الحاكم أبي جعفر محمد بن نعيم بن شاذان عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان، قال: «قال الفضل بن شاذان...»^(١).

الثاني: رواية الأعمش^(٢)، ولكن رواية الأعمش ضعيفة، باعتبار جهالة سند الصدوق عليه السلام إليه، وفي سند رواية «العيون» أيضاً ضعف، باعتبار عدم ثبوت التوثيق لعبد الواحد، ونقل الصدوق عليه السلام عنه مترصياً لا يدل على توثيقه، وذلك فإن الصدوق لا ينحصر مشايخه بالثقات والعدول، والدعاء لا دلالة له على التوثيق، وكذا لم يثبت توثيق للحاكم محمد ابن نعيم.

الثالث: موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن الله عز وجل جعل للشِّرِّ أقفالاً، وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، والكذب شرٌّ من الشراب»^(٣)، وكونها موثقة باعتبار وقوع عثمان بن عيسى في سندها، وهو واقفي، ومقتضى كون الكذب شرّاً من شرب الخمر المعدود من الكبائر، وتعيين الحدّ على شاربها كون الكذب أيضاً مثله.

أقول: لازم كون الكذب كذلك اختيار شرب الخمر عند دوران الأمر بينهما بالإكراه عليه أو على الكذب، اللهم إلا أن يقال بجواز الكذب في هذا الحال؛ لأنّه يدفع به الضرر، ولا يكون من مورد التزامه ليكون جواز دفع الإكراه به دليلاً على عدم كونه أهمّ من شرب الخمر ولا مثله.

ومما ذكرنا يظهر الحال في المرسل الوارد فيه أنّ الكذب يعادل سبعين زنية أهونها كمن يزني بأمه، وقد تقدّم الكلام في مثل هذه الروايات المعلوم عدم مطابقة ظاهرها للواقع، وأنّ اللازم الإغماض عنها على تقدير صحة اسنادها، فضلاً عن المرسلة ونحوها.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧. وسائل الشيعة ١٥: ٣٢٩، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ٢٤٤، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

الرابع: قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾^(١) باعتبار أنّ نفي الإيمان عن المفتري وجعله بمنزلة الكافر مقتضاه كون الكذب كبيرة.

أقول: لا دلالة في الآية على كون مطلق الكذب كذلك، فإنّ الافتراء أخصّ منه، نعم دعوى اختصاص الآية بالافتراء في أصول الدين لا وجه لها، فإنّ مورد النزول لا يكون مخصّصاً أو مقيداً لعموم الحكم أو إطلاق الآية.

ويمكن الاستدلال على حرمة الكذب وكونه كبيرة بقوله سبحانه: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٢)، ووجه الاستدلال على الحرمة ما ذكرنا سابقاً من ظهور الزور في البطلان، واتّصاف القول بالباطل يكون باعتبار بطلان معناه وعدم تطابقه مع الخارج، كما هو المراد بالكذب. وظاهر الأمر بالاجتناب عن فعل حرمة، كما في الأمر بالاجتناب عن الخمر والميسر وعبادة الأوثان... إلى غير ذلك.

وأما كونه كبيرة، فلأنّ الإمام عليه السلام استشهد في صحيحة عبد العظيم الحسيني^(٣) لكون شرب الخمر كبيرة بأنّ الله عزّ وجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان، ومقتضى الاستشهاد المزبور أن يكون الكذب أيضاً من الكبائر؛ لأنّ الله نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان بقوله عزّ من قائل: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾.

والحاصل: أنّ المتفاهم العرفي من الصحيحة المباركة أنّ الموجب لكون شرب الخمر كبيرة نهى الله عزّ وجلّ عنه في الكتاب المجيد، نظير النهي عن عبادة الأوثان. وهذا التنظير في التعبير يجري في الكذب أيضاً كما لا يخفى.

(١) سورة النحل: الآية ١٠٥.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٥: ٣١٨، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

ويؤيده ما روي عن النبي ﷺ [١].

نعم في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة [٢].

ومما ذكرنا يظهر وجه كون القمار كبيرة، وأن ذلك باعتبار النهي عنه في الكتاب المجيد نظير النهي عن عبادة الأوثان.

وبعبارة أخرى: الاستشهاد الوارد في الصحيحة بيان لكون الكذب والقمار كبيرة فلا يصح التمسك بالإطلاق المقامي لسائر الروايات؛ لنفي كونهما كبيرتين، حيث إنه لا يتم الإطلاق فيها بعد ورود البيان والقيد، كما أنه لا يصح الأخذ بإطلاق هذه الصحيحة لنفي بعض ما ورد في سائر الروايات أنها كبيرة. والحاصل: أن الإطلاق بمعنى السكوت في مقام البيان لا يدل على شيء، مع ورود البيان في رواية أخرى أو خطاب آخر.

[١] أي أنه يؤيد كون الكذب على الإطلاق كبيرة، سواء ترتب عليه فساد أم لا، المروي عن النبي ﷺ في وصيته لأبي ذر^(١)، ووجه التأييد أن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها مفسدة كبيرة، بل لا يترتب على بعضها أي مفسدة.

[٢] وسندها^(٢) لا يخلو عن ضعف، وما ذكر المصنف رحمه الله - من حملها على كون الخاص من الكبائر الشديدة - لا يمكن المساعدة عليه، فإن اعتبار هذا النحو من الحمل إبطال لقانون حمل المطلق والمقيّد. والصحيح أن يقال: إنه لا يجري التقييد في موارد استغراق الحكم وانحلاله مع توافق المطلق والمقيّد وعدم اختلافهما في النفي والإثبات، كما في المقام، بل يؤخذ بكل من المطلق والمقيّد. نعم، لو قيل بمفهوم الوصف لكان المورد من موارد حمل المطلق والمقيّد.

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥١، الباب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٨، الباب ١٣٩، الحديث ٣.

فإن قوله: «ما من أحد» يدلّ على أنّ الكذب [١].

وعن الحارث الأعور عن علي عليه السلام [٢].

لا بدّ أن يراد به النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء [٣].

ودعوى دلالتها على المفهوم بالعدد لا يخفى ما فيها، فإنّ المذكور في الرواية من قبيل التعداد لا ذكر العدد، مع أنّ في دلالة العدد على المفهوم تأملاً، بل منعاً.

[١] لم يظهر منه كون مجرّد الكذب لمماً أو صغيرة حتّى يوجب التقييد في إطلاق ما دلّ على كونه من الكبائر، بل ظاهره أنّ مجرد الكذب أمر يبتلى به عامة الناس، فلا يجري على الإنسان بمجرّده ما ذكر في حقّ الكذاب في مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾^(١)، حيث إنّ إعراض الله عن إنسان وإضلاله مجازاة لا يترتب على مجرّد الكذب، بل على من يكون مطبوعاً عليه، بحيث لو أراد أن يخبر فيكذب، وهذا لا ينافي كون الكذب مطلقاً من الكبائر.

[٢] وظاهره عدم حرمة الكذب في نفسه، بل الحرمة للفجور، وهو الاستمرار على الكذب، كما هو ظاهر قوله: «وما يزال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب وفجر»^(٢)، وإذا استمرّ على الكذب حتى يغلب الكذب على حكاياته وإخباراته يقال عند الله: إنّه كذاب. والظهور المزبور خلاف المتسالم عليه من حرمة الكذب في نفسه، أضف إلى ذلك ضعف السند.

[٣] أقول: ربّما يحكي المتكلّم عن عزمه الموجود حال تكلمه، فيكون المحكي قصده المتعلّق بفعله الاستقبالي، كما إذا قال مخاطباً: يا زيد، إنّي عازم على

(١) سورة غافر: الآية ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٠، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

بناء مسكن لك في الشهر الآتي، وكلامه هذا إخبار عن أمر نفسيّ يكون صدقه وكذبه باعتبار ذلك الأمر. وهذا كما لا يكون إنشاءً لا يكون متضمناً له أيضاً، ومن يرى وجوب الوفاء بالوعد الذي هو من قسم الإنشاء لا يعمّ عنده الوجوب لهذا الفرض.

وربّما يحكي عن نفس فعله الاستقبالي، ويكون إخباره عن الحصول فيما بعد كالإخبار عمّا مضى، وفي هذه الصورة يكون صدق خبر أو كذبه دائراً مدار تحقّق ذلك الأمر في المستقبل وعدمه. ولو كان معتقداً بفعله استقبلاً وأخبر بوقوعه فلا بأس به، ولا يجب عليه جعل خبره صادقا بفعله في المستقبل فإنّ مع ترك الفعل وإن يتّصف خبره السابق بالكذب، إلّا أنّ دليل حرمة الكذب لا يعمّه.

فإنّ ظاهره حرمة جعل الكذب وإيجاده بمفاد (كان) التامة، لا جعل الخبر الصادر سابقاً كاذباً؛ ولذا ذكرنا في باب موانع الصلاة أنّ المبطل لها من الزيادة جعل الزائد بمفاد (كان) التامة، لا جعل ما كان من الصلاة زائداً كما في العدول من سورة أو ذكر أو غيرهما إلى سورة أو ذكر أو غيرهما، حيث إنّهُ بعدوله يحصل وصف الزيادة للمعدول عنه، وهذا لا دليل على مانعيّته.

والحاصل: أنّ هذه الصورة أيضاً خارجة عن الوعد الذي هو قسم من الإنشاء فلا يجب الفعل فيها لو قيل باختصاص وجوب الوفاء بالوعد الذي هو من قسم الإنشاء. نعم لو أنشأ العهد والالتزام بالفعل للغير كان العهد المزبور بإنشائه وإظهاره من حقيقة الوعد، ويمكن أن يقال بوجوب الوفاء به؛ للآية والرواية، والمراد بالآية قوله سبحانه: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^(١)، ولكن ظاهرها حرمة القول

بلا عمل، لا وجوب العمل بالقول، فلا يجوز الوعد لمن لا يفي بوعد، لا أنه بعد الوعد يجب الوفاء به. ولا يلتزم القائل بوجوب الوفاء بحرمة نفس الوعد مع عدم الوفاء، فالمراد بالآية صورة الإخبار عن فعله الاستقبالي مع عدم قصد الفعل، أو أمر الناس وترغيبهم إلى ما لا يفعله، من قبيل قوله سبحانه: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾^(١)، وعلى تقدير دلالتها على ذلك فلا يختص الوجوب بالوعد الذي هو من قسم الإنشاء، بل تعم الصورة الثانية من الإخبار.

وأما الروايات فظهورها في لزوم الوفاء بالوعد كالسند في بعضها تام، إلا أنه لا بد من رفع اليد عنها، فإن مثل الوعد ممّا يتلى به عامة الناس، ولو كان وجوب الوفاء به ثابتاً لكان من الواضحات والمتسالم عليه، مع أن المعروف عند العلماء عدم وجوب الوفاء به؛ ولذا عنوان الباب في «الوسائل» بالاستحباب.

وفي حسنة هشام بن سالم قال: «سمعت أبا عبد الله يقول عدّة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ، ولمقته تعرّض، وذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون»^(٢). وظاهر تنزيل الوعد منزلة النذر وجوب الوفاء بالأول أيضاً، غاية الأمر أنه ليس في مخالفتها كفارة، أي كفارة مخالفة النذر، وفي حسنة شعيب العرقوفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد»^(٣).

ثم إن ما ذكرنا من الأقسام في الوعد يجري في الوعيد أيضاً، غير أنه لا يستحب

(١) سورة البقرة: الآية ٤٤.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ١٦٥، الباب ١٠٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣، والآيتان: ٢-٣ من سورة الصف.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين - خصوصاً المرسلة - حرمة الكذب حتى في الهزل [١].

ثم إنه لا ينبغي الإشكال [٢]

الوفاء به، بل لا يجوز في بعض الموارد.

[١] خلاصة الكلام في المقام أنه لو كان الهازل قاصداً للحكاية وكان غرضه من تلك الحكاية إضحاك الناس، فكلامه كذب حقيقة، حيث إن الداعي لا دخل له في حرمة، وظاهر كذب الهزل في الخبرين، أي في مرسلة سيف بن عميرة ورواية حارث الأعور^(١)، هو هذا. وأما إذا كان تكلمه بلا قصد الحكاية، بل من ترديد ألفاظ لها صور ومعان في الأذهان، وكان غرضه من ترديدها إضحاكهم، فهذا غير داخل في الكذب، ولا يعمه ما ورد في كذب الهزل، حيث إنه لا يكون إخباراً حتى يكون كذباً هزلاً أو جداً.

وبعبارة أخرى: ذكر الكذب في الخبرين وفي النبوي الوارد في وصيته ﷺ لأبي ذر^(٢) قرينة على كون المراد من الهزل وإضحاك الناس صورة الحكاية، وكذا الحال في الخبرين، نعم لا بأس بالالتزام بكراهة الهزل في غير صورة الحكاية، باعتبار أن المؤمن لا يشتغل بالهزل والباطل.

[٢] إذا كان غرض المتكلم من ذكر الاستعارة إظهار ما في المستعار له من الوصف كالحسن والقبح وغيرهما من الخصوصيات والاعتبارات، بأن يكون غرضه حكايتها، كان صدق كلامه أو كذبه دائراً مدار تلك الخصوصيات أو عدمها. وكذا في المبالغة في الكم والمقدار، بأن كان غرضه من ذكر العدد بيان القلة أو الكثرة دون خصوصية ذلك العدد، فصدق كلامه أو كذبه دائر مدار حصول تلك القلة أو الكثرة وعدمها.

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٥٠، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١ و ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٥١، الحديث ٤.

اعترض «جامع المقاصد» على قول العلامة [١]. ومما يدل على سلب الكذب عن التوروية [٢].

[١] قال العلامة في «القواعد» في مسألة الوديسة إذا طالبها ظالم بأنه: «يجوز الحلف كاذباً للمصلحة، ويجب التوروية على العارف»^(١)، انتهى. وظاهر ذلك وجوب التوروية مع الحلف كاذباً على العارف بها، وهذا بظاھرہ التزام باجتماع الكذب والتوروية؛ ولذا ذكر في «جامع المقاصد» عند شرح العبارة أن العبارة لا تخلو عن مناقشة، حيث تقتضي ثبوت الكذب مع التوروية.

والحاصل: أن المناقشة مبنية على عدم كون التوروية كذباً كما هو الصحيح، فلا يعمها ما دل على حرمة الكذب، وذلك فإن المتكلم لا يكون في موارد قاصداً لحكاية أمر على خلاف الواقع، بل يكون قصده إلى ما هو حاصل في الواقع، ولكن السامع لا ينتقل إليه من كلامه، بل ينتقل إلى ما هو ظاهره، ويتخيل أنه بصدد حكاية حصول ذلك الظاهر. ومن هنا أنه لا يكون من التوروية ما إذا أراد المتكلم ظاهر كلامه، وكان ذلك الظاهر مطابقاً للواقع ولكن لم يفهم السامع الظاهر، وتخيل أمراً آخر لا يطابق الخارج، كما إذا قال للسائل: ليس عندي مال، وفهم السائل أنه فقير لا يملك مالاً. ووجه عدم كون ذلك توروية أنه يعتبر في التوروية كون مراد المتكلم خلاف ظاهر الكلام. وما ربما يقال من أن مناط حرمة الكذب - وهو إغراء السامع - موجود في التوروية أيضاً، لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لم يعلم أن تمام ملاك حرمة هو الإغراء.

نعم، لو انطبق على التوروية عنوان محرّم آخر كعنوان غشّ المؤمن في المعاملة ونحوها، تكون محرمة بذلك العنوان.

[٢] وربما يورد على ما ورد في قضية إبراهيم على نبينا وعلى آله وعليه السلام أن

التعليق المزبور لا يخرج به إلى التورية حتى يكون صادقاً، حيث إن قوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا فستلوههم إن كانوا ينطقون﴾^(١) جملة شرطية يكون الصدق والكذب فيها دائرين مدار ترتب الجزاء على الشرط لا على حصول الطرفين خارجاً أو عدمه، والترتب في الكلام المزبور مفقود، فإنه لو كانت الأوثان تنطق فرضاً لما كان أيضاً الكسر مستنداً إلى كبيرهم، فالقضية الشرطية غير صادقة.

وأجاب عن ذلك السيد الخوئي رحمته الله^(٢) بأن الشرط في القضية قيد للحكاية لا لاستناد الكسر إلى كبيرهم، والمفهوم أنه حكايتي عن استناد الكسر إلى كبيرهم معلّقة على تكلم الأوثان، والمفهوم أنه على تقدير عدم تكلمهم لا حكاية لي عن استناد الكسر إليهم حتى تتصف بالصدق أو الكذب.

وفيه ما لا يخفى، فإن مفاد القضية الشرطية ترتب مضمون الجزاء على حصول مضمون الشرط، وكما أن حصول النهار - في قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود - بنفسه معلق على طلوع الشمس، لا أن حكاية وجودها معلق على طلوعها، بأن لا يكون للمتكلم حكاية على تقدير عدم طلوعها، كذلك في المقام نفس استناد الكسر إلى كبيرهم معلق على تكلم الأوثان، هذا أولاً.

وثانياً أنه لا يخرج الكلام المزبور عن الكذب بإرجاع الشرط إلى الادعاء والحكاية، حيث إن مقتضى التعليق المزبور أنه على تقدير تكلم الأوثان فرضاً، فالكسر منتسب إلى كبيرهم، مع أنه على تقدير النطق أيضاً لم يكن في البين ذلك الانتساب.

وثالثاً أنه قد ورد ما يظهر منه أن نفي الكذب عن قول إبراهيم ويوسف على نبينا

(١) الاحتجاج ٢: ٢٥٦، والآية ٦٣ من سورة الأنبياء.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٧٤.

وآله وعليهما السلام من قبيل الحكومة والادّعاء، والمراد نفي حرمة، حيث وقع في مقام الإصلاح والهداية، فيكون من قبيل نفي الربا بين الوالد والولد، فراجع روايتي الحسن الصيقل وعطاء^(١).

والظاهر أنّه على تقدير صحة رواية «الاحتجاج» وصدورها عن المعصوم عليه السلام يراد من الشرطيّة الشرطيّة الاتفاقيّة لا الحقيقيّة، ويكون الغرض من تلك الاتفاقيّة مجرد نفي المقدّم لانتفاء التالي، ولهذه القضية الشرطيّة 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، فإنّه ليس غرضه إثبات العصمة لنفسه حتّى على تقدير كون المادح عادلاً، بل غرضه نفي عدالته بنفي عصمة نفسه.

وقد يقال: إنّ التورية كذب، حيث إنّ العبرة في كون الكلام كذباً بظهوره لا بمراد المتكلّم.

وفيه: أنّ الصدق والكذب من أوصاف الإخبار والحكاية، ولا قوام للحكاية إلّا بالقصد، كما هو الحال في جميع الأمور الإنشائيّة والقصدية.

نعم، يكون ظاهر الكلام عند الجهل بمراد المتكلّم طريقاً إليه، فينسب السامع إلى المتكلّم الكذب بهذا اللحاظ، حيث يرى مراده المكشوف بأصالة الظهور غير مطابق للواقع، فيقول: إنّّه قد كذب، كما قد يقال: إنّ الكذب عبارة عن عدم مطابقة المراد لاعتقاد المتكلّم، والصدق مطابقته له، كما نسب ذلك إلى النظام ومال إليه بعض الأعظم. ويستدلّ على ذلك بمثل قوله سبحانه: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٣، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤ و ٧.

اللَّهُ واللَّهُ يعلم إنَّك لرسوله واللَّهُ يشهد إنَّ المنافقين لكاذبون^(١)، حيث لو كانت العبرة في الصدق والكذب مطابقة لمضمون الكلام للخارج وعدمها، لما كان ما قال المنافقون كذباً، وبأنه لا ينسب الكذب إلى مثل ما يذكره الفقيه في رسالته العملية من الأحكام حتَّى فيما إذا كان المذكور فيها اشتهاً ومخالفاً للأحكام الواقعية. فلا يقال: إنَّ إخباراته كذب، وإنه قد كذب، بل يقال: إنَّه أخطأ واشتبه، وذلك باعتبار أنَّ ما يذكره فيها مطابق لما يعتقده... إلى غير ذلك.

ولكن لا يخفى ما فيه، حيث إنَّ الشهادة إظهار للعلم بالشيء والإفتاء عبارة عن إظهار نظره واجتهاده في الواقعة، فقول القائل: أشهد بذلك، هو بمنزلة قوله: إنَّ لي علماً ويقيناً به، فيكون الخارج الَّذي يقاس إليه مطابقة المراد وعدمها هو الاعتقاد والعلم، فمع تطابقهما يكون كلامه صادقاً وفي عدمه كاذباً. وكذا قول المفتي بأنَّ الواقعة الفلانية حكمها كذا، إظهار لفتواه ونظره في تلك الواقعة، ويكون خبره صادقاً مع كون خبره مطابقاً لنظره واجتهاده، حتَّى فيما إذا اشتبه وأدَّى إلى خلاف الحكم الواقعي... وهكذا.

بقي في المقام أمر، وهو أنَّ الواقع إذا كان من الأمور الراجعة إلى الذين اعتقادياً أو عملياً، فالإخبار به من غير علم محرَّم كما يستفاد ذلك من قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ أذن لكم أم على الله تفترون﴾^(٢).

وبعبارة أخرى: لا ينحصر المحرَّم بما كان الإخبار به على خلاف الواقع، بل يعمَّ إسناد شيء إلى الله سبحانه من غير حجة على انتسابه إليه تعالى، بل إذا أظهر نظره في حكم الواقعة من غير حجة عليه يكون إظهاره إفتاء من غير علم، فهو في نفسه محرَّم

(١) سورة المنافقون: الآية ١.

(٢) سورة يونس: الآية ٥٩.

حتى فيما إذا أصاب الواقع اتفاقاً. ويدلّ عليه غير واحد من الروايات، منها: صحيحة 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)، ونحوها غيرها.

وأما إذا كان الواقع من غير تلك الأمور فالإخبار به مع الشك، من الشبهة المصدقية للكذب؛ لما تقدّم من أنّ الميزان في انصاف الخبر بالكذب مخالفة مضمونه للواقع، لا مجرد عدم العلم بمطابقته له. ولا يمكن الحكم بحرمة الإخبار مع الشك واستظهارها ممّا ورد في حرمة الافتراء على الله ورسوله، فإنّ حرمة الثاني لا تلازم حرمة الأول.

ولكن مع ذلك لا تصل النوبة عند الشك إلى أصالة الحلية؛ لدلالة بعض الروايات على حرمة، كرواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن آبائه في حديث قال: ليس لك أن تتكلّم بما شئت؛ لأنّ الله عز وجل يقول: ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾^(٢)، فإنّ ظاهرها عدم جواز الإخبار بشيء مع عدم العلم به، ولا يبعد اعتبارها سنداً.

وفي صحيحة هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك أدّوا إلى الله حقّه»^(٣)، وظاهرها أيضاً لزوم كفّ الإنسان عما ليس له به علم، بل لو لم تكن في البين مثل الروايتين لكان مقتضى استصحاب عدم حدوث الشيء عدم جواز الإخبار بحدوثه. **لو قيل:** على ذلك فيجوز مع الشك في الحدوث الإخبار بعدم حدوثه أخذاً بالاستصحاب المزبور.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٣٠، الحديث ٣٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٤، الحديث ١٠.

أحدهما: الضرورة إليه [١].

قلنا: نعم، ولذا ذكروا في بحث تعارض البيّنة على طهارة شيء مع إخبار ذي اليد بنجاسته، تقديم البيّنة على إخباره، إلا إذا كانت البيّنة مستندة إلى الأصل.

ثم إن باستصحاب عدم حدوثه ينحلّ العلم الإجمالي بحرمة الإخبار إمّا عن ثبوته أو عن عدمه؛ لما تقرّر في محله من أنّ جريان الأصلين المثبت والنافي في طرفي العلم يوجب انحلاله، فلا يكون بالإخبار عن النفي بأس.

[١] لا ينبغي الريب في كون الكذب كسائر المحرّمات في ارتفاع حرّمته بالإكراه والاضطرار، كما هو مقتضى حديث رفع الإكراه والاضطرار، وقوله ﷺ: «ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن أضرّ إليه»^(١).

وذكر المصنّف ﷺ في جوازه للضرورة قوله سبحانه: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقُلُوبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٢)، فإن مقتضاه عدم البأس بإنكار الحق وإظهار خلافه عند الإكراه. ولكن دلالة الآية على ارتفاع حرمة الكذب عند الإكراه بالفحوى، فإنّ عدم جواز الإنكار في موردها باعتبار حرمة الشهادة بالكفر ووجوب الإقرار والشهادة بالله ورسوله لا باعتبار حرمة الكذب، وبهذا يظهر الحال في قوله سبحانه: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾^(٣)، فإنّ عدم جواز أخذ الكافر ولياً ليس من حرمة الكذب، بل هو محرّم آخر ترتفع حرّمته بالإكراه.

ثم إنّه وإن اعتبر في تحقّق الاضطرار إلى الكذب عدم التمكن من التورية، فإنّ الاضطرار إلى الجامع بين الكذب والتورية من قبيل الاضطرار إلى شرب أحد مائعين

(١) انظر وسائل الشيعة ٥: ٤٨٢ - ٤٨٣، الباب الأول من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧.

(٢) سورة النحل: الآية ١٠٦.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٢٨.

لرفع عطشه المهلك، وأحدهما متنجس والآخر طاهر، في أن الاضطرار إلى الجامع - باعتبار إمكان إيجاده في ضمن فردة الحلال - لا يكون من الاضطرار إلى الحرام، إلا أنه في المقام روايات يستفاد منها عدم اعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب.

منها: صحيحة اسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن عليه السلام: «عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف لينجوبه منه، قال: لا جناح عليه، وسألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم»^(١)، وموثقة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «نمر بالمال على العشار، فيطلبون منا أن نحلف لهم ويخلون سبيلنا، ولا يرضون منا إلا بذلك؟ قال: «فاحلف لهم فهو أحل من التمر والزبد»^(٢)، فإنه وإن لم يذكر كذب الحلف فيهما، إلا أنه المراد، فإن السؤال عن جواز الحلف صادقاً لدفع الضرر بعيد، خصوصاً بقرينة الجواب بأنه أحل من التمر والزبد. وفي رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «احلف بالله كاذباً ونج أخاك من القتل»^(٣)... إلى غير ذلك. ومقتضى إطلاق مثل هذه عدم الفرق في جواز الحلف لدفع الضرر، بين التمكن من التورية وعدمه.

وفي مقابل ذلك رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا حلف الرجل تقيّة لم يضره إذا هو أكره واضطر إليه، وقال: وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»^(٤)، فإن مقتضى مفهومها عدم جواز الكذب مع عدم الاضطرار والإكراه، كان في

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٤، الباب ١٢ من أبواب الأيمان، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٥، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٢٨، الحديث ١٨.

البين دفع ضرر أولاً، والنسبة بينها وبين الروايات المجوزة للكذب لدفع للضرر العموم من وجه، فإنه يشمل مفهوم هذه ما إذا لم يكن في الكذب دفع الضرر، كما تشمل تلك الروايات ما إذا كان دفع الضرر منحصراً بالكذب كما في فرض الغفلة عن التورية. ويجتمعان فيما إذا لم ينحصر دفع الضرر بالكذب، كما في فرض التمكن من التورية، فإن مقتضى المفهوم عدم جوازه؛ لعدم الاضطرار إليه، ومقتضى تلك الروايات جوازه، وبما أن دلالة كل منهما بالإطلاق فيسقط الإطلاق من الجانبين، ويرجع إلى إطلاق دليل حرمة الكذب. **لا يقال:** لا وجه لسقوط الإطلاق منهما فيما إذا كانت في البين قرينة على دخول مورد الاجتماع في مدلول أحدهما، فإن لزوم حمل الروايات المجوزة على الصورة النادرة وهي عدم التمكن من التورية قرينة على التحفظ بإطلاقها.

فإنه يقال: لا يكون عدم التمكن من التورية ولو باعتبار غفلة المتكلم عنها نادراً، اللهم إلا يقال: إن مفهوم رواية سماعة أخص مطلقاً بالإضافة إلى الروايات المتقدمة، فإن قوله عليه السلام فيها: «إذا حلف الرجل تقية» لا يعم غير موارد دفع الضرر، فيكون تعليق جواز الكذب فيه على الاضطرار بالقضية الشرطية ظاهراً في عدم جواز دفعه به مع عدم الاضطرار، ويقيد به إطلاق الروايات السابقة، ولعله لذلك أمر المصنف عليه السلام بالتأمل.

ولكن الأظهر عدم اعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب، فإن بعض روايات الحلف كاذباً قد وردت في دفع الضرر المالي عن الغير، كما في صحيحة إسماعيل المتقدمة، ومثل هذه لا تكون من مورد الاضطرار؛ لأن دفع هذا الضرر عن الغير لا يكون واجباً ليتحقق عنوان الاضطرار إليه.

ومقتضى إطلاق الصحيحة جواز هذا الحلف مع التمكن من التورية وعدمه، وبهذا يرفع اليد عن إطلاق مفهوم رواية سماعة، فيقال: لا يجوز الكذب من غير

ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب [١].

اضطرار إلا الكذب لدفع الضرر المالي عن الغير، فإنه جائز مع التمكن من التورية وعدمه، وإذا جاز الكذب لدفع الضرر المالي عن الغير مع التمكن منها جاز لدفع الضرر عن نفسه أيضاً؛ لعدم احتمال الفرق في الجواز وعدمه بين دفع الضرر عن نفسه وغيره. هذا، مع أن رواية سماعة ضعيفة سنداً، لا يمكن الاعتماد عليها. وذكر الإيرواني رحمته الله (١) في وجه جواز الكذب لدفع الضرر مع التمكن من التورية وعدمه أن الكذب عبارة عن التلّفظ بالألفاظ والقصد إلى معنى منها لا يطابق الواقع، والإكراه على الكل كما يكون رافعاً لحرمة الكل كذلك الإكراه على الجزء يكون رافعاً لحرمة التبعية. وبما أن الألفاظ المزبورة جزء من الكذب، بل عمدته، وباعتبار الإكراه أو الاضطرار إليها ترتفع حرمتها التبعية فيجوز قصد المعنى منها؛ لأن مجرد قصد المعنى بدون التلّفظ ليس بحرام، والتلّفظ في الفرض باعتبار ارتفاع حرمة كالعدم، فيكون الفرض كما إذا كان في البين القصد المجرد. ولكن لا يخفى ما فيه، فإن مجرد التلّفظ بالألفاظ لا يكون محرماً ولو تبعاً حتى ترتفع حرمة بالإكراه أو الاضطرار، كما هو حال الجزء في سائر الموضوعات المحرمة المركبة، وإنما يكون الجزء حراماً ضمناً مع حصول الكل، فتكون الألفاظ محرمة في خصوص فرض قصد معنى منها لا يطابق ذلك المعنى الواقع، ومع التمكن من التورية يكون الاضطرار أو الإكراه على الجامع بين الحلال والحرام، فيعود الكلام السابق.

[١] هذا إشكال على أكثر الأصحاب المعتبرين في جواز الكذب العجز عن التورية، وحاصله أنهم فرقوا بين الكذب في الحلف والخبر وبين المعاملات وسائر الأقوال المحرمة كالسب والتبري، حيث اعتبروا العجز عن التورية في جواز الأول دون الثاني، فإنه لا تصح المعاملات المكروه عليها، ولا يكون السب أو التبري محرماً مع الإكراه حتى مع التمكن من

التورية، فيقال عليهم بأن المكره -بافتح- على البيع -مثلاً- مكره على التلفظ لا على إرادته، فإذا أرادته مع تمكنه على التورية يكون البيع باختياره ورضاه، فاللازم الحكم بصحته.

ودافع عنهم المصنّف رحمه الله بأن المجوز للكذب في الحلف أو في الإخبار طرّو عنوان الاضطرار، وتحقّق هذا العنوان موقوف على العجز عن التورية، بخلاف المعاملات وسائر الأقوال، فإن الطاري عليها عنوان الإكراه، ولا يعتبر في تحقّقه العجز عنها، كما إذا أمره الجائر ببيع ماله أو بالتبرّي عن دينه فباع أو تبرّأ للتخلص من وعيده يكون فعله مكرهاً عليه، ومحكوماً في الأول بالفساد وفي الثاني بالجواز.

أقول: لازم ما ذكره الله الحكم بجواز شرب الخمر فيما إذا أمر به الجائر مع تمكنه على التفصي من شربها بالتوبة، ولو بشرب مائع يوهّم الجائر أنه خمر، ولا أحتمل الالتزام بذلك منه رحمه الله أو من غيره.

والصحيح عدم الفرق بين الاضطرار والإكراه في عدم تحقّق عنوانهما، مع إمكان التفصي بالتورية أو بسائر المحلّلات، بلافق بين المعاملات وغيرها، وأنّه لا يرتفع بمجرد الإكراه الرضا المعتبر في المعاملات، كما لا يرتفع ذلك الرضا في موارد الاضطرار. وأنّ الوجه في صحة المعاملة مع الاضطرار إليها والحكم ببطلانها مع الاكراه عليها، هو أنّ الحكم بفسادها في مورد الاضطرار خلاف الامتنان فلا يشملها حديث الرفع، بخلاف مورد الإكراه فإنّ الرفع فيه موافق له فيعمّها حديث الرفع.

وإذا أمره الجائر بالمعاملة وأمكن التفصي عنها بالتورية أو بغيرها، ومع ذلك أنشأ المعاملة بقصدها، حكم بصحتها أخذاً بإطلاق دليل نفوذها، ولا يكون في البين حكومة لحديث الرفع، وهذا بخلاف الحلف أو الإخبار كذباً، فإنّه جائز في مورد دفع الضرر حتى مع إمكان التورية أو إمكان التفصي بغيرها، لما تقدّم من دلالة الروايات

يستحب تحمّل الضرر المالي الذي لا يحجب [١].

الخاصّة على هذا الجواز. ويترتب على ذلك أنّه لو أراد الذهاب إلى بلد يكون له طريقان، وعلم أنّه لو سلك الطريق الفلاني يتعرّض له الجائر، فلا بدّ في التخلص عن ضرره من الحلف كذباً، دون ما إذا سلك الطريق الآخر فلا يتعرّض له، فإنّه يجوز سلوك الطريق الأوّل والحلف له كذباً، وما في كلام المصنّف رحمه الله - من اعتبار العجز عن التفصّي بغير التورية في جواز الكذب - لا يمكن المساعدة عليه.

[١] يطلق الضرر على النقص في المال أو العرض أو النفس وعلى عدم النفع، وظاهر الروايات المتقدّمة وحديث رفع الإكراه جواز الكذب في مورد الضرر بالمعنى الأوّل دون الثاني، فإنّه لا مقتضى لارتفاع حرمة الكذب فيه. والضرر في كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرّك على الكذب حيث ينفعك»^(١)، بالمعنى الثاني، بقرينة مقابله للنفع.

مع أنّ الروايات المرخّصة في دفع ضرر الغير بالكذب أخصّ مطلقاً بالإضافة إلى هذا الكلام الشامل لمطلق الضرر، فيرفع اليد بها عن إطلاقه على تقدير تماميّته.

نعم، يمكن الاستدلال على استحباب تحمّل الضرر المالي بما ورد في الحلف بالله صادقاً من استحباب تحمّل الضرر والإغماض عن الحلف، وإذا كان تحمّله وترك الحلف الصادق مستحبّاً يكون تحمّله والإغماض عن الحلف الكاذب كذلك بالألوية، إلّا أنّ التعدّي إلى مطلق الإخبار كذباً مشكل؛ 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 عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: من أجلّ الله أن

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٥، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١١.

ثُمَّ إِنَّ الْأَقْوَالَ الصَّادِرَةَ عَنْ أئِمَّتِنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ [١].

يحلف به أعطاه الله خيراً ممّا ذهب منه»^(١)، ونحوها غيرها.

ثمّ إنّ لا يخفى أنّ جواز الكذب لدفع الضرر مختصّ بما إذا كان الضرر من الظلم والتعدي عليه، ولا يجوز لمطلق دفعه كالضرر في المعاملة، فإذا توقّف بيع ماله بلا خسارة على كذبه في رأس المال، فلا يجوز الكذب؛ لأنّ جوازه إمّا لرفع الاضطرار أو الإكراه، والمفروض انتفاؤهما، حيث إنّ الاضطرار يتوقّف على وجوب دفع الضرر المزبور، والضرر المالي يجوز تحمّله.

وحديث «لا ضرر» لوروده مورد الامتنان لا يعمّ المقام، بل يختصّ بما إذا كان في رفع التكليف الضرري امتناناً، ولا امتناناً في تجويز الكذب لمؤمن الموجب لإغراء المؤمن الآخر، بل لا يجوز التورية في مثل إخباره برأس المال باعتبار كونه غشّاً، كما مرّ سابقاً.

[١] أقول: لا بأس بالحمل على الاستحباب لو كان الحمل عليه أخذاً بالظهور كما إذا ورد في رواية: اغتسل الجمعة، وعلمنا أنّ غسل الجمعة غير واجب، ودار أمر الرواية بين الحمل على مثل التقية أو الاستحباب، فتحمل على الاستحباب، وذكرنا في الأصول من أنّ خصوصيّة الاستحباب أو الوجوب غير داخلّة في مدلول الصيغة، بل مدلولها البعث نحو الفعل، وينتزع الوجوب من عدم ثبوت الترخيص في الترك، كما ينتزع الاستحباب من ثبوت ذلك الترخيص. وإذا انضمّ المستفاد من الصيغة، أي البعث إلى الاغتسال، إلى ما هو معلوم من الخارج من جواز تركه، ثبت الاستحباب، وأمّا إذا لم يكن الحمل على الاستحباب أخذاً بالظهور، كما إذا ورد في رواية أن المذي ناقض، ودار أمرها بين أن يراد بالناقض فيها ما هو ظاهره من بطلان الوضوء بالمذي للتقية،

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ١٩٨، الباب الأول من أبواب الأيمان، الحديث ٣.

الثاني: من مسوِّغاب الكذب إرادة الإصلاح [١].

وبين استحباب الوضوء بعد خروجه، فلا يكون مجرد الأنسب بشأنهم قرينة عرفية على إرادة الاستحباب، ويترتب على ذلك أنه لا يتيسر لنا الحكم باستحباب الوضوء بعد خروج المذي بمجرد العلم بأن ظاهر الكلام المزبور غير مطابق للحكم الواقعي. مع أنه إذا جاز الإخبار عن خلاف الواقع لرعاية التقية، كما هو الفرض، فلا تكون إرادة مثل الاستحباب أليق بحالهم. وما ورد في بعض الموارد لا يدل على الضابط لما يصدر عنهم عليه السلام في جميع موارد التقية، ولا يبعد أن يكون الأمر بالوضوء بعد خروج المذي من هذا القبيل، حيث إن ظاهر ذلك الأمر الإرشاد إلى ناقضية المذي، ومجرد العلم بعدم كونه ناقضاً لا يكون قرينة على حمل ذلك الأمر على الاستحباب.

[١] يدل عليه غير واحد من الروايات، منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المصلح ليس بكذاب»^(١)، ورواية المحاربي عن جعفر بن محمد عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «ثلاثة يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك وزوجتك، والإصلاح بين الناس»^(٢)... إلى غير ذلك، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين التمكن من التورية وعدمه، فيكون هذا تخصيصاً آخر في أدلة حرمة الكذب على قرار تخصيص الكذب لدفع الضرر.

وبعض الأخبار - ومنها رواية المحاربي - متضمنة لجواز الكذب في الوعد للزوجة أو الأهل. ولكنها - بحسب الظاهر - ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة الكذب، بل عن السيد الخوئي رحمته الله^(٣) عدم دلالة تلك

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٢٥٢، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٤٩٦.

الكهانة حرام [١].

الأخبار على جواز الكذب في الوعد الذي يكون من قبيل الإخبار، كالإخبار عن فعله الاستقبالي مع علمه بتركه في ذلك الزمان، وإنما مدلولها ترك الوفاء بوعد الإنشائي، يعني التعهد للعيال أو الزوجة بالفعل. وهذا لا يتّصف بالصدق أو الكذب ليكون حراماً، ولا بأس بالتعهد وترك الوفاء به ما لم يكن في ضمن المعاملة، نعم لو قيل بوجوب الوفاء بالعهد الابتدائي يكون الوعد للزوجة أو العيال مستثنى.

وفيه: أن عدّ الوعد للأهل في الرواية من أفراد الكذب قرينة على كون المراد به الوعد الإخباري، وحمل الكذب فيها على البناء على عدم الوفاء بالوعد الإنشائي خلاف ظاهرها، خصوصاً بملاحظة أن جواز الخلف في الوعد الإنشائي الابتدائي لا يختصّ بالوعد للزوجة أو الأهل، كما تقدّم.

[١] يقع الكلام أولاً في حكم الكهانة، وأخرى في إخبار الكاهن عن الحوادث، وثالثة في رجوع الغير إلى الكاهن في الاطلاع على الحادثة.

أما الكهانة فهو الاعتقاد بالحوادث في الكون المستقبلية منها والماضية بإلقاء جنّ يكون تابعاً للكاهن، أو اطلاع الكاهن عليها من مقدّمات يكون الاستدلال بها على تلك الحوادث محتاجاً إلى فطنة النفس وذكائها، كالانتقال إليها من كلام السائل أو حاله أو فعله. وقد يطلق على المطلع عليها من نحو هذه المقدّمات اسم العرّاف، كما يطلق على التابع من الجنّ اسم الرئيّ بفتح الراء، وقد يكسر اتّباعاً للهمزة، مأخوذ من الرأي، أي النظر والاعتقاد، فيقال: فلان رئي القوم، أي صاحب رأيهم.

ولعلّه يظهر واقع الكهانة وحقيقتها من رواية الطبرسي في «الاحتجاج» في جملة الأسئلة التي سألها الزنديق من أبي عبد الله عليه السلام، قال الزنديق: «فمن أين أصل الكهانة، ومن أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام: إنّ الكهانة كانت في الجاهلية في كلّ حين

فترة من الرسل، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدث، وذلك من وجوه شتى: فراسة العين، وذكاء القلب، ووسوسة النفس، وفطنة الروح، مع كذف في قلبه؛ لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان ويؤديه إلى الكاهن، ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف. وأما أخبار السماء، فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك، وهي لا تحجب ولا ترحم بالنجوم، وإنما منعت من استراق السمع، لئلا يقع في الأرض سبب تشاكل الوحي من خبر السماء، ويلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله؛ لإثبات الحجة ونفي الشبهة، وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث من الله في خلقه. فيختطفها، ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن، فإذا زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر مما كان يخبر به فهو ما أذاه إليه شيطانه مما سمعه، وما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه. فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة، واليوم إنما تؤذي الشياطين إلى كهانها أخبار الناس مما يتحدثون به وما يحدثونه والشياطين تؤذي إلى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق سرق ومن قاتل قتل ومن غائب غاب، وهم بمنزلة الناس أيضاً صدوق وكذوب»^(١).

ذكر المصنف عليه السلام احتمالين في قوله: «مع كذف في قلبه»:

الأول: كونه قيداً لفطنة الروح، فيكون الحاصل أن المنشأ لخبر الكاهن عن

الحوادث أمور شتى:

(١) الاحتجاج ٢: ٢١٨ كلامه في الكهانة.

منها: ما يرجع إلى نفسه فقط، كفراصة عينه وذكاء قلبه ووسوسة نفسه، ومنها: ما يرجع إلى المجموع، من فطنة روحه وقذف الشيطان في قلبه، ويساعد هذا الاحتمال ما عن «النهاية» من قوله: «وقد كان في العرب كهنة... فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجنّ ورئياً يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور [الحوادث] بمقدمات وأسباب يستدلّ بها [بالمقدمات] على مواقعها [على موارد الحوادث ومواقعها] من كلام من يسأله أو فعله أو حاله [بيان للمقدمات]»^(١). فإنّ ظاهر هذا الكلام إمكان كون المنشأ في إخبار الكاهن الأمر الراجع إلى نفسه فقط.

الاحتمال الثاني: كونه قيداً لجميع ما ذكر، فيكون الحاصل إنّ منشأ إخبار الكاهن هو المجموع من الأمر الراجع إلى نفسه وقذف الشيطان، وجعل الله قوله - فيما بعد: «إذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل» - قرينة على هذا الاحتمال، وكان هذا باعتبار أنّ الاستفادة من قوله «إذا قد زاد» أنّ الكاهن يزيد في خبره كلمات من عنده، فيكون الخطأ فيه باعتبار هذا الخلط.

ولكن لا يخفى أنّ ظاهر قوله: «إذا قد زاد» ظاهره بيان وجه خطأ خبر الكاهن بالحوادث المستقبلية، وأنّ الخطأ فيه باعتبار ما زاده الكاهن من عنده، لا الكلمة التي ألقاها إليه شيطانه من خبر السماء، ولا يرجع إلى بيان وجه خطئه في مطلق إخباره حتّى بالحوادث الماضية التي يمكن أن يكون منشأ خبره بها فراصة عينه أو ذكاء قلبه. ويكون إطلاق الكاهن عليه باعتبار أنّ الإخبار بتلك الحوادث فقط نوع من الكهانة في مقابل الكهانة الكاملة المنتفية، بعد منع الشياطين عن استراق السمع؛ لأنّ وقوع الخطأ في إخباره بهذه الحوادث يمكن أن يكون لكذب الشياطين، فإنّهم بمنزلة الناس؛ منهم

(١) النهاية (لابن الأثير) ٤: ٢١٤-٢١٥ (كهن).

صدوق وكذوب.

وكيف كان، فقد يذكر في المقام عدم الخلاف في حرمة الكهانة، بمعنى تحصيل الاعتقاد أو الاطلاع على الحوادث بما تقدّم، كما لا خلاف في حرمة الإخبار بها والرجوع فيها إلى الكاهن، وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه وآله»^(١)، وفي سندها علي بن أبي حمزة البطائني وهو ضعيف، ومع ذلك لا دلالة لها على حرمة مجرد إخباره بالحوادث احتمالاً أو ظناً، مع عدم عنوان آخر معه، كاتهام مؤمن ونحوه. وفي رواية ابن إدريس في «مستطرفات السرائر» نقلاً عن كتاب «المشيخة» للحسن بن محبوب عن الهيثم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك، أفتسأله؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»^(٢). وذكر المصنّف رحمته الله ظاهر هذه الصحيحة حرمة الإخبار عن الغائبات بالجزم، سواء كان بالكهانة أو بغيرها؛ لدلالاتها على أنّ المخبر بها ساحر أو كاهن أو كذاب والكل حرام.

وفيه: أولاً أنّ الرواية ضعيفة لا صحيحة، فإن رواية الحسن بن محبوب لابن إدريس مجهولون لنا.

ثانياً: أنّ ظاهرها حرمة تصديق قول الكاهن، والتصديق في الأمارات الموهومة أو المعتبرة ظاهره التصديق العملي، أي ترتيب الأثر على قوله، كاتهام شخص بالسرقة أو بالقتل ونحوهما. وأمّا نفس إخبار الكاهن فلا دلالة للرواية على حكمه أصلاً.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٤٩، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٣. عن مستطرفات السرائر، السرائر ٣: ٥٩٣.

اللهو حرام [١].

والحاصل: أنه لا اعتبار بإخبار الكاهن ولا يثبت به كون فلان سارقاً أو كون شيء ملكاً لفلان أو غير ذلك، ولا يجوز اتّهام مؤمن به. وأما غير ذلك كالإخبار بحادثة ماضياً أو مستقبلاً فإن حصل الاعتماد بها جزماً أو ظناً فيصحّ الإخبار بها جزماً أو ظناً، ومع عدم الاعتقاد يدخل الإخبار بها في الكذب موضوعاً أو حكماً على ما تقدّم، من غير فرق بين كون المنشأ للاعتقاد الحُدس أو الرمل أو الجفر أو غير ذلك.

وما يظهر من المصنّف رحمه الله من حرمة النظر والتأمل لاستظهار الحوادث في غير الرمل والجفر، كما ترى.

[١] يظهر من جماعة حرمة اللهو مطلقاً، ويستدلّ على ذلك بوجوه:

الأول: إيجاب التمام على من يكون سفره للصيد تنزّهاً، وقد ذكر في بعض ما يدلّ عليه من الروايات: «إنّما خرج في لهو لا يقصر»^(١)، ولكن هذا الوجه غير تام؛ لعدم الملازمة بين وجوب التمام وحرمة السفر، وقد تقدّم الكلام في ذلك سابقاً، وقلنا: إنّه يظهر من بعض الأصحاب أنّ السفر للصيد تنزّهاً وبطراً من أفراد السفر للمعصية، ولكنّه غير صحيح.

الوجه الثاني: رواية الأعمش الواردة في الكبائر^(٢)، فإنّ من الوارد فيها الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عز وجل، كالغناء وضرب الأوتار، وذكر الغناء مثلاً للملاهي قرينة على أنّها جمع الملهى مصدر ميميّ أو الملهى وصف من باب الإفعال، لا جمع الملهة اسم الآلة، فتكون ظاهرة في حرمة اللهو، وحملها - على جمع اسم الآلة وتقييد

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٧٨، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

الغناء بكونه مقارناً باستعمال تلك الآلات حتّى يصحّ مثلاً للجمع من اسم الآلة بلا قرينة - غير ممكن. نعم، الرواية ضعيفة سنداً، فلا يمكن الاعتماد عليها.

الوجه الثالث: رواية «العيون»^(١)، حيث عدّ فيها من الكبائر «الاشتغال بالملاهي». وفيه: أنّ ظاهر الملاهي بلا قرينة هو الجمع من اسم الآلة، والاشتغال بها عبارة عن اللّهُو بها، ولا شبهة في حرمة استعمال تلك الآلات، وإنّما الكلام في المقام في حرمة مطلق اللّهُو. هذا مع أنّ في سند الرواية ضعف، كما تقدم سابقاً.

الوجه الرابع: ما ورد في بعض روايات حرمة القمار من قوله: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»^(٢)، ولكنّ العموم بظاهره لا يمكن الأخذ به، فإنّ لازمه حرمة الاشتغال بالأفعال التي لا يكون الإنسان مع الاشتغال بها متذكراً لله تعالى، وحمله على غير ظاهره يحتاج إلى قرينة معيّنة. وكذا لا دلالة فيما ورد في أنّ لهو المؤمن من الباطل، فإنّه لا ظهور للباطل في الحرمة.

والمتحصّل أنّه ليس في البين ما يمكن الاعتماد عليه في تحريم مطلق اللّهُو، نعم لا كلام في حرمة اللّهُو باستعمال الآلات المعدّة له من ضرب الأوتار وغيرها. هذا بالإضافة إلى اللّهُو، وأمّا اللعب فقد تقدّم أنّه أيضاً بإطلاقه غير محرم، بل المحرّم اللعب بالآلات المعدّة للقمار أو بغير تلك الآلات ولكن مع الرهن. ولا يبعد أن يعمّ اللعب مثل أفعال الأطفال الناشئة عن غير القوى الشهويّة، بخلاف اللّهُو، فإنّه يختصّ بالأفعال

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٥ - ١٢٦، وعنه في الوسائل ١٥: ٣٢٩، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣١٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

مدح من لا يستحق المدح [١].

التي يكون الداعي إليها تلك القوى؛ ولذا ذكر سبحانه في قوله: ﴿أَتَمَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَعِبَ وَلَهُوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ﴾^(١)، اللعب أولاً، واللهو ثانياً، والزينة والتفاخر بالأموال والأولاد ثالثاً. ونظير اللهو اللغو، بل لا يبعد ترادفهما، وأنه لا حرمة فيه حتى يندرج في أحد العناوين المحرمة، كالغناء والقمار ونحوهما كما لا يخفى.

[١] ذكر العلامة في المكاسب المحرمة مدح من لا يستحق المدح، وذكر المصنف رحمته في وجه حرمة حكم العقل بقبحه، المستكشف منه حرمة شرعاً بقاعدة الملازمة.

أقول: لم يحرز حكم العقل بالبقيع على مجرّد المدح، كما لا دلالة على حرمة في آية النهي عن الركون إلى الظالم؛ لأنّ مجرّد المدح ليس من الركون إليه، وإن كان يظهر ذلك من صاحب «الوسائل» رحمته، حيث أورد في باب حرمة مدح الظالم ما يكون متضمناً للآية، بل لو كان مجرّد المدح ركوناً لكان محرماً ولو كان الجائر مستحقاً له ببعض أعماله.

وأما النبوي: «ومن عظم صاحب دنيا وأحبّه لطمع دنياه سخط الله عليه، وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار»^(٢)، فضعيف سنداً وباطل مضموناً؛ لجواز تعظيم المزبور وعدم كونه موجباً لعقاب فضلاً عن العقاب الوارد فيه. وأما النبوي الآخر: «من مدح سلطاناً جائراً وتخفّف وتضعف له طمعاً فيه كان قرينه في النار»^(٣)، فمدلوله حرمة التواضع والتخاذل للسلطان الجائر طمعاً فيه وإن كان مستحقاً

(١) سورة الحديد: الآية ٢٠.

(٢) وسائل الشيعية ١٧: ١٨١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

(٣) المصدر السابق: ١٨٣، الباب ٤٣، الحديث الأول.

معونة الظالمين في ظلمهم حرام [١].

للمدح ببعض أعماله، ولعلَّ حرمة باعتباره كون التواضع له ترويحاً وتشبيهاً لسلطانه. وكيف كان، فلو انطبق على مدح من لا يستحقَّ مدحاً عنوان محرم كعنوان الكذب، كما إذا سرد له أشعاراً تتضمن مدائح على خلاف الواقع كان محرماً وأخذ المال بها أكلاً له بالباطل، وكذا فيما انطبق عليه عنوان ترويح الباطل ونحوه كما لا يخفى.

[١] ذكر الله في المقام أموراً ثلاثة:

الأول: إعانة الظالم على ظلمه.

الثاني: كون الشخص من أعوان الظلمة، وكلُّ منهما محكوم بالحرمة، بل قيل: إنَّ إعانة الظالم على ظلمه من الكبائر، كما هو ظاهر رواية ورام بن أبي فراس، قال «قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم، فقد خرج عن الإسلام»^(١). ولكن ضعفها بالإرسال وعدم دلالتها على خصوص الإعانة على الظلم، وشمولها لإعانة الظالم - ولو على فعله المباح - مانع عن الاعتماد عليها.

نعم، ورد كونها كبيرة في روايتي الأعمش والفضل بن شاذان الواردتين في تعداد الكبائر^(٢)، وفيهما أيضاً ضعف كما تقدّم، ولكن حرمتها مسلمة وتدلَّ عليها الروايات الكثيرة. منها: صحيحة عبد الله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع عن معونته»^(٣)، وقريب منها غيرها.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣٢٩ و ٣٣١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦، ٣٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٦: ٥٧، الباب ٨٠، الحديث ٥.

وما ذكرناه - في مسألة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنعه خمراً - من عدم الحرمة لمجرد إعانة الغير على الحرام الصادر منه، بل المحرّم هو التعاون على الحرام، بأن يجتمع اثنان أو أكثر على إيجاد الحرام، بأن يصدر ذلك الحرام عن مجموعهم، بخلاف الإعانة التي لا يقصد المعين إلا عمله الذي يمكن للغير التوصل به إلى الحرام.

وبعبارة أخرى: الحرام يصدر عن ذلك الغير، والصادر عن المعين مقدّمة من مقدّمات ذلك العمل لا يجري في إعانة الغير على ظلمه، فإنّ الإعانة هذه بنفسها محرّمة كمن وضع سوطاً بين يدي ظالم يريد ضرب الآخر، وفي النبوي: «ومن علّق سوطاً بين يدي سلطان جائر جعلها الله حيّة طولها سبعون ألف ذراع، فيسلّطه الله عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلّداً»^(١). وكذا لا ينبغي الريب في حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة على تفصيل يأتي في بحث الولاية من قبل الجائر.

الأمر الثالث: إعانة الظالم على فعله المباح، وقد يظهر من بعض الأخبار حرمتها، كرواية يونس بن يعقوب، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تعنهم على بناء مسجد»^(٢)، وفي معتبرة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال: جعلت فداك، إنّه ربّما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدّة، فيدعى إلى البناء يبنيه أو النهر يكرّيه أو المسنّة يصلحها له، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله: ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وأنّ لي ما بين لابتها لا

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

(٢) المصدر السابق: ١٨٠، الحديث ٨.

ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد»^(١)، ووجه اعتبارها سنداً أن بشيراً من مشايخ ابن أبي عمير، فيعمّه التوثيق العام المذكور في عدّة الشيخ^(٢) عليه السلام. والمسألة ما يبنى على وجه السيل ويقال له السدّ، والوكاء ما يشدّ به رأس القربة، فقوله: «ووكيت لهم وكاء»، أي أشدّ لهم رباط القربة، والواو - في قوله: «وأنّ لي ما بين لا بتيها» - حالية، بمعنى أنّي لا أحبّ ما ذكر وإن كان لي في مقابلة ما بين لا بتي المدينة، واللابتان تشنية اللابة، وهي أرض ذات أحجار سود، وكأنّ المراد بهما الجبلان في ناحيتي المدينة. قوله: «ولا مدة بقلم»، أي لا أحبّ أخذ المداد بالقلم لهم مرّة، والسرادق الخيمة.

والحاصل: أنّ المذكور في الرواية من قبيل إعانة الظالم على الفعل المباح أو على ما يعمّه، وفي معتبرة السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدة قلم؟ فاحشروهم معهم»^(٣).

ورواية محمد بن عذافر عن أبيه قال: «قال أبو عبد الله ﷺ: يا عذافر، نبتت أنّك تعامل أبا أيوب والربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي، فقال أبو عبد الله ﷺ: لمّا رأى ما أصابه: أي عذافر، إنّما خوفتك بما خوّفني الله عز وجل به، قال محمد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتى مات»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) العدة ١: ١٥٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٤) المصدر السابق: ١٧٨، الحديث ٣.

ورواية صفوان بن مهران الجمال، ولا يبعد كونها موثقة، قال: «دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام، فقال لي: يا صفوان، كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، قلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل، يعني هارون، قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو، ولكني أكريته لهذا الطريق، يعني طريق مكة، ولا أتولاه بنفسي، ولكني أبعث معه غلماني، فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم جعلت فداك، قال: فقال لي: أتحبّ بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم ورد النار...»^(١).

ولكنّ ظاهر هذه جواز المعاملة وإعانتهم على الفعل المباح، وذلك فإنّه لو كانت معاملة الجائر حراماً، لم يكن وجه لقوله عليه السلام: «أيقع كراؤك عليهم، وأتحبّ بقاءهم حتى يخرج كراؤك، بل كان المتعين أن يقول عليه السلام: إن الإكراء منهم حرام حتّى فيما إذا لم يكن للهو والبطر. وعدوله عليه السلام - عن ذلك إلى ما في الرواية - قرينة واضحة على أنّ وجه النهي عن المعاملة هو حبّ الشخص بقاءهم، ومن الظاهر أنّ هذا النحو من الحبّ - الذي هو في الحقيقة حبّ لاستيفاء حقّه منه - لا يكون محرّماً، خصوصاً فيما إذا علم أنّه على تقدير ذهاب هذا الظالم يخلفه ظالم آخر مثله أو أخبث منه. وكيف كان، فالمستفاد من الرواية كون التجنّب عن الجائر أولى.

لا يقال: ينافيه قوله عليه السلام: «ومن أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم فقد ورد النار»، حيث إنّ مقتضاه كون هذا القسم من الحبّ أيضاً محرّماً.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٢، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

النَّجْشُ بِالنُّونِ الْمَفْتُوحَةِ [١].

فإنه يقال: ذكر ذلك في الرواية باعتبار إمكان كون الحبِّ المفروض فيها منشأً للحبِّ الذي يسلك الشخص به في عداد الجائرين، فيدخل النار.

ومثل ذلك ما في معتبرة ابن أبي يعفور، حيث إنَّ التعبير فيها بقوله ﷺ: «ما أحبَّ» لا دلالة فيه على الحرمة، وما في ذيلها - من أنَّ أعوان الظلمة يوم القيمة في سرادق من النار - لا يصلح أن يكون قرينة على الحرمة؛ لأنَّ الشخص لا يدخل بالمفروض في الرواية في عنوان أعوان الظلمة، فيكون ذكره باعتبار أنه ربَّما يترتب - على التقرب إلى أبوابهم بمثل ما ذكر من الأعمال - الدخول في ذلك العنوان الموجب لاستحقاق النار.

وما في معتبرة السكوني: «إذا كان يوم القيمة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دواة أو ربط كيساً»^(١) محمول بقرينة رواية صفوان وغيرها على كون ربط الكيس ونحوه من إعانتهم على الظلم، كما إذا كان ما في الكيس من أموال الجور. ويحمل مثل رواية يونس بن يعقوب الوارد فيها النهي عن إعانتهم على بناء المسجد على صورة ترويح أمرهم وتشديد سلطانهم، فلا يمكن التعدي إلى مثل بيع الطعام منه لسدِّ جوعه وجوع عياله، فإنَّ جواز مثل هذه المعاملة والإعانة لعله من الضروريَّات.

[١] النجش - بفتح النون، وسكون الجيم أو فتحها أيضاً - هي الزيادة في ثمن المتاع ممَّن لا يريد شراءه لغرض إيهام السامع المرید لشرائه حتى يزيد بزيادته، كان ذلك بالمواطاة مع البائع أو بدونها، وذكر المصنِّف ﷺ أنَّ حرمة مقتضى حكم العقل والنقل، فإنَّه قد ورد النهي عنه بقوله ﷺ: «ولا تناجشوا» كما ورد اللَّعن في النبويِّ الآخر على الناجش والمنجوش له. واستقلال العقل بقبحه باعتبار كونه غشاً وتلبساً

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

النِّمِمة محرمة بالأدلة الأربعة [١].

وإضراراً، فتتم حرمة بالملازمة.

وفيه: أنه لا دليل على حرمة مجرد التلبس ما لم يكن غشاً في المعاملة أو كذباً، وأما الإضرار فلا يكون إلا بشراء المشتري لا بفعل الناجش، نعم فعله يوجب غفلة المشتري عن قيمة المبيع، فيوقع نفسه في الضرر بشرائه، فيكون فعله غشاً. وتختص حرمة بما إذا كان المشتري مسلماً، وبذلك يظهر أنه لا مجال لدعوى الإجماع، فإنه على تقديره يمكن أن يكون مدركه مادل على حرمة الغش، لا النبوي كي يدعى أنه جابر لضعفه، هذا مع أن النبوي مختص بصورة المواطاة بقرينة اللعن فيه على المنجوش له، حيث إنه لا موجب له إلا مواطاته مع الناجش.

ثم إن حرمة النجش في صورة المواطاة لا توجب بطلان المعاملة؛ لعدم اقتضاء النهي عن المعاملة تكليفاً فسادها، وكذا الحال في مدح السلعة كذباً أو لإيقاع الغير في الضرر من جهة الغش، فإن هذا وإن كان محرماً، إلا أنه لا يوجب بطلان المعاملة. وأما إذا كان المدح صدقاً فلا وجه لحرمة، خصوصاً فيما إذا لم تكن في البين مواطاة، بل لو أغمض عن سند النبوي، فشمول معنى النجش لذلك غير محرز كما لا يخفى.

[١] ذكره رحمه الله أن النِّمِمة من الكبائر، كما هو مقتضى ورود اللعن والوعيد عليه بالعذاب في الكتاب المجيد، قال عزّ من قائل: ﴿ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾^(١)، والنّمام قاطع لما أمر الله به أن يوصل من تأليف قلوب المؤمنين وبسط المحبة فيما بينهم.

وفيه: أن ظاهر أمر الله بصلته وجوبها، ومن الظاهر عدم وجوب الصلة مطلقاً، فلا دلالة للآية على حرمة النيمة في غير مورد الصلة الواجبة.

وبعبارة أخرى: غاية ما يستفاد من الآية حرمة النيمة بين شخصين أو أشخاص يكون كلّ منهما أو منهم مكلفاً بالصلة مع الآخر أو الآخرين، بل يمكن أن يقال: ظاهر الآية حرمة قطع الصلة بأن يترك الصلة مع ذي رحمه، ولا نظر لها إلى النيمة أصلاً، كما أنّ مجرد النيمة لا تكون فساداً في الأرض، كما إذا وقع الخلاف بين المتحابين من غير أن يترتب على التفرقة بينهما فساد آخر، فإنّ هذا الإيقاع نيمة ولكن لا يصدق عليه أنّه فساد في الأرض.

وكذا الحال في الآية الثانية، فإنّ ظاهرها - بملاحظة صدرها - إيقاع الفتنة بين المؤمنين وتفريق صفوفهم في مقابل الكفار، فإنّ هذا أكبر من قتل المؤمن، ولا يترتب ذلك على كلّ نيمة حتى تقتضي حرمتها مطلقاً، قال عزّ من قائل: ﴿يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدّ عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل﴾^(١).

وبتعبير ثالث: لا يكون مطلق إيقاع الخلاف بين اثنين أكبر من قتل المؤمن، والتعبير بأنّها أكبر من القتل قرينة واضحة على أنّ المراد بها الفتنة الخاصة، وهي إيقاع الخلاف والتشتت في صفوف المسلمين، بداعي تضعيفهم في مقابل الكفار. ويستدل أيضاً على حرمتها بقوله سبحانه: ﴿هَمَازْ مَشَاءَ بِنَمِيمٍ﴾^(٢)، وعن السيد الخوئي رحمته الله^(٣)

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٧.

(٢) سورة القلم: الآية ١١.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٥٢٠.

وقيل: إِنَّ حَدَّ النِّيمَةِ [١].

النَّوْحُ بِالْبَاطِلِ [٢].

أَنْ مَدْلُولُهَا حَرَمَةُ الْمُبَالَغَةِ فِي النِّيمَةِ وَلَا تَدَلُّ عَلَى حَرَمَةِ أَصْلِهَا.

وفيه: أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَى حَرَمَتِهَا أَصْلًا لَا مَعَ الْمُبَالَغَةِ وَلَا بِدُونِهَا، بَلْ هِيَ وَارِدَةٌ فِي بَيَانِ حُكْمٍ آخَرَ، وَهُوَ عَدَمُ جَوَازِ الْإِتِّبَاعِ وَالطَّاعَةِ لِلْحَلَّافِ الْهَمَّازِ الْمَشَّاءِ بِنَمِيمٍ، مَنَاعٌ لِلخَيْرِ مَعْتَدٌ أَتِيهِ.

نعم، لَا يَنْبَغِي الرِّيبُ فِي حَرَمَتِهَا مُطْلَقًا، وَيَكْفِي فِي إِثْبَاتِهَا الرِّوَايَاتُ، كَصَحِيحَةِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام، قَالَ: «حَرَمْتُ الْجَنَّةَ عَلَى ثَلَاثَةِ النَّعَامِ، وَمُدْمَنِ الْخَمْرِ، وَالْدَيُوثِ وَهُوَ الْفَاجِرُ» ^(١)، وَصَحِيحَةِ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «الْجَنَّةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى الْقَتَاتَيْنِ الْمَشَّائِينَ بِالنِّيمَةِ» ^(٢).

[١] لَا عِبْرَةَ فِي صَدَقِ النِّيمَةِ بِكَرَاهَةِ الْكُشْفِ، بَلْ الْمَعْيَارُ فِي صَدَقِهِ نَقْلُ مَا يَكُونُ وَفِيقَةً بَيْنَ الْمُنْقُولِ عَنْهُ وَالْمُنْقُولِ إِلَيْهِ.

[٢] لَا يَنْبَغِي الرِّيبُ فِي جَوَازِ النِّيَاحَةِ عَلَى الْمَيِّتِ مَا لَمْ تَكُنْ بَاطِلَةً، أَيْ مَدْحًا كَذِبًا، فَإِنَّهَا مَعَ كَوْنِهَا مُقْتَضَى الْأَصْلِ فَيَجُوزُ أَخْذُ الْأَجْرَةِ عَلَيْهَا، نَظِيرُ سَائِرِ الْأَعْمَالِ الْمُحَلَّلَةِ، يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ فِي جَوَازِ أَخْذِ الْأَجْرَةِ عَلَيْهَا، وَفِي صَحِيحَةِ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَا بَأْسَ بِأَجْرِ النَّائِحَةِ الَّتِي تَنُوحُ عَلَى الْمَيِّتِ» ^(٣).

وَالْمُرَادُ النِّيَاحَةُ الَّتِي لَا تَكُونُ كَذِبًا، فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ جَوَازَ الْكُذْبِ تَكْلِيفًا وَجَوَازَ أَخْذِ الْأَجْرَةِ عَلَيْهِ وَضَعًا، بَلْ مَرْسَلَةُ الصَّدُوقِ قَالَ: «قَالَ عليه السلام: لَا بَأْسَ بِكَسْبِ النَّائِحَةِ

(١) وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٨، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٠٦، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٢٧، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

إذا قالت صدقاً»^(١)، وهذه لضعف سندها لا تصلح للتأييد. وفي خبر عذافر قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام، وسئل عن كسب النائحة؟ فقال: تستحلّه بضرب إحدى يديها على الأخرى»^(٢)، وظاهرها عدم جواز أخذ الأجرة على نفس النياحة، بل تكون الأجرة بإزاء عملها، أي ضرب إحدى يديها بالأخرى عند نياحتها، وهذا لضعف سنده غير صالح لمعارضة صحيحة أبي بصير.

وفي صحيحة حنان بن سدير، قال «كانت امرأة معنا في الحي، ولها جارية نائحة، فجاءت إلى أبي فقالت: يا عم، أنت تعلم أنّ معيشتي من الله ثم من هذه الجارية، فأحبّ أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فإن كان حلالاً وإلا بعته وأكلت من ثمنها حتى يأتي الله بالفرج، فقال لها أبي: والله إنّي لأعظم أبا عبد الله عليه السلام أن أسأله هذه المسألة، قال: فلمّا قدمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أتشارط؟ فقلت: والله ما أدري تشارط أم لا، فقال: قل لها لا تشارط وتقبل ما أعطيت»^(٣).

وهذه الصحيحة في نفسها ظاهرة في كراهة المقاطعة، فإنّه مع كون النياحة مباحة فلا بأس بالمشارطة، ولا أقلّ من حملها عليها جمعاً بينها وبين صحيحة أبي بصير المتقدمة. والحاصل: أنّه لا ينبغي التأمل في جواز النياحة وأخذ الأجرة عليها، وفي صحيحة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال لي أبي: يا جعفر، أوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمعنى أيّام مني»^(٤).

(١) وسائل الشيعية ١٧: ١٢٨، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق: ١٢٦، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: ١٢٥، الحديث الأول.

الولاية من قبل الجائر [١].

[١] التصدي للعمل من قبل الجائر حرام بلا خلاف ظاهر. ويستدل عليه بقوله سبحانه: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا»^(١)، ولكن لا يخفى أن التولي من قبيل ركون الظالم إليه، لا من ركونه إلى الظالم، نعم مقتضى غير واحد من الروايات عدم جوازه، وفي معتبرة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من النار حتى يحكم الله بين العباد»^(٢). وموثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة أو ربط كيساً أو مدّ لهم مدة قلم، فاحشروهم معهم»^(٣)، وفي موثقة الأخرى: «إياكم وأبواب السلطان وحواشيها، فإن أقربكم من أبواب السلطان وحواشيها أبعدكم من الله عز وجل، ومن آثر السلطان على الله أذهب الله عنه الورع وجعله حيراناً»^(٤). وفي رواية الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام: «من سؤد اسمه في ديوان ولد سابع، حشره الله يوم القيامة خنزيراً»^(٥)... إلى غير ذلك.

وفي مقابلها ما يظهر منه أن حرمة من جهة الحرام الخارجي، وأنه لا بأس به ما لم يكن منه التصدي لعمل محرّم أو ارتكاب حرام آخر أثناء كونه عاملاً للجائر، كرواية داود بن زربي، قال: «أخبرني مولى لعلي بن الحسين عليه السلام، قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة، فأتيته فقلت: جعلت فداك، لو كلمت داود بن علي أو بعض

(١) سورة هود: الآية ١١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: ١٨٠، الحديث ١١.

(٤) المصدر السابق: ١٨١، الحديث ١٣.

(٥) المصدر السابق: ١٨٠، الحديث ٩.

هؤلاء فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل -إلى أن قال -: جعلت فداك، ظننت أنك إنما كرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، وأن كل امرأة لي طالق، وكل مملوك لي حرّ عليّ، وعليّ إن ظلمت أحداً أو جرت عليه وإن لم أعدل، قال: كيف قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فرفع رأسه إلى السماء، فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك»^(١). بناءً على أن ذلك إشارة إلى ما تعهد به السائل من عدم ظلمه أحداً، بل استمراره على العدل، فتكون الرواية ظاهرة في جواز التولي لولا محذور الجور على الناس أو نحوه من سائر المحاذير.

ولكن الرواية ضعيفة سنداً وإن وصفها المصنّف رحمه الله بالصحة، ووجه ضعفها أن داود بن زربي وإن كان من مشايخ ابن أبي عمير، إلا أن الراوي له -وهو مولى علي بن الحسين- مجهول. واحتمال رجوع اسم الإشارة إلى ترخيص الإمام عليه السلام وتكلمه في دخوله في بعض الولايات -لثلاث تكون لها دلالة على جواز الدخول لولا ارتكاب المحرمات- ضعيف، ووجه ضعفه عدم مناسبة ذلك لقوله عليه السلام: كيف قلت؟ ولا لإعادته الأيمان المغلطة.

وذكر الإيرواني رحمه الله^(٢) أنه لا دلالة في الرواية على جواز الدخول في ولايتهم، بل ولا إشعار حتى بناءً على رجوع لفظ ذلك إلى ترك الظلم والعدل؛ لأن السائل كان من العامة، كما هو مقتضى حلفه بالطلاق والعناق، وعليه فلا يمكن للإمام عليه السلام التصريح ببطلان حكومتهم، وحرمة كون الشخص معيناً؛ ولهذه الجهة عبّر عن عدم الجواز بذلك التعبير.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٨، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ٢٥٣.

وفيه: أَنَّ حمل الكلام على رعاية التقية خلاف الأصل، والحلف بالطلاق والعناق لا يكون قرينة على ذلك، كما يظهر ذلك لمن راجع الروايات الواردة في ذلك الحلف، حيث يظهر منها أَنَّ بطلانه لم يكن في ذلك الزمان ظاهراً كظهوره في زماننا. والحاصل: أَنَّ مجرد الحلف في ذلك الزمان لم يكن قرينة على كون الحالف عامياً.

وصحيحة أبي بصير قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا محمد، لا ولا مدة قلم، إن أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله»^(١)، حيث إنَّ ظاهرها أَنَّ محذور كون الشخص عاملاً ما يترتب عليه من ارتكاب الحرام، أو كون الشخص معيناً على ظلمهم.

وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وسألت عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيعينه الله به، فمات في بعثهم، قال: هو بمنزلة الأجير، إنه إنما يعطي الله العباد على نياتهم»^(٢).

وفيه: أَنَّ هذه الصحيحة تدلّ على جواز العمل لهم مع الحاجة إلى المال لقوت نفسه وعياله، سواء كان ذلك بالدخول في ولايتهم أو العمل لهم بدونه، فيحمل على الثاني بقرينة ما ورد في حرمة كون الشخص في ديوانهم، مع أَنَّ في جواز الدخول في ديوانهم عند الضرورة لتأمين المعاش كلام تأتي الإشارة إليه.

وأما صحيحة أبي بصير فلا دلالة لها على الجواز، حيث إنَّ إصابتهم من دينه

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٠١، الباب ٤٨، الحديث ٢.

القيام بمصالح العباد [١].

كما يكون بارتكابه الحرام كذلك يكون بمجرّد كونه معدوداً من أعوانهم.
والحاصل: أنّه لا دلالة لها على كون المراد من إصابتهم الدين ارتكاب الشخص
الحرام الخارجي كما لا يخفى.

[١] يجوز التولّي من قبل الجائر فيما إذا كان في تولّيه نفع المؤمنين أو دفع الضرر
عنهم، ويشهد لذلك مثل صحيحة علي بن يقطين قال: «قال لي أبو الحسن موسى بن
جعفر عليه السلام: إنّ لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»^(١)، فإنّ مع
كون المتولّي من أولياء الله لا يحتمل حرمة التولّي.

وفي صحيحة زيد الشحام، قال: «سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: من
تولّى أمراً من أمور الناس، فعدل وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أمور الناس، كان حقّاً
على الله عزّ وجلّ أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة»^(٢)، ومن الظاهر أنّ تولّي
الأمر في مثل زمانه عليه السلام كان من قبل الخلفاء وولاتهم.

وذكر المصنّف عليه السلام ظهور بعض الأخبار في عدم جواز الدخول في الولايات،
ولكن إيصال النفع المؤمنين كفارة له، وفي رسالة الصدوق عليه السلام «قال الصادق عليه السلام: كفارة
عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان»^(٣)، وفي رواية أبي سلمة: «يا زياد، فإنّ وليت شيئاً
من أعمالهم، فأحسن إلى إخوانك، فواحدة بواحدة»^(٤).

وفيه: أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ التولّي - حتّى في فرض نفع المؤمنين - محرم،

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٩٢، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: ١٩٣، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ١٩٢، الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: ١٩٤، الحديث ٩.

ولكن الشخص لا يعاقب عليه، فإنه ينافي ذلك مثل صحيحة زيد الشحام، وأيضاً ليس عدم جواز التولي مع إيصال النفع إلى المؤمنين من المتزاحمين؛ لأن إيصال النفع على إطلاقه لا يكون واجباً؛ لتقع المزاحمة بين وجوبه وحرمة التولي، فلا بد من الالتزام بأن نفع المؤمنين أو دفع الضرر عنهم يكون معه التولي محكوماً بالجواز، بل بالوجوب في بعض الأحيان.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين، وهو أقلهم حظاً في الآخرة». يعني أقل المؤمنين حظاً بصحبة الجبار ^(١)، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون الداعي إلى دخوله في ديوان الجبار إيصال النفع إليهم أو غيره، كما لا يبعد كونها مغتبرة، فإن مهران بن محمد بن أبي نصر من مشايخ ابن أبي عمير.

وعن النجاشي في ترجمة محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «إن لله تعالى أبواب الظالمين من نور الله له البرهان، ومكن له في البلاد؛ ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله بهم أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضر، وإليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا، وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقاً، أولئك أمناء الله في أرضه. أولئك نور الله في رعيّتهم يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر الكواكب الدرية لأهل الأرض، أولئك من نورهم نور القيامة، تضيء منه القيامة، خلقوا والله للجنة، وخلقت الجنة لهم، فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله. قال: قلت: بماذا جعلني الله

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٨٦، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

ولو أمن من ذلك [١].

ويمكن توجيهه بأن نفس الولاية [٢].

فذاك؟ قال: يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمد^(١).

ومقتضى الجمع بين هذه الرواية ورواية أبي بصير حمل رواية أبي بصير على ما لم يكن الداعي إلى التولي مجرد نفع المؤمنين، كما إذا تولّى لتنظيم معاشه، ويكون من قصده نفع المؤمنين أو دفع الضرر عنهم خلاله.

ووجه الحمل أنّ رواية النجاشي ظاهرها الترغيب إلى الدخول في صحبة الجبار بداعي الوصول إلى الثواب الموعود، فيرفع بها اليد عن إطلاق رواية أبي بصير كما لا يخفى. [١] أي أنه لو أمن من الاعتماد على الحرام والاستمرار على ارتكابه، وتمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحَبَّ له قبول الولاية، وبما أنّ مقتضى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوب قبول الولاية في الفرض، فوجه في «المسالك»^(٢) الاستحباب بأنّ كون المتولي بصورة النائب عن الجائر، وشمول النهي عن الدخول في ديوانهم له لو لم يقتضيا المنع في الفرض، فلا أقلّ من اقتضاءهما عدم وجوب التولي.

وفيه: أنه لو جرى محذور ترويح الجائر والنهي عن الدخول في ديوانهم، فمقتضاهما عدم جواز التولي، لأنه يستحبّ، ومع عدم جريانها لا مانع من وجوبه مقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين.

[٢] أي توجيهه عدم وجوب التولي بأنّ مقتضى أدلة وجوب الأمر بالمعروف

(١) رجال النجاشي: ٣٣٠، الرقم ٨٩٣

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٣٨ - ١٣٩.

ويمكن توجيه عدم الوجوب [١].

والنهي عن المنكر وجوبهما، حتّى في الفرض، كما أنّ مادّل على حرمة ترويح الظلمة وتسويد الاسم في ديوانهم حرمتها كذلك، فيكون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع حرمة التسويد من المتزامنين.

ولا معيّن لترجيح أحدهما على الآخر، فيكون المكلف مخيراً بينهما، مع استحباب رعاية الأصلح منهما.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّ مقتضى ذلك سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبقاء حرمة التولّي، وذلك فإنّه - مع فرض شمول دليل النهي عن الدخول في ديوانهم للمورد - لا يتمكّن المكلف من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث إنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة، ومع حرمة مقدّمة الشيء لا يكون ذلك الشيء مقدوراً. وهذا غير ما ذكر في «الكفاية»، لجريانه حتى فيما إذا قيل بأنّ القدرة المأخوذة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلية.

والحاصل: أنّ إطلاق النهي عن التسويد في ديوانهم حاكم على أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يجري في كلّ متزامنين يكون المحرّم منهما مقدّمة للآخر، ولم تحرز الأهميّة أو لم تحتل في خصوص جانب ذلك الآخر. نعم، على تقدير الإتيان بالمقدّمة عصياناً، يجب ذلك الآخر على ما هو المقرّر في بحث الترتّب.

[١] كأنّ هذا القائل جعل المقام من موارد تعارض الدليلين بالعموم من وجه، حيث إنّ مقتضى أدلّة تحريم الدخول في ديوان الظلمة حرّمته في الفرض أيضاً، كما أنّ مادّل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوبهما، فيرفع اليد عن إطلاق كلّ منهما، فتكون النتيجة تخيير المكلف بين ترك الدخول في ولايتهم أو

القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبعبارة أخرى: يرفع اليد عن ظهور كلّ منهما في عدم جواز تركه بقرينة الآخر، ويقال باستحباب الدخول في ولايتهم أخذاً بظهور الترغيب، وبذلك يرتفع الإشكال عن جواز مقدمة الواجب بالمعنى الأخصّ. ووجه الارتفاع: هو سقوط المقدّمة عن وجوبها، باعتبار وقوع المعارضة بين ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين دليل حرمة الدخول في ديوان الظلمة.

وأورد عليه المصنّف رحمه الله بوجوه:

الأول: أنّ الحكم - في تعارض الدليلين بالعموم من وجه - هو سقوطهما والرجوع إلى الأصول، أي إلى الأدلة الأخرى لا التخيير بينهما، ومقتضى الأصول في الفرض إباحة الدخول في ولايتهم، لأصالة الإباحة، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لاستقلال العقل بوجوبهما كما هو المقرّر في محلّه.

أقول: لو كان العقل مستقلاً بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى في الفرض، لكان قرينة قطعية على جواز التولّي وتقييد إطلاق دليل التحريم، ولم تصل النوبة في إثبات الجواز إلى أصالة الحلّ.

الثاني: أنّ التخيير - على تقديره في تعارض الدليلين حتّى بالعموم من وجه - هو التخيير الظاهري لا الواقعي. والمراد بالتخيير الظاهريّ الأخذ بأحد الدليلين لا التخيير الواقعي، كما هو ظاهر الأصحاب في المقام.

الثالث: أنّه لا يمكن في المتعارضين بالعموم من وجه إبقاؤهما على ظاهرهما في مورد افتراقهما، بأن يراد من الأمر الوجوب، ومن النهي التحريم.

ويرفع اليد عنهما بالإضافة إلى مورد اجتماعهما، بأن يراد من الأمر الترخيص في الفعل ومن النهي الترخيص في الترك، فإنّ هذا يستلزم استعمال كلّ من الأمر والنهي في الإلزام والترخيص، وهذا من استعمال اللفظ في معنيين.

أقول: استفادة الجواز من دليل حرمة التوكلي ليس من جهة استعمال النهي في الإلزام والترخيص، بل برفع اليد عن إطلاق النهي وتقييده بصورة عدم القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أنّ استفادة الجواز من دليل وجوب الأمر بالمعروف بتقييده بما إذا لم يكن في البين محذور التوكلي من الجائر، وأين هذا من استعمال النهي أو الأمر في الإلزام والترخيص؟

الرابع: أنّ مادّة على استحباب التولي وإيصال النفع إلى المؤمنين والدفع عنهم أخصّ مطلقاً بالإضافة إلى مادّة على حرمة الدخول في ولايتهم، فيرفع اليد به عن إطلاق دليل التحريم، ويلاحظ دليل الترخيص مع أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن الظاهر أنّ دليل استحباب التولي يثبت الاستحباب بما هو هو، فلا ينافي وجوبه مقدّمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما هو الحال في سائر المستحبات التي قد تقع مقدّمة للواجب.

وبعبارة أخرى: مادّة على حرمة التوكلي مخصّص في صورة نفع المؤمنين، فلا يشمل ذلك الدليل صورة الدخول في ولايتهم والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو غيرهما من مصالح المسلمين، وعلى ذلك فيعمّ الفرض ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على ما هو المقرّر في بحث انقلاب النسبة.

أقول: هذا الوجه الأخير هو الصحيح في تقديم ما دلّ على وجوب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنَّ المقام من المتعارضين بالعموم من وجه، بل لأنَّ المقام - مع قطع النظر عن هذا الوجه - من موارد التزامهم، وأنَّ ما دلَّ على تحريم التوليّ موجب لانتفاء القدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا أنَّ مع ورود التخصيص لأدلة حرمة التوليّ في صورة نفع المؤمنين لا يكون في البين التزامهم، حيث إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من نفع المؤمنين أو أولى منه.

ثمَّ إنَّه لا يختصَّ جواز التوليّ عن الجائر بالجائرين في ذلك الزمان، بل يعمّ الجائرين في كلّ زمان، فإنَّه - مع بعد الاختصاص؛ لجريان مصلحة الدفع عن المؤمنين وإيصال النفع إليهم في جميع الأعصار - يقتضيه إطلاق صحيحة زيد الشحام المتقدمة، فلاحظ. ثمَّ إنه يظهر من بعض الأخبار جواز التوليّ والدخول في أعوان الظلمة، فيما إذا لم يستمكن المكلف من تأمين معاشه من طريق آخر، وفي موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام «سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا، إلّا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت»^(١).

لا يقال: ينافي ذلك ما تقدّم من الروايات الدالة على اعتبار نفع المؤمنين ودفع الضرر عنهم.

فإنَّه يقال: مقتضى الجمع بين هذه وبين مثل صحيحة زيد الشحام المتقدمة هو كون كلّ من نفع المؤمنين والضرورة إلى مؤنة نفسه وعياله مستثنى من حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة؛ لأنَّ الصحيحة تدلّ على جواز التوليّ مع إيصال النفع إلى

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٠٢، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

الثاني: ممّا يسوّغ الولاية الإكراه عليه [١].

المؤمنين والدفع عنهم، وعدم جواز غير ذلك، كما أنّ الموثّقة تدلّ على جواز الدخول مع الضرورة وعلى عدم جوازه في غيرها، فيرفع اليد عن إطلاق عدم الجواز في كلّ منهما بالجواز الوارد في الأخرى.

وكيف كان، فالجواز فرض الضرورة لتأمين معاشه غير مذكور في كلماتهم، وإلاّ لكان الافتاء به في محلّه، وحمل عدم التمكن فيها على الاضطرار الرافع للتكليف والموجب لحلّ أكل الميتة فيه ما لا يخفى، فلاحظ وتدبر.

[١] يحصل الإكراه بأمر الجائر الشخص بكونه عاملاً له، مع إيعاده على تركه بما يكون ضرراً عليه نفساً أو عرضاً أو مالاً، أو إضراراً بمن يعدّ ضرره ضرراً عليه.

واستدلّ المصنّف رحمه الله على جواز قبول الولاية من الجائر مع الإكراه بقوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ بعد قوله: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾^(١).

والعجب أنّه رحمه الله لم يستدلّ على حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة وتسويد الاسم في ديوانهم بالآية، مع تمسّكه بالاستثناء فيها على جوازه مع الإكراه، فإنّ لازم هذا تسليم دلالتها بصدرها على حرمة قبول الولاية من الجائر.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ مدلول الآية عدم جواز اختيار المسلم الكافر وليّاً له، سواء كان ذلك الكافر ظالماً أو عادلاً بحسب دينه، فلا يجوز للمسلم أن يجعل الكافر قيماً لأطفاله الصغار؛ للدلالة الآية بصدرها على ذلك. والكلام في مسألة عدم جواز كون الشخص من أعوان الظلمة عدم جواز قبول الولاية من قبلهم، سواء كان الظالم مسلماً أو كافراً.

(١) سورة آل عمران: الآية ٢٨.

كما يباح بالإكراه [١].

والحاصل: أنه لا يستفاد حرمة كون الشخص من أعوانهم من الآية المباركة؛ ليدل الاستثناء فيها على ارتفاع حرمة عند الإكراه عليه.

[١] لا يكون نفع المؤمنين إلّا موجباً لجواز كون الشخص من أعوان الظلمة، وأمّا ما يلزمه في بعض الموارد في فعل سائر المحرّمات فلا يجوز به، بل لو كان نفعهم أو دفع الضرر عنهم واجباً لكان مع المحرّم الآخر من المتزامين، فيجري عليهما أحكام التزام. وهذا بخلاف الإكراه على الولاية المحرّمة، فإنّه كما تجوز الولاية بالإكراه كذلك ترتفع حرمة ما يلزمها من سائر المحرّمات على حدّ سواء.

نعم، إذا كان ما يلزمها من قبيل الإضرار بالغير ففي شمول حديث الرفع له إشكال، ووجهه أنّ الحديث وارد في الامتنان على الأئمة، فيختصّ الرفع بمورد يكون الرفع فيه امتناناً، وفي المقام ليس كذلك، فإنّ نفي حرمة الإضرار بالغير وإن كان امتناناً على المكروه - بالفتح - ولكنه خلافه على الآخر المتضرّر به.

هذا، واختار المصنّف رحمه الله جواز قبول الولاية وجواز الإضرار بالغير، وذكر في وجهه أموراً:

الأول: عموم رفع ما استكروهوا عليه، وقد ظهر عدم صحة هذا الوجه، وأنّ حديث الرفع لا يعمّ مثل المقام، بل افرق بين ما إذا توجّه الضرر بإرادة المكروه - بالكسر - إلى الغير أولاً؛ وذلك فإنّ توجّه الضرر إلى الغير بحسب إرادة الجائر لا يقاس بتوجّه الضرر إليه تكويناً الذي لا يجب فيه دفع الضرر عنه بتحمّل الضرر، وذلك فإنّ مع توجّهه بإرادة المكروه - بالكسر - إلى الغير يكون الإضرار بمباشرة المكروه - بالفتح - ويضاف إليه الإضرار فلا يجوز، بخلاف توجّه الضرر إلى الغير تكويناً.

ودعوى ضعف نسبة الإضرار إلى المكروه - بالفتح - ضعيفة، وإلّا لم يسند القتل

أيضاً إلى المباشر المكروه كما لا يخفى.

وعلى ذلك فنفي حرمة الإضرار لا يكون مدلولاً لحديث الرفع، حيث ذكرنا أن الرفع في مثل المقام لا يناسب الامتنان على الجميع. هذا، مع أن توجه الضرر في الفرض إلى الغير بحسب إرادة الجائر محلّ تأمل، بل منع، فإن المفروض رفع الجائر يده عن الغير بتحمّل المكروه - بالفتح - الضرر، وهذا كاشف عن تعلّق إرادة الجائر بالجامع بين الضررين.

والحاصل: أنه لا يجوز الإضرار بالغير في فرض جواز تحمّل الضرر، نعم إذا كان الضرر المخوّف على نفسه هو القتل وإضرار الغير مالياً يتعيّن الإضرار، لدلالة ما ورد في التقية على ذلك، وكون المقام من المتزاحمين.

ثم إنه ﷺ قد أورد على نفسه بأنه كيف الفرق بين ما إذا توجه إرادة الجائر بإضرار الغير فلا يجب على المكروه - بالفتح - دفع الضرر عنه بتحمّله، بل تجوز له المباشرة في الإضرار، وبين ما إذا توجه إرادة الجائر بإضراره فلا يجوز له دفعه عن نفسه بإضرار الغير.

وبعبارة أخرى: لو كان مقتضى رفع الإكراه الجواز في الأوّل لكان مقتضى رفع الاضطرار جواز الإضرار في الثاني أيضاً، فيكون الإضرار بالغير كسائر المحرّمات التي يدفع المكلّف بها الضرر عن نفسه.

وأجاب بأن رفع حرمة الإضرار بالغير في الصورة الأولى موافق للامتنان، بخلاف رفع الإضرار بالغير في الصورة الثانية فإنّه ينافيه.

وفيه: أنه قد ظهر فساد الجواب مما سبق، فلا حاجة إلى الاعادة، كما ظهر منه

فساد التشبّث في إثبات الجواز في الصورة الأولى بحديث نفي الضرر، ووجه الظهور أنّ نفي الحكم الضرريّ كنفى الحكم الإكراهيّ للامتنان. ولا امتنان في نفي ضرر عن مكلف بتجويض الإضرار بمكلف آخر.

الأمر الثاني: أنّ حرمة قبول الولاية في الفرض أو حرمة ما يلزمها من الإضرار بالغير تكليف حرجيّ يرتفع بدليل نفي الحرج. وهذا الوجه أيضاً غير صحيح، فإنّ رفع التكليف الحرجيّ أيضاً للامتنان على المؤمنين، ولا امتنان في رفع تكليف تكون نتيجته جواز الإضرار بالغير.

الأمر الثالث: قوله عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»^(١)، باعتبار أنّ مفهوم القضية الشرطيّة جواز التقيّة بغير إراقة الدم من سائر المحرّمات، ومنها الإضرار بالغير مالاً.

وفيه: أنّ المراد بالتقيّة فيه التقيّة بمرتبها العليا، وهو التحفّظ على النفس من التلف، بقرينة التعليل، فمفهوم الشرطيّة أنّ التقيّة، أي التحفّظ على النفس من التلف، موجبة لجواز كلّ محرّم حتى الإضرار بالغير مالاً أو عرضاً، وإنّما لا تجوز التقيّة والتحفّظ على النفس من التلف بإراقة الدم وإتلاف نفس آخر، والتحفّظ على الضرر الماليّ ونحوه خارج عن مدلوله منظوقاً ومفهوماً.

ثمّ إنّ مع جواز الإضرار بالغير مالاً في مقام المزاحمة لا يرتفع ضمان إتلاف ذلك المال، كما في سائر موارد الإتلاف.

نعم لو قلنا بجواز الإضرار بالغير مالاً باعتبار عدم وجوب تحمّل الضرر عنه

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٤، الباب ٣١ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٢.

بدعوى شمول حديث رفع الإكراه أو دليل نفي الحرج، فلا يكون في البين ضمان. فإنَّ إيجاب التدارك والضمان مرادف لإيجاب تحمُّل الضرر المتوجَّه إلى الغير، وقد فرض نفي وجوب تحمُّله بحديث رفع الإكراه أو دليل نفي الحرج.

قد يقال: إنَّه يرتفع عند الإكراه حرمة ما يكون من قبيل الإضرار بالغير لوجه آخر، وهو أنَّ المستفاد من قوله سبحانه: ﴿الْأَمَنُ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١)، مع الانضمام إلى الروايات الواردة في التقيَّة، عموم التقيَّة وشمولها للتحفُّظ على النفس والمال والعرض وأنَّ الشارع قد جَوَّزها، إلَّا إذا كانت بإراقة الدم. ألا ترى أنَّه يجوز التقيَّة بتكذيب النبيِّ وسبِّه والتبرِّي منه، مع أنَّ التكذيب والسبَّ تنقيص وتعرُّض لعرض النبيِّ ﷺ، وكذا سبَّ الإمام والتبرِّي منه ﷺ، وعرضهما أعظم الأعراض، فما الظنُّ بعرض زيد وعمرو وغيرهما من الأفراد؟

وفي معتبرة مسعدة بن صدقة قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ: إنَّ الناس يروون أنَّ علياً قال على منبر الكوفة: أيُّها الناس، إنَّكم ستدعون إلى سبِّي فسبِّوني، ثمَّ تدعون إلى البراءة مِنِّي فلا تبرؤوا مِنِّي، فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي ﷺ، ثمَّ قال: إنَّما قال: إنَّكم ستدعون إلى سبِّي فسبِّوني، ثمَّ تدعون إلى البراءة مِنِّي وإني لعلي دين محمد ﷺ، ولم يقل: ولا تبرؤوا مِنِّي. فقال له السائل: أرايت أنَّ اختار القتل دون البراءة، فقال: واللَّه ما ذلك عليه، وماله إلَّا ما مضى عليه عمار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكَّة...»^(٢) حيث لم يقيد ﷺ جواز السبِّ والتبرِّي بخصوص ما كان الضرر المخوف على تركها هو القتل.

(١) سورة النحل: الآية ١٠٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٢٢٥، الباب ٢٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ٢.

ولا يخفى أنَّ مثل هذه المعتبرة حاكمة على بعض ما ورد في نهيه عليه السلام عن التبري منه، لأنَّه مع شمول دليل الاعتبار لهذه الرواية لا يبقى موضوع لدليل الاعتبار في تلك الروايات الوارد فيها النهي عن التبري من علي عليه السلام، حيث يعلم صدورهما عنه عليه السلام وكونها كذباً.

أقول: لا بأس بالتمسك بحديث رفع الإكراه أو نفي الضرر في الحكم بجواز تكذيب النبي والوقعة فيه عند الإكراه، حيث إنَّ رفع حرمة عند الإكراه عليه لا ينافي الامتنان على الأمة، ولا يكون إضراراً بهم، وجوازه عند الإكراه مستفاد من الآية قبل الحديث، بل يستفاد ممَّا ورد في جواز الإفتاء تقيّة، فإنَّه في معنى تجويز الافتراء على الله سبحانه في تلك الحال، وممَّا ورد في جواز الكذب والحلف بالله كاذباً لدفع الضرر عنه أو عن غيره من المؤمنين.

وكذا لا بأس بدفع الضرر عن نفسه أو عن غيره بالكذب على الآخرين أيضاً، فإنَّه لا يزيد على الكذب والافتراء على الله وعلى سب الإمام والتبري منه، وقد تقدّم دلالة معتبرة مسعدة ونحوها على جواز السب أو التبري. وأمّا الإضرار بالغير بنحو آخر، كالعرض لعرض شخص بالزنا مع زوجته أو بنته أو نحوه؛ لدفع الضرر المالي أو العرضي عن نفسه، أو الإضرار بالغير مالا؛ لدفع الضرر المالي عن نفسه، كل ذلك لا دليل على جوازه، بل لا بدّ من ملاحظة التزام ورعاية جانب الأهميّة أو محتملها.

ولو اضطرَّ إلى نهب مال الغير للتحفّظ على نفسه من الهلاك أو القتل، فإنَّه يجوز؛ للتزام، ولكن يكون ضامناً لذلك المال؛ لعدم حكومة حديث رفع الاضطرار أو الإكراه في المقام، حتّى يرفع الضمان أيضاً، ويترتب على كون هذه الموارد من التزام أنّه لو اضطرَّ إلى أكل طعام الغير لا يجوز قهر المالك فيما إذا كان المالك أيضاً

بالفرق بين المثالين في الصغرى [١].

الثاني: أَنَّ الإكراه يتحقق [٢].

مضطراً إليه، بخلاف ما إذا قيل بحكومة حديث رفع الاضطراب ونفي الضرر. اللهم إلا أن يدعى استفادة عدم جواز القهر مما ورد في عدم مشروعية التقية بإرافة دم الغير، فإن القهر على المالك في الفرض إرافة لدمه كما لا يخفى.

[١] والفارق هو الذي يشير إليه بقوله: «بأن الضرر في الأول»، المراد بالأول ما إذا توجه الضرر إلى شخص وأراد دفعه عن نفسه بالإضرار بالغير، وهذا الفرض صغرى للكبرى المتقدمة، بخلاف الثاني، وهو ما إذا توجه الضرر ابتداءً إلى الغير، فإنه لا تكون صغرى لتلك الكبرى.

[٢] قد ظهر مما تقدم أَنَّ الموجب لجواز قبول الولاية، بل جواز ارتكابه سائر المحرمات هو الخوف من مخالفة الجائر فيما أمر به من ترتب الضرر على نفسه، أو ما يتعلق به نفساً أو عرضاً أو مالاً، وأمّا مع الخوف من ترتب الضرر على بعض المؤمنين فلا يتحقق عنوان الإكراه.

نعم، يجوز له معه قبول الولاية؛ لما ورد من جواز قبولها لإيصال النفع إليهم والدفع عنهم. وهل يجوز الدفع عنهم بارتكاب سائر المحرمات التي لا تكون من قبيل الإضرار بالغير المعبر عنها في كلام المصنف عليه السلام بالمحرمات الإلهية؟ ظاهر كلامه عليه السلام ذلك، حيث ذكر أنه لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة، بل غيرها من المحرمات الإلهية التي أعظمها التبري عن أئمة الدين، وتمسك في ذلك بخبر «الاحتجاج»^(١).

ولا يخفى ما فيه، فإنه لا دليل على تقييد إطلاقات المحرمات لمجرد دفع الضرر المالي

(١) الاحتجاج ١: ٥٥٦، الرقم ١٣٤، احتجاجه على الطبيب اليوناني.

- مثلاً - عن بعض المؤمنين، وكيف يمكن الالتزام بجواز شرب الخمر في مجلس الجائر أو غيره أو اللواط معه وغير ذلك من الموبقات لدفع الضرر المالي، بل العرضي عن زيد؟ وأما التبرّي فهو - نظير الكذب والافتراء والحلف كاذباً لدفع الضرر عن المؤمن - جائز، وجوازه لا يلزم جواز ارتكاب سائر المحرمات، فلا دلالة في مثل خبر «الاحتجاج» على ذلك، حيث إنّ المذكور فيه وهو التبرّي صورة مع التولّي قلباً ليس من أعظم المحرمات حتى يؤخذ بالفحوى.

نعم، لو كان الضرر المخوف على بعض المؤمنين، مثل تلف النفس، كان جواز ارتكاب سائر المحرمات باعتبار وقوع التزاحم بينها وبين وجوب إحياء النفس المحترمة، فيجوز في ذلك الإضرار ببعض المؤمنين ما لاّ للتحفظ على نفس الآخرين، ويكون ذلك مع الضمان كما مرّ آنفاً.

قال في «القواعد»: «وتحرم الولاية من الجائر، إلّا مع عدم التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز إيتام ما يأمره إلّا القتل»^(١)، وقد شرح هذه العبارة بعض الأساطين، فقال: «إلّا مع إكراه بالخوف على النفس، من تلف أو ضرر في البدن أو المال المضر بحال الشخص تلفه أو حجب، أو العرض من جهة النفس أو الأهل، أي بالخوف على عرض نفسه أو عرض أهله، أو الخوف فيما عد الوسط على بعض المؤمنين، فيجوز حينئذ إيتام ما يأمره»^(٢)، انتهى.

والمراد ما عدا الوسط في عبارة «القواعد»، والوسط في تلك العبارة الضرر

(١) القواعد ١: ١٢٢.

(٢) شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٣٦.

وَأَمَّا الإِضْرَارُ بِالْعَرَضِ بِالزَّنا وَنَحْوِهِ [١]. وَإِنْ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْمَالِ [٢].

المالِيّ، فيكون ما عداه الضرر على النفس أو الأهل، وبما أَنَّ الضرر على أهل بعض المؤمنين داخل في الضرر على المؤمنين؛ لأنَّ عنوان بعض المؤمنين يعمُّ أهلهم أيضاً، يكون حاصل عبارة «القواعد» - على ما ذكره الشارح - أنَّه يجوز الإضرار بالغير أو ارتكاب سائر المحرّمات غير القتل، فيما إذا خاف على نفسه أو ماله أو عرضه، أو خاف على نفس مؤمن آخر.

[١] أي أنَّه لو كان دفع الضرر عن بعض المؤمنين نفساً بالإضرار بعرض ذلك البعض أو البعض الآخر بالزنا ونحوه، ففي جواز هذا الإضرار لدفع ضرر تلف النفس عن الغير تأمّل، ووجهه أنَّه لا دليل على وجوب دفع الضرر النفسي عن الغير بمثل الزنا. أقول: لو كان ارتكاب محرّم آخر - كالزنا - مقدّمة لدفع الضرر النفسي عن مؤمن كما هو الفرض، فإن لم يحرز أهميّة وجوب الإنقاذ، بأن احتمل الأهميّة في كلّ منهما، كان إطلاق دليل حرمة تلك المقدّمة حاكماً على ما دلّ على وجوب إنقاذ النفس المحترمة، حيث إنّه بإطلاق دليل حرمتها يثبت عدم التمكن من الإنقاذ. وأمّا إذا أحرز الأهميّة لإنقاذها، أو احتمل الأهميّة له لا للمحرّم الآخر، تعيّن الإنقاذ؛ للعلم بسقوط الإطلاق عن خطاب حرمة المقدّمة كما لا يخفى.

[٢] عطف على قوله: «إن كان متعلّقاً بالنفس»، أي إذا كان الدفع عن بعض المؤمنين دفعاً للضرر الماليّ عنهم، فلا يجوز هذا الدفع بالإضرار بالغير حتّى بالمال اليسير، فإنّ ارتفاع حرمة الإضرار بالغير يحتاج إلى رافع، وهو غير موجود، فإنّه لا يكون المورد من موارد الاضطرار أو الإكراه، باعتبار عدم توجّه الضرر إلى الشخص أو إلى من يتعلّق به على الفرض.

وإن كان متعلّقاً بالعرض [١].

الثالث: أنه قد ذكر بعض مشايخنا [٢].

[١] عطف على قوله: «إن كان متعلّقاً بالنفس»، بمعنى أنّه إذا كان الضرر المدفوع عن بعض المؤمنين هو الضرر العرضي، ففي جواز دفعه بالإضرار به أو مؤمن آخر مالاّ أو بالعرض الأخف تأمل، ولكن دفعه بالإضرار بالنفس أو بالعرض الأعظم غير جائز بلا تأمل.

[٢] يجوز قبول الولاية مع الإكراه، وكذا يباح معه ما يلازمها من سائر المحرّمات على تفصيل قد تقدّم في الأمر السابق، ولا يتحقّق الإكراه إلّا مع خوف الضرر في مخالفة المكره - بالكسر - وإذا أمكن مخالفة أمره واقعاّ بلا خوف ضرر فيها، لما كان في البين إكراه، ويعبّر عن ذلك بإمكان التفصّي. والعجز عنه بهذا المعنى مقوم لعنوان الإكراه وليس شرطاً زائداً على تحقّقه، وعلى ذلك فلا فرق بين قبول الولاية وفعل سائر المحرّمات في عدم ارتفاع حرمتها مع إمكان التفصّي.

نعم، إذا فرض من قبولها نفع المؤمنين والدفع عنهم، جاز قبولها؛ لأنّ ذلك بنفسه موجب لجواز الدخول في الولايات، ولكن في إباحة سائر المحرّمات وعدمها تفصيل قد مرّ ولا حاجة إلى إعادته.

قال في «الشرايع»: «إذا أكرهه الجائر على الولاية، جازله الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصّي، إلّا في الدماء المحرّمة، فإنّه لا تقيّة فيها»^(١) والظاهر أنّ فرض الإكراه شرط في جواز الدخول في الولاية، وعدم القدرة على التفصّي شرط في جواز العمل بما يأمره الجائر، وأنّ المراد بالإكراه وعدم إمكان التفصّي واحد كما فهمه المصنّف رحمته الله.

وذكر في «المسالك»^(٢) في شرح العبارة: إنّ المستفاد منها أمران:

(١) شرائع الاسلام ١: ٢٦٦. الخامسة.

(٢) المسالك ٣: ١٣٩ - ١٤٠.

أحدهما: اعتبار الإكراه.

ثانيهما: عدم إمكان التفصي، وموردهما مختلف، فإن مورد اعتبار الإكراه قبول الولاية، ومورد عدم إمكان التفصي سائر المحرمات.

ثم أورد على العبارة بأنه لا وجه لاعتبار عدم إمكان التفصي أصلاً، بل المعتبر تحقق الإكراه بالإضافة إلى سائر المحرمات، وأما قبول الولاية فلا يعتبر في جوازه حتى الإكراه.

أقول: الموجب لجواز قبول الولاية من قبل الجائر أمران: إيصال النفع إلى المؤمنين والإكراه، وإذا فرض انتفاء الأول تعين اعتبار الإكراه، فلا وجه لما ذكره من عدم اعتبار الإكراه في جواز قبولها، وكأنه عليه السلام توهم أن مراد المحقق من عدم القدرة على التفصي هو انتفاء القدرة والاختيار رأساً المعبر عنه بالإلجاء فذكر أن هذا أخص من الإكراه، ولا يعتبر في ارتفاع الحرمة عن المحرمات أصلاً.

وقد توهمه أيضاً صاحب «الجواهر» الذي نسب الخلاف فيه إلى الأصحاب، وأن لهم في اعتباره ثلاثة أقوال، والشاهد لذلك ما ذكره أخيراً من أنه على القول باعتبار عدم إمكان التفصي لو توقّف المخالفة على بذل مال كثير لزم البذل، ثم قال: «وهو أحوط بل أقرب»^(١). ووجه الشهادة أن وجوب البذل على ذلك القول لا يتم إلا إذا أريد بعدم إمكان التفصي، الإلجاء وعدم القدرة على الترك أصلاً.

ثم لا يخفى أنه لو قيل بجواز الدخول في الولاية من الجائر للضرورة، أي لتأمين المعاش لنفسه وعياله، فهو فيما إذا لم يكن الدخول فيها ملازماً لارتكاب محرّم آخر، بأن كان عاملاً له في عمل مباح، وإلا فلا موجب لارتفاع حرمة ذلك العمل الآخر، فتدبر.

الرابع: أن قبول الولاية مع الضرر المالي [١].

الخامس: لا يباح بالإكراه [٢].

[١] ذكره الله أن قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال جائز، بمعنى الإباحة لا بمعنى الوجوب، فإنه يجوز للإنسان تحمّل ذلك الضرر، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم.

أقول: تقييد الرخصة في كلامه بالضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال مقتضاه وجوب قبول الولاية مع الخوف من الضرر المضّرّ بالحال، وهذا لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم.

لا يقال: إنّه لا يجوز تمكين الجائر من المال، سواء كان قليلاً أو كثيراً، فإنّ أخذه المال باعتبار كونه غصباً وعدواناً على الغير محرّم؛ ولذا يجب عليه ردّ ذلك المال، ويكون تلفه عليه، وإذا كان وضعه اليد على المال محرّماً يكون تحمّل المكره - بالفتح - الضرر المالي إعانة له على ظلمه.

فإنّه يقال: نعم، تسليم المكره - بالفتح - المال إليه اختياراً غير جائز كما ذكر، وأمّا إتلافه أمواله قبل وصول الجائر إليها حتى لا يكون له مال فغير لازم؛ لما ذكرنا سابقاً في بحث الإعانة على الحرام أنّ التجارة ونحوها ليستا من قبيل الإعانة على أخذ العاشر. وأمّا الفرار عن الجائر فيما إذا أراد قتله فهو باعتبار وجوب التحفّظ على النفس من الهلاك، وهذا التحفّظ غير واجب بالإضافة إلى الأموال كما لا يخفى، بل قبول الولاية - مع عدم المضّرّ بالحال وكذا ارتكاب محرّم آخر، مع كونه يسيراً يتعارف تحمّله - مشكل، فإنّ مثل هذا الضرر لا يكون موجباً لارتفاع التكليف بقاعدة نفي الضرر أو حديث الرفع.

[٢] ذكره الله في هذا الأمر أن الإكراه على قتل مؤمن لا يكون موجباً لجواز قتله، حتّى فيما إذا كان الضرر المخوف على نفسه هو القتل، بلا خلاف ظاهر، ومقتضى حديث رفع

الإكراه أو دليل نفي الحرج وإن كان هو الجواز، وكون الإكراه على قتل مؤمن مثل الإكراه على سائر المحرّمات، إلا أنّ النصّ الصحيح قد دلّ على عدم مشروعية التقيّة بإراقة دم الغير، وذلك النصّ بالإضافة إلى حديث رفع الإكراه أو دليل نفي الحرج من قبيل الخاص إلى العامّ، حيث لا يتحمّل عدم جواز قتل المؤمن للتقيّة وجوازه في مقام الإكراه عليه.

أقول: قد ذكرنا أنّه لا يجري في مثل المقام لا حديث رفع الإكراه ولا قاعدة نفي الحرج أو نفي الضرر؛ لأنّ تجويز الإضرار بالغير مالاّ أو عرضاً أو نفساً خلاف الامتنان على ذلك الغير، وأمّا نفي مشروعية التقيّة بإراقة الدم ففي روايتين:

إحدهما: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»^(١).

وثانيتهما: موثقة أبي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»^(٢). ويطلق التقيّة على ستر الإنسان مذهبه للحفاظ على نفسه أو غيره من إضرار المعتدي مالاّ أو نفساً، ويطلق على ستر مذهبه تحفظاً على نفسه أو غيره من خصوص ضرر القتل، والمراد بالتقيّة في الروايتين هو الثاني، ومدلولها أنّه لا يشرع التحفظ على نفسه أو نفس غيره بإراقة دم مؤمن، ولكن لا بأس به بفعل سائر المحرّمات.

وذكر الإيرواني رحمته الله ^(٣): «أنّ التقيّة عبارة عن تحفّظ المتقي - بالكسر - على دمه، ومفاد الروايتين أمر ارتكازيّ، وهو أنّه إذا لم تثمر التقيّة في حفظ دم المتقي - بالكسر -

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٤، الباب ٣١ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) حاشية كتاب المكاسب ١: ٢٧١.

ولو كان المؤمن مستحقاً للقتل لحدّ [١]

مما ذكرنا يظهر سكوت الروایتين عن حكم دماء أهل الخلاف [٢]

بأن علم أنه يراق على كل تقدير فلا تقيّة، بل لا بد من إظهار الحق والواقع قولاً أو فعلاً. وأجاب السيد الخوئي رحمته الله (١) بأن لهذا الاحتمال مجالاً في الصحيحة، وأمّا الموثقة فالمذكور فيها بلوغ التقيّة، يعني التحفظ على نفسه من التلف إلى إراقة الدم، فيكون المراد إراقة دم الغير لا محالة.

أقول: لا مجال لذلك الاحتمال حتّى في الصحيحة؛ لأنّه لو كان المراد البلوغ إلى دم المتقي - بالكسر - لكان قوله عليه السلام: «فلا تقيّة» من قبيل (السماء فوقنا) من توضيح الواضح، بخلاف ما كان المراد به دم غيره، فإنّه يكون من الحكم التعبدّي. وبعبارة أخرى: الظاهر اتحاد الروایتين في المفاد.

[١] بناء على أن إجراء الحدود من وظيفة الحاكم يكون قتل سائر الناس نظير قتل غير أولياء المقتول، إلّا إذا أذن لهم الحاكم أو كان الحدّ نظير حدّ سبّ النبي صلّى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام ممّا يجوز لكلّ مكلف القيام به.

[٢] لازم ما ذكره رحمته الله جواز قتل المخالف فيما إذا أكره عليه، ولو كان الضرر المخوف على تركه الضرر المالي غير المضّرّ بالحال؛ لأنّ مقتضى حديث رفع الإكراه جواز الإضرار بالغير ولو بالقتل، والمفروض عدم دلالة الروایتين بالإضافة إلى المخالف. ولا أظنّ التزامه رحمته الله أو التزام غيره بجواز قتله في الفرض، نعم ذكر في آخر كلامه أنّ حكم كلّ دم غير محترم بالذات حكم سائر المحرّمات، والمراد أن لا يكون فيه الاحترام الثابت لدم المؤمن. والحاصل: أنّه بناءً على ما ذكرنا من عدم شمول دليل رفع الإكراه أو الضرر للموارد التي يكون الرفع فيها مخالفاً للامتنان على الأمة، يحكم في الفرض بعدم

الجواز، ولكن لا يرتبط ذلك بالناصب والكافر ممن لا حرمة لدمه أصلاً، أو ليس له احترام دم المسلم كالذمي. ولو توقّف التحفّظ على دم مؤمن على إراقة دم المخالف كان المقام من موارد التزام بين وجوب إحياء النفس وحرمة القتل.

وربّما يقال بعدم التفصيل في الدماء؛ لأنّ المسلمين متكافئون في الدم، كما يدلّ على ذلك مثل صحيحة عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رسول الله ﷺ خطب الناس في مسجد الخيف فقال: نصّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها - إلى أن قال -: المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم»^(١).

ودعوى اختصاصها بموارد القصاص - كما عن السيد الخوئي رحمه الله^(٢) - يدفعها ملاحظتها، فإنّه ليس في صدرها أو ذيلها ما يشير إلى فرض القصاص.

وكيف كان، فلو لم يتعيّن قتل المخالف وإحياء المؤمن فلا يبعد جواز ذلك، كما هو مقتضى عدم احتمال الأهميّة في ترك قتل المخالف، اللهمّ إلّا أن يقال: لا دليل في الفرض على وجوب إحياء نفس المؤمن، بل مقتضى إطلاق الآية حرمة قتل المسلم وإراقة دمه. وقد مرّ أنّه مع احتمال عدم الجواز في ناحية المقدّمة يكون إطلاق دليل حرمتها حاكماً على وجوب ذيلها، ويمكن أن يكون الدليل عليه النهي عن الإيقاع في التهلكة.

لا يقال: إنّ مقتضى قوله عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم» جواز ارتكاب كلّ محرّم بالتقيّة، إلّا إراقة دم المؤمن، وإراقة دم المخالف باقية في المستثنى منه.

فإنّه يقال: المراد بالتقيّة في مثل الروايتين التقيّة عن المخالفين، كما

(١) الكافي ١: ٤٠٣، الباب ١٥٩، الحديث الأول.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٥٤١.

يجده من راجع الأخبار الواردة في مشروعيّتها ولزوم رعايتها، ولا يتصور رعاية هذه التقية بإرافة دم المخالف؛ ليقال بأن مقتضى الروايتين جوازها. وإذا جاز عمّ الجواز صورة الإكراه أيضاً، باعتبار عدم احتمال الفرق بين صورتي الإكراه والتقية كما لا يخفى. ثم إن ظاهر قوله عليه السلام في الروايتين: «ليحقن بها الدم» الدم المبقي للحياة، فلا يعمّ المستثنى ما إذا توقفت التقية، أي التحفظ على الدم المبقي لحياة مؤمن على الإضرار بمؤمن آخر بإيراد النقص على أعضائه، بل يكون هذا الإضرار داخلاً في المستثنى منه، فيحكم بجوازه للتقية، وإذا جاز عند التقية جاز عند الإكراه أيضاً، باعتبار عدم احتمال الفرق بين صورتي الإكراه والتقية. وبهذا يظهر الحال فيما إذا توقفت التقية، أي التحفظ على الدم المبقي على الإضرار بمؤمن آخر عرضاً أو مალأ، فإنه جائز بمقتضى عموم الروايتين؛ لجواز التقية لحقن الدم، وإذا جاز هذا الإضرار بالتقية جاز عند الإكراه عليه أيضاً، باعتبار عدم احتمال الفرق بين الصورتين كما ذكرنا. وعلى الجملة فالحكم - بجواز الإضرار بالمؤمن أو غيره مالا أو عرضاً أو في بدنه عند الإكراه عليه - يستفاد من الروايتين بضمّ ما ذكرنا من عدم احتمال الفرق بين صورتي التقية والإكراه، لا من حديث رفع الإكراه أو دليل نفي الحرج أو نفي الضرر؛ ليقال: إنها لا تشمل صورة عدم كون الرفع امتنانياً، والله سبحانه هو العالم.

ثم إن المصنف رحمته الله جعل للبحث عن قبول ولاية الجائر خاتمة ذكر فيها ما رواه الشهيد الثاني رحمته الله في رسالته المسماة بكشف الريبة عن أحكام الغيبة،^(١) بإسناده عن الشيخ الطوسي عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلي. والرواية متضمنة لقصة علي عليه السلام وتجسّم الدنيا له^(٢)، فلا بد

(١) كشف الريبة: ١٢٢ - ١٣١. وسائل الشيعة ١٧: ٢٠٧، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به.

هجاء المؤمن حرام [١]

من حمل ذلك على كونه بعد وفاة النبي ﷺ وقبل أخذ فدك من فاطمة ؓ، مع أن عبد الله بن سليمان النوفلي مجهول، فراجع.

[١] الهجاء - ككساء - الشتم بالشعر، كما عن بعض، وتعداد معايب قوم وذكر معايبهم، كما عن بعض آخر. ويظهر من المصنف ﷺ أن هجاء المؤمن ليس بعنوانه من المحرمات، بل حرمة باعتبار كونه همزاً أو لمزاً وأكل لحم وتعييراً وإذاعة سرّ، ولا يبعد اتحاد عنوان الهمز أو اللمز مع التعيير، واتحاد أكل لحمه مع إذاعة سرّه.

وربما ينطبق عليه عنوان البهتان، بناءً على أن الهجاء ضد المدح، فيعم ذكر المعايب الموجودة في الشخص والتي ليست فيه، فيكون ذكرها بهتاناً.

والحاصل: أنه تختلف الموارد، ففي بعضها ينطبق على الهجاء بعض العناوين المشار إليها، وفي بعضها الآخر ينطبق عليه بعضها الآخر، ولو كان ذكر شخص بعيب ظاهر للإهانة والاستخفاف انطبق عليه عنوان التعيير لا عنوان الغيبة، وهكذا. واحترز بالمؤمن عن المخالف، فإنه قد تقدّم في البحث عن حرمة الغيبة أن جواز اغتيابه باعتبار كونه ممن ألقى جلباب الحياء؛ لتظاهرة بالفسق بإنكاره قولاً وعملاً ما هو عماد الدين، وأهم أركانه، يعني ولاية أهل البيت ؓ. ولا يبعد جواز هجوه أيضاً، فيما إذا كان قاصراً، فإنه على ما تقدّم من الفاسق المبدع.

ويظهر من المصنف ﷺ أنه يقتصر في هجو الفاسق المبدع بذكر المعايب الموجودة فيه، وحمل ما ورد من قوله ﷺ: «باهتوهم لكيلا يطمعوا في إضلالكم»^(١) على سوء الظنّ بهم واتهامهم بما يحرم اتّهام المؤمن به، بأن يقال: لعلّه سارق أو زان.

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٦٧، الباب ٣٩ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث الأول. وفيه:

«وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام...».

الهجر - بالضم - وهو الفحش [١].

الخامس: ممّا يحرم التّكسّب به ما يجب على الإنسان [٢].

ولا يخفى ما فيه، فإنّ هذا بالإضافة إلى دليل حرمة الكذب من الخاصّ أو المقيد بالإضافة إلى العامّ أو المطلق، فيرفع اليد عنهما بالقرينة على التقييد أو التخصيص، أضف إلى ذلك أنّ جواز هذا الكذب مستفاد من فحوى ما دلّ على جواز الحلف كاذباً لدفع ضرر المعتدي عن مال أخيه المؤمن، حيث إنّ ضرر المعتدي على دينه أولى بالدفع منه.

[١] الهجر - بضم الهاء - هو الفحش، ويظهر من المصنّف رحمه الله أنّ البذاء - بفتح الباء - مرادف له، حيث استدلّ على حرمة الفحش بصحيفة أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «البذاء من الجفاء، والجفاء في النار»^(١).

ويظهر من صاحب «الوسائل» رحمه الله أنّه غير الفحش، حيث جعل لحرمة الفحش باباً ولحرمة البذاء باباً آخر، كأنّ البذاء عنده عدم مبالاة الشخص بما يقول أو يقال فيه، والفحش هو ذكر نفسه أو غيره ببعض الأفعال التي يقبح ذكرها، كقوله: يا ديوث، ويا زاني، ونحوهما. وتؤيّد ذلك الروايات التي وصف الفحاش فيها بكونه بذياً، وفي رواية سليم بن قيس: «إنّ الله حرّم الجنة على كلّ فحاش بذيء قليل الحياء، لا يبالي ما قال وما قيل له»^(٢).

وكيف كان، فلا إشكال في حرمة الفحش وعدم مبالاة الشخص في قوله، ولكن كونها بمرتبة ما في رواية سليم ونحوها لم تثبت، والله سبحانه هو العالم.

[٢] المنسوب إلى الشهرة عدم جواز الأجرة على العمل الواجب، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه، قال في الشرايع: «الخامس: ممّا يحرم الاكتساب به ما يجب على

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٣٥، الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

الإنسان، كتغسيل الموتى وتكفينهم وتدفينهم»^(١)، ونسب في «المسالك»^(٢) هذا المنع إلى الشهرة، والظاهر أن مراده شهرة حرمة الاكتساب بتجهيز الموتى، حيث جَوَز السيد عليه السلام أخذ الأجرة عليه بدعوى أن التجهيز تكليف على الولي، ولا يجب على غيره. والحاصل: أن المنع عن أخذ الأجرة على التجهيز مبني على مسلك المشهور القائلين بتوجّه التكليف به إلى عامة المكلفين، لأن دعوى الشهرة راجعة إلى أصل مسألة عدم جواز الاكتساب بالعمل الواجب، لتكون مشعرة بالخلاف فيها.

ثم إن مورد الكلام في المقام ما إذا كانت في الواجب منفعة عائدة إلى باذل الأجرة، كما لو كان كفائياً وأراد سقوطه منه، كتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على طرفي النكاح، فإن تعليمها كإلقائها على طرفيه من الواجب الكفائي، وباعتبار انتفاع باذل الأجرة تخرج المعاملة عن عنوان أكل المال بالباطل.

وبعبارة أخرى: الكلام في المقام فيما إذا اجتمعت الشرايط المعتبرة في الاستيجار، ويقع البحث في أن وجوب عمل على المكلف مانع عن جواز أخذه الأجرة عليه من المنتفع بذلك العمل أم لا، فمثل صلاة الظهر لا يجوز أخذ الأجرة عليها، لا لوجوبها، بل لأن أخذ الأجرة عليها من أكل المال بالباطل.

ويستدل على عدم الجواز بأمور:

الأول: منافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر في العبادة، ولكن هذا لا يثبت المدعى؛ لاقتضائه عدم جواز أخذ الأجرة على العبادة ولو مع ندبها، وجواز أخذ الأجرة على غيرها ولو كان واجباً.

(١) شرائع الاسلام ٢ : ٢٦٤.

(٢) مسالك الأفهام ٣ : ١٣٠.

وأجيب أيضاً عنه. بأن تعدد الوجوب المتعلق أحدهما بالفعل ابتداءً، والثاني بعنوان الوفاء بالعقد، يؤكد الإخلاص ولا ينفيه.

وأورد المصنّف رحمه الله على هذا الجواب أولاً: بأن لازمه التفصيل في أخذ العوض على العمل، فيجوز بعنوان الإجارة، ولا يجوز بعنوان الجعالة، فإنه بالاستيجار يجب العمل على الأجير وفاءً بالمعاملة، فيتضاعف وجوبه، فيتأكد الإخلاص، بخلاف الجعالة، فإنه لا يجب فيها العمل، فيكون العوض بها منافياً للإخلاص المعتبر.

أقول: لا مجال لهذا الإيراد، فإنه إذا فرض أن تضاعف الوجوب ولو بعنوان الوفاء بالمعاملة يؤكد الإخلاص، فلازمه عدم منافاة أخذ العوض على العمل للإخلاص المعتبر فيه، فيكون أخذه بعنوان الجعالة أيضاً جائزاً. غاية الأمر أنه لا يكون في فرضها تأكيد الإخلاص باعتبار عدم وجوب الوفاء بالجعالة.

وأورد رحمه الله على الجواب ثانياً، بأنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يوجب تأكيد اشتراط العبادة بقصد القرية فهو غير صحيح؛ لأن وجوب الوفاء بالمعاملة توصلي فكيف يوجب تأكيد اشتراط قصد القرية في العمل، وإن أريد أن قصد القرية من المكلف مع تعدد الوجوب في الفعل، ولو مع الاختلاف في التوصلية والتعبدية لا يكون أكد، فهو خلاف الوجدان، فإنه شاهد بأن العمل الذي لا يترتب عليه الأجرة من الغير، بل يصدر عن المكلف مجاناً يكون القرية فيه أخلص.

وأورد عليه ثالثاً، بأن وجوب الوفاء بالمعاملة وإن كان توصلياً يسقط بالإتيان بذات العمل، إلا أن الثواب على موافقة هذا الوجوب موقوف على قصد القرية الحاصل بالعمل بما أنه ملك الغير، ويستحقه عليه، وقصد القرية في الوجوب التعبدية المتعلق به ابتداءً هو العمل بما أنه حق لله تعالى، فلا يجتمع قصد القرية في الوجوب

وَأَمَّا تَأْتِي الْقُرْبَةَ [١].

التعبدي مع قصد الامتثال إلى وجوب الوفاء بالمعاملة.

أقول: هذا الإيراد أيضاً غير صحيح، وذلك فإن مجرد العمل - بقصد أنه ملك الغير ويستحقه عليه ذلك الغير - لا يصحح الإخلاص المعتبر في استحقاق الثواب، بل لابد من كون العمل المعنون بالعنوان المزبور بداعي أمر الشارع بالوفاء وتسليم العمل، فيستحق الثواب على هذا الفرض، ولا يعم تسليم ملك الغير إليه بسائر أغراضه الدنيوية. ويوضح ما ذكرنا ما إذا ندم الأجير بحيث لولا أمر الشارع بالوفاء بالعقد لم يعمل، ويترك للطرف الأجرة، ولكن دعاه إلى العمل مع هذا الندم خوفاً من مخالفة أمر الشارع بتسليم ملك الغير، ومع تسليم ملك الغير إليه بالعمل كذلك تحصل القرية المعتبرة في العبادة، فأين المنافاة بين القريتين؟

[١] أخذ عليه السلام في تقريب إمكان قصد القرية في العبادات المستأجر عليها، وأن جواز أخذ الأجرة على النيابة فيها لا يلزم جواز أخذها على نفس العبادات، وذكر ما حاصله: أن الصادر - في موارد تلك العبادات عن المكلف - أمران: أحدهما: النيابة، أي تنزيل الأجير نفسه منزلة المنوب عنه.

ثانيهما: عمله العبادي، ويكون أخذ الأجرة على الأول، حيث إنه مستحب نفسي توصلي، باعتبار كونه إحساناً إلى المنوب عنه.

أقول: إن أراد عليه السلام أن تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فعل خارجي، والصلاة - مثلاً - فعل آخر، ولا يرتبط أحدهما بالآخر أصلاً، وأن الإجارة في موارد الاستيجار على العبادة تقع على الأول، فيرده أن لازم ذلك فراغ ذمة الأجير واستحقاقه المطالبة بالأجرة بمجرد قصده النيابة، أي اعتبار نفسه منزلة المنوب عنه.

لا يقال: تنزيل نفسه منزلته وإن يكون مورد الإجارة، إلا أن الفعل المفروض كونها عبادة مأخوذ في متعلق الإجارة بنحو القيدية، فتكون الصلاة - مثلاً - خارجة عن

فإن قلت: يمكن للأجير [١].

متعلق الإجارة، ولكن تقيّد النيابة بكونها فيها داخل فيه. وعلى ذلك فلزوم الإتيان بالصلاة وعدم فراغ ذمة الأجير بدونها باعتبار توقّف متعلق الإجارة عليها.

فإنه يقال: قد تقرّر في محلّه أنّ الداعي إلى الإتيان بالمقدمة واقعاً يكون هو الداعي إلى ذبّها، والصلاة - على ما ذكر مقدّمة - لمتعلق الإجارة، فيكون الداعي إلى المتعلق وهو استحقاق الأجرة داعياً إلى الصلاة أيضاً، فهذه هي المنافاة الموهومة.

وإن أراد أنّ الموجود خارجاً شيء واحد، غاية الأمر أنّ فيه جهتين وعنوانين: أحدهما: متعلق الإجارة، ولم يؤخذ فيه قصد القرية.

ثانيهما: ما أخذ فيه قصدها، ولكن لم تتعلّق به الإجارة، كما يظهر ذلك من قوله فيما بعد: «فإن قلت: الموجود خارجاً من الأجير ليس إلا الصلاة» فلا يمكن المساعدة عليه: أمّا أولاً، فلأنّ الاستيجار على العبادة صحيح حتّى فيما إذا لم يقصد الأجير النيابة بالمعنى المتقدّم، كمن يقضي ما على الميت ويأتي بالعبادة إفراغاً لذمّته، وإن شئت قلت: قضاء ما على ذمّة الغير من العبادة كقضاء ما على ذمّته من الدين، وكما أنّ أداء دينه لا يتوقّف على قصد النيابة عنه، كذلك أداء ما على ذمّته من العبادة.

وأما ثانياً، فلأنّ تعدّد العنوان مع الاتحاد بحسب الوجود لا يفيد في رفع المنافاة الموهومة بين أخذ الأجرة على العمل والإخلاص فيه، وذلك فإنّ المطلوب في العبادات والغرض منها لا يحصل إلّا بكون الداعي إلى إيجادها أمر الشارع وطلبه، فلا بدّ من تحقّق العبادة بداعي أمر الشارع بها، وإذا فرض الاتحاد خارجاً فكيف يكون ذلك الوجود مع أخذ الأجرة عليه بداعي القرية؟

[١] وهذا جواب آخر عن الاستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات،

باعتبار أنّ أخذها مناف لقصد التقرب المعتبر في العبادة.

فإن قلت: يمكن أن يكون [١].

وحاصل الجواب عدم المنافاة بينهما، فإنه يمكن أن يكون داعي المكلف إلى العبادة أمر الشارع بها، بحيث لولا أمر الشارع وطلبه لم يأت بها حتى مع بذل الأجرة عليها، وإذا فرض الإتيان بها كذلك يحصل قصد التقرب ويستحق الأجرة عليها، فأين المنافاة؟

وناقش رحمه الله في هذا الجواب بقوله: «قلت: الكلام في أن مورد الإجارة»، وحاصله أنه يعتبر في صحة الإجارة - أي في دخول الأجرة في ملك الأجير بإزاء العمل المستأجر عليه - أن يكون العمل بحيث يمكن للأجير الإتيان به بداعي أنه ملك المستأجر، فإن العمل كذلك تسليم لذلك العمل إليه. ولا يتحقق هذا الشرط فيما استؤجر على العبادة؛ لأن الصلاة على ميت - مثلاً - بداعي أنها ملك لبازل الأجرة لا تجتمع مع الإتيان بها بداعي أمر الشارع بها.

أقول: ليس في البين ما يقتضي هذا الاعتبار في نفس الإجارة، بل القصد المزبور دخیل في حصول عنوان الوفاء بالمعاملة، ولكن لا بخصوصه، بل بنحو يعم كون قصد الوفاء بها داعياً أو توصيفاً للعمل، بأن يقصد الأجير العمل المملوك للغير، ويأتي به بداع آخر.

وبعبارة أخرى: لا يلزم أن يكون قصد الوفاء بالمعاملة محرراً نحو العمل، بل يكفي كونه بنحو التوصيف، وعلى ذلك فيمكن للمكلف قصد العمل المملوك للغير بداعي أمر الشارع بذلك العمل ابتداءً.

نعم، لقائل أن يقول: إن مع فرض حصول الشيء بدون الإجارة - كما هو مقتضى عمل المكلف بداعي الأمر به ابتداءً - يكون أخذ العوض عليه من أكل المال بالباطل، باعتبار عدم غرض عقلائي في أخذه وإعطائه، وهذا غير دعوى منافاة أخذ العوض مع التقرب كما لا يخفى، وسيأتي التعرض لذلك إن شاء الله تعالى.

[١] وهذا أيضاً جواب عن الاستدلال المتقدم، أي منافاة أخذ الأجرة على العمل

للإخلاص المعتبر فيه. وتقديره أن قصد الأجرة على العمل كقصد التخلص من الفقر أو المرض في بعض العبادات، فإنه كما يكون في مثل ذلك غرضه من عمله هو التقرب إلى الله سبحانه، وغرضه من تقربه إليه سبحانه بعمله هو الوصول إلى الغنى أو الشفاء أو غير ذلك من المقاصد الدنيوية، كذلك يكون في المقام غرضه من عمله التقرب إلى الله سبحانه، وغرضه من تقربه إليه بالعمل المفروض الوصول إلى الأجرة المقررة في المعاملة. والحاصل: أن استحقاق مطالبة الأجرة من قبيل الداعي إلى الداعي، أي غرض الغرض، كما كان الغنى أو الشفاء كذلك.

وأورد الله على هذا الجواب بالفرق بين المقامين، وأن سائر المقاصد الدنيوية المترتبة على بعض العبادات أحياناً لا تنافي القربة المعتبرة في العبادة، باعتبار أن طلبها من الله تعالى في نفسه محبوب له سبحانه، بخلاف طلب الأجرة عن الغير، فإنه لا يلانم قصد القربة في العمل، بل ينافيه كما مر.

وبهذا يظهر أن عبادة جلّ الخلاق لله سبحانه تخلصاً من عذاب الآخرة أو وصولاً إلى الجنة لا تنافي قصد القربة فيها، فإن قصد التخلص من عذاب الجحيم أو الوصول إلى الجنة من قبيل الداعي غير المنافي للقربة، وكل ذلك مطلوب لله سبحانه. أقول: إيراده الله غير تام، فإن غرض الأجير من تقربه إلى الله سبحانه بعمله هو استحقاق أخذ الأجرة في حكم الشارع، لا مجرد أخذ المال، والمنافي لقصد القربة في العمل هو الثاني دون الأول؛ ولذا يأتي بالعمل في غياب المستأجر، وبعد أخذه الأجرة منه خوفاً من عذاب ربه وحسابه في حقوق الناس. والمقام يشبه بيع الإنسان داره في مورد الاضطرار، فإنه يقصد بيعها حقيقة لغاية الوصول إلى غرضه الأصلي، أي التمكن من قضاء حاجته.

نعم قد استدَلَّ على المطلب بعض الأساطين [١].

فتحصَّل ممَّا ذكرنا أنَّه لا منافاة بين العمل للآخر بالاستيجار، وبين قصد القرية في ذلك العمل، سواء كان واجباً تعبدياً أو مستحباً كذلك، وأنَّ تحسين المصنَّف ﷺ الاستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة بالمنافاة بين قصد القرية وبين الأخذ المزبور غير صحيح، بل بناءً على ما ذكرناه في الأصول من أنَّ قصد التقرب المعتبر في العبادة ليس خصوص الفعل بداعي الأمر المتعلِّق به، بل مطلق إضافة العمل إلى الله سبحانه، فتكون الصلاة على ميت بداعي استحقاق الأجرة المقررة بإزائها شرعاً عبادة؛ لحصول القرية المعتبرة فيها بغرض الداعي، وهو استحقاق الأجرة شرعاً.

وعلى ذلك فلو لم يلتفت الأجير إلى استحباب الصوم أو الصلاة عن الميت، بل صام أو صلى بغرض استحقاقه شرعاً الأجرة المقررة لهما، حكم بصحة عمله ووقوعها عبادة، بلا حاجة إلى حديث الداعي إلى الداعي؛ ليقال: إنَّه لا يجري في صورة الغفلة عن استحباب نفس العمل أو وجوبه كما لا يخفى.

[١] استدَلَّ على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بالأمر الثاني، وهو المنافاة بين وجوب العمل ابتداءً وتمليكه للآخر بالإجارة ونحوها، بدعوى أنَّ إيجاب الشارع الفعل على مكلف بمعنى تمليك ذلك الفعل لله تعالى، فيما إذا كان من قبيل حقوق الله، وبمعنى تمليكه للغير إذا كان من حقوق الناس، بأن يكون ذلك العمل ملكاً لذی الحق، كما في أمر الشارع بتجهيز الميت، فإنَّه يثبت بذلك للميت حق على الأحياء. ومع الإيجاب كذلك لا يمكن للمكلف تمليك ذلك العمل من آخر بالإجارة ونحوها، فإنَّه يكون نظير ما إذا أجر نفسه لدفن ميت لشخص، وأراد إيجار نفسه ثانياً لشخص آخر لدفن ذلك الميت.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف، فإنَّ الإيجاب وإن كان أمراً اعتبارياً على الصحيح

عدا الإجماع الذي لم يصرح به إلا المحقق الثاني [١].

كالملكية، إلا أن سنخه غير سنخ الملكية في الأموال، فلا يمتنع اجتماعه معها. وذكر المصنف رحمه الله أن هذا الوجه باعتراف الخصم يختص بالواجب العيني، وأما الكفائي فاستدل على عدم جواز أخذ الأجرة عليه بأن الفعل متعين، أي واجب عليه، فلا يدخل في ملك آخر، وبأن المستأجر لا ينتفع بالعمل الذي يملكه أو يستحقه غيره بإيجاب الشارع، فإنه بمنزلة أن يقول للأجير: استأجر تك لغاية أن أتملك منفعتك المملوكة لك، كما في الواجب من حق الله؛ أو لغيرك كما في الواجب من حق الناس، انتهى.

أقول: هذا بعينه هو الوجه السابق، ولم يظهر الفرق بينهما، كما أنه لم يظهر وجه اعتراف المستدل باختصاص ما ذكره أولاً بالواجب العيني.

نعم، يظهر من السابق أن مرجع إيجاب الشارع العمل الذي ليس من حقوق الناس إلى كون ذلك العمل مملوكاً لله سبحانه، وفي حقوق الناس مرجعه إلى كونه مملوكاً لذلك الغير.

وذكر في الكفائي أن إيجاب الشارع بمنزلة كون ذلك العمل مملوكاً لنفس الأجير أو غيره؛ ولذا أورد المصنف رحمه الله على الأخير بأن العمل بعد وقوع الإجارة عليه لا يكون ملكاً لنفس الأجير، بل يدخل في ملك المستأجر... إلى آخر ما ذكره. والحاصل: أن هذا الفرق أيضاً بلا موجب كما لا يخفى.

[١] الأمر الثالث: في عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات - دعوى الإجماع،

فهو على تقدير تحققه غير صالح للاعتماد، فضلاً عن عدم ثبوته، وذلك لاحتمال كون مدرّكهم في عدم الجواز الأمرين المتقدمين، أو غيرهما مما لم يتم شيء منها عندنا.

وذكر النائيني رحمه الله^(١) في المقام وجهاً رابعاً لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات

فَالَّذِي يَنْسَاقُ إِلَيْهِ النَّظَرُ [١].

وإن كانت توصيلية، وهو أنَّ من شرط الإجارة أن يكون متعلقها مقدوراً يمكن للمكلف فعله وتركه، ومع إيجاب الفعل لا يمكن له تركه، حيث إنَّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي.

وفيه: أنَّ الدخيل في تمامية الإجارة تمكَّن المكلف من تسليم العمل الذي هو مورد الإجارة، لا التمكن بمعنى آخر، وإيجاب الفعل لا ينافي هذا التمكن، ولذا لو وقع شرطاً في ضمن عقد لازم صحَّ وترتب عليه أثره. نعم، مع التحريم لا يمكن تسليمه، فلا يعمه مثل قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، حيث لا يمكن الأمر بالفداء بالإجارة مع النهي عن الفعل كما لا يخفى.

[١] ذكر الله أولاً أنَّه لا ملازمة بين صحة الإجارة وصحة العمل، أي كونه مسقطاً للتكليف، وثانياً أنَّ في جواز أخذ الأجرة على الواجبات تفصيلاً.

وحاصل كلامه أولاً: أنَّه ربَّما تكون الإجارة صحيحة مع حصول الامتثال، كما إذا كان الواجب تعدياً، كتغسيل الميت، وقيل بعدم منافاة أخذ الأجرة للإخلاص في العمل أو مع سقوط التكليف بالعمل من دون حصول الامتثال، كما في الواجب التوصلي المأخوذ عليه الأجرة، بناءً على عدم منافاة وجوب الفعل لأخذ الأجرة عليه، وقد يسقط التكليف عند العمل من غير أن يكون مصداقاً للواجب، كما إذا كان فيه ملاكه من غير تعلُّق التكليف به لمانع. وربَّما تكون الإجارة صحيحة مع بطلان العمل، سواء بقي التكليف المتعلِّق به بحاله أو سقط لأمر آخر، كما إذا استأجره للصلاة على ميّت بغرض تعلُّم صلاة الموتى، وقيل بمنافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر في العبادة، فإنَّه إذا صلَّى على ذلك الميّت استحقَّ الأجرة، ولكن يحكم ببطلانها، فتجب الصلاة عليه مع الإخلاص.

وحاصل كلامه ثانياً: أنه لو كان الواجب عينياً تعينياً لم يجز أخذ الأجرة عليه، سواء كان توصلياً أم تعبدياً، فإنه مع وجوب الفعل كذلك يكون المكلف مقهوراً عليه من جانب الشارع، فيجبر عليه في صورة امتناعه، فلا تكون لعمله حرمة حتى يصح له أخذ الأجرة.

وحاول رحمه الله دفع ما ربما يمكن أن يذكر في المقام بصورة النقض، وهو تجويز الشارع للوصي وقيم الأطفال أخذ أجرة المثل على عملهما^(١)، مع أن إنفاذ الوصية أو القيام بمصالح الأيتام واجب عيني تعيني عليهما.

ووجه الدفع أن ذلك التجويز حكم شرعي نظير حكم الشارع للمارّ بجواز أكله من ثمار الأشجار الواقعة في طريقه، وليس من قبيل المعاوضة على العمل؛ ليستظهر منها عدم منافاة أخذ الأجرة مع وجوب الفعل على المكلف كما ذكر.

أقول: إذا فرض أن في فعل المكلف غرضاً للآخرين، وأن الواجب عليه هو الفعل مطلقاً لا الفعل مجاناً وبلا عوض، فلا يكون أخذ العوض وتمليك عمله للغير من الأكل بالباطل، فإن الموجب لصدقه أخذ قيد المجانية في متعلق الأمر، والمفروض خلافه. والقهر عليه من باب الأمر بالمعروف لا يوجب سقوط عمله عن المالية، كما أن القهر على بيع ماله في المخصصة لا يوجب سقوطه عنها، نعم إذا كان تعبدياً فقد يتبادر إلى الذهن منافاة أخذ الأجرة عليه للإخلاص المعتبر فيه، ولكن قد مرّ دفعه، وأن مع كون الغرض هو استحقاق الأجرة شرعاً يحصل التقرب المعتبر في العبادة.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٥١، الباب ٧٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

وما ورد في جواز أخذ الوصي أو القيم من مال اليتيم كصححة هشام^(١)، مقتضاها عدم منافاة وجوب الفعل تعييناً مع أخذ الأجرة عليه، فإن ظاهرها الأخذ بعنوان أجرة المثل لا مجرد تجويز الأكل منه، نظير تجويز الأكل للمار من ثمرة طريقه. نعم، قد ذكر الأكل بالمعروف في الآية والروايات الأخرى، ولكن تكون صححة هشام حاکمة عليها ومحددة لذلك المقدار، فراجع.

ثم قال ﷺ: «وإن كان الواجب تخييرياً فمع كونه توصلياً، فلا بأس بأخذ الأجرة على خصوص أحد فرديه؛ لعدم كونه مقهوراً عليه، بل مخيراً بينه وبين فرده الآخر، وكذا الحال فيما إذا كان تعدياً، قلنا بما أن خصوصية الفرد غير مأخوذة في متعلق الأمر فالإتيان بالقدر المشترك بداعي الأمر به لا ينافي أخذ الأجرة على تلك الخصوصية».

ويوضح ذلك ملاحظة ما إذا كان المكلف بحيث لا يأتي بالقدر المشترك في ضمن أي فرد ولو أعطي له الأجرة على بعض الأفراد، وإنما يكون أمر الشارع بالقدر المشترك داعياً له إلى الإتيان به، وبما أن خصوصية الأفراد خارجة عن متعلق الأمر فيأتي بالقدر المشترك في ضمن خصوصية معينة لأخذه الأجرة عليها. ولا يقاس ذلك بالإتيان بخصوصية العمل رياء، حيث إن العمل يبطل حتى فيما إذا كان الرياء في خصوصية ذلك العمل. ووجه عدم القياس ما دل على أنه سبحانه خير شريك لا يقبل عملاً يكون له ولغيره، بل يتركه للغير، وهذا فيما إذا كانت الخصوصية التي أتى بها رياءً متحدة مع العمل خارجاً، كالصلاة في أول الوقت أو في المسجد، فإنه يحكم بطلانها

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٥١، الباب ٧٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

حتى فيما إذا كانت أصل الصلاة لله واختيار المسجد أو أول الوقت للرياء. وأما إذا كان لها وجود آخر، كما إذا صلى لله وأتى بتعقيباتها رياء فلا يوجب ذلك بطلان أصل الصلاة.

أقول: مقتضى هذا الكلام عدم الفرق بين الواجب التخييري الشرعي وبين الواجب التعيني الذي يكون التخيير بين أفرادهِ عقلياً في أنه يجوز فيها أخذ الأجرة على خصوص بعض الأفراد، وتعرض ﷺ للواجب الكفائي وقال: «لا بأس بأخذ الأجرة عليه مع كونه توصلياً»، فإنه مع الاستيجار يملك المستأجر ذلك العمل ويستند إليه ويكون عملاً له، فيستحق ثوابه ويسقط التكليف عن الأجير وعن غيره؛ لقيام المستأجر به ولو بغير المباشرة، ومن هذا القبيل الاستيجار لتطهير المسجد أو للجهاد ونحوهما. «وأما إذا كان الواجب الكفائي تعبدياً، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه»، لا لوجوب الفعل عليه، وإلا لم يجز أخذ الأجرة على التوصلي أيضاً، بل باعتبار منافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر فيه، وما ذكر - في وجه جواز أخذ الأجرة على خصوص بعض أفراد الواجب التخييري من خروجه عن متعلق الأمر - لا يجري في الكفائي.

نعم، لو كان الواجب الكفائي التعبدية قابلاً للنيابة، بأن ينزل الأجير نفسه منزلة الغير فيأتي بالفعل عن ذلك الغير، فيكون المقام من قبيل الاستيجار على النيابة في العبادات، وقد تقدّم جوازه. ولكن مشروعية النيابة محتاجة إلى دليل خاص، وعلى تقدير قيامه في مورد يكون خارجاً عن محل الكلام، فإن الكلام في المقام في جواز العمل عن نفسه، وتمليك ذلك العمل للغير بالإجارة ونحوها، كالخياط تكون خياطته عن نفسه ولكنها ملك الغير.

وحاصل البحث في المقام أن إيجاب عمل على مكلف يوجب سقوطه عن المالئة شرعاً لا يجوز تمليكه للغير بالأجرة أو أن وجوبه عليه لا يوجب ما لم يجب

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ يَفْهَمُ مِنْ أَدَلَّةٍ وَجُوبِ الشَّيْءِ [١].
ثُمَّ إِنَّ هُنَا إِشْكَالًا مَشْهُورًا [٢].

عليه ذلك العمل مجاناً، وفي مورد النيابة يأتي العامل بالعمل عن الغير، ومشروعية هذه تحتاج إلى دليل، وإلا فالأصل عدم احتساب عمله عملاً للغير.

[١] بأن يستفاد أن الغير يستحقّ الفعل عليه بحكم الشارع وإيجابه، ففي مثل ذلك يكون أخذ الأجرة عليه من أكلها بالباطل، فإنّ إيجاب الفعل كذلك بمعنى إيجابه مجاناً، ولعلّه من هذا القبيل تجهيز الميت وإنقاذ الغريق ومعالجة الطبيب المريض المهلك.

أقول: مجرد استحقاق الغير الفعل لا يقتضي المجانية، حتّى لا يجوز أخذ العوض على المعالجة والإنقاذ ونحوهما، وإلا لم يجز أخذ العوض لمن يطعم الناس في المخمصة، بل يجب عليه بذله مجاناً، وذلك لأنّ البذل واجب تعييني لا يقبل أخذ العوض عليه. والطعام مورد حقّ للمضطرين؛ ولذا يجوز لهم، بل يجب وضع اليد عليه في صورة امتناع مالكة عن بذله.

[٢] الإشكال في وجه جواز أخذ الأجرة على الصناعات التي يتوقّف عليها نظام البلاد، فإنّ تلك الصناعات من الواجب الكفائي، بل من الواجب العيني عند عدم قيام من تكون بقيامه كفاية، فكيف يجوز أخذ الأجرة عليها؟

وأجيب عن ذلك بوجوه:

الأول: الالتزام بتخصيص القاعدة المتقدمة، أي قاعدة عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، ورفع اليد عنها باعتبار الإجماع وسيرة العقلاء المتدينين منهم وغيرهم.

الثاني: إنكار تلك القاعدة في غير العبادات، ويظهر ذلك من كلّ من ذكر جواز

أخذ الأجرة على القضاء، بلا تقييد بصورة عدم تعيينه على القاضي.

الثالث: جواز أخذ الأجرة على تلك الصناعات بعد سقوط وجوبها بقيام من به الكفاية عليها، فإنه يكون أخذها على غير الواجب.

وفساد هذا الوجه أوضح، فإن لازمه الحكم بفساد أخذ الأجرة على الجماعة القائمة بها قبل سقوط وجوبها، مع جريان السيرة القطعية على القيام بها بالأجرة في كل عصر، من غير نظر إلى سقوط وجوبها بفعل الآخرين وعدمه.

الرابع: الالتزام بعدم جواز أخذ الأجرة على عمل يكون بعنوانه محكوماً بالوجوب، كتجهيز الموتى وتعليم الأحكام، وأما العمل المحكوم عليه بالوجوب بعنوان حفظ النظام لا بعنوان نفسه، فلا مانع من أخذ الأجرة عليه.

وهذا الوجه أيضاً بلا موجب، فإنه لم يظهر الفارق بين العمل الواجب بعنوانه وبين الواجب بعنوان آخر.

الخامس: الفرق بين تلك الصناعات وغيرها من الواجبات، بدعوى أن عدم جواز أخذ الأجرة على الصناعات يوجب اختلال النظام، فإن كل واحد يختار من تلك الصناعات ما هو أسهل، ويترك الصعب أو الأصعب على الآخرين؛ لأن الداعي إلى الإقدام على الأعمال الشاقة الصعبة هو الطمع في الأجرة، فتسويغ أخذ الأجرة عليها لطف، أي تقريب للعباد إلى موافقة التكليف بإقامة النظام، لا أنه ينافي هذا التكليف.

وأجاب المصنف رحمته الله عن ذلك بعدم انحصار وجه الإقدام على الأعمال الصعبة بالطمع في الأجرة، بل ربما يكون إقدام الشخص باعتبار عدم معرفته بغيرها، أو كونه ناشئاً في ذلك العمل الشاق كالفلاح، ولكن لا يخفى ما فيه.

السادس: دعوى أنّ تلك الصناعات من قبيل الواجب المشروط، فيكون وجوبها مشروطاً ببذل العوض عليها، سواء كانت الصنعة الواجبة من الواجب العينيّ باعتبار انحصار من به الكفاية، أو من الواجب الكفائيّ، كما في صورة تعدّده وعدم انحصاره. وعلى كلّ فلا تكون تلك الصنعة واجبة على المكلّف قبل إعطاء العوض بعنوان الإجارة، أو الجعالة، بل بإعطائه يحصل شرط وجوبها عيناً أو كفاية.

وبعبارة أخرى: لا تكون الصنعة - حال قرار الأجرة لها بالإجارة أو الجعالة - واجبة حتى تكون تلك الأجرة على العمل الواجب. والجواب عن هذا الوجه ظاهر، فإنّ الواجب على الطبيب - مثلاً - إحياء النفس وإنقاذها من الهلكة، سواء بذل على طبابته العوض أم لا.

السابع: أنّ وجوب تلك الصناعات غيريّ، باعتبار توقّف إقامة النظام عليها، ومن الظاهر عدم توقّف إقامته على العمل مجّاناً ليجب العمل كذلك، بل الموقوف عليه بذل النفس للعمل ولو مع العوض.

ثمّ ذكر هذا القائل أنه إذا بذل المريض الأجرة للطبيب وجب عليه المعالجة، وإن لم يبذل مع أداء ترك العلاج إلى هلاكه أجبره الحاكم حسبة على بذلها.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع، هو أنّ الصناعات على هذا الوجه واجبات غيريّة، بخلاف الوجه الرابع فإنّها عليه واجبات نفسيّة، ولكن ليس وجوبها بعناوينها الأوّليّة، بل بالعنوان الطارئ عليها، وهو عنوان التحقّظ على النظام.

وكيف كان، فهذا الوجه أيضاً فاسد، فإنّه لا يجب على المريض بذل الأجرة حتى يجبر عليه مع امتناعه، بل الطبابة واجبة على الطبيب، بذل له الأجرة أم لا، وعلى ذلك فيكون للمريض وغيره إجبار الطبيب على الطبابة من باب الأمر بالمعروف.

وإمّا من قبيل رجوع الوصي بأجرة المثل [١].
فهو بوصف كونه مستحباً على المكلف لا يجوز أخذ الأجرة عليه [٢].

والحاصل: أنّ هذا الوجه على تقدير تماميته يدلّ على جواز الأجرة وبذلها، لا على وجوبهما، مع أنّ التفرقة - بين الواجب الغيريّ والنفسيّ بجواز أخذ الأجرة على الأول دون الثاني - غير تامّة.

[١] ظاهر قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْحَمْنَ إِجْرَهُنَّ﴾^(١) جواز أخذ المرأة الأجرة على إرضاعها، سواء كان باللباء أو غيره، فإنّ تمتّ دعوى منافاة أخذ الأجرة لوجوب الفعل، فلا بدّ من تقييد الآية بالإرضاع بغير اللباء. والتعبير بالأجر فيها ظاهر في ثبوته من جهة المعاوضة، لأنّه حكم شرعيّ وتعبّد خاصّ، كجواز أكل المارّ من ثمرة طريقه، حتّى لا يمكن التعديّ كما لا يخفى.

[٢] قد تقدّم عدم منافاة أخذ الأجرة على عمل مع قصد التقرب في ذلك العمل، وأنّه لو كان سائر شرائط الإجارة حاصلة لما كان اشتراط قصد التقرب فيه موجباً لبطلانها، حيث إنّ الأجير لو أتى بالعمل - بداعي استحقاق الأجرة شرعاً لئلاّ يبقّى الدين على عهده ويبتلي يوم القيامة بحسابه - كان هذا بنفسه نحو تقرب إلى الله سبحانه، لأنّه ينافي التقرب في ذلك العمل. وعلى ذلك فلو استأجر من يصلح للإمامة لإعادة صلاته حتى يقتدي به، صحّ الاستيجار، ولا ينافي قصد التقرب المعتبر في أصل الصلاة وإعادتها.

نعم، الاستيجار للعبادة لله سبحانه - أصالة وإهداء ثوابها للآخر - يحتاج إلى دليل على المشروعيّة لا مشروعيّة الاستيجار فقط، بل مشروعيّة إهداء الثواب ونفوذ، وقد

قام الدليل عليها في الصلاة والحج والصدقة ونحوها في الجملة، وبعد الدليل على المشروعية يجوز المعاملة على الإهداء بنحو الهبة المشروطة، حيث إنّ المعاملة عليه بنحو الاستيجار لا تخلو عن مناقشة، كما أنّ النيابة تحتاج إلى دليل على المشروعية في الأفعال التي لا تنتسب إلى غير الفاعل، ولا تقبل التوكيل، كالصيام والاعتسال ونحوهما. لا في مثل الحلق والذبح ونحوهما من الأفعال التي تنتسب إلى غير المباشر بالتوكيل، فإنّ النيابة فيها مقتضى الإطلاق في خطاب الأمر بتلك الأفعال.

ثمّ إنّهُ ليست النيابة منحصرة بتنزيل النفس منزلة الغير، كما يظهر من المصنّف عليه السلام، بل النيابة في مثل الصلاة والصوم عن الميت كأداء دين الغير، فكما أنّ من يقوم بأداء دين غيره لا ينزل نفسه منزلة المدين، بل يقصد الأداء بما في ذمّته كذلك المصلّي عن الغير يقصد الصلاة التي في ذمة الميت. وتلك الصلاة لم يؤخذ فيها قيد المباشرة، كما أخذ هذا القيد في الصلاة التي في عهدة الحيّ، كما هو ظاهر خطابات التكليف؛ ولذا لا تصحّ النيابة عن الحيّ في الصلاة ونحوها.

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن رجل أدركه رمضان وهو مريض، فتوفّي قبل أن يبرأ؟ قال: ليس عليه شيء، ولكن يقضى عن الذي يبرأ ثم يموت قبل أن يقضى»^(١)، فإنّ ظاهرها اشتغال عهدة الميت، وفعل الآخرين قضاء عنه، ولا يكون ذلك إلّا لعدم اعتبار المباشرة فيما يعتبر في عهدة الميت.

ويترتب على كون النيابة هي التنزيل أو ما ذكرناه إمكان الاستدلال - على عدم منافاة أخذ الأجرة على عمل مع التقرب المعتبر فيه - بما ورد في جواز الاستيجار

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٢٩، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

للحج والعمرة، فإنه بناءً على إنكار التنزيل تكون الأجرة بإزاء نفس الحج والعمرة، وأما بناءً على التنزيل، فقد تقدّم عن المصنّف عليه السلام دعوى أنّ الأجرة بإزاء التنزيل لا الحج والعمرة، والتنزيل أمر مستحب توصليّ، فلاحظ.

لا يقال: ويترتب أيضاً أنّه إذا ارتكب النائب عن الغير في الحجّ حال إحرامه موجب الكفارة كانت الكفارة على المنوب عنه.

فإنّه يقال: بل تجب على النائب على التقديرين، فإنّ المنزّل منزلة فعل المنوب عنه هو نفس الإحرام وسائر أعمال الحجّ لا ما يتركبه النائب في أثنائها كما لا يخفى. وفيما إذا لم يكن على المنوب عنه اشتغال أصلاً، كما في الحجّ أو الصلاة ندباً عن الميت، فيمكن في مثلهما القول بالتنزيل كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه ورد في النيابة عن الغير في الحجّ والعمرة بنحو الاستيجار بعض الروايات، وحملها على الاستيجار على المقدمات خلاف ظاهرها، بل مقتضى الحمل المزبور، يعني وقوع الإجارة على نفس المقدمات، هو استحقاق الأجرة بالإتيان بها، وإن لم يترتب عليها ذوها.

وفي موثقة عمار بن موسى الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يأخذ الدراهم ليحجّ بها عن رجل، هل يجوز أن ينفق منها في غير الحجّ؟ قال: إذا ضمن الحجة فالدراهم له يصنع بها ما أحبّ وعليه حجة»^(١)، حيث إنّ ظاهرها وقوع المعاملة على نفس الحجّ، كما هو معنى ضمانه، وبما أنّه لا يحتمل الفرق بين الحجّ وسائر العبادات التي قد أحرزت مشروعية النيابة فيها، كقضاء الصلاة والصوم ونحوهما عن

(١) وسائل الشيعة ١١: ١٨٠، الباب ١٠ من أبواب النيابة في الحجّ، الحديث ٣.

ثم اعلم أنه كما لا يستحقّ الغير بالإجارة [١].

الميت، فيكون الاستيجار عليها كالاستيجار للحجّ.

[١] ذكر عليه السلام أنه كما لا يجوز تمليك العمل الواجب عليه للغير بالأجرة، كذلك لا يجوز صرف ما يملكه الغير عليه لنفسه، بأن يأتي لنفسه بعنوان العبادة ما استحقّه الغير عليه، كما إذا استؤجر لإطافة صبيّ أو مغمى عليه، فلا يجوز أن ينوي الإطافة طوافاً لنفسه أيضاً، وكذا فيما إذا استؤجر لحمل الغير في طواف ذلك الغير فلا يجوز أن ينوي لنفسه الطواف في تلك الأشواط. وهذا هو المراد من الاستيجار للحمل مطلقاً، وجوّز بعضهم الطواف لنفسه فيما إذا استؤجر لحمل الغير في طواف نفسه، وهذا هو المراد من الاستيجار للحمل في طوافه، ووجه الجواز في هذه الصورة عدم كون الأشواط للغير، بل ما يملكه الغير عليه هو نفس الحمل فيها، نظير ما إذا استؤجر لحمل شيء آخر فيها، بخلاف صورتين الأولتين، فإنّ الأشواط فيهما مستحقّة للغير.

أقول: الصحيح هو عدم الفرق بين الصور الثلاث، فيجوز أن ينوي فيها الطواف لنفسه، وذلك فإن كون شخص أجيراً في عمل لا يقتضي إلّا تمليك ذلك العمل فقط للمستأجر، لا بمقدّماته ومقارناته، ولذا يجوز إجارة نفسه لآخر فيهما، وعلى ذلك فالحركة المخصوصة مقدّمة لإطافة الغير، أي جعل الغير طائفاً، كما أنّها مقدّمة لحمل الآخر في طواف ذلك الآخر، فيجوز صرفها لنفسه بقصده الطواف لنفسه.

نعم، لو استؤجر للحمل لا في طوافه، بأن يكون أجيراً لحمل المستأجر بشرط أن لا يكون الحامل طائفاً حال الحمل، وهذه صورة رابعة، فقصده الحامل فيها الطواف لنفسه مخالفة للشرط، وباعتبارها يكون منهياً عنه فيفسد.

ويحتمل أن يكون هذا الاشتراط تقييداً لمتعلّق الإجارة، بأن يملك المستأجر الحمل عليه حال عدم طوافه لنفسه وبقصد كلّ من الحامل والمحمول الطواف ينتفي

وقال في «المسالك»: هذا إذا كان الحامل [١].

مورد الإجارة، فلا يستحقّ على المستأجر شيئاً. وترك الحامل مورد الإجارة وإن كان محرماً، إلا أنّ طوافه لنفسه لا يكون منهيّاً عنه حتى يفسد، ووجه عدم النهي عنه عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، فلا بدّ في الحكم من ملاحظة أن العقد على الاشتراط أو على التقييد.

ثمّ إنّه ليس ممّا تقدّم ما إذا حجّ الأجير لنفسه ندباً في سنة الإجارة، وذلك فإنّ تركه الحجّ عن المنوب عنه وإن كان من ترك الواجب؛ لوجوب تسليم العمل المملوك للغير إليه، إلا أن الحجّ لنفسه في تلك السنة ضدّ خاصّ لما وجب عليه بالإجارة. والأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، بل يمكن شمول الاستحباب لذلك الضدّ بنحو الترتّب.

ثمّ إنّه لو قيل بأنّ مقتضى الإجارة على عمل تملكه بمقدّماته، فلا بأس أيضاً بقصد الطواف لنفسه في الصور الثلاث المتقدمة، باعتبار أنّ قصد الأجير الطواف لنفسه بحركته الاستقلالية فيها من قبيل الانتفاع بملك الغير، لا التصرف فيه. والانتفاع بملك الغير ما لم يكن تعدياً وتصرفاً فيه غير ممنوع، كالاستغلال بظلّ الغير أو الاستنارة بنوره... وهكذا.

[١] أي جواز احتساب حركته المخصوصة وقصده بها الطواف لنفسه يختصّ بالموارد التي لا يملك المحمول فيها تلك الحركة، كما إذا كان الحامل متبرّعاً أو حاملاً بجعالة، حيث لا يملك في الجعالة باذل العوض العمل على الآخر، أو كان أجيراً للحمل في طوافه، بمعنى أنّه أجر نفسه للغير لحمله حال الطواف لنفسه، فإنّه يمكن في جميع ذلك أن ينوي كل من الحامل والمحمول الطواف لنفسه.

وأما إذا استؤجر للحمل مطلقاً، أي أنّه أجر نفسه لحمل الغير، ولم يقيّد في

الإجارة بكون الحمل حال الطواف لنفسه، فلا يصح أن ينوي الحامل الطواف لنفسه؛ لأنَّ حركته المخصوصة مستحقة للغير في صورة الإطلاق، باعتبار توقّف طواف المحمول عليها، فلا يصحّ صرف تلك الحركة لنفسه.

وأورد الإيرواني رحمته الله ^(١) على الفرق، وذكر أنّه لا يختلف الحكم بين كونه أجيراً لحمل الغير في طواف نفسه وبين كونه أجيراً لحمل الغير بلا تقييد، بكون الحمل حال طواف نفسه، ووجه عدم الاختلاف أنه لو كان أجيراً لحمل الغير على نحو الاشتراط والتعليق، بمعنى أنّه على تقدير طوافه لنفسه كان عليه أن يحمل الغير، فهذا من التعليق في الإجارة، وإن كان أجيراً لحمله لا على نحو الاشتراط والتعليق استحقّ المستأجر عليه الحركة المخصوصة باعتبار توقّف الحمل عليه، ولا يجوز للأجير أن ينوي بتلك الحركة الطواف لنفسه.

ولكنّ الصحيح - كما ذكرنا - عدم دخول مقدّمات الحمل في متعلّق الإجارة، فإنّ إطافة الصبيّ أو المغمى عليه هي جعل الصبيّ أو المغمى عليه طائفاً، فيعتبر فيهما شرائط الطواف من الطهارة وغيرها.

وبعبارة أخرى: يكون طواف الصبيّ والمغمى عليه هي الحركة التبعية وحركة الأجير مقدّمة لطوافهما، وكذا الحال في اشتراط حمله في طوافه أو مطلقاً، وإلزام الأجير - بالمقدّمة على تقدير امتناعه - لا يقتضي دخول تلك المقدّمة في ملك المستأجر، ليكون صرفها على نفسه من التصرف في ملك الغير، فيكون منهياً عنه.

ومما ذكرنا يظهر أنّه ليس الجواز لبعض الروايات الواردة في إطافة الصبيّ أو

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ٢٩٨.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرناه [١].

غيره في طواف نفسه، ووجه الظهور عدم فرض الاستيجار في موردها لتصلح جواباً عن المناقشة بأنّ صرف الأجير الحركة المخصوصة على نفسه من التصرف فيما يستحقّه الغير.

[١] قد بنى عليه السلام على أن أخذ الأجرة على عمل لا يجتمع مع قصد التقرب بذلك العمل، سواء كانت عبادة واجبة أو مستحبة، وفرّع على ذلك عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان، فإنّه لانتفاع الغير به كإحراز دخول الوقت، أو الاكتفاء به في الصلاة، يقع مورد الإجارة. ولكن بما أنّه من قبيل العبادة فلا يصحّ أخذ الأجرة عليه، حتّى فيما إذا كان للإعلام فقط، بناءً على أن أذان الإعلام أيضاً كأذان الصلاة من العبادة، بمعنى أن الإعلام بدخول الوقت مستحبّ كفائي، ولا يحصل هذا الإعلام إلّا بالأذان الواقع بنحو العبادة. وبعبارة أخرى: لا يصحّ الاعتماد عليه في دخول الوقت، إلّا فيما وقع على نحو العبادة، ولا يكون طريقاً معتبراً إلى دخولها في غير هذه الصورة.

ويذكر في المقام روايات يستظهر منها عدم جواز الأجرة عليه، كموثقة زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام: «أنّه أتاه رجل، فقال له: يا أمير المؤمنين، واللّه إنّي أحبّك لله، فقال له: ولكنّي أبغضك لله، قال: ولم؟ قال: لأنّك تبغي في الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً»^(١)، وفي سندها عبد الله بن منبه، والظاهر أنّه اشتباه من النسخ، والصحيح منبه بن عبد الله. وقد ذكر النجاشي أنّ حديثه صحيح، ووجه الصحة كون الراوي عنه محمد بن الحسن الصفار الذي يروي عن المنبه في سائر الروايات.

ولكن في دلالتها على عدم الجواز تأمل، فإنّ بغضه عليه السلام يمكن لاستمراره على الكراهة. ويشهد لها ما في ذيلها: «وسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من أخذ على تعليم

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٥٧، الباب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة»، فإنَّ التعليل يناسب الكراهة كما لا يخفى.

وعن السيد الخوئي رحمته الله ^(١) أنَّ دلالتها على المنع بضميمة ما ورد من أنَّه عليه السلام لا يبغض الحلال.

وفيه: أنَّه لم أظفر على رواية معتبرة يكون ظاهرها ذلك، نعم ورد في روايات الربا أنَّه عليه السلام كان لا يكره الحلال، وظاهرها خلاف المقطوع، فإنَّه عليه السلام كان يكره المكروهات الشرعية قطعاً، مع كونها محللة. وحسنة حمران الواردة في فساد الدنيا وفيها قال عليه السلام: «ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر» ^(٢).

وفيه: أنَّه لا دلالة لها أيضاً على المنع، بل ولا دلالة على الكراهة، فإنَّها في مقام بيان علامة فساد الأرض، لا بيان موجبات فسادها، ويمكن كون الحلال المخصوص علامة لفسادها، كقوله عليه السلام فيها: «ورأيت المؤمن صامتاً لا يقبل قوله»، فإنَّ صمت المؤمن مع عدم قبول قوله لا يكون حراماً، بل ولا مكروهاً. وروايتي محمد بن مسلم والعلاء بن سيابة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تصلَّ خلف من يبغى على الأذان والصلاة أجراً بالناس، ولا تقبل شهادته» ^(٣)، ولا بأس بدلالتهما على المنع، فإنَّ الحكم بفسق آخذ الأجر على الأذان أو الصلاة المراد بها الإمامة لا يكون إلّا مع حرمة الفعل أو بطلان المعاملة. إلّا أنَّهما ضعيفتان سنداً، وإن وصف السيد اليزدي رحمته الله رواية محمد بن مسلم بالصحة ^(٤).

والأظهر أنَّه لا بأس بأخذ الأجرة على الأذان وتعليم القرآن؛ لعدم المنافاة بين

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٥٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٦: ٢٧٩، الباب ٤١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧٨، الباب ٣٢ من أبواب الشهادات، الحديث ٦.

(٤) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٥٧.

ومن هنا يظهر وجه ما ذكره في هذا المقام [١].

تحمل الشهادة [٢].

أخذ الأجرة على عمل وكونها عبادة، مع أن تعليم القرآن ليس من العبادة، والروايات - كما مرّت - ضعيفة سنداً أو دلالة، ولكن الأحوط الترك، والله سبحانه هو العالم.

[١] الوجه هو ذكر الصلاة في حسنة حمران وقد تقدّم ظهورها في الأجر على الإمامة، ولكن ذكرنا عدم دلالتها على المنع.

وأما ما ذكره عليه السلام - من أن الانتفاع بالإمامة موقوف على تحققها بقصد الإخلاص؛ إذ المأموم لا يجوز له الاقتداء إلا بإمام تكون صلاته صحيحة، وقصد الإخلاص لا يجتمع مع أخذ الأجرة - فلا يمكن المساعدة عليه، فإن ما يفيد الغير في المقام هي صحة صلاة الإمام، حتى يقتدى بصلاته. وأما كون إمامته بالقربة، فلا يعتبر في جواز الاقتداء، وعلى ذلك فلو كان المكلف بحيث يأتي بالصلاة بداعي الأمر بها ولو منفرداً ولا يأتي بها حتى مع إعطاء الأجرة عليها لولا أمر الشارع بها، فيكون أخذ أجرته على خصوصية صلاته لا على أصلها، وتلك الخصوصية لم تؤخذ في متعلق الأمر بالطبيعة فلا بأس بذلك الأخذ، غاية الأمر لا يثاب على إمامته، فتدبر.

[٢] تعرّض عليه السلام لأخذ الأجرة على تحمل الشهادة، وذكر عدم جوازه بناءً على وجوب التحمل عند الدعوة إليه، كما هو مقتضى الصحيح الوارد في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾^(١). وكذا لا يجوز أخذ الأجرة على أدائها، والوجه في عدم الجواز هو كون كلّ من الأداء والتحمل حقاً للمشهود له، فيستحقهما على الشاهد، فيكون أخذ الشاهد الأجرة على الأداء أو التحمل من مبادلة حق شخص بمال

ذلك الشخص. وهذا أكل المال بالباطل، بل ينطبق عنوان الأكل بالباطل حتى فيما لو أخذ المال عن آخر يجب عليه أيضاً الأداء أو التحمل كفاية، حيث إن طلب المال لأداء حق الغير إليه، سواء كان المطلوب منه المال صاحب الحق أو غيره، أكل لذلك المال بالباطل. أقول: في كون الاستجابة للتحمّل أو الأداء مجّاناً حقّاً للمشهود له تأمل، وذكر السيد الخوئي رحمته الله ^(١) أن الوجه في عدم جواز أخذ الأجرة استفادة المجانيّة من دليل وجوبهما، فإن قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾، مع الإغماض عن الرواية أيضاً، يعمّ الدعوة إلى التحمّل والأداء. ومقتضى إطلاق النهي عدم جواز الإباء حتى مع عدم بذل الأجرة.

وفيه: أنّه يمكن دعوى كون متعلّق النهي الدعوة المتعارفة، وإذا كانت الدعوة المتعارفة إلى التحمّل أو الشهادة بالأجر كانت الدعوة إليها كالدعوة إلى الخياطة أو البناء في أنّ وجوب استجابتهما لا يقتضي المجانيّة، ويشهد لذلك ملاحظة صدر الآية، فإن قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ لا يقتضي وجوب الكتابة على الكاتب مجّاناً.

لا يقال: إنّ بينهما فرقاً، فإنّ الكتابة في الدين مستحبّة، فلا بأس بأخذ الأجرة عليها، بخلاف الاستجابة لأداء الشهادة أو تحمّلها.

فإنّه يقال: الاستجابة إلى الكتابة مثل الاستجابة للتحمّل أو الأداء واجبة، مع أنّ مقتضى الإطلاق عدم جواز المطالبة بالأجرة للتحمّل والأداء، لا عدم جواز أخذها مع إعطائها، كما هو المطلوب في المقام وفي مثل الأجرة على القضاء كما لا يخفى.

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٥٦٩.

بقي الكلام في شيء [١].

هذا، ويمكن أن يقال بعدم تعارف أخذ الأجرة على تحمّل الشهادة أو أدائها، وليس لهما مالية، فيكون أخذها من أكل المال بالباطل. نعم، لو توقّف التحمّل أو الأداء على بذل المال لقطع المسافة ونحوه، لم يجب البذل من كيسه، والوجه في ذلك: أنّ مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم وجوب التحمّل أو الأداء في الفرض، حتّى فيما إذا قال المشهود له: اصرف المال وعليّ تداركه، فإنّ مجرد التزامه بالعوض لا يوجب انتفاء الضرر، حيث إنّه ربّما لا يصل إليه العوض؛ لعدم وفاء المشهود له بالتزامه.

[١] ذكر جماعة من الأصحاب في الواجبات والمستحبات التي لا يجوز أخذ الأجرة عليها أنّه يجوز ارتزاق مؤدّيها من بيت المال، وليس المراد أخذ الأجرة والعوض من بيت المال على عملهم، فإنّه لا فرق في عدم الجواز بين الأخذ من بيت المال أو من غيره، بل يكون إعطاء العوض من بيت المال، باعتبار عدم كونه ملكاً شخصياً للمعطي أولى بعدم الجواز، فليكن مرادهم أنّه إذا قام المكلف بتلك الأعمال التي لا يمكنه - مع القيام بها - الكسب المناسب، فيقرّر له من بيت المال ما يكفيه من مؤنة نفسه وعياله مع فقره، زاد على أجرة عمله أم نقص، بعنوان المساعدة. وأمّا مع غناه، فإن كان ذلك العمل واجباً عليه، فلا يجوز لوليّ المسلمين الإعطاء من بيت المال، فإنّ عدالة القاضي تمنعه عن ترك القضاء الواجب عليه، فيكون إعطاؤه مع غناه من إتلاف بيت المال. وهذا بخلاف البذل لمثل المؤذن والإمام الراتب ممّن يقوم بالمستحبات، فإنّه يجوز فيما إذا كان تركه موجباً لترك الأذان والإمامة ونحوهما، ولا يكون من إتلاف بيت المال بلا جهة، بل القاضي فيما إذا أراد الارتحال من البلد إلى الآخر للقضاء في ذلك البلد، وكانت الحاجة إليه في البلد أشدّ، فإنّه لا بأس بالبذل له، فإنّه من صرف بيت المال في سبيل صلاح المسلمين.

صرح جماعة [١].

[١] ذكر جماعة من القدماء والمتأخرين عدم جواز بيع المصاحف، ومرادهم - كما أوضح في «الدروس» - بيع خطّه، وكانت حرمة بيعه مشهورة بين الصحابة على ما هو ظاهر «نهاية الأحكام»، حيث تمسك في إثباتها باشتهارها بين الصحابة، ويدل عليه ظاهر جملة من الروايات:

منها: رواية سماعة عن الشيخ عليه السلام بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن أبي عبد الله الرازي عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن زرعة عن سماعة بن مهران قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تتبعوا المصاحف، فإن بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشترمنه الدفتين والحديد والغلاف، وإياك أن تشتري منه الورق، وفيه القرآن مكتوب»^(١). وهي ضعيفة، وليست بالموثقة، فإن أبا عبد الله الزراري هو محمد بن أحمد الجاموراني الزراري، وقد استثناه ابن الوليد عن روايات محمد بن أحمد بن يحيى، وفي استثنائه دلالة على ضعفه، كما أن ضعف الحسن بن علي بن أبي حمزة أظهر من أن يذكر، فتوصيف المصنف عليه السلام الرواية بالموثقة غير تام.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعت يقول: إن المصاحف لن تشتري، فإذا اشتريت فقل: إنما اشتري منك الورق، وما فيه من الأديم، وحليته، وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا»^(٢)، وفي موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن بيع المصاحف وشرائها؟ فقال: لا تشتري كتاب الله، ولكن اشتر الحديد

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٦٠، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: ١٥٨، الحديث الأول.

والورق والدفتين، وقل: أشتري منك هذا بكذا وكذا»^(١).

ولكن في مقابلها ما يظهر منه الجواز، كصححة أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف وشرائها؟ فقال: إنما كان يوضع عند القامة والمنبر، قال: كان بين الحائط والمنبر قيد ممرّ شاة أو رجل وهو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة ويجيء آخر فيكتب السورة، كذلك كانوا، ثم إنهم اشتروا بعد ذلك، فقلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتريه أحب إليّ من أن أبيع»^(٢). ونحوها موثقة روح بن عبد الرحيم، وزاد فيها «قلت: فما ترى أن أعطى على كتابته أجراً؟ قال: لا بأس، ولكن هكذا كانوا يصنعون»^(٣).

ومقتضى الجمع بين الطائفتين هو حمل المانعة على الكراهة، ولكن ذكر المصنّف عليه السلام أن صححة أبي بصير لا تصلح أن تكون قرينة على صرف النهي في سائر الروايات إلى الكراهة، فإن مدلولها أنه لم يكن في الصدر الأول تحصيل المصاحف بالشراء، وإنما حدث ذلك أخيراً. وأما كفيّة بيعها وشرائها، وهل هو مثل سائر الكتب أم لا؟ فلا دلالة لها على المماثلة، إلا بالإطلاق، أي السكوت في مقام البيان، فيرفع اليد عن ذلك بمثل رواية عبد الرحمن المتقدّمة الدالة على الكيفيّة المعتبرة في بيع المصاحف وشرائها، بل هذا الإطلاق أيضاً يمكن منعه بعدم كون الرواية في مقام البيان من جهة الكيفيّة ليتمكن دعوى إطلاقها.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٥٨، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٦٠، الحديث ٨.

(٣) المصدر السابق: ١٥٨، الحديث ٤.

بقي الكلام في المراد من حرمة البيع [١].

وبهذا يظهر الحال في رواية عنبة الوراق، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف، فإن نهيتني لم أبعها، فقال: أأست تشتري ورقاً وتكتب فيه؟ قلت: بلى، وأعالجها، قال: لا بأس بها»^(١)، فإن ظهور هذه في جواز بيع المصاحف كسائر الكتب بالإطلاق وبالسكوت في مقام البيان، فيرفع اليد عنه بالبيان الوارد في الروايات المتقدمة.

أقول: لابد من رفع اليد عن الأخبار المانعة بحملها على الكراهة، فإنه قد ورد في موثقة روح بن عبد الرحيم المتقدمة نفى البأس عن الكتابة بالأجر، ولو لم يكن لخط القرآن مائة، باعتبار عظمتها، لم تكن كتابته من الأعمال التي لها قيمة.

والحاصل: أنه لا يحتمل الفرق بين الأجر على كتابة القرآن وبين بيعه، وجواز 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 عليه السلام بالجواز راجعاً إلى ذلك النحو. وهذا من الظهور الوضعي لا الإطلاقي ليتوقف على تمامية مقدماته، وذلك فإن دلالة اللفظ الموضوع للكتاب عليه بالوضع وإضافة البيع إليه ظاهرة بمقتضى وضع الإضافة في تعلقه بعنوان ذلك الكتاب كما لا يخفى.

[١] لا يخفى أن المصحف كسائر الكتب تكون خطوطه وصفاً مقوماً له، ولا يمكن كون الوصف مطلقاً مقوماً كان أم غيره ملكاً لشخص، وموصوفه ملكاً للآخر. بل لو كان الوصف في الشيء حاصلاً بعمل الآخر، وكان بأمر من مالك ذلك الشيء أو

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٥٩، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

بأستيجاره فيستحقّ العامل الأجرة عليه، وإلا فلا احترام لفعله، ولا يكون له على مالكة أجرة أصلاً. وعلى ذلك فلو كان النهي عن بيع المصاحف لزومياً كان المراد بمتعلّق النهي ملاحظة خطوطها في أخذ العوض عليها، على ما تقدّم سابقاً في النهي عن بيع الجارية المغنيّة، وفي النهي عن بيع آلات اللّهُو.

والحاصل: أنّ المراد بالنهي عن بيع المصاحف هو المنع عن بيع الأوراق، بملاحظة كونها موصوفة بالكتابة القرآنيّة.

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره المصنّف ﷺ - من أنّ النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكة عرفاً، بل من صفات المنقوش الذي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها، فلا حاجة إلى النهي عن بيع الخط، فإنّه لا يقع بإزائه جزء من الثمن ليقع في حيّز النهي - لا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرنا من كون الخطوط وصفاً مقوِّماً، نظير بيع آلات اللّهُو، وأنّ النهي مقتضى عدم جواز لحاظ هذا الوصف في مقام المبادلة، على ما تقدّم في بيع الآلات.

نعم، ذكرنا أنّه لا بدّ من حمل النهي على الكراهة، أي على كراهة إيقاع المعاملة على المصحف بما هو مصحف، وأنّ اللازم في التخلّص من هذه الكراهة جعل الثمن بإزاء الأوراق بما هي أوراق. والثمن المأخوذ وإن كان زائداً على ثمن الأوراق، والزيادة بداعي اتصاف تلك الأوراق بالكتابة القرآنية، إلّا أنّه لا يذكر هذه الجهة في العقد، بل يذكر فيه عنوان الأوراق والحديد. وبعد انتقال الأوراق إلى المشتري يكون مالكاً لها بما هي مصحف، حيث تقدّم تبعية الخطوط، وأنّه لا يمكن كونها ملكاً لشخص والأوراق ملكاً لآخر.

لا يقال: لافرق بين النهي في المقام وبين النهي عن بيع آلات اللّهُو، غاية الأمر عدم المائيّة في تلك الآلات باعتبار خسّتها، وفي المصحف باعتبار عظمتها،

ثُمَّ إِنَّ الْمَشْهُورَ بَيْنَ الْعَلَّامَةِ ﷺ [١].

كما يرشد إلى ذلك قوله في مضمرة عثمان بن عيسى: «لا تشتري كلام الله»^(١)، وعلى ذلك يكون النهي عن بيع المصحف نظير النهي عن بيع تلك الآلات حقيقياً، لارجاعاً إلى صورة العقد كما تقدّم. نعم، يجوز بيع الأوراق والحديد من المصحف، نظير بيع المواد من الآلات. **فإنه يقال:** إن تجويز بيع المصحف في صحيحة أبي بصير المتقدمة وتجويز أخذ الأجرة على كتابته في موثقة روح بن عبد الرحيم قرينة على اختلاف الحكم في المقام، وأن إيقاع المعاملة على المصحف كإيقاعها على سائر الكتب مكروه، ولا بد من التخلص عن الكراهة من إيقاعها على الأوراق والحديد. فيكون هذا حكماً راجعاً إلى صورة العقد، ولا يتعيّن بيع المصحف بقيمة الأوراق والحديد كما كان يتعيّن ذلك في بيع الآلات، على تأمل كما لا يخفى.

وأما ما ذكره المصنّف ﷺ - من فرض كون خطوط المصحف من الأغنياء في مقابل أوراقه - فغير صحيح، وعلى تقديره فيردّ عليه ما أورده الله من أنه لو قيل ببقاء تلك الخطوط على ملك البائع بعد بيعه الأوراق، لزم شركة البائع والمشتري في المصحف بالقيمة، ولا يمكن الالتزام بها. وإن انتقلت إلى المشتري، فإن كان انتقالها بجزء من الثمن فهو عين بيع المصحف، ولا يكون للنهي عنه معنى إلا الحمل على الكراهة، وإن كان انتقالها قهراً تبعاً للأوراق، فهو خلاف مقصود المتبايعين، فإن قصدتهما إعطاء العوض وأخذه في مقابل المصحف المركب من الأوراق والخطوط، فلا بد من إرجاع النهي إلى التكليف الصوري، أي التكليف الراجع إلى صورة المعاملة، بأن يجعل الخطوط فيها بعنوان الشرط في البيع، لا الجزء من المبيع.

[١] المشهور بين العلّامة والمتأخّرين عنه - على ما قيل - عدم جواز بيع

(١) وسائل الشيعة ١٧: ١٥٨، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

المصحف من الكافر، حتى بالوجه الذي يجوز بيعه من المسلم بذلك الوجه، واحتمل المصنّف ﷺ أن يكون مستندهم في عدم الجواز أمرين:

الأول: فحوى ما دلّ على عدم جواز تملك الكافر المسلم.

أقول: الفحوى ممنوعة، فإنه لو كان أصل الحكم ثابتاً، بأن لا يصحّ تملك الكافر العبد المسلم، فهو باعتبار أنّ ملك الكافر المسلم وعدم تمكن المسلم على تصرفاته وأفعاله إلا برخصة منه - ولاية للكافر على المسلم، ولا يجري ذلك في ملك الكافر المصحف.

وبعبارة أخرى: لو لم يكن هذا هو الملاك جزءاً فلا أقلّ من احتمال كونه الملاك، ومعه لا يمكن دعوى الفحوى، وأمّا أصل الحكم فإنه روى الشيخ ﷺ في نهايته عن حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى بعبد ذمّي قد أسلم، فقال: اذهبوا فبيعهوه من المسلمين، وادفعوا ثمنه إلى صاحبه ولا تقروه عنده»^(١). فيقال: ظاهر هذه الرواية عدم سلطان للكافر على إقرار المسلم في ملكه.

وفيه: أنّه لا بدّ في المسألة من الاعتماد على وجه آخر، فإنّ هذه الرواية لضعف سندها بالرفع لا يمكن الاعتماد عليها.

لا يقال: سند الشيخ إلى حماد مذكور في «المشيخة»، وليس فيه ضعف.

فإنّه يقال: لم يحرز أنّ الشيخ رواها في «النهاية» عن كتاب حماد، وملاحظة «المشيخة» تنفع فيما إذا حُرِز أنّ روايته عن كتابه، والإحراز بالإضافة إلى روايات «التهذيب» و«الاستبصار» فقط؛ لذكره في أوّل «التهذيب» ببدء الرواية باسم صاحب الكتاب الذي يروى عنه. وبدؤه ﷺ في «التهذيب» بمحمد بن يحيى مرفوعاً عن حماد

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٨٠، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع، الحديث الأول.

المحترم لأسمائه [١].

الدراهم والدنانير المضروبة [٢].

ـ قرينة على عدم أخذه الرواية من كتاب حماد، وإلا لكان المناسب بدء السند به
لابمحمّد بن يحيى، ولعل قوله سبحانه: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَفْضَلِ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(١) كاف في ذلك الحكم، فتأمل.

الأمر الثاني: قوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٢).

أقول: هذا نبوي مرسل، ولا يمكن الاعتماد عليه، ومدلوله إن كان إثبات العلوّ للإسلام بحسب مقام الإثبات والبرهان، فهذا صحيح، ولكن لا يرتبط بالمقام، وإن كان علوّه بحسب تشريع الأحكام، فهذا لا يقتضي عدم جواز بيع المصحف للكافر، فإن مجرد تملكه لا يكون علوّاً للكفر على الإسلام، كما أنّ مجرد تملك مسلم الإنجيل لا يكون علوّاً للإسلام على الكفر. نعم، لا يجوز إعطاء المصحف بيد الكافر، فيما إذا كان الإعطاء تعريضاً للمصحف الشريف للنجاسة الموجبة لهتكه، وهذا غير بحث الملكيّة الحاصلة بالبيع ونحوه.

[١] بصيغة الفاعل، أي الكافر الذي يرى الحرمة لأسمائه تعالى.

[٢] بناءً على تسرية الحكم، فلا يجوز بيع الدراهم من الكافر، حتّى فيما إذا لم تكن مالية للسكة الموجودة عليها، كالدراهم المأخوذة للتبرك والمكتوب عليها اسم النبي ﷺ أو غيره من المعصومين ﷺ، فإن بيعها باعتبار موادّها، أي الذهب والفضة. وإن كان نظير بعض الحلويات أو الصابون المصنوع بصورة الحيوان، فيباع في السوق باعتبار موادّها، إلّا أنّ المفروض في المصحف عدم جواز بيعه من الكافر، حتّى

(١) سورة النساء: الآية ١٤١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، الباب الأول من أبواب موانع الإرث، الحديث ١١.

جوائز السلطان وعمّاله [١].

باعتبار أوراقه وحديده، ولازم التعدي إلى الدراهم المفروض التبرك بسكتها عدم جواز بيعها حتى باعتبار مادتها.

[١] للمال المأخوذ من الجائر أو عماله مجاناً أو معاوضة صور أربع:

الأولى: عدم العلم تفصيلاً ولا إجمالاً بوجود الحرام في أمواله.

الثانية: عدم العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً بالحرام في المأخوذ منه، مع العلم الإجمالي بالحرام في أمواله.

الثالثة: العلم تفصيلاً بحرمة المأخوذ منه، وأنه ليس للجائر.

الرابعة: العلم إجمالاً بوجود الحرام في المأخوذ منه، وأنه مشتمل على مال الغير.

أما الصورة الأولى: فقد ذكر المصنّف ﷺ فيها جواز الأخذ والتصرف؛ للأصل

والإجماع والأخبار الآتية، وينبغي أن يراد بالأصل قاعدة اليد، فإن مقتضاها كون الجائر

مالكاً لما في يده، فتكون تصرفاته فيه نافذة. وأما أصالة الصحة فلا يمكن إجراؤها مع

الإغماض عن قاعدة اليد، فإنها لا تجري فيما إذا لم تحرز سلطنة الشخص شرعاً على

التصرف، كما في المقام، فإنه لا دليل على اعتبارها غير السيرة الجارية على حمل

المعاملات الصادرة عن الغير على الصحة، والمقدار المحرز من السيرة موارد إحراز

السلطنة. وعلى ذلك فمن المحتمل أن لا يكون الجائر سلطاناً على تملك المال المفروض،

باعتبار عدم كونه مالكاً له. وأما الاستصحاب، فمقتضاه عدم جواز الأخذ، وعدم كون

المال ملك الجائر، والإجماع لا يصلح للاعتماد عليه، فإنه لا يكون إجماعاً تعديلاً، بل من

المحتمل - لو لم يكن من المقطوع به - أن المدرك لإفتائهم بالجواز قاعدة اليد أو غيرها،

كما لا حاجة في هذه الصورة إلى الإخبار، فإن الجواز على القاعدة، إلا أن يراد أن في

الأموال المأخوذة من السلطان الجائر أو عمّاله شبهة حرمة تكليفاً، حتى فيما إذا أحرز

أما الثانية [١].

باليقين بأن المأخوذ ملكه شخصاً، وهذه الشبهة مدفوعة بأصالة الحل والأخبار الآتية. ثم ذكر المصنف عليه السلام أنه ربما يوهم بعض الأخبار أن حل المال في هذه الصورة مشروط بثبوت مال حلال للجائر، كرواية «الاحتجاج» عن الحميري أنه «كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحل لما في يده، ولا يتورع عن أخذ ماله، ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله، وقد حضر طعامه، فيدعوني إليه، فإن لم أكل من طعامه عاداني عليه، فهل يجوز لي أن أكل من طعامه وأتصدق بصدقة، وكم مقدار الصدقة؟ وإن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر، فيدعوني إلى أن أنال منها، وأنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده، فهل عليّ فيه شيء إن أنا نلت منها؟ الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه وأقبل برّه، وإلا فلا»^(١). ولا يخفى أن ظاهر الخبر صورة العلم بحرمة مال الجائر، وفرض مال حلال له فيها، باعتبار أن لا يكون حرمة المأخوذ محرزة تفصيلاً، لأن وجود مال حلال له شرط تعبدّي في جواز المأخوذ منه.

[١] الصورة الثانية: وهي ما يعلم ثبوت الحرام في الأموال التي بيد الجائر، ويحتمل كون الجائزة من ذلك الحرام، فيجوز في هذه أيضاً أخذ الجائزة تكليفاً ووضعاً؛ لجريان قاعدة اليد في الجائزة، ولا تكون معارضة باليد على سائر أمواله، سواء احتمل الأخذ الابتلاء بها بعد ذلك أم لا، وذلك فإن عدم جواز التصرف بالإضافة إلى سائر الأموال محرز تفصيلاً. فإنها إما ملك الجائر واقعاً، وباعتبار عدم إذنه في التصرف فيها تكون حراماً، وإما ملك لغيره، فلا يجوز التصرف فيها بدون إذن ذلك الغير، وأمّا بالإضافة إلى الجائزة، فلا علم بحرمتها، فتكون مورداً لقاعدة اليد بلا معارض. نعم، في مثل ما إذا خيره الجائر

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥. عن الاحتجاج ٢: ٥٧٢.

في أخذ أحد أثوابه المعلومة حرمة بعضها إجمالاً، يدخل الفرض في الصورة الرابعة.

لا يقال: إنّ العلم الإجماليّ في هذه الصورة منجز، وذلك فإنّ العلم التفصيليّ بحرمة سائر أموال الجائر؛ لكونها ملك الغير أو أنّها ملكه، وباعتبار عدم إذنه يحرم التصرف فيها، لا يوجب جريان قاعدة اليد في المأخوذ؛ لسقوطها بالعلم الإجماليّ بحرمة المأخوذ، أو عدم جواز الإخبار والشهادة على كون سائر أمواله ملكاً له. والحاصل: أنّ ليدّه على سائر أمواله أثراً فعليّاً، وهو جواز الإخبار والشهادة على كونه مالكاً له.

فإنّه يقال: إذا علم وجود الحرام في سائر أمواله، واحتمل كون المأخوذ أيضاً حراماً، فلا بأس بإجراء قاعدة اليد في المأخوذ.

نعم، إذا علم حرمة بعض أمواله، وتردّد ذلك البعض بين كونه جائزة أو ما هو عند الجائر، فلما ذكر من دعوى العلم الإجماليّ بحرمة المأخوذ أو عدم جواز الإخبار بملكيّة سائر ما في يده وجه، فإنّه يكون أيضاً ليدّه على سائر أمواله أثر، وهو جواز الإخبار بكونها ملكاً له.

ثم إنّ هذا الوجه - كما ترى - يجري حتى في الشبهة غير المحصورة، والتي لا يمكن عقلاً فيها ابتلاء المكلف بتمام أطرافها، فلا يحلّ المأخوذ فيها؛ لسقوط قاعدة اليد، ويكون عدم الجواز مقتضى استصحاب الفساد.

ثمّ إنّّه قد صرح جماعة بكراهة أخذ الجائزة من الجائر، وعن العلامة الاستدلال عليها باحتمال كونها حراماً في الواقع، والنهي عن ارتكاب المشتبه في مثل قولهم: «دع ما يريبك»^(١)، ولترغيب في تركها في مثل قولهم: «من ترك الشبهات نجا من

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

المحرّمات»^(١)، وبعضهم زاد على هذا الاستدلال وجوهاً:

منها: أن أخذ المال من الجائر وعماله سبب لمحبتهم، فإنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها.

ومنها: أنّه تترتب على أخذ المال من الجائر أو عماله مفسد لا تخفى، كما يفصح عن ذلك ما في صحيحة أبي بصير من قوله عليه السلام: «إنّ أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلاّ أصابوا من دينه مثله»^(٢).

ومنها: رواية عبد الله بن الفضل عن أبيه عن الكاظم موسى بن جعفر سلام الله عليه: «والله لولا أنّي أرى من أزوجه بها من عزّاب بني أبي طالب؛ لثلا ينقطع نسله ما قبلتها أبداً»^(٣)، فإنّها ظاهرة في مرجوحية أخذ المال لولا الجهة المذكورة.

ولكن لا يصلح شيء من ذلك لإثبات الكراهة، وذلك فإنّ ظاهر أخبار الاحتياط والتوقّف في الشبهات هو الإرشاد إلى موافقة التكاليف الواقعية، والترغيب في إدراك ثواب طاعتها والتحرّز عن محذور مخالفتها، وهذا لا يختصّ بخصوص الجائزة، بل يعمّ كلّ الشبهات حتّى المال المأخوذ من العدول. وأمّا أن أخذ المال من الجائر يوجب حبّه فليس كذلك، فإنّ بين المحبّة لهم وأخذ المال منهم العموم من وجه، فقد يأخذه عوضاً عن متاعه في معاملة اضطر إليها، وأمّا ترتّب المفسدة فلا شهادة له في صحيحة أبي بصير، فإنّها ناظرة إلى إعانة الظالم، وكون الشخص من أعوان الظلمة على ما تقدّم سابقاً.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٧٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: ٢١٦، الباب ٥١، الحديث ١١.

ثُمَّ إِنَّهُمْ ذَكَرُوا ارْتِفَاعَ الْكَرَاهَةِ بِأُمُورٍ [١].

ومنها: إخراج الخمس [٢].

ورواية قبول الإمام عليه السلام هدية هارون، لا يمكن الاعتماد عليها؛ لضعفها سنداً ودلالة، فإنها واردة في مورد خاص، فلعلّ المال المفروض كان من المجهول مالكة، ومورده التصدّق به عن مالكة، ولو لم يكن صرف ذلك المال في تزويج عزّاب بني أبي طالب بعنوان الصدقة عن مالكة لم يكن يأخذه الإمام عليه السلام، ومثل هذا لا يرتبط بالمقام. والوجوه التي زادوها على استدلال العلامة مقتضاها - على تقدير تماميتها - كراهة الأخذ حتّى مع إحراز كون المال ملك الجائر واقعاً، كما أنّ ما ذكره العلامة مقتضاه كراهة الأخذ حتّى مع إحراز كون المال ملك الجائر واقعاً، وكراهة الأخذ والتصرّف في مطلق المال المشتبه من دون خصوصيّة للمأخوذ من الجائر.

[١] الأول: إخبار الجائر بأنّ المال ملكه واقعاً، ولكن قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الكراهة - على تقديرها - لا ترتفع بذلك، فإنّ الموجب لها إمّا اشتباه المال، ولا يرتفع الاشتباه بإخبار العدل، فضلاً عن الجائر.

وما ذكره المصنّف عليه السلام - من أنّ الموجب للكراهة هو كون المال مظنة الحرمة، ومع إخبار الجائر الثقة بكونه ملكاً له يخرج المال عن كونه مظنة الحرمة - لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ أخبار الاحتياط والتوقّف عند الشبهات لا تختصّ بصورة كون المال مظنة الحرام، بل تعمّ مطلق ما يحتمل حرمة واقعاً. وأمّا الوجوه المذكورة فقد ذكرنا أنّ مقتضاها ثبوت الكراهة حتّى مع العلم بحليّة الجائزة.

[٢] الثاني: إخراج الخمس عن المال المأخوذ من الجائر، ولا يخفى أولاً: أنّ إخراج الخمس في المال المختلط حكم إلزاميّ لا حكم استحبابيّ حتّى يتعدّى إلى المقام. وثانياً: أنّ الخمس في المال المختلط ثابت بعنوان التصدّق بالمال المجهول

مالكه، فيما إذا لم يعلم قدر المال وصاحبه، وليس من الخمس المعروف كما عليه المشهور. وعلى كل تقدير، فالحكم باستحباب إخراج الخمس - في المقام المفروض فيه احتمال كون جميع المال حراماً واقعيّاً، نظراً إلى ثبوته في المال المختلط - قياس مع الفارق، فإنّ التصدّق بمقدار الخمس في المال المختلط باعتبار أنّ عين ذلك إن كان مال الغير فيكون الواجب إيصاله إلى صاحبه بالتصدّق عنه، وإن كان مال الغير غيره فيجوز لمن في يده المال المجهول مالكه، تبديل ذلك المال والتصدّق بالبدل. فالتصدّق بالخمس إيصال لمال الغير إليه، على كلّ تقدير، بخلاف المقام المحتمل فيه كون المأخوذ بتمامه مال الغير كما لا يخفى.

وأما الموثقة المسؤول فيها عن عمل السلطان: «يخرج فيه الرجل، قال ﷺ: لا، إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت ﷺ»^(١)، فلا يمكن الاستدلال بها على استحباب الخمس، والوجه في ذلك أنّه يدور الأمر فيها بين رفع اليد عن إطلاقها وحملها على لزوم بعث الخمس في المقدار الزائد على المؤونة، بقرينة مثل صحيحة علي بن مهزيار الدالة على كون الخمس بعد مؤونة الرجل وعياله، وبين إبقاء الإطلاق على حاله وحمل الأمر بالبعث على الاستحباب، والمتعين هو التقييد، كما هو المقرّر في بحث الإطلاق والتقييد.

وبهذا يظهر الحال فيما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة، وأنّه بقرينة أنّ المال الواحد لا يخمس مرّتين، يحمل على كونه بالإضافة إلى الزائد على المؤونة.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٠٢، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وإن كانت الشبهة محصورة [١]

[١] قد ذكرنا أنّ العلم الإجماليّ يكون في الصورة الثانية منجزاً للحرام الواقعيّ تارة وغير منجز له أخرى، والجائزة فيها مع عدم منجزيّته محكومة لقاعدة اليد، بأنّها كانت ملك الجائر، وقد انتقلت إلى الآخذ، بخلاف ما إذا كان العلم الإجماليّ منجزاً، كما إذا أراد أخذ شيء من تلك الأموال مقاصّة، أو أذن الجائر في أخذ شيء منها بنحو التخيير، فإنّه لا يجوز مع ذلك العلم الإجماليّ.

قال في الشرائع: «جوائز السلطان الجائر إن علمت حراماً بعينها فهي حرام»^(١)، وذكر في «المسالك» في شرح العبارة أنّ «التقييد بالعين إشارة إلى جواز أخذها، وإن علم أنّ في ماله مظالم، كما هو مقتضى حال الظالم، ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع؛ للنصّ على ذلك»^(٢). فيقع الكلام في مراده من النصّ، فإن أراد الروايات الدالّة على الترخيص والبراءة في الشبهات نظير قوله ﷺ: «كلّ شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» فقد ذكر المصنف ﷺ أنّ المقرّر في محلّه حكومة قاعدة الاحتياط عليها.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ دليل البراءة بشموله لمورد يكون وارداً على قاعدة الاحتياط دون العكس، فإنّ الموضوع في قاعدة الاحتياط احتمال العقاب، ومع ثبوت الترخيص في ارتكاب مشتبّه لا يكون احتمال عقاب أصلاً.

والصحيح عدم جريان الروايات الدالّة على الترخيص في موارد العلم الإجماليّ بالتكليف؛ لاستقلال العقل بكفاية العلم الإجماليّ في وصول ذلك التكليف، ولا يمكن الترخيص القطعيّ في مخالفة التكليف الواصل، فتكون تلك الروايات مقيّدة عقلاً.

(١) شرائع الاسلام ٢: ٢٦٦. السادسة.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٤١.

وعلى من جَوَزَ أخذ الجائزة في صورة العلم الإجمالي المنجَز الالتزام بأن الشبهة المحصورة كالشبهة البدوية في عدم تنجِز التكليف أصلاً، كما عليه شُرْذمة من متأخري المتأخرين، إلا أن لا يكون كلامه ناظراً إلى صورة العلم الإجمالي المنجَز. وشيء من هذين لا يناسب تفسير «المسالك»، فإن ظاهره أن لجائزة السلطان خصوصية مستفادة من النص، وباعتبارها تفترق عن سائر موارد العلم الإجمالي بالحرام، ولا يجري فيها وجوب الاحتياط الثابت في المال المختلط.

وإن أراد من النص صحيحة أبي ولاد، فقد ذكر المصنّف ﷺ فيها ثلاثة احتمالات، وليس عليها خصوصية لجوائز السلطان، قال أبو ولاد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأُنزل عليه، فيضيفني ويحسن إليّ وربما أمر لي بالدرهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك؟ فقال لي: كل وخذ منه، فلك المهنأ وعليه الوزر»^(١). والاحتمالات:

أولها: كون الواصل إلى الشخص من العامل مالاً مشتبهاً بالشبهة البدوية، فإن العامل المفروض باعتبار حرمة عمله يكون كسبه محرماً، وحلية طعامه أو هديته للغير، باعتبار احتمال كونهما من أمواله الشخصية، بالافتراض أو الشراء في الذمة لا من أجرة عمله.

وثانيها: أن يعلم الآخذ بكون المأخوذ من أجرة عمل العامل، وبما أن الأجرة تكون من الخراج أو المقاسمة المباحة للشيعة، فيجوز للآخذ تملكها والتصرف فيها، فله المهنأ، بخلاف العامل، فإنه لا يحلّ له، فيكون عليه وزرها؛ إذ لو فرض أن المال

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٣، الباب ٥١ ما يكتسب به، الحديث الأول.

من غير الخراج والمقاسمة، يكون محرّماً على الآخذ أيضاً، باعتبار كونه إمّا ملكاً شخصياً للسلطان وقد أعطاه للعامل أجرة على عمله الحرام، أو ملكاً لسائر الناس وقع بيد العامل جوراً، فلا يكون الإطعام به أو هديته من المالك الشرعي حتّى يحلّ للآخذ. وثالثها: كون الواصل من الأموال الموجودة عند العامل المعلوم إجمالاً حرمة بعضها، وحلية المأخوذ باعتبار أصالة الصحة الجارية في إطعام العامل وإحسانه، ولا تعارض بأصالة الصحة في سائر الأموال التي عنده؛ لأنّ أصالة الصحة فيها لا تكون ذات أثر بالإضافة إلى السائل.

أقول: قد مرّ أنّه لا مجرى لأصالة الصحة في أمثال المقام من موارد الشكّ في السلطنة على التصرف، فإنّ العمدة في وجه اعتبارها هي السيرة التي لم يحرز جريانها في موارد الشكّ في سلطنة الفاعل.

نعم، لا بأس بالآخذ بقاعدة اليد بالإضافة إلى المأخوذ من مثل العامل المفروض، ولا تعارض باليد على سائر الأموال التي عنده على ما مرّ. كما يمكن أن يكون وجه حلّ المأخوذ للسائل كونه من المال المجهول مالكة، وقد أجاز عليه السلام تصرف السائل فيه بالتملّك أو غيره صدقة عن مالكة، فيكون المال وزراً على العامل؛ لجوره في أخذه، ومهناً للآخذ كما لا يخفى.

ومما ذكرناه يظهر الحال في رواية أبي المغرا أو غيرها قال: «أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم آخذها؟ قال: نعم، قلت: وأحجّ بها؟ قال: نعم، وحجّ بها»^(١). فإنّ المفروض كون المأخوذ مجرى لقاعدة اليد، ومقتضاها جواز تملّك ذلك المال وصحة التصرفات

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٣، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

الجارية عليه.

لا يقال: لا بدّ من حمل الجواز في هذه الأخبار على الحلية الواقعية. وبعبارة أخرى تكون مثل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: جوائز السلطان لا بأس بها^(١) خاصّة يرفع بها اليد عن عموم ما دلّ على حرمة أكل مال الغير بلا رضاه، ويكون المورد نظير ما ورد في لقطة الحيوان، من جواز تملكها مطلقاً، وفي لقطة غيره، من جواز تملكها بعد تعريف سنة، وما ورد في جواز أكل المارّ من الثمار من طريقه، حتّى مع إحراز عدم رضا صاحبه.

فإنّه يقال: المراد بالحلية في الروايات المشار إليها هي الظاهرية، بشهادة مثل صحيحة أبي عبيدة الحذاء، قال عليه السلام فيها في جواب السؤال عن الشراء من السلطان: «ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به، حتى تعرف الحرام بعينه»^(٢)، فإنّها شاملة للجائزة. وعدم البأس فيها مقيد بعدم عرفان الحرام، نظير سائر الخطابات المتضمّنة للأحكام الظاهرية.

ويلزم على القائل بالحلية الواقعية الالتزام بها حتّى في صورة العلم تفصيلاً بحرمة الجائزة، أخذاً بإطلاق نفي البأس عن الجائزة.

وربّما يظهر الالتزام بذلك من المحقّق الإيرواني^(٣)، ولكن مع عدم عرفان مالكة، نعم يمكن دعوى الحلية الواقعية في موردين، أحدهما: ما إذا أخذ الربا مع جهله بحرّمته، بلا فرق بين كون ذلك الربا مخلوطاً بغيره أو متميزاً، ثانيهما: إذا وصل مال

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٤، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥. وفيه: «جوائز العمال».

(٢) المصدر السابق: ٢١٩، الباب ٥٢، الحديث ٥.

(٣) حاشية كتاب المكاسب ١: ٣٢٣.

إلى يد الوارث، مع علمه بأن فيه ربا، فإنّ جميع المال يكون حلالاً للوارث، مع اختلاطه. وفي صحيحة أبي المغرا عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ربا أكله الناس بجهالة ثمّ تابوا، فإنّه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة، وقال: لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً، وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً، ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا. وأيما رجل أفاد مالاً كثيراً قد أكثر فيه من الربا، فجهل ذلك ثمّ عرفه بعد، فأراد أن ينزعه فما مضى فله، ويدعه فيما يستأنف»^(١).

ومثلها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال «أتى رجل أبي عليه السلام، فقال: إني ورثت مالاً، وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد أعرف أنّ فيه ربا وأستيقن ذلك، وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً ربا وتعرف أهله، فخذ رأس مالك ورد ماسوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً فإنّ المال مالك، واجتنب ما كان يصنع صاحبه...»^(٢).

وقريب منها غيرها، ولكنّ الحكم في الوارث خلاف المشهور، بل لم يحضرني الآن قول به من الأصحاب، غير ما ربما يستظهر من كلام ابن الجنيد، حيث قال في جملة كلام له: «أو ورث مالاً يعلم أنّ صاحبه يربي، ولا يعلم الربا بعينه فيعز له، جاز له أكله والتصرف فيه إذا لم يعلم فيه الربا»، فتأمل.

وكيف كان، فلا يجري ذلك في سائر المال المختلط بالحرام، وبهذا يظهر أنّ ما

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٨، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٢٩، الحديث ٣.

وأوضح ما في هذا الباب [١]. فلا إشكال في حرمة حينئذ على الآخذ [٢].

عن السيد البزدي رحمته الله - من استشهاده على عدم وجوب الاجتناب عن المال المختلط بالحرام بهذه الروايات ^(١) - لا يمكن المساعدة عليه.

[١] أي أن الأوضح - من جهة الدلالة على أن جوائز السلطان ليست بخارجة عن قاعدة الشبهة المحصورة؛ لأجل النص - عبارة «السرائر»، حيث قال: «إذا كان يعلم أن فيه شيئاً مغضوباً، إلا أنه غير متميز العين، بل هو مخلوط في غيره من أمواله أو غلاته التي يأخذها على جهة الخراج، فلا بأس بشرائه منه، وقبول صلته؛ لأنها صارت بمنزلة المستهلك؛ لأنه غير قادر على ردّها بعينها» ^(٢)، انتهى.

ووجه كونها أوضح عدم استناد ابن إدريس في تجويز الجائزة إلى النص، بل اعتمد فيه على قاعدة الاستهلاك وعدم إمكان ردّ المال بعينه.

[٢] أي أنه لا إشكال في أن وقوع المال بيد الجائر لا يكون موجباً لحله على الآخذ، ويقع الكلام في فروض:

الأول: ما إذا علم بحرمة المال قبل أخذه، وذكر المصنّف رحمته الله عدم جواز الآخذ في ذلك بغير نية الردّ إلى المالك، بلافق بين أخذه اختياراً أو تقيّة.

والوجه في عدم الجواز أن الآخذ بغير تلك النية تصرف لم يعلم رضا صاحبه به، كما أن الشارع لم يأذن فيه، بل قد منع عن التصرف في مال الغير، ورفع الاضطرار أو مشروعية التقيّة لا يوجب جواز ارتكاب محرّم لم يطرأ الاضطرار على خصوصه، بل على الجامع بينه وبين ما هو محلّ، كما إذا اضطر إلى شرب أحد ماءين لرفع عطشه

(١) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٦٩.

(٢) السرائر ٢: ٢٠٣.

المهلك؛ أحدهما طاهر والآخر متنجس، فإنه لا يجوز له شرب المتنجس بعنوان الاضرار إليه، حيث إنه لم يطرأ على شربه؛ ولذا يجب على المصلي مع المخالفين تقية السجود على الأرض مع تمكنه عليه، بلا محذور، كما إذا كان المكان مفروشاً بما يصح السجود عليه.

وذكر المحقق الإيرواني رحمته الله ^(١) عدم جواز الأخذ حتى بنية الرد إلى المالك، فيما إذا أحرز عدم رضاه بأخذه مطلقاً، بل لا يجوز مع الشك في رضا المالك بأخذه بنية الرد إليه، حيث إنه يحرز بالاستصحاب عدم رضاه بالأخذ، ولا يكون وضع اليد على المال بنية الرد إلى المالك مع عدم رضاه إحساناً إليه؛ ليقال بحكومة قوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾ ^(٢) على أدلة عدم حل التصرف في مال الغير بلا رضاه. ولذا لو باع الأجنبي مال أحد بثمان أغلى مما يريد المالك بيعه به، لا يحكم بصحته أخذاً بقوله: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾، وكذا لو أراد تزويج بنته من أحد وزوجها الأجنبي من آخر، مع كون تزويجها منه أصلح بمراتب، فإنه نكاح فضولي.

أقول: لو أحرز رضا المالك بالبيع المزبور أو رضا الأب بذلك النكاح حكم أيضاً بكونهما من العقد فضولاً، فيحتاج في نفوذه إلى الإجازة، وذلك فإن قوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾ لا يصح استناد البيع إلى المالك أو استناد النكاح إلى الزوجة أو وليها؛ لتعمها أدلة الإمضاء.

وعن السيد الخوئي رحمته الله ^(٣) التفرقة بين صورة إحراز عدم رضا المالك بالأخذ ولو مع نية الرد إليه، وبين الشك في رضاه، وأنه لا يجوز الأخذ في الأول ويجوز في الثاني،

(١) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ٣٢٧.

(٢) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٠١.

بدعوى أنه مع إحراز عدم الرضا يكون مقتضى: «الناس مسلطون على أموالهم»^(١) عدم الجواز، حيث إنَّ الأخذ معه معارضة لسلطنة المالك وعدوان على ملكه؛ ولذا لا يجوز دقَّ باب الغير مع منعه عن دقه. وهذا بخلاف صورة عدم منعه، فإنَّه لا بأس به، ولا يكون فيه أي معارضة لسلطنة المالك وعدوان على ماله.

أقول: الصحيح ما يظهر من المصنَّف رحمته الله من جواز الأخذ بنية الردِّ إلى المالك حتَّى في صورة إحراز عدم رضا المالك بالأخذ، فإنَّ الأخذ مع تلك النية إحسان إلى المالك، وإنقاذ لماله، فلا ينافي احترام المال، ألا ترى أنَّه لا يكون إنقاذ المال الغريق عدواناً على مالكه، حتَّى فيما إذا لم يرض بإنقاذه من التلف، ولا يكون عدم رضاه به بداع غير عقلائي مانعاً عن صدق الإحسان على أخذه، والتحقُّظ عليه من التلف، كذا الحال في فرض دقَّ باب الغير فيما إذا كان ذلك لإنقاذ مالهم من الهلاك، وإخماد النار الواقعة على بيتهم... وهكذا. والحاصل: أنَّ ما دلَّ على حرمة مال الغير وعدم جواز التصرُّف فيه بلا رضا مالكه منصرف عن مثل هذه التصرُّفات التي تكون إنقاذاً لمال الغير، فيكون مثل قوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾ حاكماً بلا معارض.

وبهذا يظهر أنَّ الجواز في الفرض باعتبار إذن الشارع في ذلك التصرُّف، وبما أنَّ أخذ المال إحسان إلى المالك فيكون في يد الأخذ أمانة شرعية يترتب عليه أحكامها الآتية. هذا كله فيما إذا علم بكون المال ملك الغير قبل أخذه، وأمَّا إذا علم ذلك بعد أخذه بنية التملُّك، فإنَّ كان هذا العلم بعد تلفه، فلا إشكال أيضاً في ضمانه، كالصورة التي أخذه بنية التملُّك مع علمه بالحال، وإنَّما الفرق بينهما في استحقاق العقاب على الأخذ فيها، بخلاف صورة علمه بالحال بعد تلفه، فإنَّه لا استحقاق مع الحليَّة الظاهرية.

(١) غوالي اللآلي ٢: ١٣٨، الحديث ٣٨٣.

وأما إذا علم بالحال وقصد الردّ إلى المالك ثم تلف المال في يده، فقد ذكر المصنّف رحمه الله أن مقتضى حدوث الضمان عند الآخذ أن يكون المورد من موارد استصحاب الضمان، عكس ما ذكره في «المسالك»^(١) من أن المستصحب هو عدم الضمان، بل الحكم بعدم الضمان مناف لما ذكره - في مسألة تعاقب الأيدي على مال الغير - من عدم الفرق في إيجاب اليد الضمان بين وضعها على مال الغير، مع العلم بالحال أو مع الجهل، فإنّ هذا الكلام - كما ترى - يقتضي كون اليد في المقام حين حدوثها موجبة للضمان، فيستصحب. وذكر السيد اليزدي رحمه الله في تعليقه على المقام: أنّه بعد علمه بالحال وقصده ردّ المال إلى مالكه، يرتفع عنوان العدوان عن اليد، وينطبق عليها عنوان الإحسان المنافي للضمان^(٢). وردّ عليه الإيرواني^(٣) والسيد الخوئي^(٤) بأنّ طروء عنوان الأمانة الشرعيّة على اليد فيما بعد لا يوجب ارتفاع الضمان، كما إذا تاب الغاصب وندم عن عدوانه وأراد ردّ المال إلى مالكه فتلف في طريق ردّه، فإنّ المشهور أنّ عليه ضمان المال. وكذا فيما إذا وضع اليد على مال بقصد تملكه، جهلاً بالحال. وأخذاً بالحكم الظاهريّ، كما إذا اشترى متاعاً، ثمّ انكشف كونه غصباً وأراد إرجاعه إلى مالكه فتلف، فإنّ وضع يده على المال لكونه تصرفاً في مال الغير بلا رضاه حرام واقعاً، وإرادة ردّه بعد كشف الحال لا تزيد على إرادة الردّ في الغاصب النادم، كما هو المقرّر في بحث تعاقب الأيدي على مال الغير، والسّرّ في ذلك أنّ الأمانة الشرعيّة لا تثبت على المكلّف الضمان.

(١) مسالك الأفهام ٣: ١٤٢.

(٢) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٨١.

(٣) حاشية المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ٣٢٨.

(٤) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٠٨.

وبعبارة أخرى: تلك الأمانة لا تقتضي الضمان فلا ينافي ثبوته بوجه آخر، والوجه الآخر 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 بأنّ عنده ماله، فأذن المالك في الإمساك به يكون هذا ردّاً للمال إلى مالكه، أي تخلية بينه وبين المال، فيرتفع الضمان.

أقول: الظاهر الفرق بين المثاليين وبين المقام، وأنّه لا بدّ من الالتزام بارتفاع الضمان في المقام دونهما، فإنّ وضع اليد فيهما على مال الغير حرام بحسب الواقع فعلاً أو ملاكاً، كما هو المقرّر في مسألة التوسط في الأرض المغصوبة والندم بعده، فإنّه بالندم وإرادة الخروج، لا يكون التوسط فيها بالخروج حلالاً، بل هو حرام ملاكاً ولو بحسب الواقع، بخلاف المقام، فإنّ أخذ المال من الجائر بقصد الردّ إلى مالكه باعتبار كونه إنقاذاً لذلك المال حلال واقعاً. فإن كان قصد الردّ من الأوّل، يكون المال في يد الآخذ أمانة شرعية من الأوّل، ولا ضمان فيها؛ لقوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾^(١)، وإن كان قصد الردّ بعد العلم بالحال كان الإمساك بذلك المال إلى ردّه إلى مالكه حلالاً واقعاً من حين القصد، كما تكون يده عليه أمانة شرعية. وبما أنّ عموم «على اليد» مخصّص في موارد الأمانة المالكية أو الشرعية، سواء كان المال أمانة من الأوّل أو في الأثناء، فلا مجال للأخذ به؛ ولذا لا أظنّ أن يلتزم أحد بالضمان، فيما إذا أعلن المالك بأنّ من كان ماله بيده فليمسك به إلى ردّه إليه.

وإذا كان هذا حال إذن المالك كان إذن الشارع واقعاً كذلك، وقوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾ ينفي الضمان، لأنّه لا يثبت حتى لا يكون منافياً لإثبات الضمان باليد حين حدوثها.

وعلى أي حال فيجب على المجاز ردّ الجائزة [١].

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين المقام وبين ما وضع يده على مال الغير عدواناً، ثم خرج من يده بعدوان شخص آخر، وتلف في يد ذلك الآخر، فإن للمالك الرجوع إلى كلّ منهما، ووجه الظهور أنّ اليد الحادثة توجب الضمان، وخروج المال عن يده بعد ذلك لا يمنع الضمان، بخلاف المقام، حيث إنّ طرّوء الأمانة على اليد يقتضي عدم ضمانه. كما لا يخفى أيضاً الفرق بين المقام وبين فرض اشتراء المتاع، ثمّ ظهور كونه غصباً في مسألة تعاقب الأيدي، حيث إنّه يفرض فيها كون أخذ ذلك المال من البائع الفضوليّ إنقذاً لذلك المال عن التلف؛ ولذا يكون أخذه أو إمساكه محرّماً واقعاً وكانت الحليّة ظاهريّة، بخلاف المقام، فإن إمساكه مع قصد الردّ حلال واقعاً، كما مر.

ثمّ إنّ على تقدير تسليم عموم «على اليد» للمقام، ومعارضته بقوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾ تصل النوبة بعد سقوط الإطلاق من الجانبين إلى أصالة البراءة عن الضمان؛ لعدم المجال للاستصحاب في الشبهات الحكميّة.

هذا مع الإغماض عن أنّ حديث «على اليد» ضعيف سنداً، فلا يصلح للاعتماد عليه، والعمدة في ضمان التلف في اليد هي السيرة العقلانيّة التي لم تحرز ثبوتها في مثل المقام. [١] ذكر الله الأحكام المترتبة على المأخوذ في الصورة الثالثة، منها وجوب ردّه إلى مالكة فوراً، وذلك فإنّ المقدار الزائد على المتعارف في الإمساك تصرف لم يعلم رضا مالكة به، والشارع قد أذن في إمساكه بعنوان الإحسان إلى مالكة بإنقاذه كما تقدّم. والزائد على المتعارف لا يكون إحساناً إليه، ولا دخيلاً في إنقاذه ماله.

ومنها: أنّ الواجب في الردّ وجوب الإقباض، ويحتمل كفاية التخلية بين المال ومالكة. أقول: اللازم في موارد الأمانة هي التخلية بين المال ومالكة، ولو بإعلامه بكون المال عنده، وأنّه لا مانع من قبله في أخذه، وأمّا إيصال المال إلى مالكة بحمله إليه،

فلا دليل عليه، والمحرم حبس المال عن مالكه والحيلولة بينهما، ولا يكون قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ﴾ الآية^(١) وكذا الروايات إلا ظاهرة في هذه التخلية.

نعم، في مورد الاستيلاء على الأموال المنقولة عدواناً يجب إيصالها إلى مالكها، فإن إمساكها ولو مع التخلية تصرف لا يرضى به صاحبها ولا الشارع، وكذا الحال في موارد أخذ المال من مالكه لا للإحسان إليه، بل لمصلحة نفسه، كما في موارد العارية أو العين المستأجرة، فإن إبقاء العين فيهما تصرف لا يرضى به صاحبه. والمتحصل أن وجوب إيصال المال إلى مالكه بالإقباض في هذه الموارد باعتبار أن الإمساك بالمال يعد تصرفاً في مال الغير ومنافياً لاحترامه، وهذا بخلاف الإمساك في مثل الوديعة أو المجهول مالكه، فإن الإمساك بالمال فيهما مع التخلية لا يعد تصرفاً منافياً لاحترام المال، ولا يبعد أن تكون السيرة العقلائية أيضاً على هذا القرار، فلاحظ.

ومنها: لزوم الفحص عن مالك المال في صورة احتمال الظفر به، فإن لزومه باعتبار كون الفحص مقدّمة للردّ الواجب في مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، مع ورود الأمر بالفحص في بعض روايات الدين والعين المجهول مالكها، بحيث يظهر منها أن لزومه حكم المال المجهول مالكه، كمعتبرة يونس بن عبد الرحمن، قال: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام - وأنا حاضر - إلى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله، ورحلنا إلى منزلنا، فلمّا أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأبى شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتّى تحملوه إلى الكوفة، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده، ولا نعرف كيف نصنع، قال: إذا كان كذا فبعه وتصدّق

(١) سورة النساء: الآية ٥٨.

بثمنه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية»^(١). فإن مقتضى مفهوم الشرطية في قوله: «إذا كان كذا» عدم جواز التصدق بالمال مع احتمال الظفر بمالكة ولو بالفحص.

وقريب منها صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل كان له على رجل حق، ففقدته ولا يدري أين يطلبه، ولا يدري أحى هو أم ميت، ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً، قال: اطلب، قال: فإن ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه»^(٢). فإن دعوى أن المستفاد منهما ومن غيرهما حكم المال المجهول مالكة بحيث يعمّ الجائزة المأخوذة من الجائر قريبة جداً، وعلى ذلك فلا مجال لما ذكره المصنف رحمته الله من أنه يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص عن مالك المال المأخوذ من الجائر، بأن يجوز التصدق به، أخذاً بإطلاق بعض الأخبار الواردة في التصدق مع عدم معرفة صاحبه، كرواية ابن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها: «فاخرج من جميع ما كسبت في ديوانهم، فمن عرفت رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدقت به»^(٣).

أقول: قد ذكرنا ظهور الروايات في لزوم الفحص، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاق مثل هذه بحملها على صورة عدم الظفر على مالك المال بعد الفحص، مع أن هذه لضعف سندها غير صالحة للاعتماد عليها.

وذكر السيد الخوئي رحمته الله^(٤) أن رواية علي بن أبي حمزة يعارضها قوله سبحانه:

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٩٩، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٤) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦١٧.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^(١)، والمعارضة بالعموم من وجه، لشمول الآية للأمانات المالكية والشرعية، ولكنها مختصة بصورة التمكّن على الردّ إلى المالك، كما هو مقتضى الأمر بالردّ إليه. ورواية أبي حمزة مختصة بالأمانات الشرعية، ولكنها مطلقة من جهة التمكّن من الردّ إلى المالك وعدمه، فإنّ مدلولها وجوب التصدّق بالمال، سواء كان متمكناً من ردّه إلى صاحبه بالفحص أم لا، ففي صورة التمكّن من الردّ بالفحص عنه تقع المعارضة بينهما، وبعد تساقطهما يرجع إلى مادّل على عدم جواز التصرف في مال الغير بلا رضاه، وأنّ حرمة ماله كحرمة دمه.

وفيه: أنّه لا تجتمع الآية ورواية أبي حمزة بحسب المورد أصلاً، حتّى يقال بتساقط إطلاقي وجوب أداء المال إلى مالكة وجوب التصدّق به، ولو مع احتمال التمكّن من الردّ إليه بالفحص، حيث إنّ المال - المحكوم عليه في الرواية بوجوب التصدّق به مع عدم عرفان مالكة - لا يكون من قسم الأمانات، لا المالكية ولا الشرعية لتعمّه الآية، فالصحيح في الجواب ما تقدّم.

ومنها: أنّه لو ادّعى المال شخص، ففي سماع دعواه، سواء كانت مع توصيفه المال أو لا، حيث أنّه تقبل دعوى المالكية فيما إذا كانت بلا معارض، أو مع توصيفه المال، تنزيلاً للمقام باللقطة، أو يعتبر إحراز المالكية بطريق معتبر كالبيّنة أو الاطمئنان؟ وجوه: الأظهر هو الأخير، كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، وقوله ﷺ في موثقة أبي بصير: «حرمة ماله [المؤمن] كحرمة دمه»^(٢)، فإنّ مقتضاها أيضاً لزوم ردّ المال إلى مالكة. ولا دليل على أنّ مجرد دعوى

(١) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٢٨١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.

المالكية طريق شرعي إلى إحراز المالك، حتّى مع توصيف المال، وحتّى في باب اللقطة، وأصالة الصحة في دعواه لا تثبت أنّ المال ملكه، بل مدلولها عدم نسبة الكذب إليه بتلك الدعوى، كما هو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحيح، بمعنى عدم صدور الحرام منه. نعم، إذا لم يكن الشخص واضحاً يده على المال حتّى يجب عليه ردّه إلى مالكه، فلا يبعد أن يجوز له المعاملة مع مدّعيه معاملة المالك.

وفي رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: عشرة كانوا جلوساً ووسطهم كيس فيه ألف درهم، فسأل بعضهم بعضاً: ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، وقال واحد منهم: هو لي، فلمن هو؟ قال: للذي ادّعاه»^(١)، وظاهرها سماع دعوى الملكية. ولكنها ضعيفة سنداً، فإنّ محمد بن الوليد الواقع في سندها هو الخزّاز المعتبر أو الصيرفي الضعيف، كلّ محتمل، إلّا أنّها تصلح لتأييد ما ذكرنا؛ لأنّ سماع الدعوى في الفرض مقتضى السيرة العقلانيّة كما لا يخفى.

ثمّ إنّه إذا لم يكن الشخص مستولياً على مال الغير، كما في الحيوان إذا دخل داره أو الثوب جاءت به العاصفة، فلا يبعد القول بعدم لزوم الفحص عن مالكه، بل يجب الردّ إليه إذا عرفه ولو بعد حين، كما يشهد لذلك ذيل صحيحة ابن أبي نصر، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير الذي يسوى دراهم كثيرة، وهو مستوي الجناحين، وهو يعرف صاحبه، أيحلّ له إمساكه؟ فقال: إذا عرف صاحبه ردّه عليه، وإن لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له، وإن جاءك طالب لا تتهمه ردّه عليه»^(٢). وظاهر عدم اتّهامه الوثوق بقوله، ولكن في دلالتها - على ما ذكرنا - تأمّل كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧٣، الباب ١٧ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦١، الباب ١٥ من أبواب اللقطة، الحديث الأول.

ومنها: أنه لو احتاج الفحص عن المالك إلى بذل المال، فهل يجب الفحص والبذل على الآخذ أم لا؟

لا ينبغي التأمل في وجوب الفحص على الآخذ، سواء كان الفحص موقوفاً على صرف المال أو عدمه، ويقتضيه إطلاق الأمر بالطلب في مثل صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة، وإطلاق وجوب الرد في الآية المباركة، وصرف المال من كيس المالك المجهول بالاستدانة عليه أو بيع بعض المال، ويكون المتصدّي للبيع والاستدانة الحاكم الشرعي أو وكيله. ولكن لا دليل على شيء من ذلك في موارد كون الآخذ بعنوان العدوان أو للجهل، بحيث لا يكون الآخذ معه محسناً إلى المالك، وحديث نفي الضرر لا ينفي وجوب الرد في تلك الموارد؛ لأن صرف المال من كيس المالك أو عدم وجوب الرد إلى المالك ضرر على المالك. ويختص جريان نفي الضرر بموارد كون النفي للامتنان.

نعم، لو كان الآخذ إحساناً إلى المالك، كما في موارد إنقاذ المال من التلف، يكون مقتضى آية نفي السبيل عدم وجوب صرف المال من كيس الآخذ، فتعين الاستدانة أو بيع بعض المال، وبما شر بذلك الحاكم أو وكيله من باب الحسبة. وبهذا يظهر الحال في اللقطة أيضاً، فإن أخذها في موضع التلف يوجب كونه محسناً، فلا يجب عليه تحمّل مؤنة إيصالها إلى مالكها أو أجرة تعريفها، بخلاف ما إذا التقطها في موضع يؤمن عليها التلف كما لا يخفى.

ومنها: أن الفحص عن المالك في المقام لا يقيّد بالسنة، بل الجاري عليه حكم مطلق المال المجهول مالكة وهو وجوب الفحص، حتى يحصل الاطمينان بعدم إمكان الظفر بالمالك المعبر عنه في بعض الكلمات باليأس، ومادام لم يحصل هذا اليأس لا يجوز التصرف في المال بالتصدق، سواء كان ذلك قبل تمام السنة أو بعدها، بخلاف اللقطة، فإنه يجوز التصرف فيها بالتصدق أو بالتملك بعدم تمام سنة الفحص،

ولو مع عدم اليأس عن الظفر بمالكها.

وبعبارة أخرى: الاطمئنان بعدم الظفر بالمالك طريق معتبر إلى عدم التمكّن من ردّ المال إلى صاحبه، فيسقط معه وجوب ردّه إليه بطلبه، ولا دليل على تنزيل المقام باللقطة. نعم، ربما يذكر على ذلك رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً، واللصّ مسلم، هل يردّ عليه؟ فقال: لا يردّه، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها، فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه، وإلا تصدّق بها، فإن جاء طالبها بعد ذلك خيّر بين الأجر والغرم...»^(١).

ولكنّها باعتبار الخدشة في سندها غير صالحة للاعتماد عليها، ولعلّه لذلك إلحاقها في «النهاية»^(٢) و«التحرير»^(٣) الوديعة بمطلق المجهول مالكة، خلافاً لما عن المصنّف وغيره من التعدي من اللصّ إلى مطلق الغاصب والظالم، وعدم التعدي من الوديعة إلى غيرها. نعم، في «السرائر»^(٤) فيما نحن فيه، يعني في جوائز السلطان، روي أنّها بمنزلة اللقطة، ولعل هذا مبنيّ على التعدي من مورد الرواية، لأنّ في البين رواية أخرى واردة في جوائز السلطان ودالة على أنّها مع العلم بحرمتها بمنزلة اللقطة كما لا يخفى.

ومنها: أنّ حكم المال فيما نحن فيه بعد اليأس عن الظفر بمالكه قبل الفحص أو بعده هو التصدّق به عن مالكة، كما في سائر المال المجهول مالكة، والحكم بالتصدّق

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٣، الباب ١٨ من أبواب اللقطة، الحديث الأول.

(٢) النهاية: ٤٣٦.

(٣) التحرير ١: ١٦٣.

(٤) السرائر ٢: ٢٠٤.

هو المشهور، وفي «السرائر»: أَنَّ الجائزة مع العلم بحرماتها تردّ إلى أربابها، فإن لم يعرفهم واجتهد في طلبهم فقد روى أصحابنا أنه يتصدّق بها^(١).

وذكر المصنّف رحمه الله أَنَّ هذه المرسلة يجبر ضعف سندها بالشهرة المحقّقة، ويؤيّد مضمونها أَنَّ التصدّق أقرب طريق للإيصال إلى المالك. ولا يبعد دعوى كون التصدّق بالمال عن مالكة ممّا يعلم رضا المالك به بشهادة الحال. وما في «السرائر» - بعد نقل المرسلة من أَنَّ الأحوط حفظ المال والوصية به^(٢) - فهو إيقاع للمال في معرض التلف.

أقول: من المحتمل قريباً أن يكون قول ابن إدريس أنّه «قد روى أصابنا... الخ» من جهة استفادته من رواية علي بن أبي حمزة المتقدّمة، فلا مجال للقول بأنّها رواية مرسلة مؤيّدّة بأخبار اللقطة، وبالخبر الوارد في كسب المال في ديوان بني أميّة وغيره، بل لابدّ من ملاحظة تلك الأخبار والإغماض عن دعوى وجود المرسلة كما لا يخفى.

ومن العمدة في الباب معتبرة يونس المتقدّمة المؤيّدّة ببعض الأخبار الوارد فيها الأمر بالتصدّق، كرواية علي بن أبي حمزة المتقدّمة، وبها يرفع اليد عن إطلاق الأمر بالطلب في صحيحة معاوية بن وهب الأمّرة بطلب المالك، بأن يحمل وجوب الطلب على صورة عدم اليأس عن المالك، فلا تنافي وجوب التصدّق بعد ذلك.

وذكر المصنّف رحمه الله تأييد الحكم بالأمر بالتصدّق بما يجتمع عند الصيّاغين، وقد ورد ذلك الأمر في روايتين لعلي بن ميمون الصائغ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يكنس من التراب فأبيعه، فما أصنع به؟ قال: تصدّق به، فإنما لك وإمّا لأهله، قال: قلت:

(١) السرائر ٢: ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) السرائر ٢: ٢٠٤.

فإن فيه ذهباً وفضةً وحديداً، فبأي شيء أبيعته؟ قال: بعه بطعام، قلت: فإن كان لي قرابة محتاج أعطيه منه؟ قال: نعم»^(١). وفي الأخرى، قال: «سألته عن تراب الصواغين وإننا نبيعه، قال: أما تستطيع أن تستحلّه من صاحبه؟ قال: قلت: لا، إذا أخبرته أنهمني، قال بعه، قلت: بأي شيء نبيعه؟ قال: بطعام، قلت: بأي شيء أصنع به؟ قال: تصدّق به، إمّا لك وإمّا لأهله، قلت: إن كان ذا قرابة محتاجاً أصله، قال: نعم»^(٢).

ولكنهما ضعيفتان سنداً ودلالة.

أما سنداً لعدم ثبوت وثاقة علي بن ميمون الصائغ، نعم ذكر الكشي رواية في مدحه، إلّا أنّ راويها نفس علي بن ميمون، ولا يصح إثبات وثاقة شخص أو مدحه برواية نفسه.

وأما دلالة فلأن التصدّق في الرويتين استحبابي، فكيف تصلحان للتأييد؟ والوجه في كونه استحبابياً أنّ المفروض فيها ملك للصائغ كلاً أو بعضاً، فلا يجب عليه التصدّق بماله. واحتمال كون التصدّق واجباً بالإضافة إلى حصة الآخرين فقط خروج عن ظاهرهما، فإنّ ظاهرهما كون جميع المال محكوماً بالتصدّق به.

ثم إنّ في الرواية الثانية شبهة أخرى، وهي سقوط احترام مال الغير وجواز التصدّق به بمجرد كون إيصاله إليه أو الاستحلال منه مورد التهمة، وهذا لا يمكن الالتزام به، وبرواية أبي علي بن راشد، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام، قلت: جعلت فداك، اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلمّا وفرت المال خبرت أنّ الأرض

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٠٢، الباب ١٦ من أبواب الصرف، الحديث الأول.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

وقف، فقال: لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في ملكك، إيدفعها إلى من أوقفت عليه، قلت: لا أعرف لها رباً، قال: تصدّق بغلتها»^(١).

والمراد بالغلة إما ثمرة البستان أو أجرة الأرض، وأما الزرع فإنه لمالك البذر لا لمالك الأرض حتى يتصدّق به عنه، والرواية لا بأس بها من حيث السند؛ لأن أبا علي من الممدوحين على ما ذكر الشيخ رحمته الله ومحمد بن جعفر روى عنه علي بن إبراهيم في تفسيره، ولا تقصر في الدلالة على لزوم التصدّق بمجهول المالك عن معتبرة يونس المتقدمة.

وفي مقابل ذلك كلّ ما يستظهر منه عدم وجوب التصدّق بالمال المجهول مالكة، كصححة علي بن مهزيار، حيث ذكر فيها من الغنيمة التي يجب فيها الخمس «مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب»^(٢)، واستظهر منه المحقق الهمداني^(٣) جواز تملك مجهول المالك وكونه ملكاً لمن يقع بيده، وأصرّ عليه الإيرواني رحمته الله^(٤).

ولكن الصحيح أن الرواية في مقام بيان ما يجب فيه الخمس بعد فرض تملكه أو صيرورته ملكاً، وأنه ممّا يجب فيه الخمس هو المال المجهول مالكة، لا في مقام بيان صيرورة المال ملكاً لمن يقع بيده، وعلى ذلك فيمكن أن يختصّ جواز تملك المال المجهول مالكة بمورد خاصّ، كاللّقطه بعد تعريفها سنة، أو كون الآخذ فقيراً ونحو ذلك؛ ولذا لا يمكن الآخذ بالإطلاق في سائر ما ذكر فيها، كقوله رحمته الله: «ومثل عدوّ يصطلم، فيؤخذ ماله»^(٥)، حيث لا يجوز الحكم بجواز تملك مال العدو مطلقاً، حتى

(١) وسائل الشيعة ١٩: ١٨٥، الباب ٦ من أبواب الوقوف والصدقات، الحديث الأول.

(٢) و(٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٠١، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

(٣) مصباح الفقيه ١٤: ١٦٨.

(٤) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ٣٣٦: ١.

فيما إذا كان مسلماً. وموثقة هشام بن سالم، قال: «سأل حفص الأعور أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده جالس، قال: إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه، وله عندنا دراهم وليس له وارث؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: 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 وارثاً، فإن وجدت وارثاً وإلا فهو كسبيل مالك»^(١). وظاهر هذه عدم وجوب التصدق بالمال المتعذر الوصول إلى مالكة أو المجهول مالكة، بل يجوز إبقاؤه إلى أن يجيء له طالب؛ ولذا جمع السيد اليزدي رحمته الله بينهما وبين ما تقدم بحمل الأمر بالتصدق على الواجب التخييري^(٢).

والحاصل: أن المكلف بعد الفحص عن المالك وعدم الظفر به يكون مخيراً بين التصدق بالمال وبين إبقائه والوصية بأن المال المزبور من المجهول مالكة، وهذا مع احتماله الظفر به بعد ذلك - ولو باحتمال ضعيف - كما هو مقتضى الأمر بإبقاء المال لطالبه.

أقول: لا يبعد أن يكون المال المسؤول عن حكمه فيها من الكلبي على الذمة، والحكم فيه بالتصدق لا يكون لزومياً، بل يجوز تركه والوصية به، ولا يكون على المكلف شيء مع عدم مجيء طالبه، غاية الأمر يتقيد ذلك بما بعد الفحص والطلب والياس، جمعاً بينهما وبين مثل صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة.

لا يقال: قول السائل: وله عندنا دراهم، يحتمل الدين والعين، فإنه فرق بين قول القائل: له علينا دراهم، وقوله: له عندنا دراهم، فالأول يختص بالدين، والثاني يعم العين والدين، والمذكور في الرواية هو الثاني.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٦٢، الباب ٢٢ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٣.

(٢) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٩٠ - ١٩١.

فإنه يقال: نعم، ولكن هذه الرواية رواها الكليني بطريق آخر، وظاهرها اختصاص الواقعة بالدين.

والحاصل: أن ظاهر ما تقدّم وجوب التصدّق بالعين المجهول مالها بعد الفحص واليأس عن الظفر به، ولا تصلح هذه الصحيحة لرفع اليد عنه؛ لعدم إحراز ظهورها في غير موارد الدين كما لا يخفى.

وفي رواية نصر بن حبيب صاحب الخان، قال: «كتب إلى عبد صالح عليه السلام: لقد وقعت عندي مئتا درهم وأربعة دراهم، وأنا صاحب فندق، ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة، فأريك في إعلامي حالها، وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً. فكتب: اعمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً، حتى تخرج»^(١)، وظاهرها تجويز للتصرّف في المال المفروض فيها، والتصدّق بمقداره قليلاً قليلاً من منفعه، ولكن الرواية ضعيفة سنداً، ولا أعلم الإفتاء بمضمونها من أحد، ولعلّ المال كان لمن لا وارث له وانتقل إلى الإمام عليه السلام بالإرث، فأذن لمن بيده في التصرف فيه، بالنحو المزبور.

وفي رواية الهيثم بن أبي روح صاحب الخان، قال: «كتب إلى عبد صالح: إنني أتقبل الفنادق، فينزل عندي الرجل فيموت فجأة ولا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته، فيبقى المال عندي كيف أصنع به؟ ولمن ذلك المال؟ قال: اتركه على حاله»^(٢)، وهذه أيضاً ضعيفة سنداً، ومع الإغماض عن سندها فيقيّد إطلاق وجوب إبقاء المال بما لم يحصل اليأس عن صاحبه، وإلا يتصدّق به كما هو مقتضى الجمع بين هذه وما تقدّم. ويظهر من بعض الأخبار أن المال المجهول مالكة ملك للإمام عليه السلام فيجري عليه

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٩٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخثى، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٨، الحديث ٤.

ما يجري على سائر ماله عليه السلام، وفي رواية داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رجل: إنني قد أصبت مالاً وإنني قد خفت فيه على نفسي، ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلصت منه؟ قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام: واللّه أن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: أي واللّه، قال: فأنا واللّه ماله صاحب غيري، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف، فقال: فاذهب فاقسمه في إخوانك ولك الأمن ممّا خفت منه، قال: فقسمته بين إخواني^(١).

وذكر المصنّف رحمته الله أنّه مع الإغماض عن الأخبار الواردة في حكم المال المجهول مالكة أو المتعذر الوصول إليه، يتعيّن على من يقع المال بيده دفعه إلى الحاكم؛ لأنّ له على المالك الغائب أو المجهول ولاية، وإذا دفعه إليه ينظر الحاكم إلى شهادة الحال، فلو أحرز رضاه بالتصدّق أو الإمساك له فعل ذلك، وإذا لم يحرز رضاه بأحدهما جاز له كلّ منهما، كما هو الحال في جميع موارد دوران الفعل بين الوجوب والحرمة. ولا يكون عليه ضمان، سواء أمسك المال أو تصدّق به، كما هو مقتضى تصرف الولي في المال لمصلحة المولّى عليه، ولكن يختصّ التخيير في موارد دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة بما إذا لم يكن في البين أصل معيّن لأحد التكليفين وفي المقام أصالة الفساد في التصدّق أو أصالة عدم رضا المالك بغير الإيصال إليه، تعيّن وجوب الإمساك. وأمّا بملاحظة تلك الأخبار فظاهرها عدم جواز الإمساك ووجوب التصدّق، فيكون الإمساك تصرفاً لا يعلم رضا صاحبه به، ولا رضا الشارع.

ثمّ إنّّه بملاحظة الأخبار يجب التصدّق على من يكون المال بيده، غاية الأمر لا تعتبر المباشرة في التصدّق، بل يجوز له إيكاله إلى الحاكم؛ لأنّه أعرف بموارد

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث الأول.

التصدّق، وله على الفقراء ولاية، بأن يأخذ ما يجب دفعه إليهم من الصدقات الواجبة وغيرها. ويحتمل أن لا يجوز له التصدّق، بل يجب دفع المال إلى الحاكم أو الاستئذان منه؛ لأنّ التصدّق وظيفة الحاكم، ومنشأ ذلك أنّ المذكور في الأخبار - وهو وجوب التصدّق بالمال - هل هو من قبيل بيان وظيفة من يكون المال بيده، أو أنّ الأمر بالتصدّق فيها باعتبار كون أمره ﷺ توكيلاً في التصدّق، أو تكون الأخبار ناظرة إلى مصرف ذلك المال.

ويؤيد كونها لبيان المصرف، أنّ جملة من الأفعال التي يكون القيام بها موقوفاً على إذن الحاكم، مذكورة في الأخبار بطريق الحكم العام، أي لم يذكر أنّها مختصة بما إذا كان بإذن الحاكم، ككون إقامة البيّنة وظيفة المدّعي، والحلف وظيفة المنكر، والمقاصّة من الممتنع للحقّ وغير ذلك.

والحاصل: أنّه لم يتمّ ظهور الأخبار في بيان وظيفة من يكون المال بيده، بل يحتمل كون الوارد فيها توكيلاً من الإمام ﷺ أو بياناً لمصرف المال، وعليه فالأحوط الاقتصار على المتيقّن بالرجوع إلى الحاكم الشرعيّ بالدفع إليه، أو الاستئذان منه، خصوصاً بملاحظة رواية داود بن أبي يزيد الدالة على أنّ المجهول مالكة ملك الإمام المحمولة على ولايته ﷺ. ويتأكّد هذا الاحتياط فيما كان المجهول مالكة من قبيل الكلّي في الذمّة، فإنّه لا يتعيّن في العين الخارجية إلّا بقبض المستحقّ أو وكيله أو وليه.

أقول: نظير المقام ما ورد في التصدّق باللقطة، ولو صحّ حمل الأخبار في المقام على التوكيل أو بيان المصرف لجري ذلك في أخبار اللقطة أيضاً، مع أنّه لا أظنّ أن يلتزم بذلك المصنّف رحمه الله أو غيره.

وأما رواية داود بن أبي يزيد الظاهرة في كون مجهول المالك ملك الإمام ﷺ^(١)،

(١) وسائل الشيعة ٤٥٠: ٢٥، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث الأول.

ثُمَّ إِنَّ مُسْتَحَقَّ هَذِهِ الصَّدَقَةِ [١].

فلضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها أو حملها على الولاية.

والحاصل: أنّه مع ظهور الأخبار في أنّ وظيفة من بيده المال التصدّق به ليست للحاكم ولاية بالإضافة إلى ذلك المال، فإنّ ولاية الحاكم على الغائب مستفادة من الحسبة، ومع ولاية غيره - على الإمساك بذلك المال والتحفّظ به مادام يحتمل الظفر بمالكة وبالتصدّق بعده - لا مجال لإثبات الولاية له، ومجرّد كونه أعرف لا يصلح لإثبات الولاية، وإلاّ لزم ولاية الأعرف على الفقراء وإن لم يكن حاكماً.

[١] وحاصله أنّه يعتبر في مستحقّ هذه الصدقة أيضاً الفقير؛ لأنّ الأمر بالتصدّق بمال ظاهره الأمر بإعطائه للفقير.

أقول: يمكن أيضاً استظهار اعتباره من قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^(١) بدعوى عدم انصرافها إلى الزكاة الواجبة، فتأمّل.

وذكر الله في وجه جواز إعطائه للهاشمي أنّ التصدّق بالمال المجهول مالكة صدقة مندوبة من مالكة ومن يكون المال بيده، نظير الوكيل والوصي مباشر لتلك الصدقة المندوبة، فلا بأس بتمليكه للهاشمي.

وفي وجه عدم جواز إعطائه له أنّه فرق بين المباشر في المقام والوكيل والوصي، حيث إنّ الوكيل والوصي يقومان بالعمل بأمر الموكل والوصي، فيستند عملهما إليهما، بخلاف المقام، فإنّ قيام من بيده المال بالتصدّق بحكم الشارع، فلا ينتسب هذا التصدّق إلى مالك المال، بل لا يحرز وقوعه عنه، فإنّه ربّما لا يرضى به بعد ظهوره، فيقع التصدّق عن المباشر. وفيه: أنّ الممنوع إعطاؤه للهاشمي هي الزكاة المفروضة على الناس فقط،

ثُمَّ إِنَّ فِي الضَّمَانِ لَوْ ظَهَرَ الْمَالِكُ وَلَمْ يَرْضَ بِالتَّصَدَّقِ [١].

ولا يكون منها الصدقة الواجبة في المقام، سواء قلنا بانتسابها إلى مالك المال أو إلى من بيده المال، وفي معتبرة اسماعيل 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). وفي صحيحة جعفر بن إبراهيم الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: أتحل الصدقة لبني هاشم؟ فقال: إنما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا، فأما غير ذلك فليس به بأس»^(٢)، فإن تقييد الواجبة بالظرف، أي على الناس، ظاهره الإشارة إلى الواجبة في قوله عز من قائل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...»^(٣).

ثم إنه يعتبر في استحقاق هذه الصدقة أيضاً الإيمان، كما هو ظاهر صحيحة يونس المتقدمة.

[١] لو ظهر المالك وأظهر عدم رضاه بالتصدق، ففي ضمان المال وجوه:

الأول: الضمان مطلقاً.

الثاني: عدمه مطلقاً.

الثالث: عدم الضمان فيما لم يترتب على المال يد ضمان من الأول، كما إذا أخذ المتصدق المال من الجائر بعنوان إنقاذه وإيصاله إلى مالكة المعبر عن ذلك بالأخذ حسبة، والضمان في غيره، ووجه عدم الضمان مطلقاً استصحاب براءة عهدة المتصدق، حيث لم يكن له ضمان قبل ظهور المالك وعدم رضاه بالتصدق.

وذكر عليه السلام في الإيراد على ذلك:

(١) وسائل الشيعة ٩: ٢٧٤، الباب ٣٢ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٧٢، الباب ٣١، الحديث ٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٤٣.

أولاً: أنّ استصحاب البراءة يختصّ بما إذا لم يسبق يد ضمان إلى المال، وإلاّ فيستصحب الضمان لا عدمه.

وثانياً: أنّ الأوجه الضمان مطلقاً؛ لاستصحاب الضمان فيما إذا كان حاصلًا قبل التصدّق، ويقدم هذا الاستصحاب على أصالة البراءة عن الضمان في سائر الموارد، باعتبار عدم القول بالفصل بين الموارد في الضمان، وكأنّ جميع موارد التصدّق بالمال المجهول مالكة كالمورد الواحد الذي يجري فيه استصحاب الضمان.

أقول: غاية الأمر أن يكون في البين إجماع على عدم الفصل بين موارد التصدّق بالمال المجهول مالكة بحسب حكمها الواقعي من الضمان وعدمه، وأمّا الحكم الظاهريّ فيلاحظ تحقّق الموضوع لأيّ أصل في كلّ مورد من موارد الشكّ، من استصحاب البراءة أو استصحاب الضمان أو غيرهما من الأصول هذا **أولاً**.

وثانياً: يمكن العكس بأن يحكم بعدم الضمان في جميع الموارد إلحاقاً لموارد استصحاب الضمان بموارد استصحاب عدم ثبوت المال على العهدة بعدم القول بالفصل.

وثالثاً: أنّ المراد بالضمان في المقام ثبوت المال في العهدة بإظهار المالك عدم رضاه بالتصدّق على قرار الضمان في اللقطة، وليس لهذا الضمان حالة سابقة، فالضمان السابق قد انقطع بالتصدّق، وحدث غيره بعد ذلك مشكوك فيه.

والمتحصّل أنّه لو وصلت النوبة إلى الأصل العمليّ في المقام فمقتضاه عدم الضمان مطلقاً. نعم قد يقال بالضمان مطلقاً أخذاً بقاعدة إتلاف مال الغير.

لا يقال: الإتلاف في المقام يكون بإذن الشارع وأمره، والإتلاف بإذنه كالإتلاف بإذن المالك لا يوجب الضمان، كالإذن في أكل المارّ من الثمرة في طريقه.

فإنّه يقال: يحتمل أن يكون إذنه في المقام في الإتلاف نظير إذنه في التصرف في

اللقطة، وفي إيداع الغاصب مال الغير عنده، فإنه لا يجوز له ردّه إلى الغاصب، بل يجب عليه -بعد تعريف المال سنة كاملة- التصدّق به مع الضمان، كما دلّت عليه الرواية، بل ليس في المقام رواية دالّة على التصدّق بالمال ساكتة عن ذكر الضمان، مع ظهور المالك، حتى يستظهر عدم الضمان من السكوت في مقام البيان.

أقول: قد ذكرنا أنّ الضمان المطلوب في المقام -نظير الضمان المطلوب في مورد التصدّق باللقطة- لا يثبت بقاعدة الإتلاف، فإنّ مقتضى تلك القاعدة ثبوت المال بالتصدّق على عهدة المتلف، عبّر المصنف عليه السلام عن ذلك بكون الإتلاف علّة تامة للضمان. والمطلوب في المقام ثبوت المال على العهدة بإظهار المالك عدم رضاه بالتصدّق، وقد عبّر عليه السلام عن ذلك بالضمان المراعى بعدم إجازة المالك، وهذا الضمان يحتاج إلى دليل آخر غير قاعدة الإتلاف، نظير ما قام عليه في اللقطة.

والالتزام -في المقام أيضاً بالضمان بمجرد التصدّق وارتفاعه بإجازة المالك لقاعدة الإتلاف- غير ممكن؛ لاستلزامه ثبوت المال على العهدة وعدم انتقال جميع التركة إلى الورثة، حتّى فيما إذا لم يظهر المالك بعد التصدّق ليظهر رضاه أو عدمه.

وما تقدّم منه عليه السلام من عدم ثبوت رواية في المقام ساكتة عن الضمان عجيب، فإنه لم يكن من الضمان في الروايات المتقدّمة ذكر، ولو كان في البين ضمان لورد ذكره في تلك الروايات، نظير وروده في أخبار باب اللقطة.

والحاصل: أنّه لو لم يكن عدم الضمان مقتضى الإطلاق في الروايات المتقدمة فلا ينبغي الريب في أنّه مقتضى الأصل. بل ذكر السيد الخوئي عليه السلام ^(١) أنّ ثبوت الضمان في المقام بقاعدة الإتلاف غير ممكن، فإنّ القول به يستلزم التسلسل. فإنه إذا تصدّق

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٤٥.

وأما الصورة الرابعة [١].

بالمال المجهول مالكة يثبت بدله في ذمته، وبما أن البدل أيضاً مالكة مجهول، يجب التصدق به أيضاً، ويجري الكلام في بدل هذا البدل... وهكذا، ولا يقاس المقام باللقطة، فإنّ الثابت على الذمة لا يكون لقطة حتى يجب التصدق به أيضاً.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ وجوب التصدق لا يكون حكماً لأيّ مال مجهول مالكة، نظير الأحكام العقلية، حتى يوجب الالتزام به ذلك المحذور أو غيره، بل حكم ورد في بعض الموارد، وتعدينا منها إلى موارد أخرى من الأموال الخارجية، وإلى الديون التي تثبت على الذمة من غير ناحية التصدق.

والصحيح أنّ الضمان بقاعدة الإتلاف مختصّ بموارد الإتلاف على المالك، كمن يأكل طعام الغير للاضطرار وإنقاذ حياته، ولا تعمّ القاعدة موارد الإتلاف إحساناً إلى المالك، كما في المقام، والضمان بنحو آخر نظير الثابت في موارد اللقطة لم يعم عليه دليل، والأصل عدمه، والله العالم.

[١] وهي ما إذا علم إجمالاً باشتمال المأخوذ من الجائر على الحرام، وذكر المصنّف رحمه الله فيها فروضاً:

الأول: حصول الشركة بنحو الإشاعة بامتزاج الحلال والحرام بنحو لا يمكن التمييز بينهما، كما في مزج أحد المائتين بالآخر، مع العالم بقدر الحرام ومالكة.

الثاني: حصول الشركة، كما ذكر، ولكن مع الجهل بقدر الحرام ومالكة.

الثالث: حصول الشركة مع العلم بقدر الحرام وجهل مالكة.

الرابع: حصولها مع عرفان المالك، وجهالة مقدار الحرام.

الخامس: عدم إيجاب الاشتباه في الفرض الشركة، كما إذا كان المالان قيميين.

والحكم في الفرض الأول هو كون المأخوذ فيه ملكاً للأخذ وذلك الغير، بنحو

واعلم أنَّ أخذ ما في يد الظالم [١].

الإشاعة بالنسبة المعلومة، فلا يجوز لأحدهما التصرف فيه بدون رضا الآخر، ولكل منهما مطالبة الآخر بالقسمة.

والحكم في الفرض الثاني: إخراج خمس المال على ما ذكر في كتاب الخمس. وفي الفرض الثالث ما مرَّ في الصورة الثالثة من صور الجائزة، فإنَّ الفرض داخل فيها حقيقة.

وفي الفرض الرابع يجب التخلُّص من الحرام بالمصالحة مع مالكه. وفي الفرض الخامس يكون تعيين المال الحرام بالقرعة أو بيع جميع المال، فتحصل الشركة في ثمنه.

أقول: ما ذكر - في الفرض الرابع من لزوم المصالحة مع مالك المال الحرام - غير صحيح، بل يحكم بأنَّ السهم المشاع في ذلك المال هو الأقل، أخذاً بمقتضى يد الجائر الجارية على جميع المال، فإنَّه لم يعلم عدم ملكيته للمال إلا بالإضافة إلى السهم الأقل. وكذا لا يمكن المساعدة على ما ذكره في الفرض الخامس؛ لأنَّه إذا كان الحرام ومالعه مجهولين يجري فيه ما ذكره في إخراج الخمس من المال المختلط، حيث إنَّ المذكور يعمُّ ما إذا لم يكن الاختلاط موجباً للشركة بنحو الإشاعة. وإذا كان مالعه معلوماً وقدر الحرام مجهولاً، كما إذا أخذ من الجائر ثلاث شياه، وعلم بأنَّ بعضها مال زيد، وذلك البعض مردَّد بين كونه شاة أو شاتين، ففي مثل ذلك لا علم بمخالفة مقتضى يد الجائر الجارية عليها، إلا بالإضافة إلى الواحدة، فيكون تعيين تلك بالقرعة.

وبهذا يظهر الحال فيما إذا كان القدر والمالك معلومين، فإنَّه باعتبار الاشتباه وعدم حصول الإشاعة يكون التعيين بالقرعة.

[١] إنَّ أخذ ما بيد الظالم من المال يجري عليه الأحكام الخمسة، وباعتبار نفس

من جملة ديونه [١].

المال يكون فيه الكراهة والوجوب والحرمة، والظاهر أنَّ مراده تعلُّق الأحكام الخمسة بأخذ المال من الجائر باعتبار انطباق العناوين المختلفة على نفس ذلك الأخذ، ككونه مقدَّمة للإنفاق الواجب أو التوسعة لعياله، أو كونه ترويحاً للباطل والجور. وهكذا فيكون الأخذ متعلِّقاً للأحكام الخمسة، حتَّى في فرض إحراز كون المال ملك الجائر واقعاً. ومراده من نفس المال تعلُّق الحرمة أو الوجوب أو الكراهة بالأخذ من جهة المال، ككونه من المال المشتبه أو مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، أو كون أخذه انقازاً للمال المحترم من التلف، حيث يجب الأخذ معه حسبة، وإلا فلا تتعلَّق حقيقة الاحكام التكليفية التي منها الحرمة والوجوب والكراهة بغير الفعل.

وأما ما ذكره ﷺ من أنَّ استنقاذ حقوق السادة والفقراء ولو بعنوان المقاصة من موارد وجوب الأخذ من جهة المال، ويجوز هذا التقاصُّ لأحد الناس عند تعذُّر الاستيذان من الحاكم، ففيه: أنَّ جواز التقاصُّ لأحدهم يتوقَّف على ولايتهم على تلك الأموال، ولو عند تعذُّر الحاكم، وفي ثبوت الولاية لهم تأمل.

ولا يكفي في جوازه مجرَّد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلاَّ لجاز التقاصُّ ولو عند التمكن من الاستيذان؛ لعدم اشتراط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالاستيذان، ولجواز أيضاً التقاصُّ من مال عمرو لشخص آخر من باب النهي عن المنكر، ولا أظنَّ أنَّ المصنَّف ﷺ أو غيره يلتزم بذلك.

[١] حاصله أنَّه 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 إتلافها، فإنَّ جميع ذلك دين يترتَّب عليه أحكامه.

وذكر بعض الأساطين - وهو كاشف الغطاء على ما قيل - أنَّ بدل متلفاته غصباً من

المثل والقيمة وإن كان ديناً حقيقة، نظير سائر ما عليه من الديون، إلا أنه لا يجري بعد موت الجائر على ذلك البذل حكم الدين، بأن يكون خارجاً عن التركة قبل الوصايا والميراث، وذلك لأمرين:

أحدهما: انصراف الدين عنه في مثل قوله عزّ من قائل: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾^(١).

وثانيهما: السيرة الجارية إلى يومنا هذا من عدم المعاملة مع ذلك البذل معاملة الدين، وعلى ذلك فلو أوصى الجائر بإخراجه كان كسائر وصاياه محسوباً من الثلث. وفيه: أنه لا وجه لدعوى الانصراف، فإننا لم نجد فرقاً بين الثابت على ذمته بدلاً عما أتلّفه نسياناً أو غفلة من مال الغير، وبين ما أتلّفه عدواناً، بأن يعمّ الأول الدين في مثل قوله سبحانه، ولا يعمّ الثاني، وكذا لا نجد فرقاً بين ما يتلفه الجائر عدواناً وما يتلفه شخص آخر، ولو كان الدين منصرفاً عنه لما جرى على البذل حكم الدين، حتّى حال حياة الجائر، فإنّ انصراف الدين لا يختصّ بآية الإرث، مع أنه لا ينبغي الريب في جريان أحكام الدين عليه حال حياته، كجواز التقاض عن البذل، كما يدلّ على ذلك موثقة داود بن زربي (زرين)، قال: «قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: إنني أخالط السلطان، فتكون عندي الجارية فيأخذونها، أو الدابة الفارسة فيبعثون فيأخذونها، ثمّ يقع لهم عندي المال، فلي أن أخذه؟ قال: خذ مثل ذلك ولا تزدد عليه»^(٢)، فإنّ الحكم فيها بالأخذ من غير استفصال عن بقاء العين التي أخذها الجائر أو أتلّفها مقتضاه شمول الحكم لكلتا الحالتين. وكعدم تعلّق الخمس بما زاد عن مؤنة سنته، فيما إذا كان البذل بمقدار الزائد عليها، وعدم حصول الاستطاعة للحج، فيما إذا كان

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٤، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

الثالثة: ما يأخذه السُّلطان [١].

البذل مساوياً لما عنده من المال الكافي لمصارف حجه... إلى غير ذلك.

وأما ما ذكره من السيرة، فلم يحرز أنها من المتسرعة المبالين للشرع الملتزمين به، والسيرة من غير المبالين لقيمة لها، ويشهد لكونها من غير المبالين أنالم نجد فرقاً عندهم بين البذل المزبور وبين الثابت على ذمته بسائر موجبات الضمان، كما أنهم لا يفرقون في المظالم الثابتة عليه بين عرفان المظلومين تفصيلاً أو إجمالاً. ومن تتبّع أحوال الظلمة وتورث أموالهم التي قد لا تكفي لأداء تلك المظالم المجتمعة عليهم طيلة حياتهم يعرف ذلك.

[١] تعرّض ﷺ في المسألة الثالثة من مسائل الخاتمة لما يؤخذ من السلطان المستحلّ للخراج والمقاسمة والزكاة، وأنه يجوز أخذ هذه الأموال منه مجاناً أو معاوضة. وذكر أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز الأخذ؛ لأنّ الجائر لا ولاية له على تلك الأموال، فتراضيه - مع من عليه الخراج أو الزكاة، نظير تراضي الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع مال إليه بعنوان الأجرة - فاسد، إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذه القاعدة والالتزام بجواز الأخذ لما يأتي.

والمراد من الخراج ما عيّن للأرض أجرة من النقود أو غيرها، ومن المقاسمة المعاملة مع الزارع بحاصل الأرض والبستان بالثلث أو بالربع أو نحوهما، ولا يخفى أنّه لا وجه لتخصيص جواز أخذ الزكاة من الجائر بالأنعام، كما هو ظاهر عبارة المصنّف ﷺ، بل يعمّ جميع أقسامها.

كما أنّ ما ذكره ﷺ - من أنّ ما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه، ومع ذلك يجوز أخذه من الجائر - لا يمكن المساعدة عليه، وذلك فإنّ المال بأخذ الجائر يتعيّن في عنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة، ولا يتوقّف تعيّن فيها بأخذ الآخر من الجائر،

وإلا لوجب على الزارع الخراج أو المقاسمة أو الزكاة ثانياً مع تلف المال في يد الجائر، بل مع تلفه قبل وصوله إلى يد المشتري أو المستحق. وهذا لا يناسب الروايات الآتية في براءة ذمة الزارع وتعيين الزكاة في المأخوذ بمجرد أخذ عامل السلطان.

ثم إن في المقام جهات:

الأولى: تقبّل الزارع أو الفلاح الأرض من السلطان الجائر.

الثانية: في المال الذي يأخذه الجائر من الزارع أو الفلاح أو غيرهما بعنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة.

الثالثة: أخذ الآخرين تلك الأموال من الجائر مجاناً أو بعنوان الشراء أو غيره من المعاملات.

والأظهر بحسب الروايات الحكم بالجواز في الجهات الثلاث، بمعنى أنه يجوز للزارع والفلاح التصرف في تلك الأراضي ولو مع المعاملة مع السلطان الجائر أو عماله، على ما يأتي. ويكون ما يأخذه الجائر معنوياً بعنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة، ويدخل ما يأخذه الغير من الجائر من الخراج أو المقاسمة أو الزكاة مجاناً أو بعنوان الشراء ونحوه في ملكه، وكأنّ الوجه في جميع ذلك إمضاء الشارع تلك التصرفات وليس المراد جعل الولاية للجائر بالإضافة إليها، فإن الروايات غير ظاهرة في ولايته عليها، بل في مجرد إمضاها تسهياً للأمر على الآخرين.

والحاصل: أنه لو كانت للجائر ولاية على تلك التصرفات، لما كان عليه وزر بالإضافة إليها، وإنما الوزر في إشغاله ذلك المنصب الذي لا يستحقّه، بخلاف الالتزام بمجرد إمضاء الشارع تلك التصرفات تسهياً للأمر على الآخرين، فإنه لا يكون في ذلك الإمضاء نفي وزر عن الجائر، نظير ما نذكر في تحليل الشارع الخمس للشيعه فيما إذا وقع

وإن لم يعلم مستنده [١].
والأولى أن يقال [٢].

بيد أحدهم المال الذي تعلّق به الخمس عند غيره، كما إذا اشترى متاعاً غير مخمس، فإنّه يدخل ذلك المتاع بتمامه في ملك المشتري، كما هو مقتضى أخبار التحليل. ومع ذلك لا يجوز للبائع ذلك البيع تكليفاً، وينتقل الخمس إلى الثمن، ولو كان تمليك ذلك المتاع مجّاناً كان على الجائر ضمان إتلافه، فلاحظ.

[١] المراد بالمستند حكمة الحكم وسره.

[٢] الوجه في كونه أولى عدم كون الخراج والمقاسمة أو الزكاة ملكاً للإمام عليه السلام، بل له ولاية بالإضافة إليها، ثم إن الأمور التي استند عليه السلام إليها في حكمه بالحل أربعة: الأول: الإجماع المنقول المؤيد بالشهرة المحققة. الثاني: لزوم الحرج، بل اختلال النظام في الاجتناب عن الأموال المزبورة. الثالث: الروايات الواردة في جواز جائزة السلطان لأخذها، فإنّه لا يحتمل عادة كونها من غير تلك الأموال.

الرابع: الروايات الواردة في المعاملة مع السلطان أو عماله على تلك الأموال. أقول: أما الأمر الأوّل، فقد تكرّر في كلماتنا حال الاستناد إلى الإجماع في أمثال المقام ممّا يعلم أو يحتمل استناد المجمعين إلى ما في أيدينا من الأدلة.

وأما دعوى اختلال النظام فلم يظهر وجه لزوم الحرج الشديد، فضلاً عن لزوم الاختلال، وذلك فإن لزوم الاجتناب عن هذه الأموال على تقديره يوجب كونها كسائر الأموال المأخوذة من الرعية ظلماً، وحيث إنّ الأخذ لا طريق له غالباً إلى إحراز الحرام أو تعيين مالكة، يكون من المال المشتبه أو المجهول مالكة، فيمكن للمكلّف التصرف فيها فيما إذا كان مورداً لصرفه، ولو بالمعاملة مع مستحقّيه.

نعم، عدم فراغ ذمة المكلف - من الحق الواجب عليه زكاة أو أجره للأرض التي يعمل عليها وهي ملك المسلمين - يوجب الحرج عليه، ولكن مجرد لزومه لا يوجب الحكم بالبراءة وفراغ ذمته؛ لأن رفع الحرج حكم امتناني، ولا امتنان في التوسعة لمكلف بتفويت حق أو مال على الآخرين. وتعين ما يأخذه الجائر زكاة أو خراجاً، يوجب غالباً صرف الزكاة أو الخراج في غير مورد هما، من فقراء الشيعة ومصالح المسلمين، وعلى تقدير تسليم شمول رفع الحرج فمقتضاه عدم وجوب الزكاة أو الخراج عليه ثانياً، لأن المأخوذ أولاً زكاة أو خراج. والحاصل: أن ما يأخذه الجائر زكاة أو خراجاً ليس إلا كأخذ العشر في مثل زماننا من التجار والكسبة وغيرهما، وكما أن لزوم الاجتناب عن العشور وبقائها في ملك المأخوذ منهم لا يوجب حرجاً على سائر الناس؛ لما أشرنا إليه من عدم عرفان مالكها غالباً، فتدخل في عنوان المجهول مالكة، فكذلك المأخوذ من الرعية زكاة أو خراجاً كما لا يخفى.

الأمر الرابع: وهي العمدة، الروايات الواردة في شراء الخراج والمقاسمة والزكاة من السلطان وعمله.

منها: صحيحة أبي عبيدة، قال: «سألت عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة، وهو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم؟ قال: فقال: ما الإبل إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به، حتى تعرف الحرام بعينه، قيل له: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منّا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فيبيعناها، 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

وفي وصفه عليه السلام للمأخوذ بالحليّة [١] هو مزارع الأرض [٢] وزاد عليه ما سكت [٣].

بشرائه منه من غير كيل»^(١).

وذكر المصنف عليه السلام أولاً: أنّها دالة على أن جواز أخذ الصدقات من السلطان وعماله كان مفروغاً عنه عند السائل؛ ولذا وجّه سؤاله إلى خصوصيات الشراء من علم المشتري بأخذ العامل زائداً على الزكاة الواجبة على الرعيّة، وشراء الشخص الصدقة التي أخرجها أو شراء الحنطة والشعير من القاسم بلا كيل.

وذكر ثانياً: أنّ في الرواية سؤالاً وجواباً، إشعاراً إلى أنّه كان جواز أصل الشراء مفروغاً عنه عند السائل، وإلا لكان السؤال عن جواز أصل الشراء أولى، حيث إنّ الشراء بحسب القاعدة الأولىّة كان محكوماً بالفساد، كما أنّ التصرف في الأموال المزبورة باعتبار بقائها في ملك المأخوذ منهم يكون محرّماً تفصيلاً. وقوله عليه السلام - في الجواب عن السؤال الأوّل: «لا بأس بالشراء حتّى تعرف الحرام» كاف في الدلالة على جواز أصل الشراء، فإنّه لو لم يكن الشراء جائزاً لما صحّ الجواب المزبور.

أقول: لم يعلم وجه العدول عن الدلالة التي ذكرها أولاً إلى التعبير بالإشعار ثانياً.

[١] أي أنّ تعلق نفي البأس - بالإبل والغنم وغيرها من الأعيان - ظاهره عدم البأس بأخذها عن الجائر مجاناً أو شراءً أو بمعاملة أخرى، كما في سائر الأموال التي تضاف إليها الحليّة، حيث إنّ الحليّة لكونها حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً يكون متعلّقها الفعل أو المعاملة. وإضافتها في الخطاب إلى العين باعتبار أنّها تعمّ جميع الأفعال أو المعاملات المناسبة لتلك العين، فلا وجه لما قيل من اختصاص الحليّة في الصحيحة بالشراء.

[٢] أي أنّ المراد بالقاسم مالك الأرض أو وكيله الذي زارعها من العامل عليها.

[٣] وحاصل ما ذكره الأردبيلي عليه السلام أنّ الفقرة الأولى من الرواية ظاهرة في جواز

شراء الزكاة من عامل السلطان، ولكن لابدّ من طرح هذا الظهور بقرينة حكم العقل والنقل، بل الإجماع أيضاً.

وأما الفقرة الثانية والثالثة، فلا ظهور لها في جواز شراء الزكاة أصلاً، وذلك فإنّ المراد من قوله ﷺ: «ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطة والشعير» كون جنس الإبل والغنم كجنس الحنطة والشعير وغير ذلك في جواز شرائها من بائعها، مع عدم إحراز أنّها لغيره. وهذا مفاد قضية حقيّة لا تتكفّل لإثبات موضوعها أو نفيه، والصدقة المفروضة في السؤال يعلم حكم شرائها جوازاً أو منعاً من الكبرى، بعد إحراز حالها، وأنّها مال مأخوذ من الزارع والرعيّة بلا ولاية للعامل على أخذها، فتكون باعتبار العلم بأنّها مال الغير حراماً.

والحاصل: أنّ المراد بالإبل في السؤال وإن كان خصوص إبل الصدقة، إلّا أنّ المراد منه في الجواب جنسه، والتفكيك وإن كان خلاف الظاهر، حيث إنّ ظاهر الرواية تعلّق نفي البأس في الجواب بالمفروض في السؤال، وأنّ المراد من الحرام هو المقدار الزائد على الحقّ، إلّا أنّ هذا الظهور يرفع اليد عنه بالحمل على بيان الكبرى والقضية الحقيقية بقرينة العقل والنقل والإجماع. وبيان الجواب بهذا النحو لرعاية التقيّة، حيث لا يمكن له ﷺ المنع عن المعاملة مع سلاطين ذلك الزمان وعمالهم بالتنصيص به.

وأما السؤال الثاني، فلا ظهور له في رجوعه إلى شراء الزكاة من عامل السلطان، بل راجع إلى حكم شراء المكثف مطلق الزكاة التي أخرجها إلى مستحقّها، وكذا السؤال الثالث، فإنّه لا قرينة فيه على قسمة عامل السلطان مع زارع الأرض الخراجيّة، بل من المحتمل كون المراد بالقاسم مالك الأرض أو وكيله الذي زارعاها.

وقوله ﷺ في آخر كلامه: «فتأمل»، لعلّه إشارة إلى عدم مخالفة ظهور الفقرة الأولى

ومنها: رواية إسحاق بن عمار [١].

ومنها: رواية أبي بكر الحضرمي [٢].

للإجماع، فإنَّ المسلمَّ عند الكلِّ، حرمة المال المأخوذ بعنوان الزكاة على السلطان وعماله، لا على المشتري منهما، والجواز المستفاد من قوله ﷺ: «لا بأس به»، راجع إلى المشتري فقط.

أقول: ما ذكره من قرينة العقل والنقل لا يمكن المساعدة عليه، فإنه ليس في العقل ما يمنع أن تكون الصحيحة أو غيرها نازرة إلى إمضاء الشارع تصرفات الجائر للتوسعة على الآخرين، نظير تحليل الخمس للشيعة، كما أنه ليس في النقل ما يمنع عن ذلك، غير العمومات التي يرفع اليد عنها بالخصوصات.

ومما ذكرنا يظهر أنَّ ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله^(١) - من صراحة الفقرة الأولى في جواز شراء الصدقة من السلطان وعماله - غير تامٍّ، وأنَّ دلالتها على الجواز لا يتجاوز حدود الظهور، ومعه لا حاجة إلى إتعاب النفس في الفقرتين الأخيرتين ولو أنَّ ظهور القاسم في من يكون شغله القسمة تامٍّ. وهذا لا ينطبق إلَّا على عامل السلطان كما لا يخفى.

[١] وهي مضمرة، قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل، وهو يظلم؟ قال: يشتري منه ما لم يعلم أنَّه ظلم فيه أحداً»^(٢)، وظهورها في الشراء من عامل السلطان ما هو عامل فيه غير قابل للخدشة، وحملها على السؤال عن معاملة الظلمة والفسقة بعيد غايته.

[٢] وسندها معتبر، فإنَّ أبا بكر الحضرمي موثق بتوثيق عامٍّ باعتبار كونه من مشايخ ابن أبي عمير، وواقع في إسناده تفسير علي بن إبراهيم و«كامل الزيارات»، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده إسماعيل ابنه، فقال: ما يمنع ابن أبي السمال أن يخرج

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٦٧.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢١، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

شباب الشيعة...»^(١)، والمراد إخراجهم للعمل، حتى يعملوا له ما يعمل له سائر الناس.

وذكر الأردبيلي رحمه الله عدم دلالة هذه أيضاً على جواز أخذ الخراج ونحوه من السلطان وعامله، فإنه يمكن أن يكون المراد من بيت المال في الرواية ما يجوز أخذه بأن يكون منذوراً أو وصية لجماعة، منهم شباب الشيعة وأبو بكر الحضرمي. وكان إنفاذ الوصية أو النذر على ابن أبي السماك، بحسب الوصية إليه أو النذر^(٢).

ولا يخفى ما فيه؛ لظهور بيت المال فيما كان متعارفاً في ذلك الزمان من الأموال المأخوذة خراجاً أو مقاسمة أو زكاة أو جزية، وحملها على غير ذلك بلا قرينة بلا وجه، وذكر السيد الخوئي رحمه الله^(٣) أن الرواية دالة على جواز أخذ المستحق بمقدار نصيبه، بل مقتضاها عدم جواز الأخذ لغير المستحق، والمدعى جواز الأخذ مطلقاً.

وفيه: أن الاستدلال بالرواية في مقابل صاحب الرسالة^(٤) والأردبيلي، حيث منعنا عن الأخذ حتى فيما إذا كان الأخذ مستحقاً للخراج أو الزكاة، اللهم إلا أن يقال: جواز الأخذ المستحق لا يحتاج إلى الرواية؛ لأن المال بوصوله إلى يده يصير خراجاً أو زكاة، وإنما المحتاج إليها جواز الأخذ لغير المستحق، ولا دلالة في الرواية لا على جوازه ولا على منعه.

لا يقال: هذه الرواية بفقرتها الأولى ظاهرة في جواز كون الشخص من أعوان الظلمة مع فقره.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٤، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) مجمع الفائدة ٨: ١٠٤.

(٣) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٧٢.

(٤) فاطمة اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٢.

ومنها الأخبار الواردة في أحكام تقبّل الخراج من السلطان [١].
ومنها: الصحيح عن اسماعيل بن الفضل [٢].

فإنّه يقال: لم يتوجّه في الرواية طلب الدخول في ولايتهم إلى شباب الشيعة حتّى يتمسك بإطلاقه، بل الوارد فيها اللوم لابن أبي السماك بعدم استعماله شباب الشيعة، ولازم جواز عملهم له ولو في الجملة، فلا إطلاق لها من هذه الجهة، ولعلّ الجائز هو الدخول للعمل المباح نفع المؤمنين، أو مع الاضطرار إليه لتأمين معاشه على ما تقدّم.

[١] ذكر السيد الخوئي رحمته الله (١) أنّ ما دلّ - على جواز تقبّل الأراضي الخراجيّة من السلطان - لا يكون دليلاً على جواز أخذ الخراج أو الزكاة منه مجاناً أو معاملة، فإنّ الأراضي الخراجيّة الموجودة في أيدي الشيعة يدور أمرها بين أن تترك بحالها بلا انتفاع منها، حتّى يكثر الغلاء والفقر والجوع فيهم، أو أن يعطى الشيعي خراجين؛ خراجاً للسلطان وخراجاً للمستحقّ، وهذا إجحاف. أو يكتفي بالخراج الواحد للسلطان بإجازة معاملته، وهذا الأخير هو المتعيّن.

وفيه: أنّه يمكن أمر رابع، وهو تحليل تلك الأراضي، بمعنى إسقاط خراجها عن الشيعة، لأنّ يكون إجحاف بهم، وإذا فرض إجازة معاملة السلطان على تلك الأراضي فيتعدّى إلى معاملته على خراجها، باعتبار عدم احتمال الفرق.

مع أنّ الأراضي قد عطف عليها أهلها، كما في صحيحة الحلبي، حيث قال عليه السلام فيها: «لا بأس أن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان» (٢)، وتقبّل أهل أراضي الخراج، هي المعاملة على جزية رؤوسهم أو ما يكون عليه من الخراج.

[٢] ودلالاتها - على جواز شراء جزية الرؤوس والخراج من السلطان - واضحة،

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٩: ٥٩، الباب ١٨ من أبواب المزارعة، الحديث ٣.

لا يخلو عن قصور في الدلالة [١] أن ظاهر عبارات الأكثر [٢].

ولا يضرُّ بها اشتغالها على خراج الطير والسمك ونحوهما مما لاخراج عليه، بل لعلَّ المراد به أجرة الأرض التي قد تزيد، بلحاظ كون الأرض صالحة لصيد الطير والسمك وغيرهما.

[١] حيث إنه لم يعلم أنَّ المراد بـ«تمر عين ابن أبي زياد»^(١) في رواية جميل بن صالح التمر المأخوذ من تلك العين بعنوان الخراج أو الزكاة، مع أنَّ الرواية في سندها ضعف، حيث إنَّ الراوي عن الإمام عليه السلام وهو (مصادف) ضعيف، فتدبر. ولم يعلم أنَّ المراد بالطعام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الطعام المأخوذ بعنوان الخراج أو الزكاة، ولعلَّه من عائد الوقف المجهول أربابه أو نحوه كما لا يخفى.

[٢] هل يختصَّ جواز أخذ الخراج من السلطان الجائر بما يكون في يده أو يد عماله، بأن تجري المعاملة عليه بعد وقوع الخراج بيدهما، أو أنَّ الجواز يعمُّ المعاملة، وهو على عهدة مستعمل الأرض؟

ذكر المصنّف عليه السلام أنَّ ظاهر أخبار قبالة الأرض وجزية الرؤوس هو الثاني، ولكن لا يخفى أنَّ ما دلَّ على جواز تقبُّل الأرض من السلطان لا يرتبط بجواز تملك ما على ذمة مستعملي الأرض بالشراء أو الحوالة، بمعنى جواز شراء ما عليهم من السلطان أو حوالة السلطان متقبُّل الأرض إلى مستعمليها، بأن يستوفي من هؤلاء المستعملين ما أعطاه للسلطان قرضاً، بل يكون مدلولها جواز تملك منفعة الأرض بعنوان الإجارة أو غيرها. وإذا كانت منفعتها للمتقبُّل يكون ما يأخذه من مستعمل الأرض عوضاً لتلك المنفعة المملوكة له، نظير الأرض التي يستأجر من مالكها الخاص، ثم يؤجرها لثالث. والحاصل: أنَّ جواز ما على ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمتقبُّل الأرض بذلك لا يكون ملازماً لجواز معاملة السلطان على الخراج قبل أخذه.

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٢٢٠ - ٢٢١، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

نعم ما ورد في جواز تقبّل جزية الرؤوس وتقبّل خراج الأرض كاف في الدلالة على العموم.

لا يقال: يعارضه ما في صحيحة أبي عبيدة المتقدمة، فإنّ فيها ما ظاهره اعتبار القبض والعزل، قال: «فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ منّا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فيبيعناها: فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس، قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسّم لنا حظّنا ويأخذ حظّه بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قبضه بكيل، وانتم حضور ذلك، فلا بأس بشرائه منه من غير كيل»^(١).

والفرق - بين الزكاة - والخراج بأنّ الزكاة مجعول إلهيّ ولا تتعيّن في شيء إلّا بالأخذ والعزل، بخلاف الخراج، فإنّه يكون على الذمّة ويتعيّن بالجعل والقرار مع السلطان أو ولاته، فيمكن أن يعتبر الأخذ في المعاملة على الزكاة، ولا يعتبر في المعاملة على الخراج. لا يخفى ما فيه، فإنّ الزكاة تثبت في النصاب بنحو الإشاعة في الماليّة أو بنحو الكلّي في المعيّن، ويجوز لوليّ الزكاة بيعها قبل أخذها أو عزلها من مالك النصاب أو غيره، ولو كانت معاملة الجائر عليها كمعاملة السلطان العادل نافذة، فلا يحتاج إلى القبض أو العزل، واعتبار الأخذ والقبض في إمضاء معاملة الجائر عليها وعدم اعتباره في معاملته على الخراج بعيدة غايته.

وذكر السيد الخوئي رحمته الله ^(٢) في الجواب عن المعارضة: أنّ المفروض في الصحيحة كون البائع عاملاً للسلطان، والعامل بمنزلة الوكيل، ولم تحرز وكالته إلّا في جمع الزكاة

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٩، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٦٧٨.

والظاهر من الأصحاب في باب المساقاة [١].

لا في بيعها أيضاً، ومع عدم الإحراز لا يحكم بصحة بيعه؛ لعدم جريان أصالة الصحة في موارد عدم إحراز سلطنة الشخص على المعاملة. وإذا وصل المال إلى يده بقاعدة اليد يحكم بسلطانه على البيع أيضاً، بناءً على ما هو الصحيح من عدم اختصاص القاعدة بمورد احتمال ملك العين، بل يعمّ احتمال ملك التصرف أيضاً.

والحاصل: أن التفصيل في الرواية بين أخذ الزكاة أو عزلها وبين عدمهما على القاعدة. **أقول:** هذا أيضاً غير تام؛ لأن السلطان الجائر ليس له ولاية المعاملة على الزكاة أو الخراج، حتى يعتبر في نفوذ معاملة عمّاله إحراز وكالتهم عنه بقاعدة اليد أو غيرها، ولا يختص إمضاء المعاملة تسهيلاً للأمر على الآخرين بمعاملة السلطان؛ ليلزم إحراز انتساب معاملة عمّاله إليه، بل الموضوع للجواز في الروايات معاملة السلطان وعمّاله، أحرزت وكالتهم عنه في معاملتهم أم لا.

وإن شئت قلت: صحيحة الحذاء تشمل في اعتبار القبض، صورة العلم من الخارج بأن العامل مفوض إليه أمر الزكاة في بيعها ونقل عينها، ولا يبعد أن يقال: فرض الأخذ في الصحيحة باعتبار تعيين مقدار الزكاة ورفع الغرر عن بيعها، وكذا في دلالتها على أخذ الحنطة بالكيل، وحضور المشتري عنده. ولو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك فتحمل عليه جمعاً، باعتبار عدم احتمال الفرق بين المعاملة على الخراج والمعاملة على الزكاة كما مر.

[١] إذا كان خراج الأرض على الساقى دون مالك الأشجار، كان دفع مالها

-الخراج إلى الجائر وسقوطه بذلك عن الساقى - من قبيل المعاملة مع السلطان على الخراج قبل وصوله إلى يده، ولكنّ الأظهر كون الخراج على مالك الأشجار ابتداءً، فإنّه يستعمل الأرض ويستوفي منفعتها بأشجاره، فدفعه الخراج إلى السلطان دفع لما عليه، لا عوض عمّا على الغير، حتى يقال: هذا الدفع شاهد لجواز المعاملة مع السلطان على

وإِذَا الْمَأْخُودُ فَعَلًا [١].

الثاني: هل يختص حكم الخراج [٢].

ما بعهدة الغير من الخراج قبل أخذه. ومن هذا القبيل المزارعة، وأنه يكون الخراج، يعني أجرة الأرض على من تملك منفعتها بتقبلها من السلطان.

قوله ﷺ: «وظاهر الأصحاب» مبتدأ وخبره إجراء ما يأخذه الجائر، أي أن ظاهر الأصحاب تنزيل ما يأخذه الجائر من مالك الأشجار منزلة ما يأخذه السلطان العادل في كونه عوضاً عما على مستعمل الأرض، أي الساقى. وهذا في معنى جواز معاملة السلطان على ما بذمة مستعمل الأرض قبل أخذه.

[١] أي أن الوجه في ذكر العلماء المأخوذ فعلاً باعتبار أن هذه المسألة في كلماتهم ذكرت بعنوان الاستثناء عن مسألة حرمة الجائزة، مع العلم بأربابها، وبما أن الجائزة لا تتحقق إلا بالقبض فرضوا الأخذ في هذه المسألة أيضاً.

[٢] ذكر ﷺ في هذا الأمر أنه ليس للجائر ولاية أخذ الخراج أو المقاسمة أو الزكاة، بحيث يجب على من عليه الحقوق دفعها إليه تعييناً أو تخيراً بينه وبين الدفع إلى الحاكم الشرعي، بل الثابت من الروايات أن أخذ الجائر تلك الحقوق ممن عليه يوجب فراغ ذمته منها، وأن المعاملة عليها مع الجائر محكومة بالصحة، ولا يستفاد منها مزيد من ذلك. نعم، يظهر من جماعة منهم بعض الأساطين (كاشف الغطاء) خلاف ذلك، حيث قال: «ويقوى حرمة سرقة الحصنة وخيانتها والامتناع عن تسليمها، أو تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر، وإن حرمت عليه، ودخل تسليمها في الإعانة على الإثم بالبداية أو الغاية لنص الأصحاب على ذلك»^(١).

ولعل مراده بقوله: «ودخل تسليمها... إلخ» أن الأصل حرمة تسليم الحصنة إلى

مع أنّ في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع [١]. مخالف لظاهر العام [٢].

الجائر، فإنّ تسليمها إليه إن كان دخیلاً في تسلّطه على رقاب المسلمين، فالدفع إليه إعانة على الإثم بحسب الحدوث، وإن لم يكن دخیلاً فيه، كما إذا كان تسلّطه عليهم من قبل بفعل الآخرين، يكون الدفع إليه إعانة على الإثم بحسب الغاية؛ لأنّ الجائر يصرفها في غير مواردها. وقوله: «لنصّ الأصحاب» تعليل للحكم في قوله: «ويقوى حرمة سرقة الحصّة».

[١] الرواية بحسب السند معتبرة، ودلالتها باعتبار أنّ الثمن بعد فرض صحة المعاملة المفروضة فيها يكون معنوّناً بعنوان المقاسمة، وتجوز الإمام عليه السلام الامتناع عن تسليمها إلى الجائر يكون قرينة على عدم ولايته على الخراج، فلا يكون حاله كحال السلطان العادل. ولكن لم يعلم أنّ الأرز المفروض كان من المقاسمة، فإنّها في واقعة خارجيّة لم تعلم خصوصيّاتها، فلعلّه كان من مال الناصب، كما ذكره في «الحدائق»^(١)، ولم يظهر من أصحابنا التسالم على عدم إجراء حكم مال الكافر على أموال الناصب، بل الناصب على ظاهرهم محكوم بالكفر فلا حرمة لنفسه ولا لماله، وإخراج الخمس من المال المأخوذ منه يكون بالإضافة إلى الزائد على مؤنة السنة، كما مرّ سابقاً.

[٢] ولعلّ مراده بالعام مدلول لفظ الشيعة، والمال المضاف إليهم هو المأخوذ من كلّ واحد منهم، وهذا المال هو الخراج والمقاسمة، فإنّ ما يؤخذ من جميع الشيعة - فقيرهم وغنيهم وكبيرهم وصغيرهم - هي أجرة الأرض التي كانوا يسكنون بها من الأراضي الخراجيّة، بخلاف المجعول عليهم ظلماً، فإنّه لا يعمّ جميع الشيعة حتّى الزكوات، فإنّها لا تؤخذ إلّا ممّن له نصاب المال الزكويّ.

وعلى ذلك فمقتضى العام حمل الأموال الواردة في الرواية على الخراج

وفيما ذكر المحقق من الوجه الثاني [١].

والمقاسمة، وهذا الحمل هو الاحتمال الثاني في كلام المحقق الكركي رحمته الله.

نعم، الزكوات وإن أدرجها المحقق المزبور في الاحتمال الثاني ^(١)، إلا أنها داخلية في الاحتمال الأول، فإنها مأخوذة من بعض الشيعة ظلماً، وذلك فإنه لو قيل بإجزاء المدفوع إلى الجائر عن الزكاة الواجبة كان الظلم على مستحقيها من فقراء أهل الولاية، حيث إن الجائر لا يخصهم بالزكاة، وإن لم نقل بإجزائه عنها كانت الظلامة على مالك النصاب؛ لأنه يجب عليه دفعها ثانياً.

وهذا الظلم أظهر من الأول؛ لاحتمال أن يقال في فرض الإجزاء بأن الزكاة لا تكون ملكاً للفقراء من أهل الولاية، حتى تكون الظلامة عليهم، بل هم أحد الموارد الثمانية التي يصرف عليها الزكاة؛ ولذا ذكر رحمته الله خصوصاً بناءً على عدم الاجتزاء بها عن الزكاة. وكيف كان، فليست الزكاة مالا مأخوذاً من جميع الشيعة، بل أخذها ظلامة من الجائر على بعضهم.

أقول: ينبغي أن يقال بالاجتزاء بالإضافة إلى الزكاة أيضاً، كما يظهر ذلك مما دلّ على تجويز شراء الصدقة من السلطان وعماله، وفي صحيحة عيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام في الزكاة، قال: «ما أخذ منكم بنو أمية فاحتسبوا به، ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإن المال لا يبقى على هذا أن تزكيه مرتين» ^(٢)، فإن قوله: «فإن المال لا يبقى» تعليل للإجزاء وجواز الاحتساب، لالعدمه، كما يظهر من المصنف رحمته الله، وبها وبمثلها يرفع اليد عن الدلالة على عدم الإجزاء، بحملها على استحباب الإعادة.

[١] أي ما ذكره المحقق - في بيان المراد من أموال الشيعة الواردة في رواية

(١) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٢٥٢، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

علي بن يقطين، من احتمال كونه الخراج والمقاسمة والزكوات - فيه دلالة على أنه ﷺ لا يرى وجوب دفع الخراج أو المقاسمة إلى السلطان، ولا يكون له ولاية كولاية السلطان العادل.

ووجه الدلالة أنه لو كانت له هذه الولاية بحيث وجب دفع تلك الأموال إليه، لما أمكن أمر الإمام عليه السلام علي بن يقطين بالاجتناب عن أخذها، ولا أخذها علانية. واستردادها سرّاً.

وربما يستظهر هذه الولاية من كلام مشايخه، ولكن لا يبعد كون مرادهم الامتناع عن أداء الخراج وجحوده رأساً حتى عن الحاكم العادل. ووجه عدم البعد تعليلهم حرمة الامتناع، بأن ذلك حق واجب عليه، فإنه ليس مقتضى هذا التعليل وجوب الدفع إلى الجائر، ولعل هذا الاحتمال بعينه ما فهمه المحقق من الكلام المنقول عن مشايخه. ويؤيد ذلك أنه بعد ما ذكر الاحتمالين في المراد من أموال الشيعة الواردة في الرواية نقل كلام مشايخه، ولم يشر إلى أن ما ذكره من الاحتمال الثاني في الرواية مخالف لظاهر كلامهم.

ويؤيد أيضاً أن هذا المحقق تعرض بعد نقل كلامهم لتولي الفقيه أمر الخراج في زمان الغيبة، وذكر أنه ليس عنده من الأصحاب تصريح في ذلك، ووجه التأييد أنه لو كان قد علم من كلامهم عدم جواز منع الخراج عن الجائر وثبوت الولاية له، لذكر أنه لا يجوز عند مشايخه للفقيه التصدي لأمر الخراج، وأن أمره عندهم راجع إلى الجائر.

وحمل كلامه عليه السلام على صورة فقد السلطان الجائر - حتى لا ينافي ذلك ثبوت الولاية للجائر - حمل على فرض بعيد.

«ومن تأمل... إلخ، فهو استشهاد [١]. فلو أحاله بها وقبل الثلاثة [٢].» ويحرم على المالك المنع [٣].
وقد عرفت أنّ هذا مسلم فتوى ونصاً [٤].

[١] هذا رفع لما يتوهم من التنافي في كلام المحقق، وذلك فإنّه ﷺ أجاب عن السؤال أولاً، بقوله: «لا أعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً»، ثم ذكر «ومن تأمل في أحوال كبارنا»، وهذا الأخير نوع تصريح من الأصحاب.

ووجه الدفع أنّ قوله: «ومن تأمل في أحوال كبارنا» استشهاد على أصل الحكم في المسألة، وهو جواز المعاملة مع السلطان على الأراضي وخراجها، وغير مرتبط بالسؤال والجواب أصلاً.

[٢] المراد بالثلاثة المحال والمحيل والمحال عليه، وهذا مبني على اعتبار رضا المحال عليه في صحة الحوالة، وإلا لكفى رضا المحيل والمحال.

[٣] أي أنّه يحرم على من عليه الحقوق المزبورة الامتناع عن دفعها إلى من تملكها بالمعاملة مع السلطان.

[٤] أقول: لم يعلم التسالم على ما ذكر، ومقتضى بعض الروايات المعتبرة تجويز للتصرف في الأراضي الخراجيّة للشيعة مجاناً، وفي صحيحة مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام: «يا أبا سيار، الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا - إلى أن قال - وكلّ ما في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون ومحلّل لهم، ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم من الأرض حرام...»^(١). فإنّ هذه لو لم تكن ظاهرة في خصوص أرض الخراج، بقرينة فرض

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب [١]. وأما مع عدم استيلائه [٢].

الخراج المعبر عنه بالطسق، فلا ينبغي الربب في شمولها لها، حتى لو فرض وقوع المعارضة بينها وبين ما دلّ على ثبوت الخراج على مستعمل أرض الخراج بالعموم من وجه، لكان المرجع بعد تساقطهما في مورد اجتماعها وهو استعمال الشيعي أرض الخراج أصالة عدم اشتغال الذمة بالبدل. وقد نقل ذلك القول في «المستند»، واختاره، فراجع.

ثم إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «الأرض كلّها وما أخرج الله منها لنا» هو ثبوت الولاية لهم لا الملك، بقرينة مالكيّة غيرهم بعض الأرض وما يخرج منها كما لا يخفى.

[١] لا يخفى أنّه يجوز وقف بعض المأخوذ من الجائر، كإبل الصدقة، وليس في كلام الشهيد عليه السلام عموم بالإضافة إلى وقف الأرض التي يتقبّلها من السلطان، حتى يستشكل بأنّه لا يصح وقفها باعتبار أنّها لا تدخل في ملك الآخذ، بل لا يصحّ هذا الوقف من الجائر أيضاً، فإنّه لم يظهر من الأخبار المتقدّمة إمضاء الشارع تصرّفه في الأرض بوقفها أو تملك قطعاً منها لشخص معيّن، فلاحظ.

[٢] قد ورد النهي في صحيحة عيص بن القاسم المتقدّمة عن إعطاء الزكاة للجائر، وظاهره عدم الاجتزاء به عن الزكاة الواجبة فيما إذا كان الإعطاء اختيارياً؛ لقصور يد الجائر أو غيره، وبما أنّه لا يحتمل الفرق بينها وبين الخراج، فلا يجوز إعطاء الخراج له أيضاً اختيارياً، بل يدخل الخراج بناءً على عدم سقوطه عن الشيعي في الأموال التي يتصرّف فيها حسبة. والقدر المتيقّن من الجواز تصرّف الحاكم مباشرة، أو الصرف في موارد بالاستيذان منه، فتدبّر.

وهو الذي يقتضيه نفي الحرج [١].
وهذا الدليل وإن كان فيه ما لا يخفى [٢].
نعم بعض الأخبار [٣].

[١] قد تقدّم سابقاً أنّ دليل نفي الحرج لا يصحّح المعاملة، ولذا لو لم تكن في البين الأخبار الظاهرة في إمضاء معاملات الجائر على الأراضي وخراجها، لم يمكن تصحيحها بدليل نفيه، كما لا يمكن تصحيح معاملات سائر الغاصبين به.

[٢] أولاً: بأنّ الخراج أجرة الأرض، فيثبت على الذمة، وما يحصل بالزرع ملك في المزارعة لمالك الأرض والزارع معاً، وفي مورد الإجارة ملك للزارع. وثانياً: أنّ الخراج حقّ للمسلمين، فإنّه بدل منفعة الأرض التي يملكونها.

وثالثاً: أنّ دفع حقّ الله إلى غير مستحقّه لا يوجب فراغ الذمة، فيكون الدفع إلى الجائر كدفع الزكاة إلى غير مستحقّها. والكلام المزبور من العلامة - وإن كان فيه الخلل - إلا أنّ ظاهره اختصاص الحكم بصحة المعاملة بالأراضي الخراجيّة عندنا، وأمّا الأنفال فالثمرة والزرع فيها للزارع ومالك الأشجار، وتملك الأرض بالإحياء على ما يأتي.

[٣] فإنّه لا يبعد شمول مثل قوله ﷺ: «لا بأس بأن يتقبّل الأرض وأهلها من السلطان...» للأراضي التي تكون من الأنفال والمجهول مالها ممّا يتصرّف فيها السلطان، بخلاف الأراضي المملوكة للأشخاص، كما في الأراضي التي أسلم أهلها طوعاً، فإنّها ملك لأربابها الذين أسلموا طوعاً حتّى عند المخالفين.

والحاصل: أنّ تصرّفه فيها - كتصرّفه في ملك شخصي لمسلم في كونه جوراً وعدواناً - خارج عن موضوع الأخبار الواردة في قبالة الأرض والمعاملة على خراجها.

مسوقة لبيان حكم آخر [١].

لأن المراد بشبهتهما [٢].

[١] أي أن الروايات المشار إليها ليست في مقام بيان إمضاء الشارع معاملة السلطان على الأرض أو خراجها، حتى يتمسك بإطلاق السلطان فيها في الحكم بعموم الجواز، وأنه لا فرق في الإمضاء بين السلطان المخالف الذي يدّعي لنفسه الزعامة الشرعية على عامة المسلمين، وبين المخالف أو الموافق الذين لا يدعون تلك الزعامة والخلافة. فإنّ صحيحة الحلبي ناظرة -بعد الفراغ عن جواز قبالة الأرض من السلطان- إلى جواز إدخال تقبّل جزية الرؤوس في تقبّل الأراضي التي يسكنها أهل الذمة، وأنه لا بأس بهذا الإدخال، فيرفع اليد بها عن ظاهر ما دل على عدم جواز ذلك.

وأما رواية الفيض بن مختار فهي ناظرة إلى بيان أنه بعد تقبّل الأرض من السلطان لا بأس بإعطائها لساكنيها بأكثر مما تقبّل به. وبعبارة أخرى: ليس فيها بيان جواز تقبّل الأرض من السلطان، بل بيان حكم آخر بعد الفراغ عن الأول.

وأما صحيح محمد بن مسلم وأبي بصير معاً عن أبي جعفر عليه السلام، فهي ناظرة إلى عدم ثبوت الزكاة على الزارع فيما يأخذه السلطان منه بعنوان الخراج، وأما أن أخذه بذلك العنوان أو معاملته عليه بعد أخذه ممضأة أم لا، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً، قال عليه السلام فيها: «كلّ أرض دفعها إليك السلطان، فما حرثته فيها فعليك ممّا أخرج الله منها الذي قاطعك عليه، وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر، إنّما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك»^(١).

[٢] أي أن مرادهم بالشبهة في قولهم: «ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة والزكاة»

(١) وسائل الشيعة ٩: ١٨٨، الباب ٧ من أبواب زكاة الغلات، الحديث الأول.

فَسَّرَ صاحب «إيضاح النافع» [١].

هي شبهة استحقاق أخذهما الحاصلة من رعاية مذهب العامة، نظير شبهة استحقاقه سائر الأموال التي يأخذها من الرعية بعنوان كونه وليّ الأمر، وهذه الشبهة لا تتصور في حقّ الموافق؛ لأنّ مذهبه أنّ ما يأخذ من الرعية باسم الخراج أو الزكاة كسائر الأموال التي تؤخذ منهم ظلماً. ولو كانت له شبهة فهي اعتقاده الشخصي: بأنّ له الأخذ من أموال الناس للحفاظ على نظام الحكومة وأمن البلاد، ولو كان هذا الاعتقاد بسبب صحيح، كالاجتهاد والتقليد، فيجوز له الأخذ والتحفّظ على ذلك النظام والأمن، وإلا لكان باطلاً لا يصحّ لأحد ترتيب الأثر على تصرّفاته.

أقول: لا يعتبر في السلطان أو عمّاله شبهة الاستحقاق بحسب المذهب، بل الروايات ظاهرة في إمضاء تصرّفات السلطان وعمّاله في الأراضي الخراجيّة، وخراجها ومقاسمتها والزكوات وجزيّة الرؤوس، وليس إلى إحراز أنّ الزعماء في ذلك الزمان كانوا معتقدين باستحقاقهم شرعاً لتلك التصرفات. ولعلّ كان بعضهم - كما قيل - في هارون والمأمون على اعتقاد بأنهم ليسوا أهلاً لها، وإنّما لم يتركوها لأهلها لأنّ حلاوة الزعامة كانت تمنعهم عن ذلك.

والحاصل: أنّ المتيقّن من تلك الأخبار أنّ من كان له دعوى الزعامة الشرعيّة على عامّة المسلمين، فتصرّفاته وتصرّفات عمّاله في الأموال المزبورة ممضاة، سواء كانت التصرفات لشبهة الاستحقاق أم لمجرد دعوى الولاية عليها.

نعم، قد تقدّم عدم ورود الروايات لبيان هذا الإمضاء حتّى يتمسك بإطلاقها بالإضافة إلى غير هذا السلطان وعمّاله كما لا يخفى.

[١] يعني أنّه فسّر الجائر في كلام «النافع» بمن تقدّم على أمير المؤمنين عليه السلام، ومن تبع أثر أولئك الثلاثة، ومن الظاهر أنّهم كانوا يدعون الولاية الشرعيّة على المسلمين.

لا يعتبر في حلّ الخراج المأخوذ أن يكون [١].

[١] هذا الأمر لبيان عدم الفرق - في الزارع المأخوذ منه الخراج أو نحوه - بين كونه مخالفاً يعتقد ولاية السلطان على الرعيّة، أو كونه موافقاً لا يرى للجور ولاية عليه أو على سائر المسلمين، فإنّه يجوز في الصورتين أخذ الخراج منه أو عمّاله معاوضة أو مجاناً، كما تبرأ ذمّة الزارع من الحقوق الواجبة بأخذه أو أخذ عمّاله.

ويشهد لعدم الفرق إطلاق بعض الأخبار الواردة في شراء الخراج أو الزكاة من السلطان أو عامله، فإنّه لم يرد فيها اعتبار كون الزارع أو مالك النصاب مخالفاً، بأن يقال: لا بأس بشراء الخراج فيما إذا لم يؤخذ من أصحابكم، بل المفروض في صحة الحذاء المتقدّمة كون الزكاة مأخوذة من الشيعة، حيث إنّ ممّا ورد فيها: «قيل له: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فبييعناها، فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان أخذها وعزلها فلا بأس». ومثلها ما ورد في جواز احتساب الزكاة بما يأخذه السلطان وعمّاله، كما في صحيحة عيص بن القاسم المتقدّمة.

وأما ما ذكره المصنّف رحمه الله من اختصاص رواية إسحاق بن عمار المتقدّمة أيضاً بالأخذ من الموافق، فلم يعلم وجهه، كذا بعض أخبار قبالة الأرض فراجع.

وأدرج البعض، المقام في قاعدة الإلزام، وذكر أنّ حلّ الخراج - أو غيره، بالأخذ من السلطان أو عمّاله مجاناً أو معاوضة - مختصّ بما إذا كان المأخوذ منه مخالفاً، وأن مقتضى إلزام المخالف بمقتضى مذهبه من ولاية السلطان عليه هو جواز المأخوذ منه لمن تلقّاه من السلطان أو عمّاله معاملة أو مجاناً.

ولا يخفى أنّه على ذلك وإن اختصّ الحكم بما إذا كان المأخوذ منه مخالفاً، إلّا أنّ المال المأخوذ يعمّ غير الخراج والمقاسمة والزكاة، كالمأخوذ من الرعيّة بعنوان الضريبة والعشور أو غيرهما، فإنّ اعتقاد المخالف بولايتهم على رعاياهم في هذا

السّادس: ليس للخراج قدر معيّن [١]

الأخذ أيضاً للحفاظ على النظام والأمن يكون مجوّزاً لإلزامه بمعتقده. وكذا يعمّ الحكم ما إذا لم يكن السلطان مدعيّاً للخلافة والزعامة على عامّة المسلمين.

ولكن الكلام في اعتبار القاعدة المزبورة بإطلاقها، فنقول: إذا رأى المخالف على مذهبه كونه ملزماً بحكم ينتفع من ذلك الحكم الموافق، كما إذا انحصر الوارث من الطبقة الأولى بالبنات الواحدة التي ترى بمقتضى مذهبها أنّ النصف الباقي من تركة أبيها للعصبة، فيجوز لأخيها المؤمن أخذ ذلك النصف وإلزامها بمذهبها.

وهذا في الإرث منصوص، والتعدّي -إلى سائر الموارد التي يحتمل الفرق في الحكم بينها وبين الإرث- لا يخلو عن مناقشة، لضعف سند بعض ماورد في ذلك الباب، ممّا يظهر منه الإطلاق. وكذا يلزم المخالف بالنكاح أو الطلاق الواقع على مذهبه، وإن كانا باطلين عندنا، وهذا أيضاً مستفاد من النصوص، بل يلزم الكفار أيضاً بالنكاح والطلاق الواقعيين على رسومهم.

وأيضاً ورد النصّ في جواز أخذ ثمن الخمر أو الخنزير من الكافر، فيما إذا باع الخمر أو الخنزير لمثله، ويتعدّى إلى سائر المعاملات الفاسدة من البيع والإجارة ونحوهما. وأمّا القاعدة الكلية -التي يؤخذ بها في كلّ مورد ولو مع احتمال الفرق في الحكم الواقعي- فإقامة الدليل عليها مشكّلة، فتدبّر.

[١] هذا الأمر لبيان عدم التحديد لمقدار الخراج، بل بما أنّه في الحقيقة أجرة الأرض التي تملكها المسلمون فيكون كسائر الموارد تابعاً لتراضي المتعاملين، قلّ أو كثر. نعم، إذا استعمل الأرض قبل المعاملة عليها كان على مستعملها أجرة المثل، وأمّا تعيين الأجرة قبل استعمالها فيكون بالمعاملة فقط.

وذكر الله أنّ هذا منسوب إلى ظاهر الأصحاب، ويدلّ عليه قول أبي الحسن (عليه السلام) في

مرسلة حماد بن عيسى: «والأرض التي أخذت عنوة بخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها، ويقوم عليها على ما صالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحقّ النصف أو الثلث أو الثلثين، على قدر ما يكون لهم صلاحاً ولا يضرهم...»^(١)، وأنه يستفاد من هذه المرسلة تحديد الخراج أو المقاسمة في ناحية الكثرة بعدم إضرارهما بالزراع، بحيث يترك الفلاح الزراعة ولا يختارها إلا إيجاباً. وعلى ذلك، فلو قبل الأرض بما يضره فيحتمل حرمة جميع ما يؤخذ من مستعمل الأرض، بأن يكون أصل المعاملة باطلة، ويحتمل حرمة المقدار الزائد، أي فساد المعاملة بالإضافة إلى ذلك المقدار.

ولكنّ الصحيح هو التفصيل، بأنّ مستعمل الأرض لو كان مختاراً في استعمالها بلا حرج عليه في تركها كان مقدار الخراج ما تراضيا عليه، حتّى فيما إذا كان زائداً على المتعارف وغير صلاح للزراع. وأمّا إذا كان مضطراً إلى استعمالها، بأن كان تركها حرجاً عليه، كما إذا كانت تلك الأرض مزرعته مدّة، بحيث يكون ارتحاله عنها شاقاً عليه، ففي مثل ذلك يحكم بفساد المعاملة أو فساد الزائد.

أقول: الأظهر بطلان المعاملة في صورتين، فإنّ السلطان وعمّاله ليست لهم ولاية التصرف في تلك الأراضي بما يكون فيه إضرار بالمسلمين، ولم يمتص من تصرفاتهم فيها ما يكون موجباً لترك الناس الأراضي التي كانوا يستعملونها والالتجاء إلى مكاسب أخرى بدلاً عن الزراعة وتوفير الغذاء للناس، وفي ذلك فساد للبلاد وفقر لأهلها. وهذا نظير ما وكله الغير في بيع ماله أو إجارته بعوض محدود في ناحية كثرته، وكان التحديد لغرض عقلائي، فباعه الوكيل أو أجره بأزيد من ذلك العوض، فإنّه يكون

(١) وسائل الشريعة ١٥: ١١٠، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

البيع أو الإجارة باعتبار عدم وكالته فيهما باطلة.

وأما 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، وانحلال الإجارة بحسب أبعاد المدة صحيح.

وأما انحلالها بالإضافة إلى بعض الثمن أو بعض الأجرة، بأن تتم المعاملة ويقع تمام البيع بإزاء بعض الثمن أو تمام المدة بإزاء بعض الأجرة، فهذا ليس من انحلال المعاملة.

وعلى ذلك يتبني الحكم ببطلان البيع الربوي وعدم اختصاص البطلان بالمقدار الزائد، كما إذا باع خمسة كيلوات من الحنطة بعشرة كيلوات من حنطة أخرى، فإنه لا يمكن الحكم بصحة البيع بالإضافة إلى مبادلة خمسة كيلوات بخمسة، وبالبطلان بالإضافة إلى الخمسة الزائدة، فإن مبادلة الخمسة بالخمسة لم تنشأ حتى يعمها مثل قوله سبحانه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، بل المنشأ مبادلة الخمسة بالعشرة، وهذه المبادلة إنما تنحل بالإضافة إلى مبادلة نصف الخمسة بنصف العشرة، وربع الخمسة بربع العشرة... وهكذا، بخلاف الربا في باب القرض، فإنه لا يوجب بطلان عقد القرض، فإن القرض والاقتراض في حقيقتهما تملك المال وتملكه بالضمان.

ومعنى الضمان اشتغال الذمة بمثل ذلك المال في المثليات، وبقيمته في القيميات، فالزيادة تكون شرطاً فيهما، وبما أن بطلان الشرط لا يوجب بطلان أصل العقد يصح القرض والاقتراض ويبطل الشرط.

ويترتب على ما ذكرنا أنه لو ترك المستعمل الأرض التي تقبلها من السلطان بما

السابع: ظاهر إطلاق الأصحاب [١].

يضرّه، لم يكن عليه شيء، لا الأجرة المسماة لفساد القبالة، ولا أجرة المثل، فإنّ تلك الأجرة لا تثبت في صورة ترك استعمال الأرض ورفع اليد عنها.

[١] نسب ﷺ في هذا الأمر إلى ظاهر كلمات الأصحاب عدم اعتبار الاستحقاق في من يأخذ الزكاة أو الخراج من السلطان أو عماله مجاناً، ونقل عن المحقق الكركي نسبة ذلك إلى إطلاق الأخبار^(١)، وناقش فيه بأنّ الأخبار واردة في شراء الخراج أو الزكاة أو تقبّل الأرض من السلطان، ولا يعتبر في المشتري أو المتقبّل أمر زائد على ما في اشتراء سائر الأموال من سائر الأشخاص.

ولعلّه أراد إطلاق ما دلّ على حلّ جوائز السلطان، ولكنّ الأخبار الواردة في حلّها واردة في أشخاص خاصّة، فيحتمل كونهم مستحقّين لبيت المال.

والحاصل: أنّ الحكم بنفوذ تصرف الجائر في الخراج على الإطلاق، بمعنى إمضاء تملكه لغير مستحقّيه أو إمضاء تفرقه على غير صلاح المسلمين مشكل، كما أنّ الحكم بنفوذ أخذه، بأن يكون المأخوذ خراجاً مطلقاً ولو فيما إذا دفعه إليه مستعمل الأرض اختياراً أو تقبّل الأرض منه كذلك، مع إمكان المراجعة إلى حاكم الشرع، كان مشكلاً.

أقول: ورود أخبار حلّ الجوائز في أشخاص خاصّة ممنوع، فإنّ فيها ما يكون من قبيل سائر الإطلاقات، كما في صحيحة محمد بن مسلم ووزارة جميعاً، قالوا: «سمعناه يقول: جوائز العمّال ليس بها بأس»^(٢).

نعم، لا شهادة لها على ما ذكره المحقق الكركي ﷺ، وذلك لما ذكرنا سابقاً من أنّ

(١) قاطعة اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢١٤، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

الأول: كونها مفتوحة عنوة [١].

الجائزة بمقتضى قاعدة اليد محكومة بكونها ملك الجائر، وأن الجواز في مثل الصحيحة حكم ظاهريّ تكون غايته العلم بحرمتها، فلا يعمّ ما إذا أحرز كونها مغصوبة من شخص يعرفه الآخذ، أو أنها زكاة لا تحل لغير الفقير... وهكذا.

وكأنّ المحقّق الكركي مع ذكره إطلاق بعض الأخبار وظاهر الأصحاب في عدم اعتبار الاستحقاق في الآخذ اعتبر الاستحقاق فيه ورفع اليد عن إطلاق ذلك البعض، واستظهره من كلام العلامة، وذكر في وجه اعتباره قوله عليه السلام في رواية الحضرمي: «ما يمنع ابن أبي السماك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً»، فإنّ مقتضى ذلك أنّ حلّ بيت المال لأبي بكر باعتبار كونه ذا نصيب فيها.

وفيه: أنّ قوله عليه السلام «أما علم» علة لتوبيخ ابن أبي السماك على تركه إرسال المال إلى السائل، فيستفاد منه حلّ بيت المال لمن يكون له فيها نصيباً، وأمّا عدم الحلّ لمن لا نصيب له بإعطاء الجائر وتمليكه، فهذا خارج عن مدلوله.

وأما استظهاره الاعتبار من كلام العلامة، فالأنّ المأخوذ من الزارع ومستعمل الأرض بعنوان الخراج أو الزكاة خراج أو زكاة حقيقة، كما هو مقتضى كونهما حقّ الله وبراءة ذمة المأخوذ منه من ذلك الحقّ، وإذا كان المأخوذ خراجاً أو زكاة فيترتب عليه حكمهما من عدم جوازهما لغير مستحقّهما.

وفيه: أنّه لا منافاة بين كون المأخوذ خراجاً أو زكاة وجوازهما لغير مستحقّهما بهبة السلطان أو عمّاله باعتبار إمضاء هذه التصرفات كما مرّ.

[١] أراضي الكفّار - التي استولى عليها المسلمون بالقهر والقتال، المعبر عنها بالمفتوحة عنوة - ملك للمسلمين على المشهور، لأشخاصهم على نحو التوزيع،

ولا لعنوانهم على نحو ملك الزكاة لعنوان الفقراء، بحيث يكون المأخوذ منه ملكاً شخصياً للأخذ، بل تلك الأراضي تكون باقية على حالها حتى بعد أخذها واستعمالها. ومقتضى تبعية المنفعة للعين دخول منافعتها من الخراج والمقاسمة أو أجره المثل في بيت مال المسلمين، المحكوم عليها بلزوم صرفها في مصالحهم، والمتصدّي لذلك من له الولاية عليهم على ما مرّ ضمن الأمور المتقدمة.

وفي صحيحة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد، ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد.

فقلت: الشراء من الدهاقين؟ قال: لا يصلح، إلا أن تشتري منهم على أن يصيرها للمسلمين، فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها، قلت: فإن أخذها منه، قال: يردّ عليه رأس ماله، وله ما أكل من غلتها بما عمل»^(١).

ودلالة هذه على ما ذكر لا تحتاج إلى مؤنة، فإن أرض السواد إمّا مفتوحة عنوة، كما عليه المشهور، أو من أرض الصلح بشرط كونها للمسلمين، كما احتمله المصنّف عليه السلام. نعم، البناء والآثار لمستعمل تلك الأراضي ولا تتبع رقبة الأرض؛ ولذلك يثبت للمستعمل حقّها بها، كما ربّما يظهر ذلك من ذيل الصحيحة أيضاً. ونحوها رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تشتري من أرض السواد شيئاً، إلا من كانت له ذمة، فإنّما هو فيء للمسلمين»^(٢)، والمراد بمن له ذمة هو مستعمل الأرض أو

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

الذي تقبلها بالمعاملة مع الوالي.

وبمثل هاتين الروایتين يرفع اليد عن الإطلاق والعموم في بعض الروايات الدالة على كون الأراضي ملكاً للإمام عليه السلام، كما في صحيحة ابن عبد الملك من قوله عليه السلام: «يا أباسيَّار، الأرض كلها لنا»^(١). وما في رواية أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلها لنا، فمن أحيّا أرضاً من المسلمين فليعمّرْها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها»^(٢).

هذا، مع أنّ المراد من اللام في «الأرض كلها لنا» الأعم من ملك العين وملك التصرف، بشهادة قوله عليه السلام: «فما أخرج الله منها في شيء فهو لنا»، فإنّه من الضروري أنّ ما يخرج من الأرض من الثمار والزرع يكون ملكاً لزارعها وغراسها، ورواية أبي خالد لا تخلو عن المناقشة في سندها.

لا يقال: إنّها معارضة بما دلّ على ملك الأرض بالإحياء، كصحيحة محمد بن حمران، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمّروها فهم أحقّ بها وهي لهم»^(٣).

فإنّه يقال: معارضة ذيل رواية الكابلي مع مثل الصحيحة لا تضّرّ باعتبار صدرها الظاهر في كون كلّ الأراضي ملك الإمام عليه السلام.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٨، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ١٢، الباب الأول، الحديث ٤.

والحاصل: أنه لو فرض تمامية الروايتين بحسب السند والدلالة، فلا بد من رفع اليد عن عمومهما بالتقييد الوارد في روايات الأنفال، وأن 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 وانجلى أهلها فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكل أرض لا رب لها، والمعادن منها، ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال»^(١).

في صحيحة حفص بن البختري، قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم، وكل أرض خربة وبطون الأودية، فهو لرسول الله ﷺ، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء»^(٢). وقريب منها غيرهما. فقد تحصل مما ذكرناه أن ما عن المحقق الإيرواني عليه السلام^(٣) - من أن الأراضي المفتوحة عنوة كسائر الأراضي ملك للإمام عليه السلام، وإنما يكون للمسلمين الانتفاع بها - لا يمكن المساعدة عليه.

نعم، الأراضي - التي استولى عليها المسلمون بغير قتال، أو صالح أهل تلك الأراضي على كونها للإمام - تختص به عليه السلام، كما تدل عليه صحيحة حفص. وقريب منها غيرها، كرواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء، وقوم صولحوا وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهو كله من الفيء، فهذا لله ولرسوله،

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٥٢٣، الحديث الأول.

(٣) حاشية كتاب المكاسب للمحقق الإيرواني ١: ٣٦٤.

فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث يشاء، وهو للإمام بعد الرسول»^(١)، رواها الشيخ بسنده إلى علي بن الحسن بن فضال، وفي سنده إليه ضعف؛ لوقوع علي بن محمد بن الزبير فيه. وقد ذكرنا سابقاً أنّ تجويز الإمام عليه السلام العمل بكتب بني فضال - على تقديره - لا يقتضي اعتبار كل خبر ثبت نقله عنهم، ولولم يثبت أولم يكن رواها بثقات، وإنما يقتضي أنّ فساد اعتقادهم لا يضّر بجواز العمل برواياتهم فيما إذا حصل سائر شروط العمل بالخبر الواحد. والحاصل: أنّ الرواية صالحة للتأييد فقط، ويلحق بالأراضي المفتوحة عنوة الأراضي التي صولح عليها، على أن تكون للمسلمين، كما هو مقتضى صحة الصلح ونفوذه، ولو صالحوا الكفار على بقاء أراضيهم في ملكهم جاز، وتكون - كالأراضي التي أسلم أهلها طوعاً ورغبة - باقية في ملك أربابها، كما يدلّ على ذلك - مضافاً إلى كونه مقتضى نفوذ الصلح - صحيحة البزنطي، قال: «ذكرت لأبي الحسن الرضا عليه السلام الخراج وما سار به أهل بيته، فقال: العشر ونصف العشر على من أسلم طوعاً، تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ونصف العشر فيما عمّر منها، وما لم يعمر منها أخذه الوالي فقبله ممّن يعمره، وكان للمسلمين. وليس فيما كان أقلّ من خمسة أو ساق شيء، ما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبله بالذي يرى، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر، قبل أرضها ونخلها...»^(٢).

ظاهر قوله عليه السلام: «فذلك إلى الإمام» أنّ له الولاية في التصرف فيها، لا أنّه ملكه، فإنّه فرق بين التعبير بأنّه إلى الإمام أو أنّه للإمام عليه السلام، والأول لا ينافي ما تقدّم من أنّ المأخوذ عنوة ملك المسلمين، فإنّه يكون ملكهم مع ثبوت الولاية للإمام عليه السلام.

(١) وسائل الشريعة ٩: ٥٢٧، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشريعة ١٥: ١٥٨، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

يثبت الفتح عنوة بالشياع [١].

نعم، ما ذكر في الصحيحة - من أنَّ الميتة من الأراضي التي أسلم أهلها طوعاً ملك المسلمين - ينافي ما تقدّم من كون الأراضي الميتة من الأنفال، فلا بدّ من حمل المذكور فيها على التقية كما قيل، أو حمل اللام على غير إفادة الملك من سائر الانتفاعات. هذه أقسام الأرضين في كونها ملكاً لأربابها أو للإمام عليه السلام أو للمسلمين.

[١] يثبت الفتح عنوة وكذا الصلح على كون الأرض للمسلمين بالشياع المفيد للعلم، وبشهادة العدلين، ولو كانت من قبيل الشهادة على الشهادة، وبالشياح المفيد للظن المتأخّم للعلم المعبر عنه بالاطمئنان.

وذكر المصنّف عليه السلام أنَّ الاكتفاء بالشياع كذلك مبنيّ على اعتباره في كلّ مورد تكون إقامة البيّنة فيه عسرة، كنسب شخص أو كون مال وقفاً أو ملكاً مطلقاً لا يتعلّق به حقّ للآخرين، ككونه رهناً أو وقفاً.

الصحيح أنّه لو كان المراد بالظن المتأخّم للعلم هو الاطمئنان فلا يختصّ اعتباره بصورة خاصّة.

ثمّ إنّ العسر في إقامة البيّنة على إطلاق الملك مبنيّ على عدم كفاية اليد في الشهادة بالملكيّة المطلقة، وإلاّ فلا عسر في إقامتها كما لا يخفى. ولا اعتبار لغير ما ذكر من الأمارات الظنيّة حتّى قول أهل التاريخ، إلّا إذا كان من قبيل خبر العدل أو الثقة، حيث إنّهُ لا يمكن الاعتماد على تلك الظنون في مقابل أصالة عدم الفتح عنوة، أو عدم الصلح على كون الأرض للمسلمين.

لا يقال: الرجوع إلى أهل التاريخ في إحراز كون الأرض مفتوحة عنوة أو أرض صلح من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة، ولا يعتبر في الرجوع إليهم التعدّد والعدالة، بل يكفي كون أهل الخبرة ثقة.

فإنه يقال: لم يحرز كون الحوادث في أطراف الأرض وأكنافها من الأمور التي يحتاج إدراكها إلى نظر واجتهاد؛ ليندرج المخبر بها في عنوان أهل الخبرة، بل الظاهر أن نقل تلك الحوادث لا يزيد على نقل سائر الأمور مما يكون نقلتها مجرد رواة لها.

لا يقال: لا يمكن الرجوع إلى أصالة عدم كون الأرض مفتوحة أو أرض صلح على أنها للمسلمين، فإنه يعارضها أصالة عدم كونها ملكاً لسائر الناس.

فإنه يقال: إذا دار أمر الأرض بين كونها ملكاً لسائر الناس فعلاً أو من المفتوحة عنوة أو صلحاً، فالمعارضة صحيحة ويتساقط الأصلان، وتكون الأرض من المجهول مالكةا. وأما فيما إذا احتمل أن لا يكون لها مالك فعلاً، كما في أرض خربة لا يحتمل بقاء مالكةا الأول عادة، ولا يعلم له وارث، فيجري أصلان ويحكم عليها بالأنفال، حيث إن مع أصالة عدم كونها من المفتوحة عنوة أو ملكاً لسائر الناس تدخل الأرض في عنوان ما لا رب له، المحكوم عليه بكونه ملكاً للإمام عليه السلام، كما في موثقة إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي خربت وانجلى أهلها - إلى أن قال: - وكل أرض لا رب لها»^(١).

ثم إن الرجوع إلى الأصل أو الحكم بكونها لمالكةا المجهول إنما هو على تقدير عدم اليد على تلك الأرض أو اعتراف ذي اليد بعدم كونها ملكاً له، وإلا حكم بكونها ملكاً لذي اليد، فإنها أمانة على الملك.

والحاصل: أنه لو أراد شراء الأرض، فمع يد البائع عليها يحكم بكونها ملكاً له، ومع عدم اليد فلا بد من المعاملة معها معاملة المجهول مالكةا أو الأنفال، وكذا ما إذا

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٣١، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ٢٠.

أراد استيجارها كما لا يخفى.

ثم إنه لا يبعد اعتبار شهادة العدل الواحد في الموضوعات أيضاً، فإن الاعتناء بخبر العدل والثقة عليه سيرة العقلاء في الأمور الراجعة إلى معاشهم ومعادهم، بلافق في ذلك بين كون الخبر المزبور حاكياً عن الحكم أو الموضوع، ولم يردع عنها الشرع إلّا في بعض الموارد، كالأخبار عن رؤية الهلال، كما يستفاد ذلك ممّا ورد من أنّه لا عبرة فيها بغير شهادة رجلين عدلين.

ومثلها ما إذا كان خبر العدل متضمناً للدعوى على الغير مالاً أو حقاً، فإنّه لا يرفع اليد في تلك المقامات عن مقتضى قاعدة اليد أو أصالة الصحة ونحوهما بمجرد قيام خبر العدل، كما يستفاد ذلك من الأخبار الواردة في القضاء، بل لا اعتبار به في موارد قاعدة اليد مطلقاً ولو لم تكن أخباره في موردها من قبيل الدعوى على الغير.

ويؤيد اعتبار خبر العدل، بل الثقة فيما ذكرنا - في جواز الاعتماد على أذان الثقة وإخبار الثقة عن زوجة امرأة يريد تزويجها، والتعبير بالتأييد باعتبار أنّه لا يمكن التعديّ منهما إلى سائر الموارد مع الإغماض عن السيرة المشار إليها، حيث إنّهما من قبيل النصّ في مورد خاصّ.

لا يقال: الإخبار بكونه زوجاً لامرأة يريد الآخر تزويجها من قبيل الدعوى على الغير.

فإنّه يقال: الإخبار كذلك لا يكون من قبيل الدعوى بالإضافة إلى من يريد تزويجها، وإنّما تكون دعوى على المرأة، وظاهر الرواية اعتبار خبر الثقة بالإضافة إلى من يريد تزويجها، وهي ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن عن زرعة عن سماعة، قال: «سألت عن رجل تزوّج جارية أو تمتّع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة: إنّ هذه امرأتي، وليست لي بيّنة، فقال: إنّ كان ثقة فلا يقرّبها، وإن كان غير ثقة

فلا يقبل منه»^(١).

لا يقال: ظاهر رواية مسعدة بن صدقة عدم العبرة في الموضوعات إلا بشهادة رجلين، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^(٢)، فإن مقتضى الحصر المستفاد منها عدم الاعتبار بغير شهادة العدلين.

ولا يبعد كون الرواية موثقة؛ لثبوت التوثيق العام لمسعدة؛ لوقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم و«كامل الزيارات»، ولكنها لا تصلح للردع عن اعتبار خبر الثقة في الموضوعات، وذلك فإنّ المراد بالبينة ليس خبر العدلين، بل من المحتمل لو لم يكن ظاهراً - أنها ما يوضح الواقع كما تستعمل فيه لغة - فلاحظ موارد استعمالها في القرآن، والمفروض أنّ خبر الثقة يوضح الواقع كما هو مقتضى السيرة المشار إليها.

وثانياً: دلالتها على عدم اعتبار خبر الثقة في الموضوعات حتّى في غير موارد الدعوى على الغير ونحوها بالإطلاق أو العموم، فيرفع اليد عنه في غير تلك الموارد بالسيرة الجارية على الاعتناء بخبر الثقات على ما تقدّم.

والحاصل: أنّه لا بأس بالالتزام باعتبار خبر العدل أو الثقة في الموارد التي أشرنا إليها، ومنها الإخبار عن كون الأرض مفتوحة عنوة أو أنّها للمسلمين، فيما إذا لم تكن

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٠، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وأشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيرة [١].

على الأرض يد تقتضي كونها ملكاً لذيها، كما إذا تقبلها الزارع من السلطان مع عدم يد الآخر يحتمل كونها له.

[١] الشاك في حال الأرض تارة: مستعملها الذي يتقبلها من السلطان أو من يأخذ من السلطان خراجها مجاناً أو معاملة، وأخرى: من يأخذ الخراج ممن تلقاه من السلطان. والشاك في الصورة الأولى لا يجوز له تقبل الأرض أو أخذ خراجها، وما قيل -من أن استمرار يد السلاطين على أرض في العصور المتتالية كاشف عن كونها للمسلمين، وإلا فلو كان وضع اليد عليها شيئاً حادثاً تعرض له أهل التواريخ- لا يمكن المساعدة عليه، وذلك فإنه يمكن حدوث الوضع وعدم تعرضهم لنقله، كما أهملوا الحوادث الكثيرة. ومع الإغماض عن ذلك، فإن عدم تعرضهم لحدوث يد السلطان عليها في زمان كذا لا يزيد على عدم تعرضهم لكون الأرض خراجية، وقد تقدم عدم الاعتبار بنص أهل اللغة بكون الأرض خراجية.

وكذا لا يمكن الحكم بالجواز باعتبار حمل تصرف السلطان فيها على الصحيح؛ لأن الصحة تكليفاً في فعله مقطوع بعدم، حيث إنه لا يجوز له التصرف فيها ولا في خراجها، كانت للمسلمين أم لغيرهم. والحمل على الصحة وضعاً أيضاً غير ممكن؛ لعدم إحراز ولايته على المعاملة عليها أو على أجرتها، وإحراز 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.

كما لا مجال لدعوى أن أخذه الخراج من الأراضي الخراجية أقل فساداً من أخذه من غيرها، فيحمل أخذه على كونه من الأراضي الخراجية، والوجه في عدم المجال أنه ليس في المقام إلا محرم واحد، وهو تصرفه في الأرض أو خراجها، سواء كانت

الأرض للمسلمين أم ملكاً لسائر الناس.

وليس في البين عنوانان محكومان بالحرمة، وأحرز صدور أحدهما عن مكلف، وشك في صدور الآخر، كما إذا لم يعلم أنه زنى فقط أو زنى وظلم بإكراهه المرأة على الزنا، فإن مقتضى أصالة الصحة عدم صدور الظلم بالإكراه.

نعم، لا يثبت بذلك رضا المرأة بالزنا، كما هو المقرر في محله، مع أن المهم في المقام هو الحمل على الصحة وضعاً، وذكرنا أنه - للشك في ولاية السلطان على المعاملة على الأرض أو خراجها - لا مجرى لأصالتها.

وأما الصورة الثانية، أي الأخذ ممن تقبل الأرض أو خراجها من السلطان، فإن احتمل في حق الأخذ من السلطان الفحص واطلاعه على حال الأرض وتقبلها أو أخذ خراجها من السلطان بعد إحراز حالها، فلا بأس بحمل فعله على الصحة، بأخذ الأرض أو خراجها منه. وأما مع العلم بعدم التفات الأخذ إلى ذلك أو اعتماده على قول بعض أهل التواريخ الذي لا يصح الاعتماد عليه، فلا يجوز للغير المعاملة مع الأخذ؛ لعدم إحراز اعتبار أصالة الصحة في مثل هذه الموارد كما لا يخفى.

ثم إنه لا ثمرة للبحث في فتح أرض العراق عنوة أو كونها للمسلمين شرطاً في الصلح، وذلك لعدم ترتب أثر خاص على فتح الأرض بالعنوة، فإن ما تقدم من آثار كون الأرض للمسلمين ولو كان بالصلح، ودلالة الروايات على كون أرض العراق ملكهم واضحة. وفي صحيحة الحلبي أنه: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السواد، ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد»^(١)؛ ولذا ذكر المصنف عليه السلام أن مثلاً يحتمل فتحها عنوة أو الدخول في

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٩، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام [١].

ملكهم صلحاً. وأما غير أرض العراق فلم تدلّ على حالها رواية معتبرة، غير ما ورد في فتح خيبر، وعلى ذلك فاللازم مراعاة ما تقدّم تفصيله، والله العالم.

[١] المنسوب إلى المشهور اعتبار إذن الإمام عليه السلام في كون الأرض خراجية بفتحها عنوة، وبدون إذنه تكون الأرض من الأنفال. ويستدلّ على اعتباره بمرسلة العباس الوراق عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام عليه السلام، فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس»^(١)، ولكنها لضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها. مع أنّها معارضة بما دلّ على أنّ الأرض المفتوحة عنوة ملك للمسلمين، كمرسلة حماد بن عيسى عن أبي الحسن عليه السلام، وفيها: «والأرضون التي أخذت عنوة بخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها، ويقوم عليها على ما صالحهم الوالي على قدر طاقتهم...»^(٢).

والنسبة بين هذه ومرسلة الوراق العموم من وجه؛ لأنّ هذه خاصّة بالأراضي ومطلقة بالإضافة إلى إذن الإمام عليه السلام وعدمه، كما أنّ مرسلة الوراق مختصة بصورة عدم إذن الإمام عليه السلام ومطلقة من حيث كون الغنيمة أرضاً أو غيرها. ومورد اجتماعهما هي الأرض المفتوحة بغير إذنه عليه السلام. وبعد سقوط الإطلاق من الجانبين يرجع إلى إطلاق الآية المباركة الدالة على خروج الخمس من مطلق الغنيمة الشاملة للأرض أيضاً، فيكون باقي الأرض للمسلمين؛ لأنّ تقسيم غير الخمس للمقاتلين كسائر الغنيمة غير محتمل، وكونه للإمام عليه السلام خلاف الآية، فتكون النتيجة عدم اعتبار إذنه عليه السلام في كون الأرض خراجية.

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١١٠، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

هذا كله في الكبرى، أي في اعتبار إذنه عليه السلام في كون الأرض خراجية، وأما الصغرى، أي إذنه عليه السلام في الأراضي التي فتحت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد أشار إليه المصنف بقوله: «والظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن ويستفاد كونها كذلك مما دلّ على أن أرض العراق ملك لجميع المسلمين، كما في صحيحة الحلبي المتقدمة آنفاً، وقريب منها غيرها، حيث إنها لو كانت مفتوحة بغير إذنه عليه السلام لما كانت للمسلمين.

ولا يبعد جريان حكم أرض العراق على سائر الأراضي المفتوحة في الإسلام، كما يظهر ذلك من صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق سيرة فهم إمام لسائر الأرضين، وقال: إن أرض الجزية لا ترفع عنهم الجزية»^(١)، حيث إن دلالتها - على جريان حكم أرض العراق على سائر الأراضي المفتوحة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - واضحة. ولكن لا دلالة لها على اعتبار إذن الإمام عليه السلام في كون الأرض للمسلمين بفتحها عنوة، كما لا يمكن الاعتماد في ذلك على رواية جابر الجعفي أو على ما اشتهر من حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات؛ لأن رواية جابر ضعيفة، ومجرد نقل القميين وضبطها في كتبهم لا يكون كاشفاً عن اعتبارها، كما أن حضور أبي محمد عليه السلام في بعض الغزوات لا يكشف عن إذن الإمام ورضاه، فلعلّ حضوره كان لرعاية التقية، وعدم 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 وأموالهم كثيراً، بخلاف تأخيرها إلى وقت آخر.

(١) وسائل الشيعة ١٥: ١٥٣، الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة [١].

وما ذكره المصنّف رحمه الله - في كشف إذن الإمام عليه السلام في تلك الغزوات، بحمل غزوهم على الصحة - لا يمكن المساعدة عليه، فإن الغزو بدون إذن الإمام عليه السلام ليس بمحرّم، خصوصاً في ذلك الزمان الذي لم يكن فيه خيار للمقاتلين في مخالفة أميرهم. وأيضاً الحمل على الصحة إنّما يتمّ فيما إذا لم يكن للغزو بغير إذنه أثر؛ ليحكم بفساده، وأثر الغزو بدون إذنه كون الغنيمة للإمام عليه السلام.

[١] ذكر الله في هذا الأمر بأن إخراج الخمس من الغنيمة يجري في الأراضي المفتوحة عنوة، ونسب ذلك إلى المشهور، وأنّ ما يكون للمسلمين بعد خراج خمسها هي المحياة، أي المعمورة حال الفتح، وأمّا الميتة منها فهي كالميتة من سائر الأراضي تكون من الأنفال، بل قيل بعدم الخلاف في اعتبار الحياة حال الفتح.

أقول: أمّا الأول، فقد ذكر في وجهه دلالة قوله سبحانه: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾^(١) على اعتبار الخمس في الغنيمة الشاملة بإطلاقها للأراضي المفتوحة، ولم يذكر في الآية قسمة باقيها على المقاتلين؛ ليكون ذكرها قرينة على كون المراد بالغنائم هي الأموال المنقولة.

وفيه: أنّ الأظهر عدم الخمس في الأراضي بتمامها للمسلمين، فإنّ الأرض المزبورة فرد من الغنيمة، وقد دلّ الدليل على أنّها لجميع المسلمين، أي بتمامها. وهذا الظهور باعتبار كونه ظهور الخاصّ وبياناً لحكم فرد من الغنيمة مقدّم على إطلاق الآية. **وأما الثاني،** أي اعتبار الحياة فيما يكون للمسلمين، بحيث تكون الموات حال الفتح داخلة في الأنفال، فقد ذكر المصنّف رحمه الله في وجهه عموم ما دل على أن

(١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

الموات من الأنفال، كما في صحيحة حفص عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم، وكل أرض خربة وبطن الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو للإمام بعده يضعه حيث يشاء»^(١)، ونحوها غيرها.

لا يقال: يعارض ذلك العموم ما دلّ على أنّ المفتوحة عنوة للمسلمين، فإنه يعمّ الأرض المعمورة والميتة معاً.

وأجاب عليه السلام عن ذلك بأنّ الإجماع المحكيّ - على دخول المفتوحة عنوة في ملك المسلمين - لا يعمّ الأراضي الميتة، فإنّ الداخل في ملكهم بعنوان الغنيمة، وهذا العنوان يختصّ بما كان ملكاً للكافرين، ولا يعمّ الأراضي الميتة التي هي من الأنفال للإمام عليه السلام قبل الفتح وبعده، وكانت يد الكفار عليها يد عدوانية.

وأما الروايات، كصحيحة الحلبي الواردة في حال أرض السواد، أي العراق، فظاهرها أيضاً كون الداخل في ملكهم بعنوان الغنيمة التي لا تصدق على الأراضي التي لم تكن ملكاً للكفار.

أقول: لم يظهر ممّا ورد في كون المفتوحة عنوة ملك المسلمين أنّ الداخل في ملكهم ما كان لأشخاص الكفار، بل يعمّ الأراضي التي كانت في أيديهم من المعمورة والمخروبة، فلاحظ صحيحة محمد الحلبي المتقدمة الواردة في أرض السواد، بل مقتضى تقييد الأرض الخربة - في موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة، بما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب - عدم جريان حكم الأنفال على الخربة التي أوجف عليها بالخيل،

(١) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث الأول.

نعم لو مات المحياة حال الفتح فالظاهر بقاءها على ملك المسلمين [١].

حيث إنها واردة في مقام تحديدها.

[١] قد يقال: إن ما ورد - من كون المفتوحة عنوة موقوفة متروكة في يد من يعمرها، وأنها ملك المسلمين بإطلاقه - يعم بقاء الأرض على الحياة أولاً، كما أن موثقة إسحاق بن عمار - المتقدمة الدالة على كون الخربة من الأنفال بإطلاقها - تعم ما إذا طرأ الخراب على المفتوحة عنوة، وبعد تساقط الإطلاق من الجانبين يرجع إلى استصحاب بقاء الأرض على ملك المسلمين.

وذكر السيد الخوئي رحمته الله ^(١) أنه يحكم بعد طرء الخراب على المفتوحة بأنها من الأنفال، حيث إن شمول - ما دلّ على كون المفتوحة ملكاً للمسلمين لما بعد الخراب - بالإطلاق، ودلالة كون - كلّ خربة ملك الإمام - بالعموم، وعند تعارضها يقدم العموم الوضعي؛ لعدم تمامية مقدمات الإطلاق معه.

والحاصل: أنه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب؛ ليقال بأن مقتضاه بقاء الأرض على حالها في كونها ملكاً للمسلمين.

وفيه: أن لازم ما ذكر الالتزام بخروج الأرض عن ملك محييها بمجرد خرابها، فإن شمول ما دلّ على أن: «من أحيأ أرضاً فهي له» ^(٢) لما بعد الخراب بالإطلاق، فيقدم عليه العموم الدالّ على أن الخراب ملك للإمام عليه السلام، بل مقتضى هذا العموم دخول الأرض بالخراب في ملكه عليه السلام، حتى فيما إذا كان ملك الغير بالإرث أو الشراء أو نحو ذلك. ولا أظن أن يلتزم عليه السلام بذلك.

والأظهر ما ذكره المصنّف رحمته الله من عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك

(١) محاضرات في الفقه الجعفري ١: ٧٠٧.

(٢) انظر وسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٣.

المسلمين، لا للاستصحاب، ليقال: إنه لا تصل النوبة إليه في المقام، بل لتقييد الخبرة في موثقة إسحاق بن عمار الواردة في مقام بيان الأنفال بالتّي لم يوجف عليها بخيل أو ركاب، وبانجلاء أهلها، ولدلالة صحيحة سليمان بن خالد على عدم خروج الأرض الخراب عن ملك مالكةا، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها، ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: الصدقة، قلت: فإن كان يعرف صاحبها، قال: فليؤد إليه حقّه»^(١)، حيث إنّ مقتضى ثبوت أجرة المثل على معمر الأرض عدم خروجها عن ملكية مالكةا. ولا يحتمل الفرق بين طُرُو الخراب على الأرض التي تكون ملكاً لشخص أو كونها ملكاً لعنوان المسلمين.

نعم ربّما يظهر - خروجها إلى ملك عامرها وإن كان ملكاً لآخر من قبل - من صحيحة معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أيما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمرها فإنّ عليه فيها الصدقة. فإن كانت أرض لرجل قبله فغاب عنها وتركها فأخر بها، ثم جاء بعد يطلبها، فإنّ الأرض لله ولمن عمرها»^(٢)، ولكن هذه مطلقة من جهة إعراض المالك الأول وعدمه، فتحمل على صورة الإعراض؛ لظهور صحيحة سليمان بن خالد في خصوص عدم الإعراض كما لا يخفى. ثمّ إنّ لا دلالة لصحيحة سليمان بن خالد على جواز استعمال الأرض وإحيائها ولو بلا رضا مالكةا، والوجه في عدم دلالتها عدم ورودها في بيان هذه الجهة، حيث إنّ السؤال فيها عن الحقّ الثابت على مستعملها.

والحاصل: أنّ مقتضى احترام مال المسلم عدم جواز التصرف في أرضه بدون

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٥، الباب ٣ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ٤١٤، الحديث الأول.

ومع الشكّ فيها فالأصل العدم [١]. فينزل على أنّ كلّها كانت عامرة [٢].

رضاه، وما ورد - من سقوط احترام الملك في مورد تعطيل المالك الأرض ثلاث سنين أو عشر سنين - لضعفه لا يصلح للاعتماد عليه.

[١] ثمّ إنّه بناءً على اعتبار الحياة حال الفتح تدخل الأرض في ملك المسلمين على تقدير حياتها، وعلى تقدير مماتها حاله تدخل في ملك محييها، ثمّ إلى غيره بالإرث أو غير ذلك، وإذا شكّ في حال الأرض زمان فتحها، فإن كانت بيد من يدعي الملكية لها فيحكم بكونها ملكاً له. وعلى تقدير عدم اليد أو اعتراف ذي اليد بأنّها ليست له، أو كونها بيد السلطان الجائر المعلوم عدم ولايته عليها، يدور أمرها بين كونها ملك المسلمين أو ملكاً لشخص آخر، أو ملك الإمام عليه السلام؛ لانقضاء المالك الشخصي وورثته، فالأصل عدم كونها عامرة حال فتحها، كما أنّ الأصل عدم كونها فعلاً لشخص آخر، ونتيجة الأصلين كونها من الأنفال على ما تقدم.

وما ذكر المصنّف رحمته الله - من لزوم الجمع بين رعاية حكم أرض الخراج وحكم المال المجهول مالكة أو القرعة فيها - لا يمكن المساعدة عليه، نعم الأول احتياط مستحب.

[٢] لا يحتمل ذلك عادة، بل إطلاق أرض السواد باعتبار غلبة الحياة على أراضيها، وما ذكره - من تأييد كون أرض العراق بتمامها عامرة بتحديد أرض الخراج بما في «المنتهى»^(١) وغيره - ضعيف، بل لم يعلم وجه التأييد، فتدبّر.

إلى هنا انتهى ما أردنا إيراده في المكاسب المحرمة، ويتلوه كتاب البيع إن شاء الله تعالى، والحمد لله أولاً وآخراً.

الفهرس

٧	الفرق بين المكاسب والمتاجر
٨	المراد من أكل المال بالباطل
١٠	رواية تحف العقول
١٦	حديث الدعائم والنبوي المشهور
١٨	بيع الأبوال
٢٣	بيع العذرة
٢٥	حرمة المعاوضة على الدم
٢٦	حرمة بيع المنى
٢٧	بيع الميتة
٣٣	بيع المشتبه بالميتة
٣٦	بيع الكلب والخنزير
٣٩	بيع الخمر
٤٣	الأعيان النجسة
٤٦	بيع كلب الصيد
٥٥	المعاوضة على العصير العنبي
٥٧	لو غصب عصيراً فأغلاه
٥٨	بيع العصير بعد غليانه
٦٣	العصير الزبيبي
٦٥	بيع الدهن المتنجس
٦٩	وجوب الإغلام بنجاسة الدهن

- ٧١ التشبيب إلى الحرام
- ٧٣ بيع الدهن للاستصباح
- ٧٤ جواز الانتفاع بالمتنجس
- ٨٣ النوع الثاني مما يحرم الاكتساب به
- ٨٣ بيع الصنم والصليب
- ٨٤ بيع الصنم بعنوان مادته
- ٨٨ بيع مواد آلات القمار
- ٩٠ الدراهم أو الدنانير المغشوشة
- ٩٢ بيع ما يقصد منه الحرام
- ٩٩ المعاوضة على الجارية المغنية
- ١٠١ بيع العنب ممن يعمله خمراً
- ١٠٥ إعانة الغير على المحرم
- ١١٣ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ١١٨ النهي عن المعاملة لا يوجب فسادها
- ١٢١ بيع ما يقصد منه الحرام
- ١٢١ بيع السلاح من الكفار
- ١٢٥ اعتبار المالية في المبيع
- ١٢٩ حكم عمل الماشطة
- ١٣٠ تدليس الماشطة
- ١٣٥ حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال
- ١٣٨ التشبيب بالمرأة
- ١٤٠ تصوير ذوات الأرواح وغيرها

١٤٢	حكم اقتناء الصور
١٥٠	اقتناء الصور والكسب بها
١٥٥	حرمة البخس
١٥٧	في التنجيم
١٦٣	في كتب الضلال
١٦٧	خلق اللحية
١٧٣	حرمة الرشوة
١٧٥	أخذ الأجرة على القضاء
١٧٩	في الهدية
١٨١	الرشا في غير الحكم
١٨٢	المعاملة المشتملة على المحاباة
١٨٣	ضمان المال المأخوذ حراماً
١٨٤	صور اختلاف الدافع والقابض
١٨٥	حرمة سب المؤمن
١٨٩	السحر وحكمه
١٩٦	حرمة الغش
٢٠١	هل تفسد المعاملة بالغش؟
٢٠٣	حرمة الغناء
٢١٤	الحداء
٢١٦	حرمة الغيبة
٢١٩	في اغتيال المتجاهر بفسقه
٢٢٠	في المراد بالغيبة

٢٢٦	كفارة الاغتيا ب
٢٢٩	موارد جواز الغيبة
٢٤١	حكم الاستماع إلى الغيبة
٢٤٥	حقوق المؤمن على إخوانه
٢٤٨	في القمار
٢٥١	المراهنة بغير آلات القمار
٢٥٥	حكم العوض في المعاملة الفاسدة
٢٥٧	المغالبة بلا عوض
٢٥٨	المباراة المتعارفة في عصرنا وحكم شراء أوراق النصيب
٢٦٠	القيادة حرام
٢٦١	حرمة القيافة
٢٦٣	حرمة الكذب
٢٦٧	أقسام الوعد وحكمها
٢٧١	التورية وحكمها
٢٧٦	مجوزات الكذب
٢٨٤	الكهانة وحكمها
٢٨٨	حرمة اللهو
٢٩٠	حرمة مدح من لا يستحق المدح
٢٩١	حرمة معونة الظالمين
٢٩٥	حرمة النجش
٢٩٦	حرمة النميمة
٢٩٨	النوح بالباطل

٣٠٠	التولي عن الجائر
٣٠٣	مجوزات الدخول في الولاية عن الجائر
٣١١	ما يلزم الإباحة بالإكراه
٣١٧	تحقق الإكراه
٣١٩	الإكراه على قبول الولاية
٣٢١	الإكراه على القتل
٣٢٦	هجاء المؤمن وهجره
٣٢٧	أخذ الأجرة على الواجب
٣٣١	أخذ الأجرة على العبادة
٣٣٥	أخذ الأجرة على الواجبات
٣٤٠	أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة
٣٤٣	أخذ الأجرة على المستحبات
٣٤٦	طواف الأجير حال إطفاء الغير
٣٤٩	أخذ الأجرة على الأذان والإقامة
٣٥١	أخذ الأجرة على الشهادة وأدائها
٣٥٤	حكم بيع المصحف
٣٥٨	بيع المصحف من الكافر
٣٦٠	بيع الدراهم من الكافر
٣٦١	جوائز الجائر وعمّاله
٣٧٠	المال المختلط بالحرام
٣٧٣	صور العلم بالجائزة
٣٧٥	ضمان ما تلف بيده

- لزوم الرد إلى المالك ٣٧٧
- وجوب الفحص عن المالك ٣٧٩
- حكم المال المجهول مالكة ٣٨٣
- في تعيين من يجب عليه التصرف بالمال المجهول ٣٨٩
- في مستحق الصدقة ٣٩١
- في ضمان المتصدق بالمال المجهول مالكة ٣٩٢
- العلم الإجمالي باشتغال المال المأخوذ من الجائر على الحرام ٣٩٥
- الدين الثابت في ذمة الجائر ٣٩٧
- أخذ الخراج والمقاسمة من الجائر ٣٩٩
- تصرفات الجائر في الخراج ٤٠٠
- شراء الخراج والمقاسمة والزكاة من السلطان ٤٠٢
- المعاملة على الزكاة والخراج مع الجائر قبل وصولهما بيده ٤١١
- في الأراضي التي يجوز المعاملة عليها مع السلطان ٤١٧
- في الخراج ومقداره ٤٢١
- في الأراضي الخراجية ٤٢٥
- ما يثبت به كون الأرض خراجية أو من غيرها ٤٣٠
- الحكم عند الشك في حال الأرض ٤٣٤
- ما يشترط في كون الأرض خراجية ٤٣٦
- في اعتبار الحياة في الأرض حال فتحها ٤٣٨
- طرو الممات على الأراضي الخراجية ٤٤٠
- الوظيفة عند الجهل بحال الأرض ٤٤٢
- الفهرس ٤٤٣

