

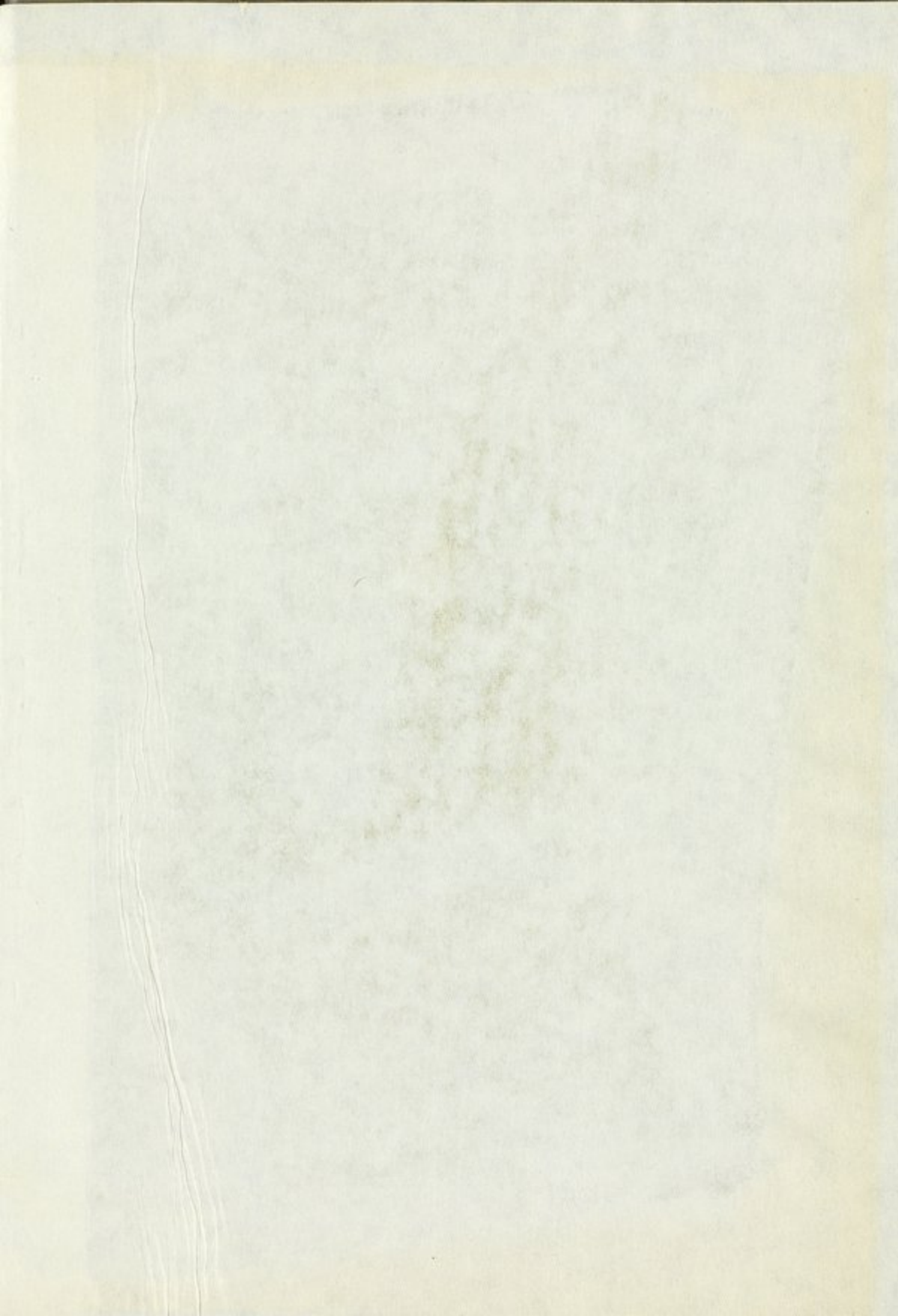
إِسْتِزَارُ الطَّالِبِ

فِي الْمَكْتَابَةِ الْمُحَرَّمَةِ

تأليف

آية الله الشيخ جواد التبريزي

الجزء الأول



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 016194431

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*

---

--	--



Tabrizi

# ارشاد الطالب

الى

التعليق على المكاسب

تأليف

الشيخ جواد التبريزي

اشرف على طبعه محمد كاظم الخوانساري

الجزء الاول

مطبعة مهر - قم

محرم الحرام ١٣٩٩ هجرية

2264  
.1185  
.9425  
ju2' 1

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى انزل القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، وهدانا الى التفقه فى احكام الدين وصلى الله على خير خلقه وافضل بريته المبعوث رحمة للعالمين والناسخ بشريعته السمحاء شرايع الاولين وعلى آله الطيبين الطاهرين الهداة المهديين . واللجنة على اعدائهم من الاولين والآخرين الى قيام يوم الدين .

وبعد فيقول المعترف بقصور باعه الراجى رحمة ربه جواد بن على التبريزى أن من نعم الله سبحانه على أن فقهنى فى الدين واجتمع الى ابحاثى الفقهية فريق من ارباب الفضل ورواد العلم الذين اخذوا على عاتقهم حفظ معالم الدين ونشر احكامه وقد ابداوا رغبتهم الى ضبط محاضراتى التى كان محورها كتاب المكاسب تأليف المحقق البارع وحيد عصره وفريد دهره سماحة آية الله العظمى وحجته الكبرى الشيخ مرتضى الأنصارى تغمد الله برحمته واسكنه بحبوحه جنته الذى نزلت عند نظره انظار الفحول واعاظم العلماء الابرار ذوى الحظ الوافر فى حفظ آثار المتقدمين وحاز قصب السبق فى احياء علوم الدين وارشاد المؤمنين الى مافيه خير الدارين .

فنزلت عند رغبتهم واجبت مسؤلهم فجمعت محاضراتى فى هذا المؤلف المتواضع وسميته (ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب) ليكون تذكرة .  
والله تبارك وتعالى أسأل واياہ أرجو أن يجعله ذخراً ايوم فاقتى يوم لاينفع فيه مال ولابنون وأن يتقبله بقبولهالحسن انه قريب مجيب وبالاجابة جدير واياہ استعين فانه نعم المولى ونعم النصير .



قوله (ره) فى المكاسب (١)

(١) عنوان الكتاب بالمكاسب أولى من عنوانه بامتاجر ، وذلك ، فان التجارة مصدر ثان لتجر او اسم مصدر ، ومعناها البيع والشراء بغرض الربح ، فيطلق التاجر على من تكون حرفته البيع والشراء وتحصيل الربح بهما ، وكيف كان فلا تعم التجارة ما اذا لم يكن البيع او الشراء بقصد الربح ، فضلا عن الاعمال التى يكون الشخص اجيراً عليها ، ويقع البحث فى الكتاب عن حكم تحصيل المال بها . وهذا بخلاف المكاسب ، فانه جمع مكسب : بمعنى ما يطلب به المال ، فيعم مثل تلك الاعمال .

لا يقال : قد وقع البحث فى الكتاب عن حرمة بعض الاعمال وحلها مع عدم تعارف كسب المال بها ، كالبحث عن حرمة الغيبة وسب المؤمن ، وكما يقال ان البحث فيها استطرادى ، كذلك يمكن ان يكون المهم فى المقام البحث فى الاعيان المحرم والمحلل بيعها وشراؤها ، وذكر غيرها للاستطراد ، فلما وجب لعنوان الكتاب بالمكاسب .

فانه يقال : قد ذكرنا ان عنوان الكتاب بالمكاسب أولى لانه متعين ، مع ان الالتزام بكون المقصود بالبحث تلك الاعيان فقط غير شديد ، والا لكان ذكرها فى شرايط العوضين من كتاب البيع أولى من افرادها والبحث فيها قبل كتاب البيع وهذا بخلاف ما لو كان المقصود بيان المكاسب المحرمة وتمييزها عن المحللة منها

84-133645 (v.1)

قوله ( ره ) وينبغي اولا التيمن بذكر بعض الاخبار (١).

سواء كان الكسب بالاعيان او المنافع والاعمال ، حيث أن افرادها والبحث فيها مستقلا أنسب .

(١) كان المناسب التيمن قبل الاخبار بالكتاب المجيد المستفاد منه بعض الضوابط للكسب الحرام، كقوله سبحانه :

(لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) (١).  
فنقول الاكل في الآية بمعنى وضع اليد والتملك، لا الاكل الخارجى، حيث أن اضافته الى الاموال موجبة لهذا الظهور ، سواء كانت الاضافة الى عنوان المال او الى مثل الدار والثوب من مصاديقه، فاذا قيل أكل زيد دار فلان او ماله فظاهره وضع يده عليهما وتملكهما .

والحاصل أن النهى عن الاكل في الآية من قبيل النهى عن المعاملة، وظهوره فيها هو الارشاد الى فسادها، كما أن ظهور النهى المتعلق بالافعال الخارجية هو تحريمها تكليفاً، وليس المراد أنه لا يمكن النهى عن المعاملة تكليفاً، سواء كانت المعاملة بمعناها المصدرى او الاسم المصدرى، فان امكان النهى عنها كذلك، بل وقوعه فى الشرع كحرمة البيع وقت النداء او حرمة بيع الخمر بمعنى كون بيعها مبعوضاً للشارع من الواضحات، كيف وقد وقع الكلام فى أن النهى عن معاملة تكليفاً هل يقتضى فسادها ام لا .

بل المراد ان حمل النهى عن معاملة على التكليف يحتاج الى قرينة، ومع عدم القرينة ظاهره الارشاد الى فسادها اى عدم امضاء الشارع ، فمثلا ملك النهى عن البيع يوم الجمعة - وهو ادراك صلاتها وعدم تفويتها - قرينة على الحكم التكليفى واللحن الوارد على بايع الخمر ومشتريها قرينة عليها ، كما أن قوله عليه السلام ثمن الخمر سحت دليل على فساد المعاملة عليها، حيث ان مع صحتها لا يكون الثمن سحتاً.

وعلى الجملة ( فتارة ) تكون المعاملة محرمة تكليفاً فقط كالبيع وقت النداء ، و ( اخرى ) تكون محرمة وضعاً فقط كبيع الميتة على ماسياتى ، و (ثالثة) تكون محرمة وضعاً وتكليفاً كبيع الخمر ، والاية المباركة ذالة على أن أكل اموال الناس وتملكها بالباطل فاسد ، والمراد بالتملك بالباطل المحكوم بفساده هو التملك بالباطل ولو ببناء العقلاء .

والحاصل أن وضع اليد على مال الغير بالنحو الباطل-- ولو فى اعتبار العقلاء-- فاسد عند الشارع ايضاً ، وليس المتعلق للنهى هو خصوص التملك بالباطل فى اعتبار الشرع ، حيث لا معنى للنهى عنه لانه من المغو الواضح ، وايضاً خطاب النهى عن وضع اليد على مال الغير وتملكه بالباطل كساير الخطابات من قبيل القضية الحقيقية ، والموضوع فيه مطلق التملك بالباطل لخصوص بعض انواع التملك ، كالفهر على المالك ، او القمار ، فمفاد الاية أنه لا يكون وضع اليد على مال الغير مع انطباق عنوان الاكل بالباطل عليه موجباً للملك شرعاً ، سواء كان سنخ ذلك الوضع فى زمان صدور الاية لم يكن .

وما عن السيد الخوئى أطال الله بقاءه من كون الاية ناطرة الى ما كان مرسومواً فى ذلك الزمان من انحاء التملك والحكم عليها بأن كلها باطلة الا التجارة عن تراض فيه ما لا يخفى .

أما (اولا) فلما ذكرنا من أن متعلق النهى هو التملك بالباطل لا التملك مطلقاً ، ولا خصوص بعض ما كان مرسومواً فى ذلك الزمان .

واما (ثانياً) فلان التجارة عن تراض غير داخل فى متعلق النهى حتى مع عدم ذكر الاستثناء ، فيكون استثناءها منقطعاً لامتناعاً .

و أما (ثالثاً) فلان الموجب لاكل مال الغير شرعاً لا ينحصر بالبيع والشراء ، فضلاً عما اذا كانا بقصد الربح ، كما هو ظاهر التجارة ، كيف وموجبات التملك كثيرة كالاجارة والصلح والمزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة والقرض الى غير ذلك ، والالتزام بالتخصيص ورفع اليد عن الحصر فى هذه الموارد الكثيرة بعيد جداً

قوله (ره) روى فى الوسائل والحدائق (١) .

قوله (ره) فقال جميع المعايش (٢)

(١) لا يخفى أن الاخبار العامة المذكورة فى الكتاب كلها ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها ، نعم لا بأس بها لتأييد الحكم بعد استفادته من غيرها .

أما رواية تحف العقول - وان قيل بان الكتاب من الكتب المعتمدة وأن مؤلفه شيخ صدوق كما عن صاحب الوسائل (ره) - فلا ريب فى انها باعتبار ارسالها ضعيفة فان غاية الامر ان يكون كتاب تحف العقول مثل بحار المجلسى او وسائل الحر العاملى قدس سرهما ، ومؤلفه كمؤلفهما .

ومن الظاهر أن مجرد اعتبار كتاب لا يقتضى قبول كل ما فيه ، كما أن جلالة المؤلف لا تقتضى قبول كل رواياته والغمض عن روايتها الواقعة فى اسناد تلك الروايات الى الامام عليه السلام .

والحاصل أنه لا يكفى فى العمل بالرواية العدالة والوثاقة فى خصوص الراوى الناقل لنا حتى مع اعتبار الكتاب ، بمعنى عدم وقوع الدس فيه ، بل لابد من احراز حال جميع روايتها .

ودعوى أن مؤلف تحف العقول قد حذف الاسانيد فى غالب روايات كتابه للاختصار لا للابهام لم يعلم لها شاهد ، بل على تقديره ايضاً لا يمكن العمل بها ، فانه لابد فى العمل بالرواية من احراز حال جميع روايتها كما مر ، حيث من المحتمل اعتقاد المؤلف صدورها عن الامام عليه السلام لامر غير تام عندنا ، لاحذفها لكون روايتها ثقات او عدولا .

فالمتمحصل أن حذف المؤلف سند الرواية مع الاحتمال المزبور لا يكون توثيقاً او تعديلاً لروايتها كما لا يخفى ، ومثلها دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور ، وذلك فان بعض الاحكام المذكورة فيها لم يعهد الافتاء به من فقيه فضلاً عن جل اصحابنا ، ونحوهما دعوى وجود القرائن فى الرواية الكاشفة عن صدق مضمونها كما عن السيد اليزدى (ره) ، ولعل الصحيح هو العكس كما هو مقتضى اضطراب متنها ، واشتباه . المراد بعدم كون العمل معهوداً لبعض ظاهرها كما سنشير اليه .

(٢) المعايش جمع المعيشة بمعنى ما يعيش به الانسان مثلاً ويتحفظ به على

قوله (ره) فأول هذه الجهات الاربع الولاية (١)

قوله (ره) مما لايجوز (٢) قوله (ره) فكل مأموره (٣)

قوله (ره) فكل امر يكون فيه الفساد (٤)

حياته ، وكان منها المال المكتسب الذى يصرفه فى حوائجه ، ويكون قوله مما يكون أهم فيه المكاسب بياناً للمعايش بمعنى أن المعاش الذى يكون فيها كسب المال اربع جهات ، ويمكن كونه بياناً للمعاملة اى المعاملات التى يراد بها المال اربعة اقسام . (١) لم يعلم وجه كون الولاية هو الاول والاخير هى الاجارات ، كما لم يعلم الوجه فى افراد الاجارات والسكوت عن مثل المزارعة والمساقاة والمضاربة والوكالة وغيرها ، اللهم الا ان يكون التعبير بالاول كلفظة ثم لمجرد العطف والترتيب فى الذكر ، واكن يبقى فى البين وجه السكوت عن غير الاجارة .

(لايقال) : الوجه فى عدم ذكرها دخولها فى الصناعات والتجارات ، (فانه يقال) :

التجارة معناها البيع والشراء بقصد الربح كما امر ، فلا يدخل فيها مطلق البيع والشراء فضلا عن غيرهما ، ولو دخلت المزارعة وغيرها فى الصناعات لكانت الاجارة ايضاً داخله فيها ، فانه لافرق بين تسليم الارض للعامل فيها بالمزارعة وبين اجارتها كما لا يخفى .

(٢) يتعلق بالتفسير باشرابه معنى التمييز اى تفسير وجوه الحلال من التجارات

وتمييزها عما لايجوز للبايع بيعه وللمشتري شراؤه .

(٣) ظاهر الرواية أن الموجب لحلية البيع أحد أمرين ، (الاول) أن تكون

فى المبيع مصلحة ضرورية للعباد (الثانى) ما يكون فيه جهة صلاح مقصودة لهم ، حيث أن الاول ظاهر قوله فكل مأموره المخ ، والثانى ظاهر قوله وكل شىء يكون

اهم فيه الصلاح من جهة من الجهات .

(٤) لم يظهر الفرق بين هذا وبين المعطوف على ذلك فيما بعد من قوله او

يكون فيه وجه من وجوه الفساد ، الآن يقال الفرق هو أن المفروض في الاول كل أمر يكون فيه الفساد المحض ، وفي الثاني كل شيء يكون فيه جهة الفساد ولو مع الصلاح ايضاً ، وهذا الفرق مقتضى عطف الثاني على الاول بلفظة او ، وفيه ان مجرد اشتمال شيء على جهة فساد لا يوجب بطلان المعاوضة فيما اذا كانت معها جهة الصلاح ايضاً ، وقد مر في بيان ضابط صحة البيع وحليته أن الاشتمال على جهة صلاح كاف في حل بيع الشيء وشرائه .

نعم لا بد من كون جهة الصلاح من المنفعة المقصودة للعقلاء لظهور الصلاح في الشيء في ذلك ، والا فلا يوجد شيء خال عن مصلحة ما الا نادراً .  
والحاصل أن الملاك الثاني لفساد البيع غير صحيح ، فانه يصح بيع ما فيه الفساد فيما اذا كانت فيه جهة صلاح مقصودة ايضاً ، ومع عدم جهة صلاح مقصودة محللة يدخل الشيء فيما فيه الفساد المحض ، بل الموجب لبطلان البيع على ما يأتي خلو الشيء عن الجهة المقصودة للعقلاء المحللة شرعاً ، سوء كانت فيه مفسدة لم تكن ، وهذا الضابط لبطلان البيع لا يستفاد لامن المعطوف ، ولامن المعطوف عليه ، ولامن الامثلة الواردة في الحديث ، بل في بعضها لا يكون فساد الا في نفس البيع لافي العوضين ، كما في البيع الربوي ، فان المتجانسين لافساد فيهما اصلاً ، بل الفساد في نفس البيع بالزيادة ، والفساد او الحرمة في هذا القسم تابع للدليل الدال على ثبوت المنع ، بخلاف ما اذا لم يكن في الشيء المنفعة المحللة المقصودة ، او كانت فيه المفسدة الخالصة ، فان الحكم بالفساد فيهما لا يحتاج الى دليل آخر ، كما يأتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى .

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

قوله (ره) يلي أمره (١)

قوله (ره) او يوجر نفسه (٢) قوله (ره) من غير ان يكون (٣)

قوله (ره) او قرابته (٤) قوله (ره) او وكيله فى اجارته (٥)

قوله (ره) نظير الحمال (٦) قواه (ره) والخنازير والميئة (٧)

قواه (ره) فيه اوله اوشىء منه (٨)

(١) معطوف على يملك أى اجارته ما يملكه او يلى أمره ، الاول كما فى اجارته عبده، الثانى اجارته من يكون له عليه ولاية، ودابته و ثوبه معطوفان على نفسه فى قوله فاجارة الانسان نفسه .

(٢) لعله من قبيل الخبر يعنى تفسير الاجارات ان يؤجر نفسه اوداره ونظيره قوله فلا بأس ان يكون اجيراً أى اما تفسير الاجارات فلا بأس أن يكون اجيراً الخ.

(٣) يعتبر ان لا يكون فى اجارة نفسه او مملوكه او من يلى أمره فى جهة من المنافع المحللة داخل فى عنوان الظلمة بان يعد من اعوان الجائر و عما له، والافلات جوز .

(٤) لا ولاية له على غير ولده من اقربائه، فيكون عطف القرابة على ولده بلا وجه ، الا ان يحمل على صورة الوصاية او الوكالة، ولكنهما لا تختصان بالقرب .

(٥) عطف على نفسه يعنى لا بأس بان يوجر نفسه او وكيله فى اجارته ، والمراد بالوكيل الوكيل فى العمل ، والمراد بضمير الجمع فى قوله لانهم وكلاء الاجير العاملون الذين يكونون وكلاء فى العمل عن الذى يوجرهم من نفسه لامن عند السلطان حتى يكون هو وهم داخلين تحت عنوان الظلمة .

(٦) مثال للموَجِر الذى يوجر نفسه او وكيله من عنده لامن عند السلطان .

(٧) ولعل الخنازير والميئة معطوفتان على هدم المساجد ، فيكون اجارة نفسه

فى الخنازير والميئة باعتبار العمل المناسب لهما .

(٨) لعل المراد بالاول كونه أجيراً فى نفس العمل المحرم بان يوجد ،

والمراد بالثانى كونه اجيراً لعمل يكون ذلك مقدمة للمحرم، بان يكون غرض الاجير

قوله الالمنفعة من استأجرته (١)

قوله ( ره ) والعمل به وفيه ( ٢ ) قوله ( ره ) وفي الفقه المنسوب الى مولانا

الرضا عليه السلام (٣) قوله (ره) فحرام ضار للجسم (٤)

قوله (ره) وعن دعائم الاسلام (٥)

وصول المستأجر بما فعله الى الفعل المحرم ، والمراد بالثالث فعل الجزء من المركب المحرم ، والمراد من الرابع الاجارة لعمل يكون ذلك مقدمة للجزء من المركب المحرم ، ثم ان حرمة الاجارة في غير الفرض الاول مختصة بما اذا قصد بمتعلقها التوسل الى الحرام ، والا فلاوجه للحرمة فضلا عن فسادها .

(١) ظاهره الاستثناء من قوله كل امر منهي عنه ، ولايبعد ان يكون الصحيح

استأجره بدل استأجرته و (التاء) زائدة يعنى كالذى يستأجر الاجير ليحمل الميتة وينحيا عن أذاه وأذى غيره .

(٢) لعل المراد بالاول تمام العمل وبالثاني بعضه .

(٣) لم يرد في الرواية ما انحصر المدرك فيه بها ، ولو كان وارداً لما امكن

الاعتماد عليها حيث لم يثبت ان الكتاب المزبور للامام عليه السلام ، ومجرد دعوى السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين رحمة الله عليه أنه اطمئن من القرائن بذلك بعدما اخذه من القسيين الذين جاؤوا به الى مكة لا يكون طريقاً معتبراً لنا خصوصاً مع قوة احتمال ان الكتاب المزبور كان لوالد الصدوق (ره) ووقع الوهم باعتبار التعبير في الكتاب عن المؤلف (ره) بعلي بن موسى ، ويؤيد ذلك توافق عباراته غالباً مع عبارات رسالته الى ولده ولتفصيل الكلام محل آخر .

(٤) يعنى فحرام بيعه وشراؤه وسائر المعاملة عليه ، وارتكابه ضار للجسم ،

وقلنا ان المراد بالحرام حرمة بيعه حتى لا يلزم التكرار اللغو كما لا يخفى .

(٥) الامر في الرواية المزبورة كما مر في الفقه الرضوي ، ولا يخفى أن ما في

دعائم الاسلام على تقدير اعتبار مؤلفه رواية مرسله حيث ان المؤلف هو نعمان بن



قوله (ره) فى النبوى المشهور (١) قوله (ره) مع امكان التمثيل (٢)

محمد بن منصور قاضى مصر المالكى اولا كان فى ايام الدولة الاسمعية ، فلا يمكن روايته عن الصادق عليه السلام بلا واسطة ، والواسطة مجهولة لنا ، نعم ذكر فى الكتاب أنه حذف الاسانيد للاختصار ، ولكن قد تقدم عدم نفع مثل هذه الدعوى ، ولا تدخل الرواية معها فى موضوع دليل الاعتبار ، حتى فيما اذا صرح المؤلف بان الرواية كانت صحيحة ، وذلك فان الصحة فى كلام القدماء لا يدل على توثيق الراوى ، وانما يدل على اعتبارها عند من وصفها بها .

(١) النبوى ضعيف سنداً ولكنه صحيح مضموناً ، وذلك فانه اذا تعلق الحرمة بعين فى خطاب الشرع فظاهره تحريم جميع الافعال المقصودة منها فيكون أخذ العوض عليها من اكل المال بالباطل ، حيث مع التحريم المزبور لامنفعة محللة لها ، وهذا بخلاف ما اذا تعلق الحرمة بفعل خاص من العين مع بقاء ساير الافعال المقصودة منها على الحل ، كما اذا ورد فى الخطاب حرمة اكل التراب فانه مع بقاء ساير منافعه على الحل لا بأس بالمعاوضة عليه ، كما هو كذلك فى البلاد التى اراضيها رمل والتراب فيها عزيز .

(٢) لا يخفى أن المستحب هو نفس الرعى او الزراعة لا الاكتساب بهما كما هو مورد الكلام ولو اشتغل احد بالرعى لنفسه او لغيره تبرعاً فعل المندوب ، وكذا الحال فى الزراعة بل فى الصناعة الواجبة ايضاً ، حيث ان المطلوب فيها فعل ما يتوقف عليه نظام المسلمين ولو كان بنحو التبرع ، وربما يقال المستحب كالاكتساب للتوسعة على العيال ورفع حوائج الناس ، والواجب كالاكتساب الذى توقف عليه الانفاق الواجب ، وفيه ان الكلام فى المقام ليس فى الكسب بمعناه المصدرى بل فى الاعيان او الاعمال التى يكون كسب المال بها ، وأن كسبه باى منهما حرام او حلال ، وفى المذكور نفس الاكتساب مستحب ، او واجب من غير ملاحظة عين خاصة او عمل خاص كما لا يخفى .

قوله (ره) بقصد ترتب الاثر المحرم (١)

قوله (ره) الامن حيث التشريع (٢) قوله (ره) يحرم المعاوضة على بول (٣)

(١) لا يخفى أن حقيقة بيع الخمر وشرائه هو تملكه للاخر بعوض وتملك العوض من الاخر ، واذا فرض الدليل على حرمة بيعه وشرائه زائداً على الفساد كما هو مقتضى اللعن الوارد على بايعه ومشتريه يكون نفس انشاء التمليك او التملك محرماً ، وعلى ذلك فتقييد متعلق النهى بما اذا كان قاصداً لترتيب الاثر المحرم بلا وجه ، بل لو كان مشتريه مثلاً قاصداً شربه بعد تملكه فهو أمر آخر داخل في التجري ولا يرتبط بحرمة نفس البيع والشراء .

(٢) لا يكون التشريع الا بالالتزام بحكم شرعى من غير احرازه بوجه معتبر ، ومجرد بيع الخمر مثلاً مع فرض فساد لا يكون تشريعاً ، حيث ان المتبايعين لا يلتزمان بصحته شرعاً حتى يكون البناء المزبور تشريعاً ، بل غايته اقدامهما على البيع مع علمهما ببطلانه ، نظير بيع الغاصب لنفسه ، والحاصل أنهما يلتزمان بالملكية فى بنائهما ولا ينسبانه الى الشرع حتى يكون تشريعاً .

(٣) استدل على بطلان بيع الابوال النجسة بوجوه ثلاثة: الاول حرمة شربها فيدخل فيما تقدم من أن المنهى عنه باعتبار اكله او شربه لا يجوز بيعه وشراؤه ، والثانى نجاستها وقد ذكر فى حديث تحف العقول عدم جواز بيع اقسام النجس ، والوجهان ضعيفان على ما مر ، والثالث عدم الغرض المحلل للعقلاء فى الابوال النجسة حتى يكون لها المالية المعبر عنها بالقيمة .

اقول الصحيح فى عدم جواز بيعها هو هذا الوجه ، وبهذا يظهر عدم الفرق بينها وبين الابوال الطاهرة ، لانتفاء المالية فيها فعلاً ، وما يظهر من المصنف (ره) من الميل الى جواز بيع ابوال مايؤكل احمها بناءً على جواز شرب ابوالها اختياراً لا يمكن المساعدة عليه ، فان شربها مالم يكن بحيث يبذل باعتباره المال لا يصحح البيع ، بل يكون تملك المال بازائها من أكله بالباطل المحكوم بالفساد فى ظاهر

قوله (ره) عدا بعض افراده كبول الابل الجلالة (١)

الاية المباركة ، وذكر السيد الخوئي أطال الله بقاءه أنه لادليل على حرمة بيع الابوال النجسة وضعاً ، فضلاً عن حرمة تكليفاً ، وذلك فان الاية المباركة ناظرة الى اسباب تملك مال الغير التي كانت متعارفة زمان الجاهلية ، من بيع الحصاة والقمار ونحوهما وان تلك الاسباب كلها باطلة ، الا التجارة عن تراض ، وأما أنه يعتبر في التجارة عن تراض المالية في المبيع فليست الاية في مقام بيان مثل تلك الجهة ، بل يكفي في صحة البيع تعلق غرض المشتري بالمبيع حتى لا يكون بذله المال بازائه سفهياً ، ثم ذكر أن هذا ايضاً لا يعتبر ، فانه لادليل على بطلان البيع السفهية ، بل الدليل دل على بطلان بيع السفهية ، وفيه أن عنوان أكل مال الغير بالباطل كساير العناوين التي تعلق بها الحكم الشرعي في خطابات الشارع في كون مدلولها ثبوت الحكم لعنوان الموضوع بنحو القضية الحقيقية ، فان حمل الخطاب على ثبوت الحكم لعنوان بنحو القضية الخارجية أو على أخذ العنوان مشيراً الى عنوان آخر يكون هو الموضوع في الحقيقة يحتاج الى قرينة .

والحاصل ان ظاهر الاية هو أن عنوان تملك مال الغير بالباطل في اعتبار العقلاء فيما اذا تحقق يكون محكوماً بالفساد شرعاً ، وصدق العنوان على تملك المال بازاء بول الحمار مثلاً فضلاً عن الابوال النجسة كبول الكلب لا يحتاج الى تأمل ، ومعه لا يحصل فيه عنوان البيع حتى يحكم بحله ، فضلاً عن عنوان التجارة عن تراض .

(١) الاستثناء راجع الى عدم النفع المحلل ، ولكنه غير صحيح ، وذلك فان بول الابل الجلالة او الموطوءة بناءً على نجاسته كما هو الصحيح يجري فيه ما جرى في ساير الابوال النجسة حتى الوجه الثالث ، حيث أن تصوير جواز التداوى بالبول المزبور في مورد الانحصار به وعدم التمكن من بول الابل الاخر - لا يوجب كونه من المنفعة المحللة التي توجب المالية ، ثم ان ظاهر كلام المصنف (ره)

قوله (ره) فالظاهر جواز بيعها (١)

قوله (ره) وبالجمله فالانتفاع بالشئ في حال الضرورة (٢)

ايضاً نجاسة البول المزبور كما هو مقتضى التعرض له في بيع الابوال النجسة ، نعم زعم عدم جريان الوجه الثالث فيه .

(١) قد ذكرنا أن مجرد جواز شرب شئ او اكله لا يوجب جواز بيعه واخذ المال بعوضه ، كما أن مجرد عدم جواز أكل شئ او شربه لا يوجب بطلان بيعه ، بل لا بد من كون الشرب والاكل منفعة مقصودة للعقلاء بحيث يبذلون العوض له بلحاظهما ولا يعتبر في المنفعة المقصودة عدم اختصاصهما بحال وعمومهما لجميع الاحوال فلاحظ الاثر الظاهر للشوب السميك المنسوج من الصوف والوبر حيث ان ذلك الاثر مقصود في حال البرد لامطلقاً ، ومن ذلك القبيل الادوية والعقاقير المتعارفة لان المنفعة المقصودة منها مختصة بحال المرض لامطلقاً ، ولو فرض عدم جواز استعمالها في غير حال المرض ، فهذا النحو من تحريم الاكل والشرب لا يوجب بطلان بيعها وشرائها ، بل الموجب له هو ما اذا كان التحريم راجعاً الى المنفعة المقصودة كما ذكرنا .

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كانت المنفعة المقصودة من الشئ منحصرة بالانتفاع به في خصوص حالة الاضرار الرافع للتكليف كفت في جواز بيعه وشرائه ، كما في المظلة التي يستعملها الطيار عند الاضرار الى الهبوط لاحتراق الطائرة ونحوه ، ومن هذا القبيل الادوية والعقاقير المصنوعة لاستعمالها حالة الاضرار اليها ، مع كونها نجسة او فيها ما لا يجوز اكله حتى طبأ في غير تلك الحالة ، وعلى ذلك فلو كانت هناك رواية دالة على أن حرمة أكل شئ او شربه حال الاختيار موجبة لفساد بيعه ، فلا بد من رفع اليد عن عمومها في مثل العقاقير والادوية ، فانه لا يمكن الالتزام ببطلان المعاملات الجارية عليها ويكون كسائر الموارد التي يرفع فيها اليد عن العمومات بالسيرة الجارية على خلافها في بعض افرادها .

(٢) حاصل ما يذكره في الفرق بين الادوية التي لا يجوز استعمالها حال الصحة

لاكتحريم شحوم غير مأكول اللحم (١)  
والجواب عنه مع ضعفه (٢) اماالجواز شرهه اختياراً (٣)

وبين مثل الابوال الطاهرة التي لايجوز شرهه اختياراً ان الحرمة في الاول ثابتة لاستعمالها بعنوان أنها ضارة للجسم ، ويتبدل هذا العنوان حال المرض ، فيكون استعمالها صلاحاً للجسم ، وهذا بخلاف الابوال ، فان حرمة شرهه بعنوان أنها من الخبائث ، وليس انتفاء الحرمة عن شرهه حال التداوى او غيره لتبدل عنوان الخبيث بالطيب ، بل باعتبار الاضرار الى المحرم ، فلايوجب جواز البيع في الادوية لثبوت المالمية لها قياس الابوال الطاهرة عليها حتى فيما اذا استعملت للتداوى .

(١) في كون المحرم علينا خصوص اكلها لاسائر الانتفاعات من الاسراج بها ونحوه ، فيكون الفرق بين الشحوم واللحوم بان حرمة الاكل في الاول لا توجب فساد البيع ، بخلاف حرمة أكل الثاني ، حيث ان اللحوم منفعتها المقصودة منحصرة بالاكل .

(٢) الجواب عنه مبتدأ وخبره لزوم تخصيص الاكثر ، بمعنى أن الاخذ بظاهر النبوى المذكور يلازم تخصيص الاكثر ، مع أنه ضعيف سنداً ودلالة ، وقوله لتصورها تعليل لضعفه في جهة دلالاته ، ولكن تعليل ضعف دلالاته به من قبيل أخذ المدعى دليلاً عليه كما لا يخفى .

(٣) تقدم أن صحة البيع في شيء لا تدور مدار جواز شرهه ، بل اللازم كون شرهه من المنفعة المقصودة منه بحيث يخرج أخذ المال بازائه من أكله بالباطل . والظاهر أن الشرب حتى في بول الابل ليس كذلك ، واما حكم الشرب اختياراً وبلا حاجة اليه فمقتضى موثقة عمار (١) عدم الجواز في بول الابل وغيره ، قال : «سئل ابو عبدالله (ع) عن بول البقر يشربه الرجل ؟ قال : ان كان محتاجاً اليه يتداوى به

يشربه وكذلك ابوالابل والغنم» حيث ان ظاهر التعليق على الشرط انتفاء الجواز مع عدم الحاجة ، وبه يرفع اليد عن اطلاق نفى البأس في مثل رواية ابى البخترى (١) عن جعفر عن ابيه أن النبي (ص) قال : « لا بأس ببول ما اكل لحمه » نعم في رواية الجعفرى (٢) قال : «سمعت أبا الحسن موسى (ع) يقول: أبوال ابل خير من ألبانها ، ويجعل الله الشفاء في ألبانها» ومقتضى الحكم بكون ابوالها خيراً من ألبانها هو جواز شربه حتى اختياراً ، وبلا ضرورة ، وبعد وقوع المعارضة بينها وبين المفهوم يرجع الى اصالة الحلية ، ودعوى ان الرواية ناظرة الى بيان حكم طبي لاشرعى يدفعها أن حمل كلام الشارع على بيان مجرد الحكم الطبى خلاف الظاهر ، والعمدة فى عدم امكان رفع اليد بها عن المفهوم ضعفها سنداً ، فان فى سندها بكر بن صالح وهو ضعيف ، بل ولا يبعد مع فرض المعارضة الرجوع الى عموم حرمة الخبائث فان ابوال منها حتى من الماء كحل لحمه .

اللهم الا ان يقال لم يعلم شمول الخبائث للابوال الطاهرة ، حيث من المحتمل كون معناها الرجس المعبر عنه بالفارسية ب (پلید) فتختص بالنجسة منها أضف الى ذلك انه يمكن القول بعدم المفهوم للشرط الوارد فى الموثقة ، فان اختصاص حرمة فعل بصورة عدم الحاجة اليه وحله معها غير معهود فى الشرع ، والشرط فيها باعتبار أنه لا يكون للانسان داع الى شرب مثل البول من غير حاجة اليه كالتداوى به ثم ان جواز شرب البول مطلقاً او مع الحاجة الى التداوى به يختص بابوال ما يؤكل لحمه ، وأما ابوال النجسة فلا يجوز شربها الامسح الاضطرار الرافع للتكليف ، ولا يجوز بمجرد الحاجة ، وعلى الجملة الامر فيها كما فى سائر المحرمات .

كما يدل عليه رواية سماعة (١)

يحرم بيع العذرة (٢)

(١) لادلالة لرواية سماعة (١) على عدم جواز الشرب مع عدم الحاجة حيث ان الراوى فرض فى سؤاله شربه عند الحاجة لأنه (ع) أخذه فى الجواب قيدا للجواز كما لا يخفى .

(٢) المنسوب الى الشهرة عدم جواز بيع العذرة مما لا يؤكل لحمه ، ويستدل عليه برواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله (ع) قال : « ثمن العذرة من السمحت » (٢) وفى سندها على بن مسكين ، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها ، مع أنها معارضة برواية محمد بن مضارب عن ابي عبد الله (ع) قال : « لا بأس ببيع العذرة » (٣) وقد جمع الطوسى (قده) بينهما بحمل الاولى على عذرة الانسان ، والثانية على عذرة البهائم ، وذكر المصنف (ره) فى تقريب الجمع المزبور أن الرواية الاولى نص فى عذرة الانسان وظاهرة فى غيرها ، بعكس الثانية ، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الاخرى ، وأيد التقريب بموثقة سماعة قال : « سأل رجل ابا عبد الله (ع) وأنا حاضر ، فقال : انى رجل ابيع العذرة فما تقول ؟ قال : حرام بيعها وثمنها ، وقال : لا بأس ببيع العذرة » (٤) باعتبار أن الجمع بين الحكم بعدم الجواز والجواز فى كلام واحد للمخاطب الواحد دليل على أن الموضوع لعدم الجواز غير الموضوع للجواز ، فتكون هذه الموثقة قرينة على أن تعارض الروايتين الاولتين ليس باعتبار العلم بعدم ثبوت الحكمين معاً ، بل باعتبار دلالتها ، فلا يصح فيهما الرجوع الى المرجحات السندية او الخارجية ، كما لا يصح القول بأن الحكم بعد فقد الترجيح هو التخيير بين المتعارضين ، أو التساقط ، لا طرح ظهور كل منهما

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب : (٥٩) من ابواب الاطعمة المباحة ، الحديث : (٧)

(٤ ، ٣ ، ٢) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٤٠) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث :

## حمل خبر المنع على التقية (١)

كما عليه جمع الطوسى (قده) .

اقول : لا يصح جعل الموثقة قرينة على ما ذكر ، اذ يحتمل كونها من قبيل الجمع فى الرواية ، بأن سمع الراوى الحكمين فى مجلسين وجمع بينهما فى النقل ، بل يمكن ايضاً كون المخاطب فى أحدهما غير المخاطب فى الآخر ، فتكون الموثقة من الروايتين المتعارضتين ، ويؤيد ذلك تكرار ( قال ) وعطفه على الاول والاثيان بالاسم الظاهر بدل الضمير ، حيث أنه لو كان كلاماً واحداً لكان الانسب أن يقول : ( لابس بيعة ) ، نعم كونها من الجمع فى المروى محتمل ايضاً ، ولكن اختلاف صدرها وذيلها يوجب اجمالها ، هذا (اولاً) .

(ثانياً) أن المتيقن فى الارادة من الخارج لا يوجب أن يكون أحد الدليلين نصاً فى ذلك المتيقن وظاهراً فى غيره ليجمع بينهما بالاخذ بذلك المتيقن ، وطرح الظاهر ، كما اذا ورد مثلاً الامر باكرام العلماء فى خطاب ، والنهى عنه فى خطاب آخر ، فان حمل الاول على العادل ، والثانى على الفاسق ، بدعوى كون ذلك متيقناً بالارادة منهما لا يوجب كون الحمل من الجمع العرفى ، ومثل الجمع المزبور حمل حرمة البيع والتمن على الفساد ، وحمل نفى البأس على الجواز تكليفاً ، وذلك فانه ليس بأولى من حمل حرمة البيع وتحصيل الثمن على التكليف فقط ، والاخذ بظاهر نفى البأس وهو الارشاد الى صحة البيع .

(١) لا يخفى أن الحكم بجواز بيع العذرة لا يحتاج الى الرواية ، فان وجود المنفعة المقصودة للعقلاء فى شىء بحيث يبذلون بازائه المال كاف فى نفوذ بيعه ، والمعاملة عليه ، وقد تقدم ايضاً أن مجرد نجاسة شىء لا يوجب فساد بيعه ، ولذا يتعين القول بالجواز ، مع أن الترجيح للخبر الدال عليه ، لان معظم العامة على المنع . وما ذكره المصنف ( ره ) من أن رواية الجواز لا يجوز الاخذ بها من وجوه لا يمكن المساعدة عليه ، فان مراده بالوجوه يمكن أن يكون ضعف الرواية سنداً بمحمد بن



يحرم المعاوضة على الدم (٢)

مضارب، ومخالفتها لفتوى المشهور بالمنع، وكذا مخالفتها للروايات العامة، حيث ذكر في بعضها عدم جواز بيع وجوه النجس، ولكن ضعف السند مشترك بين الرواية الدالة على الجواز والدالة على المنع، ولم يعلم أن فتوى المشهور بالمنع هل كان لخلل في رواية الجواز غير المعارضة المزبورة، وغير ضعف سندها وخلافها للاحتياط كما أن الروايات العامة لاتصلح للاعتماد عليها كما مر، وعلى الجملة لافرق بين الأرواث الطاهرة والنجسة في أن المنفعة المحللة المقصودة كالتسميد بها واستعمالها وقوداً كافية في الحكم بجواز الاكتساب بها.

(٢) الأظهر جواز المعاوضة عليه فيما إذا فرضت له منفعة محللة، كما في يومنا هذا بالإضافة الى دم الانسان، فانه يستعمل في المعالجة بتزريقه لانسان آخر يحتاج اليه. والاجماع التعبدى في المقام غير حاصل، لاحتمال أن المدرك على تقدير الاتفاق بعض الروايات المتقدمة التي علم حالها، ونقل الاجماع لايزيد على محصله، وكذا الحال في غير دم الانسان من الدماء النجسة المستعملة للتسميد في المزارع والبساتين وأما مرفوعة أبي يحيى الواسطى (١) الدالة على عدم جواز بيع الدم، فلضعف سندها لايمكن الاعتماد عليها، قال: «مر أمير المؤمنين (ع) بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال والكبد . . .»

وما ذكره المصنف (ره) وتبعه السيد الخوئي دام بقاءه - من كون الرواية ناظرة الى بيع الدم للاكل، وحرمة البيع في هذا الفرض لاتحتاج الى دليل خاص، فانها على القاعدة - لايمكن المساعدة عليه، لاطلاق النهي في الرواية (أولاً) و (ثانياً) أن قصد المشتري وعلم البايع باستعمال المبيع في المحرم لايزيد عن بيع العنب مع علم البايع باستعماله المشتري في التخمير، وقد التزموا فيه بالجواز.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب (٣١) من ابواب الاطعمة المحرمة،

## والظاهر أن حكمهم (١) يحرم المعاوضة على الميتة (٢)

(١) أى أن الحكم بأن الولد فى الحيوانات تابع للام متفرع على أن منى الحيوان لا يكون قابلاً لصيرورته ملكاً لآحد، ولو كان قابلاً له لكان الولد - كالزراع فى ملك الغير - ملكاً لصاحب الفحل، وعلى ذلك فلو قيل بان المنى قابل للتملك كما فى منى الانسان حيث أن الولد فيه تابع للفحل ويكون ملكاً لملك الفحل، فلا بد فى الحكم بعدم جواز بيع المنى الواقع فى الرحم من التشبث بنجاسته، ولكن هذا التشبث أيضاً غير صحيح، وذلك فان المنى الخارج من الباطن الى الباطن كالدم الموجود فى الباطن لادليل على نجاسته. وعلل فى الغنية عدم جواز بيع هذا القسم بالجهالة او عدم القدرة على التسليم أيضاً كما فى المنى الموجود فى صلب الفحل المعبر عنه بالعسيب فى مقابل الملاقيح المراد بها الواقع فى الرحم. والمراد بالجهالة عدم العلم بتكون الولد منه، ويؤيد المنع فى العسيب النبوى « أن رسول الله (ص)، نهى عن خصال تسعة: عن مهر البغى وعن عسيب الدابة يعنى كسب الفحل» (١).

أقول: ولكن الاظهر جوازه، فان المنى الموجود فى صلب الفحل - نظير البذر الذى لا يعلم حاله من جهة نموه وعدمه - قابل للبيع، ويكون تسليمه بارساله للضرب، والرواية المزبورة ضعيفة سنداً، بل ودلالة، فان ظاهر كسب الفحل اجارته للضرب، وبما أن اجارته لذلك جائزة - كما هو مدلول بعض الروايات المعتمدة - فلا بد من حمل النهى على الكراهة، وفى صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: «قلت له: أجز التيوس، قال: ان كانت العرب لتعاير به ولا بأس» (٢) وبهذا يظهر الحال فى بيع الملاقيح يعنى المنى المستقر فى رحم الام فيما اذا كان المنى تابعاً للفحل، و كان البيع قبل فساده أو استحالته الى الدم.

(٢) ذكر (ره) فى وجه عدم جواز بيع الميتة وجوهاً: (الاول) - الاخبار العامة المتقدمة كحديث تحف العقول حيث ذكر فيه عدم جواز بيع النجس وما نهى عن

(١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥) من ابواب ما يكتسب به، الحديث: (١٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٢) من ابواب ما يكتسب به، الحديث: (٢)

الانتفاع به ( الثانى ) أنه لايجوز الانتفاع بالميئة مطلقاً سواء كان الانتفاع بما هو مشروط بالطهارة كالأكل أو الشرب أو اللبس فى الصلاة أو كان من غيره من سائر الانتفاعات ، كما يظهر ذلك من الاخبار التى ذكر فيها أن الميئة لاينتفع بها ، وإذا كان الانتفاع ممنوعاً فتدخل فيما لانفع فيه ، فيكون أخذ الثمن فى مقابلها من اكله بالباطل (الثالث) رواية السكونى حيث عد فيها من السحت ثمن الميئة. ولكن يظهر من بعض الروايات جواز بيع الميئة ، كرواية الصيقل قال : « كتبوا الى الرجل : جعلنا الله فداك ، انا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولاتجارة غيرها ، ونحن مضطرون اليها ، وانما علاجنا جلود الميئة والبغال والحمير الاهلية لايجوز فى أعمالنا غيرها ، فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا ووثابنا ونحن نصلى فى ثيابنا ، ونحن محتاجون الى جوابك فى هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا؟ فكتب : اجعل ثوباً للصلاة . . . » (١) وناقش (ره) فى دلالتها على جواز بيع الميئة بما أشار اليه بقوله «ويمكن أن يقال ان مورد السؤال . . . » وحاصله أنه لم يفرض فى الرواية تعلق البيع بجلود الميئة أو غلاف السيوف مستقلاً أو فى ضمن بيع السيوف حتى يكون نفى البأس المستفاد من التقرير دليلاً على جواز بيع الميئة ، بل غاية دلالتها على جواز الانتفاع بالميئة بجعلها غمداً للسيف الذى يباع بشرط الغمد .

أقول: مورد السؤال فى الرواية شراء الجلود وبيعها ومس تلك الجلود بأيديهم ووثابهم ، حيث أن الصيقل أو ولده لم يكن شغلهم شراء السيوف وبيعها ، بل عملها وبيعها ، كما أنه لا معنى للسؤال عن مس السيوف بأيديهم ووثابهم وترك السؤال عن مس الجلود كما لا يخفى ، وناقش (ره) (ثانياً) بأن دلالة الرواية على جواز بيع الميئة وشراؤها بالتقرير ولا اعتبار به ، فانه غير ظاهر فى الرضا خصوصاً فى المكاتبات المحتملة للتقية .

## ولكن الانصاف أنه اذا قلنا بجواز الانتفاع (١)

وفيه أن مورد السؤال - كما ذكرنا - استعمال الجلود وبيعها وشراؤها ومسها بالابدى والثياب والصلاة في تلك الثياب ، ونهى الامام (ع) في الجواب عن الصلاة فيها والسكوت عن الباقي ظاهر في جواز غيرها ، وهذا اطلاق مقامى ، لا ترك للتعرض لما يكون في ذهن السامع واقارره على اعتقاده ، كما هو المراد بالتقرير .

وربما نوقش في الرواية بوجه ثالث وهو أن المفروض فيها الاضطرار الى الاستعمال ، والكلام في المقام في الاختيار ، وفيه أن الاضطرار المفروض فيها بمعنى الحاجة ، لا الاضطرار الراجع للتكليف ، مسح أن الاضطرار الى المعاملة الفاسدة لا يصححها ، وبعبارة اخرى عدم جواز بيع الميتة وضعى لتكليفى ، والاضطرار او الاكراه يكون رافعاً للتكليف لا موجباً لصحة المعاملة .

والصحيح في الجواب ان الرواية فى سندها ضعف لجهالة الصيقل وولده فلا يمكن الاعتماد عليها (لا يقال) : (راوى المكاتبه محمد بن عيسى لا الصيقل واولاده ، والالكان هكذا قالوا كتبنا الى الرجل ، والحاصل أن ضمير الفاعل فى قال يرجع الى محمد بن عيسى فلا يضر باعتبارها جهالة الصيقل واولاده ، (فانه يقال) نعم راوى المكاتبه محمد بن عيسى الآن نقل القضية الراجعة الى الغير ومنها المكاتبه (تارة) يكون بشهود الناقل وحضوره تلك الواقعة وفى مثل ذلك لا يضر جهالة ذلك الغير باعتبار الرواية ، و(اخرى) يكون نقلها بحسب حكاية نفس ذلك الغير ، وفى مثل ذلك تكون جهالة ذلك الغير موجبة لسقوط النقل عن الاعتبار . ورواية محمد بن عيسى من قبيل الثانى ، كما هو مقتضى كلمة عن الداخلة على ابى القاسم الصيقل وولده فى سندها ، والالكان المتعين أن ينقل الطوسى (ره) الرواية هكذا : (محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى ، قال : ان أباً القاسم الصيقل وولده كتبوا الى الرجل) .

(١) ثم ذكر (ره) أنه لأبأس ببيع الميتة على تقدير الالتزام بجواز الانتفاع

بها ، كما هو الحال فى الانتفاع بجلودها فى غير ما هو مشروط بالطهارة ، فان حديث

ومما ذكرنا يظهر قوة جواز بيع الميتة (١)

تحف العقول لا ينافي جواز البيع في الفرض ، لان النهي عن بيع اقسام النجس معلل فيه بعدم جواز الانتفاع ، فلا يشمل النجس الذي يجوز الانتفاع به ، وكذا الحال في رواية دعائم الاسلام ، حيث أنها لا تشمل ما يجوز الانتفاع به . والاجماع 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 و كلب الصيد ونحوه .

(اقول) : لم يذكر (ره) وجه رفع يده عن ظاهر رواية السكوني الدالة على بطلان بيع الميتة ، كما هو مقتضى كون ثمنها سحتاً .

(١) الاظهر عدم جواز بيع الميتة مطلقا حتى مع جواز الانتفاع بها ، أما جواز الانتفاع ، فلان المنع وان كان ظاهر بعض الروايات ، لأنه لا بد من رفع اليد عن ظهورها بحملها على كراهة الانتفاع ، بقريئة ورود الترخيص في البعض الاخر من الروايات ، وفي صحيحة علي بن المغيرة قال : «قلت لابي عبد الله عليه السلام : الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال : لا . . .» (١) وموثقة سماعة ، قال : «سألته ، عن جلود السباع أينتفع بها ؟ فقال : اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ، واما الميتة فلا» (٢) وصحيحة الكاهلي ، قال : «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده ، عن قطع اليات الغنم؟ فقال : لا بأس بقطعها اذا كنت تصلح بها مالك ، ثم قال : ان في كتاب علي عليه السلام أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به» (٣) الى غير ذلك ، وربما يحمل النهي فيها على الكراهة بشهادة رواية ابن ادريس عن جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال : «سألته ، عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها وهي أحياء ، أ يصلح أن ينتفع بما

(١-٢) وسائل الشريعة الجزء (١٧) الباب: (٣٤) من ابواب الاطعمة المحرمة - الحديث:

(٣) وسائل الشريعة الجزء (١٦) الباب: (٣٠) من ابواب الذبائح - الحديث : (١)

قطع؟ قال: نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعهها» (١) ورواها أيضاً في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام .

ولكن مثل هذه الرواية لاتصلح لرفع اليد بها عن ظاهر ماتقدم ، فان طريق ابن ادريس الى جامع البزنطى غير معلوم لنا، وفي سند قرب الاسناد عبدالله بن الحسن العلوى ولم يثبت حاله ، كما لاتصلح لذلك رواية المصقل المتقدمة ، لضعفها على ماتقدم، وان كانت دلالتها على جواز الانتفاع بل على جواز البيع تامة ، كما لاتصلح لرفع اليد عن ظهور ماتقدم رواية ابي بصير ، قال : «سألت أبا عبدالله (ع) عن الصلاة في الفراء؟ فقال : كان علي بن الحسين (ع) رجلاً صرداً فلاتدثه فراء الحجاز ، لان دباغها بالقرظ ، فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه ، فاذا حضرت الصلاة ألقاه والقى القميص الذى يليه ، فكان يسأل عن ذلك ، فيقول : ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ، ويزعمون أن دباغ ذكاته» (٢).

والوجه في عدم صلاحها ضعف سندها (اولاً) ، وعدم ظهور جهة القاء الفرو المزبور (ثانياً) ، فان الفرو المفروض باعتبار أخذه من بلد الاسلام محكوم بالتذكية، والاحتياط لايجرى في أمثال المقام مما يعلم صحة العمل حتى مع النجاسة الواقعية أو لبس الميتة ، كما هو مقتضى حديث لاتعاد ، فلا يصح ما قيل من أن الالقاء كان للاحتياط ، كما أن التعليل والاستمرار على العمل لايناسبان القول بانه عليه السلام كان عالماً بعلم الامامة أن الفر والمزبور من الميتة ، بل العمدة فى الحمل على الكراهة صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال : «سألته عن الماشية تكون لرجل ، فيموت بعضها أ يصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها؟ قال : لا ، وان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب : (٣٠) من أبواب الذبائح - الحديث : (٤)

(٢) التهذيب الجزء (٢) الباب (١١) ما يجوز الصلاة فيمن اللباس ، الحديث : (٤)

لبسها فلا يصلى فيها» (١) ، فانها ظاهرة في جواز لبسها في غير الصلاة ، وأن قوله عليه السلام وان لبسها استثناء عن النهى ، والالكان التعبير هكذا : ( ولا يلبسها ولا يصلى فيها) ليستفاد منه حرمة اللبس والمانعية للصلاة معاً ، ومثلها موثقة سماعاً ، قال : «سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت ؟ فرخص فيه ، وقال : ان لم تمسه فهو أفضل» (٢) حيث يحمل الترخيص على الانتقاع باللبس ونحوه لاما يعم البيع بقرينة النهى عن بيع الميتة في الصحيحة المتقدمة.

ويؤيد جواز الانتقاع الروايات المتقدمة التي كان في سندها ضعف ، وأما المنع عن بيع الميتة فمضافاً الى صحيحة علي بن جعفر المتقدمة يقتضيه ماورد في كون ثمن الميتة سحتاً (٣) ولكن في السند ضعفاً ، لان السكوني وان كان لأبأس به على ما ذكره الشيخ في العدة من أن الاصحاب قد عملوا برواياته ، إلا أن الراوى عنه -وهو النوفلى - فيه كلام ، ولكن ليس هو على نقل الصدوق في الخصال راوياً عن السكوني ، إلا أن في السند موسى بن عمرو ، وليس عندي توثيق له.

والحاصل أن الرواية مؤيدة والعمدة في المنع الصحيحة ، وهى لاتشمل الاجزاء التى لاتحلها الحياة ، ولا الميتة من الحيوان الذى لا يكون له دم ، بل لو تم الاطلاق لما تحله الحياة ، لرفع اليد عنه بمثل حسنة حريز ، قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم : اللبن واللبناء والبيضة والشعر والصوف والقرن والنباب والحافر وكل شىء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكى ، وان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه » (٤) حيث أن ظاهرها أن مثل المذكورات محكومة بالذكاة ، فيجوز اكلها أولبسها في الصلاة ، الى غير ذلك من أحكام التذكية التى

(٢٠١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب : (٣٤) من ابواب الاطعمة المحرمة

الحديث : (٨ ، ٦)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٥) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث : (٥)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب (٣٣) من ابواب الاطعمة المحرمة - الحديث (٣)

لم يجز بيعه ايضاً (١)

مع أن المروى عن امير المؤمنين عليه السلام (٢)

منها جواز البيع .

(١) بل الاظهر جواز بيع المذكى المشتبه من غير حاجة الى دليل خاص عليه، والوجه فى ذلك أن الانتفاع من الميتة بسائر الانتفاعات غير المشروطة بالطهارة والتذكية جائز كما تقدم ، سواء كانت الميتة مشتبهة أو ممتازة ، كما أنه لا بأس بمثل هذه الانتفاعات من المذكى المشتبه بالميتة قطعاً ، وهذه المنفعة المحللة توجب المالية ، غاية الامر أنه يرفع اليد عن ذلك فى الميتة بقيام الدليل على المنع عن بيعها، وأما فى ناحية المذكى المشتبه فلم يقيم دليل على المنع ، فيحكم بصحة بيعه أخذاً بالاطلاق فى مثل أحل الله البيع ، وعلى ذلك فيقع البيع فى الفرع المفروض على المذكى ، ويسلم البايع كلا المشتبهين الى المشتري ليقبض ما يصح بيعه من غير فرق بين اسلام المشتري وكفره. ولعل ذكر المستحل فى الصحيحتين باعتبار أن المسلم لا يقدم غالباً على شراء المذكى بداعى الانتفاع بمثل تلك الانتفاعات وهذا بخلاف المستحل فانه يشتريه ، وعلم البايع بأن المشتري المستحل يستعمله فى الأكل لا يضر بجواز البيع ، كما يأتى فى مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمرأ .

(٢) رواه فى المستدرک عن الجعفریات ، أخبرنا محمد ، حدثنى موسى ،

قال : « حدثنى أبى عن أبیه عن جده جعفر بن محمد عن ابیه عن على عليه السلام أنه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عمى على الراعى او على صاحبها ، فلا يدرى التذكية من الميتة ، قال : يرمى بها جميعاً الى الكلاب » و ظاهرها عدم جواز الانتفاع بالميتة اصلاً ، فتكون من الروايات المحمولة على الكراهة .



فافهم (١)

ويمكن حملها على صورة قصد البايع (٢)

وفي مستطرفات السرائر (٣)

(١) لعله اشارة الى أن التفصيل بين المشتبهات وان كان خلاف ما ذكره (ره)

في الاصول من أنها لاتجرى في أطراف العلم الاجمالي ، سواء كانت موافقة لمقتضى العلم الاجمالي بالتكليف - كما في المقام - أو مخالفة له ، باعتبار أن شمولها لاطرافه يوجب التناقض في مدلول دليلها ، الآن القائل بجواز ارتكاب بعض أطراف العلم تخبيراً يلتزم بالتفصيل المزبور ، فالاشكال عليه بجريان استصحاب عدم التذكية في كل منهما مبنى على ذلك المسلك .

نعم لقائل أن يقول : ان موضوع عدم جواز البيع هي الميتة ، لا غير المذكي ، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة ، فلا بأس باستصحاب عدم كون المبيع ميتة ، بناءً على عدم تساقط الاصلين المتنافيين معاً ، للعلم بالتكليف ، بل يجرى أحدهما تخبيراً ، والحاصل أن مقتضى الاصل جواز بيع احدهما .  
نعم القول بجواز ارتكاب بعض الاطراف في نفسه ضعيف ، وتوضيحه مو كول الى محله .

(٢) لا يخفى عدم الموجب لذلك ، فانه لم يفرض في قوله عليه السلام : ( اذا اختلط الذكي بالميت ) في صحيحة الحلبي اختلاط جميع أجزاء الحيوان أو اشتباه أحد الحيوانين بالآخر ، ليقال : ان المراد منه قصد بيع الاجزاء التي لاتحلها الحياة بل الكلام المزبور يعم ما اذا كان هناك مقدار من اللحم او الشحم بعضه مذكي وبعضه ميتة وقد اختلطا كما لا يخفى .

(٣) لم يظهر وجه ذكر الرواية في اشتباه المذكي بالميتة . ولعل هذا الكلام

كان بعد التعرض لرواية الصيقل وقبل قوله : ( ولكن الانصاف أنه اذا قلنا بجواز

- مع أنها معارضة بمادل (١)  
 لوجود المقتضى وعدم المانع (٢)  
 يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين (٣)

الانتفاع) حيث أنه ربما يقع الوهم بأن رواية البنزطى - مثل رواية الصيقل - منافية  
 للدلالة المانعة عن بيع الميتة ،

(١) ورواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن على ،  
 قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام ، فقلت : جعلت فداك : ان أهل الجبل تثقل  
 عندهم اليات الغنم فيقطعونها ؟ قال : هى حرام ، قلت فنصطبح بها ؟ قال : أمتعلم  
 أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام » (١) ولا يخفى أن هذه الرواية لاتصلح لمعارضة  
 مادل على جواز الانتفاع بالميتة ، ومنه رواية جامع البنزطى ، وذلك فان ظاهر  
 قوله عليه السلام : (وهى حرام) حرمة أكل الاليات المقطوعة ، ولذا اعاد السائل  
 السؤال عن سائر الانتفاعات ، ومقتضى قوله عليه السلام فى الجواب ثانياً : (أمتعلم)  
 كون النهى عن الانتفاعات المزبورة ارشادياً لثلا يتلى الشخص المستعمل تلك  
 الاليات بنجاسة البدن والثوب ، والافلايكون اصابة اليد أو مس الميتة ولو عمداً  
 حراماً تكليفاً ، بل على تقدير كون المنع عن الانتفاع تكليفاً ، يحمل على الكراهة  
 جمعاً ، كما تقدم . وكون المراد بالحرام هى الكراهة ككون المراد بالوجوب  
 الاستحباب غير عزيز فى الروايات .

(٢) لا يخفى أن المانع ما عدا فيه ثمن الميتة من السحت ، ولا عذر لمثل  
 المصنف (ره) الذى لا يلاحظ سند الروايات فى الاغماض عنها ، فان الاطلاق فيه  
 يعم ميتة ما لانفس له ، الا أن يعتذر بعدم عمل المشهور بهذا الاطلاق .

(٣) يشهد لذلك مثل صحيحة محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن ابي عبد الله

معاً عن ابى عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» (١) فان الرواية لو لم تكن ظاهرة فى خصوص الكلب الهراش فلاريب فى أنها تعمه ، بل فى ثبوت المالية لكلب الهراش الموجبة لخروج أخذ العوض عليه عن عنوان الاكل بالباطل تأمل . نعم لاريب فى جواز التكبسب به بمثل من يكون خبرته فى جمع تلك الكلاب وقتلها تحصيلاً لراحة الناس ، والتكبسب بهذا النحو خارج عن مدلول الرواية ، وليس لدنيا اجماع تعبدى يمنع عن ذلك ، وأما الخنزير فيستفاد فساد بيعه من مثل صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً الى أجل ، فأسلما قبل أن يقبضا الثمن ، هل يحل له ثمنه بعد الاسلام ؟ قال : انما له الثمن فلا بأس أن يأخذه» (٢) حيث أن ظاهر السؤال ارتكاز فساد بيع المسلم الخمر او الخنزير ، وانما سأل عن أخذ الثمن باعتبار فرض البيع حال الكفر ، وظاهر الجواب ايضاً أن عدم وقوع البيع حال الاسلام وحدوث ملك الثمن حال الكفر موجب لعدم البأس بأخذه . وفى مرسلة ابن ابى عمير عن الرضا عليه السلام قال : «سألته عن نصرانى أسلم وعنده خمر او خنزير ، وعليه دين هل يبيع خمره او خنازيره ويقضى دينه ؟ قال : لا» (٣) نعم فى حسنة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام «فى رجل كان له على رجل دراهم ، فباع خمراً وخنزيراً وهو ينظر فقضاه ، فقال : لا بأس به أما للمقتضى فحلال ، وأما للبايع فحرام» (٤) ولكن لا بد من حملها على بيع الكافر من مثله ، بقرينة ذكر الخمر المحكوم بيعه بالبطلان جزماً ، فيما اذا كان بايعه مسلماً .

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٤) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٦١) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٧) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٤) الباب: (٦٠) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٢)

والحاصل أنه لا يمكن الاخذ باطلاق الرواية حتى تقع المعارضة بينها وبين ما تقدم ، ومثلها صحيحة زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام « في الرجل يكون لى عليه الدراهم ، فيبيع بها خمرأ او خنزيراً ، ثم يقضى منها؟ قال : لا بأس به ، أو قال خذها» (١) . وعلى الجملة فلا بأس بالانتفاع بمثل جلد الخنزير وشعره كما هو مقتضى اصالة الحل ، ولكن لا يجوز بيعه ، كما تقدم نظير ذلك في الميتة ، وربما يقال أن جواز الانتفاع بمثل جلده بل جواز بيعه مقتضى بعض الروايات : (منها ) رواية سليمان الاسكاف قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به ؟ قال : لا بأس به ، ولكن يغسل يده اذا أراد أن يصلى» (٢) ورواية برد الاسكاف ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال : خدمنه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه ، ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة ، فان جمد فلا تعمل به ، وان لم يجمد فليس له دسم فاعمل به ، واغسل يدك اذا مسسته عند كل صلاة ، قلت ووضوء ؟ قال : لا اغسل يدك كما تمس الكلب» (٣) ونحوها غيرها .

ولكن لا يخفى عدم الدلالة فيها على جواز البيع اصلاً ، فان العمل بشعر الخنزير حتى فيما اذا كان بنحو الصنعة يمكن وقوعه بنحو الاجارة ، بان يكون الشخص أجيراً للخرازة او صنع الحماثل من شعر الخنزير ، ولا ينحصر الكسب به بالبيع ، وبما أن الروايات المشار اليها واردة في حكم العمل بشعر الخنزير ، لا الكسب به ، فلا يمكن دعوى اطلاقها وشمولها لبيع المصنوع من شعر الخنزير كما لا يخفى . وهذا مع الاغماض عن ضعفها سنداً بل دلالة ايضاً ، فانه لو جاز الانتفاع بشعر الخنزير ،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٤٠) من ابواب ما يكتسب به - الحديث : (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٢) الباب : (١٣) من ابواب النجاسات - الحديث : (٣)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٥٨) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث : (٢)

## وكل مسكر مائع والفقاع (١)

فلا يفرق بين كون الشعر دسماً أولاً، ولأظن الالتزام بالتفصيل من أحد، وربما يقال باستفادة جواز الانتفاع من صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس» (١). وغير خفى أن الحكم بجواز الوضوء لا يلزم الحكم بجواز استعمال شعر الخنزير كالاستسقاء به من البئر، فانه يمكن أن يكون الوضوء بالماء المزبور جائزاً مع حرمة اخراج ماء البئر بذلك الحبل، كما هو الحال في الاستسقاء بحبل الغير، فانه يجوز الوضوء من ذلك الماء مع أنه لا يمكن الالتزام بجواز اخراج الماء به بلا اذن مالكة، وبعبارة اخرى لا يستلزم جواز الانتفاع بالوضوء من الماء المزبور على تقدير الاستسقاء جواز استعمال نفس ذلك الشعرا والاستسقاء 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 ابي الحسن الماضي عليه السلام - قال: «ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر» (٢).

وفي موثقة ابن فضال، قال: «كُتبت الى ابي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع؟ فقال: هو الخمر وفيه حد شارب الخمر» (٣) وقريب منهما غيرهما، وكيف كان فيستفاد من بعض الروايات حرمة المعاملة على المسكر تكليفاً ووضعاً، ففي موثقة زيد بن علي عن آباءه عليهم السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر

(١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (١٤) من ابواب الماء المطلق، الحديث: (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١٩) من ابواب الاشرية المحرمة، الحديث: (١)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٢٧) من ابواب الاشرية المحرمة الحديث: (٢)

وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقيتها و آكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه» (١) حيث أن هادالة على حرمة بيعها تكليفاً، كما هو ظاهر لعن بايعها ومشتريها ، وفساده وضعاً كما هو مقتضى لعن آكل ثمنها، وفي مقابلها صحيحة جميل التي رواها ابن ابي عمير وعلى بن حديد جميعاً عنه قال : «قلت لابي عبد الله عليه السلام يكون لى على الرجل الدراهم ، فيعطيني بها خمرأ ؟ فقال : خذها ثم أفسدها ، قال على : وأجعلها خلا» (٢) .

وظاهرها جواز أخذ الخمر ومعاوضتها بالدراهم، وقد حملها المصنف (ره) على أحد أمرين : (الاول) إبراء المديون عما عليه من الدراهم وأخذ الخمر مجاناً والانتفاع بها بعد ذلك بجعلها خلا . (والثاني) - أخذ الخمر أمانة بأن ثبت الحق فيها لمعطيها ، ثم يجعلها الاخذ خلا ويتملك ذلك الخل عن مالكة المديون وكالة او تقاصاً ، ولكن كلا الأمرين طرح لظهورها في مقام المعارضة كما لا يخفى .

وذكر السيد الخوئي طال بقاؤه أن هذه الرواية عامة من جهة بايع الخمر، اى انها باطلاقها تشمل كونه مسلماً أو كافراً، وخاصة من جهة المعاملة، حيث أنها بقصد التخلييل . وفي مقابل ذلك ما يدل على أنه لا يجوز للمسلم بيع الخمر سواء كان بقصد التخلييل أو غيره، وهذا خاص من جهة البائع وعام من جهة المعاملة، فتقع المعارضة بينهما في البائع المسلم فيما اذا كان يبيعه للتخلييل، وبعد تساقطهما يرجع الى اطلاق قوله عليه السلام: (ثمن الخمر سحت)، والرواية المزبورة رواية يونس في مجوسى باع خمرأ أو خنازير الى أن قال : «أسلم رجل وله خمرأ أو خنازير ، ثم مات وهى فى ملكه - الى ان ذكر - وليس له أى للمسلم أن يبيعه وهو حى ولا يمسه » (١) ونحوها

(١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥٥) من ابواب ما يكسب به، الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة، الجزء (١٧) الباب: (٣١) من ابواب الاشربة المحرمة: الحديث: (٤)

مرسلة ابن ابي عمير او ابي نجران (٢) وفيه أن رواية يونس ضعيفة سنداً . نعم مرسلة ابن ابي عمير لا بأس بها على شهادة الشيخ (ره) في العدة من أنه لا يرسل ولا يروى الا عن ثقة ، حيث أن هذا الكلام منه (ره) توثيق عام لمشايخ ابن ابي عمير لا يرفع اليد عنه الا في موارد علم فيها نقله عن غير الثقة ، وليس لنا علم - ولو اجمالاً - بارساله عن غير الثقة حتى يمنع هذا العلم عن الاخذ بمرسلاته ، نعم بالاضافة الى رواياته المسندة فرواياته فيها عن غير الثقة معلوم اجمالاً ، ولكن هذا العلم ينحل بالظفر باشخاص نحتمل انحصار غير الثقة من مشايخه بهم ، ولكن سيأتي عدم تمامية ذلك وأنه لا اعتبار لمرسلاته .

ومع الاغماض عن السند فلا يتم ما ذكر ، لظهور صحيحة دراج في جواز شراء الخمر مطلقاً ، سواء كان بقصد التخليل أو لغاية اخرى ، والامر بجعل الخمر خلا حكماً آخر في الرواية ، وليس قيماً لجواز شرائها ، فانه فرق بين قوله : (خذها واجعلها خلا) كما في الرواية ، وبين قوله (خذها اذا جعلتها خلا) ، حيث إن الاول كنفائره من الامر بتغسيل الميت والصلاة عليه لا يوجب تقييداً في الحكم الاول ، وعلى ذلك فظاهر الصحيحة جواز شراء الخمر وضعاً وتكليفاً ، فتكون منافية لمادل على حرمة بيعها وفساده ، والترجيح مع الاخبار الدالة على المنع تكليفاً ووضعاً ، لموافقته للكتاب العزيز الدال على لزوم الاجتناب عن الخمر ، باعتبار كونه رجساً ، فان لزوم الاجتناب يعم بيعها وشراءها كما لا يخفى .

وذكر الايرواني (ره) أن تفسير الافساد بجعل الخمر خلا من ابن ابي عمير لامن الامام عليه السلام ، ولا عبرة بفهم ابن ابي عمير فيما اذا كان ظاهر كلامه

(٢-١) وسائل الشريعة ، الجزء (١٢) الباب : (٥٧) من ابواب ما يكتسب به ،

عليه السلام غيره ، وظاهر افساد الخمر جعلها بحيث لا يرغب فيها حسماً لمادة الفساد ، فلادلالة في الرواية على تجويزه عليه السلام أخذ الخمر بدلا عن الدراهم ، ليكون ذلك منافياً لما تقدم من المنع عن بيعها وضعاً وتكليفاً .

اقول لا ينبغي الريب في عدم وجوب اهراق الخمر وجواز جعلها خلا ، ويشهد لذلك غير واحد من الروايات كموثقة زرارة قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا ؟ قال لا بأس» ( ١ ) وكيف كان فلا يجب اتلاف الخمر باهراقها ، بل يجوز افسادها بخلها خلا ، ولو لم يكن ظاهر افسادها هو التخليل كما فسره به علي بن حديد ، فلا اقل من حمله على ما يعمه جمعاً بينها وبين مثل الموثقة مما دل على جواز أخذها وتخلييلها ، كما أن ظاهر قوله عليه السلام : خذها في الجواب عن السؤال عن أخذها بدل الدراهم - هو تجويز المبادلة ، والالكان اللازم أن يقول عليه السلام خذها ولك ما عليه من الدراهم .

ثم لا يخفى أن تقييد المسكر بالمائع - في كلام المصنف (ره) ليس باعتبار أنه لا بأس ببيع المسكر الجامد ، باعتبار أن الكلام في المقام في عدم جواز بيع النجاسات ، والمسكر الجامد بالاصالة - باعتبار عدم نجاسته - خارج عن موضوع البحث ، وداخل فيما يأتي مما يحرم التكسب به باعتبار حرمة الانتفاع .

### (تنبيه)

لا يخفى أن ماورد - من أن كل مسكر خمر حكماً او موضوعاً - لا يوجب الحكم بحرمة بيع ما يعرف في زماننا هذا بالاسبيرتو ( آكل صنعتي ) بل المائع المزبور محكوم بالطهارة للاصل - وبجواز البيع باعتبار المنفعة المقصودة المحللة

(١) وسائل الشريعة الجزء (١٧) الباب : (٣١) من ابواب الاشربة المحرمة - الحديث : (٣)



## يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة (١)

فيه ، وليس مسكراً بالفعل لتعمه تلك الروايات ، وعلاجه بالماء أو غيره لتصبح مسكراً غير محرز وعلى تقديره فلا يضر ، لظهورها في أن الموضوع للنجاسة والحرمة هو ما يكون مسكراً بالفعل ومعداً للاسكار فلاحظ .

(١) لو لم تكن للمتنجس منفعة محللة مقصودة، كما اذا كانت منفعته المقصودة الاكل أو الشرب ، فحرمتهما مع عدم امكان تطهيره توجب كون أخذ المال في مقابله من أكله بالباطل . والعجب من المصنف (ره) أنه لم يتعرض لهذا الاستدلال، بل ذكر في وجه بطلان بيعه روايات تقدم عدم صحة الاعتماد عليها ، بل مع الاغماض عما تقدم ، فلا يمكن الاستدلال بها على حكم المقام ، فانه لم تتعلق الحرمة في خطاب الشرع بنفس المتنجس حتى يعمه قوله : ( اذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه ) أو قوله في رواية دعائم الاسلام : ( ما كان محرماً أصله لم يحز بيعه وشراؤه ) بل حرمة شرب المتنجس أو أكله مستفادة مما ورد في ابواب مختلفة ، كالنهى الوارد عن شرب الماء والمضاف المتنجسين ، وكالامر الوارد باهراق المرق المتنجس وغسل لحمه ، وغير ذلك مما هو ارشاد الى عدم جواز تناول المتنجس .

(لا يقال) يكفي في تعلق النهى بنفس المتنجس مثل قوله سبحانه (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) (١) (فانه يقال) لم يعلم أن المراد بالخبائث الاعيان ليدعى شمولها للاعيان المتنجسة ايضاً ، بل الظاهر أن المراد بها الاعمال القبيحة وذوات المفاسد ، كما ان المراد بالطيبات خلافها . وهذا مقتضى وصف النبي الامي بانه يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ، حيث أن التعرض في مقام توصيفه لتحليله بعض المأكول والمشروب وتحريمه بعضهما الاخر دون ساير ما جاء به من الاحكام غير مناسب ، ولو لم يكن ما ذكرنا ظاهراً فلا أقل من الاحتمال . كيف ؟ وقد

قبل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها (١)  
يجوز بيع المملوك الكافر (٢)

ذكر الخبائث في قوله سبحانه: (نجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث) (١) والمراد به الفعل القبيح بلاشبهة .

وعلى الجملة لم يثبت أن الخبيث نفس المنتجس ، بل هو أكله وشربه ، هذا كله بالإضافة الى ما لا يقبل التطهير . واما ما يقبل التطهير كالحليب المنتجس يعمل جنباً ويظهر ذلك العجن بالغسل ، فلا بأس ببيعه ، ولا يكون مجرد تنجسه مانعاً عنه ، لان المنتجس لا يزيد على الاعيان النجسة التي ذكرنا صحة بيعها مع المنفعة المقصودة المحللة لها .

(١) قال في المبسوط لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ ، وفي الخلاف لا يجوز بيع القرد للاجماع على أنه مسخ نجس ، وذكر في اطعمة الكتاب أن المسوخ كلها نجسة انتهى . ولكن الاظهر طهارتها فانها مقتضى الاخبار المعتبرة الموجبة لحمل ماورد في ترك سؤر المسوخ على التنزه ، وعليه فلو قيل بعدم جواز بيعها يكون محل التعرض له القسم الثاني مما يجوز بيعه باعتبار عدم المنفعة المحللة المقصودة فيه .

(٢) يجوز بيع الكافر بلاخلاف ظاهر ، بل ادعى الاجماع على الجواز ، وليس الاجماع بعيداً ، ويمكن تحصيله بالتبعية في الموارد المناسبة لمسألة جواز بيع العبد الكافر من جواز استرقاق الكفار ولو بأسرهم ، حيث أن الكافر يملك بالاسترقاق وجواز البيع من آثار الملك ، ومن جواز شراء بعض الكفار من بعضهم كما فيما اذا باع الكافر الحربى ولده ، فيجوز للمسلم شراؤه ، ومن ان العبد اذا سلم على مولاه الكافر يباع عليه ، فانه يستفاد من المذكور في تلك المسألة أنه يجوز للكافر بيع عبده قبل اسلامه ، ويجبر على البيع بعد اسلامه ، ومن جواز عتق العبد الكافر

عدا ما يظهر من بعض الاساطين (١)

وان كان عن فطرة على اشكال (٢)

ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته (٣)

الموقوف على تملك العبد أولاً بالشراء أو غيره ، ومن تجوزهم بيع المرتد ، ومن حكمهم بخيار الفسخ للمشتري فيما اذا ظهر كفر العبد المشتري على ظاهر الاسلام ، حيث أنه لو لم يصح بيع الكافر لكان البيع باطلا لا خيارياً الى غير ذلك .

(١) كأن مراد بعض الاساطين أن المرتد الفطرى لا يسقط عنه القتل ، ولكن اذا تاب يحكم باسلامه أى يجرى عليه أحكام الاسلام . ومن تلك الاحكام طهارته ، فيجوز بيعه ، وأما اذا لم نقل بقبول توبته اى بعدم جريان أحكام الاسلام عليه فلا يجوز بيعه حتى بعد توبته ، لكونه نجساً كسائر الكفار .

(٢) اى على اشكال فى رهنه ، ووجه الاشكال - على ما فى 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 . وهذا يحصل فى المرتد ايضاً ، بخلاف الرهن ، فانها الوثيقة على الدين والمرتد فى معرض القتل ، امامطلقاً ، كما فى الفطرى ، أومع عدم توبته ، كما فى الملى ، فلا يحصل الوثوق المعتبر فى حقيقة الرهن .

(٣) المراد بالمحارب المحكوم بالقتل من شهر السلاح على الناس لاخافتهم فى المصر أو خارجه ، سواء كان مسلماً أو كافراً حراً أو عبداً ، واذا تاب هذا المحارب وظهر الندم على فعله قبل القدرة عليه ، سقط عنه الحد . وأما اظهاره الندم بعد القدرة عليه ، فلا يوجب سقوط الحد ، كما يفصح عن ذلك قوله سبحانه : (الالذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، فاعلموا أن الله غفور رحيم) (١) .

ثم اذا كان المحارب عبداً يجوز بيعه ، ولا يكون الحكم عليه بالقتل موجباً

من غير ظاهر اطلاق المقنعة والنهية (١)

لسقوطه عن الملك والمالية رأساً ، حيث أن له منفعة مقصودة وأقلها عتقه في كفارة ونحوها ، فيكون نظير العبد المرتد الفطرى كما لا يخفى .

(١) اى ان يبيع كلب الصيد من غير السلوقى جائز الا فى ظاهر الكتابين ، فان المستفاد منهما عدم جواز بيع غير الكلب السلوقى ، وهذا باطلاقه يعم كلب الصيد غير السلوقى ، ثم ان الاطلاقات الدالة على بطلان بيع الكلب وكون ثمنه سحتاً تامة ، ولا بد فى رفع اليد عنها من ثبوت الحججة على تقييدها . والصحيح ثبوتها بالاضافة الى كلب الصيد سلوقياً كان أو غيره ، كصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ومحمد ابن مسلم معاً عن ابي عبد الله (ع) ، قال : «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» (١) فان مقتضى التقييد بالذى لا يصيد جواز بيع كلب الصيد ، وبمثلها يرفع اليد عن اطلاق مثل صحيحة ابراهيم بن ابي البلاد ، قال : «قلت لابي الحسن الاول (ع) : جعلت فداك ان رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن اربعة عشر الف دينار ، وقد جعل لك ثلثها ، فقال لا حاجة لى فيها ان ثمن الكلب والمغنية سحت» (٢) ونحوها غيرها .

(لا يقال) : ان ما دل على جواز بيع كلب الصيد منصرف الى السلوقى ، (فانه يقال) : لا موجب لتوهم الانصراف الاغلبة الاصطيد به خارجاً ، والغلبة ممنوعة أولاً ، ولا توجب الانصراف ثانياً ، بل الموجب له كثرة الاستعمال وغلبته ، بحيث توجب أنس الاذهان من المطلق به .

وذكر المصنف (ره) أنه على تقدير الانصراف بغلبة الوجود ، فلا تتم دعوى الانصراف فى مثل قوله (ع) فى الصحيحة «ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بكلب الصيد» مما يكون الموضوع للفساد هو الكلب الذى يصح سلب مبدأ الاصطيد عنه ، فانه لا يصح سلب المبدأ عن كلب الصيد ، ولو كان من غير السلوقى ، وهذا بخلاف

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (١٤) من أبواب ما يكتسب به - الحديث : (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (١٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث : (٤)

## ويؤيد بما عن المنتهى (١)

ما يكون فيه الموضوع لصحة بيعه هو الكلب الموصوف بالاصطياد به أو المضاف الى عنوان الصيد ، فان توهم الانصراف فيهما باعتبار غلبة الوجود ممكن . ولكن لا يخفى ما فيه ، فانه لافرق بين اثبات المبدأ والوصف وبين نفيهما ، وذلك فانه لو كان الوصف او المبدأ في طرف الاثبات منصرفاً الى نوعه الغالب يكون في نفيه ايضاً كذلك ، بمعنى أنه يكون المسلوب ذلك النوع الخاص ، والحاصل أنه يصح نفي كلب الصيد عن غير السلوقى اذا كان في طرف اثباته منصرفاً الى السلوقى .

(١) ذكر فى المنتهى ما حاصله أن الموجود فى كلام المفيد والشيخ (رحمهما الله) جواز بيع الكلب السلوقى ، ومرادهما بالسلوقى مطلق كلب الصيد ، وذلك فان غالب كلاب السلوق وهى قرية فى اليمن صيود ، وبهذا الاعتبار ينسب كلب الصيد الى تلك القرية ، ويطلق على كلب الصيد أنه سلوقى ، ويحتمل أن يكون مراد المنتهى أن المذكور فى كلام المفيد والشيخ وان كان مطلق السلوقى ، الا أن مرادهما الصيود منه لا مطلق كلاب تلك القرية ، وأطلق فى العبارة ولم يقيد السلوقى بالصيود باعتبار التغليب ، حيث أن أكثر كلاب تلك القرية معلمة ، وهذا الاحتمال فى عبارة المنتهى ضعيف ، ولذا ذكر المصنف (ره) أن الاظهر فى عبارته هو الاول ، والوجه فى ضعفه أن الانسب على ذلك الاحتمال - أن يكون التفريع على التعليل هكذا ، فأطلق المنسوب اليها ولم يقيد بالصيود ، مع أن التفريع الموجود هكذا ، فنسب الكلب اليها أى نسب كلب الصيد اليها . وبعبارة اخرى عبر عن مطلق كلب الصيد بالكلب السلوقى .

ثم ان مقتضى الاطلاقات عدم جواز بيع الصغار من الكلاب التى لاتصلح فعلاً للصيد وتصلح له بعد كبرها وتعليمها ، والوجه فى ذلك ظهور الوصف فى الروايات المقيدة فى الصالح للصيد فعلاً واما الصالح بالامكان ومعلقاً على الكبر

وظاهر الفقرة الاخيرة (١)

اكون المنقول مضمون الرواية (٢)

بل ظهور الاتفاق (٣)

والتعليم ، فباق في الاطلاقات المانعة والقاضية بأن ثمن الكلب سحت .

( ١ ) المراد بالفقرة الاولى ( قوله لا بأس بشراء الكلب الصائد والحارس للماشية والزرع ) كما أن المراد بالفقرة الاخيرة ( قوله لاخير فى الكلب فيما عدا الصيود والحارس ) فان كان مراد ابن الجنييد من الحارس فى هذه الفقرة الاخيرة عين مذكوره فى الفقرة الاولى فلازم ذلك اختصاص جواز البيع بالحارس للماشية والزرع ، وعدم شموله الحارس لغيرهما ، وان كان مراده معناه المطلق ، فيعم الجواز جميع اقسام الحارس .

(٢) يريد بيان قصور دلالة المرسلة . وتقريره أن المروى على تقدير كونه منقولاً باللفظ أو بما يراوده أو ترجمته ولو بلغة أخرى يكون النقل مع ثقة الناقل حجة ، لان احتمال الاشتباه فى الترجمة أو الاثيان بغير المرادف مدفوع بسيرة العقلاء الجارية فى الاعتناء باخبار الثقات حتى فى مثل هذه الموارد ، بخلاف ما اذا كان المنقول مضمون الكلام وحاصله ، فانه لا يخلو من اظهار الرأى فى كلام الغير ، ولذالو كان المخبر بالمضمون ثقة كمال الثقة لم يكن اعتبار قوله الامن باب حجية الرأى ، ونقل الشيخ (ره) فى المقام من هذا القبيل ، فان قوله (ره) (أنه روى ذلك) لا يحتمل كونه متن الرواية ، وعلى ذلك يكون فتوى المشهور بالجواز جائزة لقصور المرسلة فى جهة دلالتها ايضاً حيث يظهر من افتائهم أن تلك الرواية كانت ظاهرة فى الجواز ، وهذا بعد احراز أن مستند حكمهم تلك الرواية بعينها .

(٣) يعنى قصور سند المرسلة ودلالاتها منجبر بالاجماع الظاهر من قول الشيخ (ره) فى كتاب الاجارة وهو أن احداً لم يفرق بين بيع هذه الكلاب واجارتها مع ملاحظة الاتفاق على صحة اجارتها ، والظاهر من قول العلامة (ره) فى التذكرة من

انه يجوز بيع هذه الكلاب عندنا ، والظاهر من الكلام المحكى عن الشهيد (ره) فى الحواشى حيث ذكر فيها أن احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة .

اقول قدظهر مما ذكرنا الى هنا أن مقتضى الادلة الالتزام بعدم جواز بيع غير الكلب الصالح فعلا للصيد وماتقدم من مرسله الشيخ ( ره ) لايزيد على سائر المرسلات التى لايمكن الاعتماد عليها .

(لايقال) لايمكن التمسك فى اثبات بطلان بيع الكلب مطلقا بمثل صحيحة ابراهيم بن ابى البلاد ، لعدم الاطلاق فيها باعتبار عدم ورودها فى مقام بيان حكم بيع الكلب ، بل فى مقام تحقير الجارية المغنية وتسوية ثمنها مع ثمن الكلب ، وكذا لايمكن التمسك برواية السكونى عن ابى عبدالله (ع) قال : « السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر ومهر البغى والرشوة فى الحكم وأجر الكاهن » ( ١ ) والوجه فى ذلك عدم الاطلاق لها ايضاً باعتبار أنها لم ترد فى بيان الحكم لثمن الكلب حتى يؤخذ باطلاقه ، بل فى مقام تعداد السحت نظير ماورد فى تعداد الحرام من الكذب والغيبة والتهمة والربا وغير ذلك ، أو فى تعداد الواجب من أنها الصلاة والصوم والحج والزكاة الى غير ذلك .

والحاصل انه كما لادلالة فيماورد فى تعداد الحرام على كون الربا مثلاً باطلاقه حراماً أو أن الحرام قسم خاص منه ولادلالة فيما ورد فى تعداد الواجب على وجوب الحج باطلاقه أو أن له شرطاً ، ولذا لايمكن التمسك عند الشك فى جزئية شىء او شرطيته للصلاة مثلاً بالاطلاق المزبور فى نفى جزئية ذلك المشكوك فيه أو شرطيته، كذلك لادلالة فيماورد فى تعداد السحت ، على أن السحت ثمن مطلق الكلب أو ثمن كلب خاص . وعلى ذلك فلايصح الحكم ببطلان بيع كلب الزرع أو الماشية او الحارس أخذاً بالاطلاقات المزبورة ، وايضاً لايمكن الحكم بفساد بيعها أخذاً

بمفهوم الوصف في مثل صحيحة عبد الرحمن ومحمد بن مسلم معاً، وذلك فان المراد بالذى يصيد ليس هو خصوص الكلب المعلم للصيد حتى يكون المراد بالذى لا يصيد غير المعلم للصيد ، بل المراد به معناه اللغوى وهو الذى ياخذ الحيوان الممنوع ، سواء كان مأكول اللحم أولاً ، حتى اذا كان الاخذ المزبور من الكلب بمقتضى طبعه الذى من السباع ، فالكلب الذى لا يصيد هو ما يكون مهملاً وعاطلاً عن مقتضى طبعه بالمرّة بحيث لا يأخذ الحيوان الممنوع ، والحاصل أن الكلاب الاربعة كلها من كلاب الصيد ويصح بيعها كما هو مقتضى وجوب الوفاء بالعقود واطلاق دليل حل البيع ، والفاسد ببيعته هو الكلب الهراش العاطل عن مقتضى طبعه بالمرّة والساقط عن درجة كونه سباعاً .

(فانه يقال) : لا بد من الحكم ببطلان بيع كلب الماشية او الزرع او الحارس ونحوها بمقتضى الاطلاق فيما ورد فى كون ثمن الكلب سحتاً وبمقتضى التقييد فيما ورد من عموم جواز بيع الكلب الذى لا يصيد ، وذلك فان الخطاب الدال على الحكم لموضوع يحمل على كون المتكلم به فى مقام البيان من جهة القيود المحتملة للحكم وموضوعه الامع القرينة على الخلاف ، ومن القرينة على الخلاف ما اذا تعلق الوجوب او الحرمة بافعال مختلفة ثم ورد خطاب آخر فى تعداد تلك الواجبات والمحرمات المبينة فى الخطابات السابقة : وأما اذا كان بيان وجوبها او حرمتها بذلك الخطاب الجامع فلا بأس بالاخذ بالاطلاق فيه فى ناحية الحكم وموضوعه .  
مثلا اذا ورد فى الخطاب أن من الحرام الرشاء فى الحكم والغيبة والكذب والغناء حمل على كونه بياناً لحرمة تلك الافعال ، فيؤخذ بالاطلاق فى ناحية الحرمة ومتعلقها ، لما تقدم من أن الاصل فى الخطاب الدال على الحكم وموضوعه صدوره فى مقام بيان ذلك الحكم من جهة تمام قيوده وقيود موضوعه ، ويمكن أيضاً قيام القرينة على عدم كونه فى مقام البيان من جهة متعلق الحكم ، فيؤخذ باطلاقه من



## بأن الدية لو لم تدل (١)

سائر الجهات ، كما اذا كان متعلق بالحكم فى الخطاب من الأمور التى لا يعرفها العرف كالعبادات ، مثل ماورد فى بناء الاسلام على الخمس : ( الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية) حيث أن عدم معرفة العرف بتلك العبادات قرينة على أنها ليست فى مقام بيانها من جهة اجزائها وشرائطها ، بل فى مقام بيان اهميتها بالاضافة الى سائر الوظائف والواجبات، ولذا يمكن التمسك فى اثبات كون الأهم كل الفرائض اليومية بلافراق بين صلاة واخرى باطلاق المتعلق من هذه الجهة كما لا يخفى .

والحاصل أنه لاقرينة على أن مثل رواية السكونى الواردة فى أن ثمن الميتة او الخمر او الكلب وغيرها من السحت فى مقام تعداد ما ثبت كونه سحتاً بالخطابات الاخرى لاحتاج فى تعيين ماهو السحت سعة وضيقاً الى ملاحظة تلك الخطابات ، بل الظاهر أن الرواية فى مقام بيان أن المذكورات محكومة بكونها سحتاً ، فيؤخذ بالاطلاق فى ناحية الخمر والكلب والميتة وغيرها ، كما أن صحيحة ابراهيم بن ابى البلاد ورودها فى مقام الجواب عن سؤال ثمن الجارية المغنية لاينافى كونها فى مقام بيان حكم ثمن الكلب ايضاً ، وايضاً ليس المراد بالصيد فى مثل قوله الكلب الذى لا يصيد أو يصيد مطلق صيد الحيوان، فانه لايقع البيع والشراء خارجاً على الكلاب المهملة الساقطة عن مقتضى طبعها بالمرّة لاحتاج فى المنع عن بيعها فى الروايات المتعددة الى التقييد المزبور ، بل المراد بالذى يصيد هو الصالح لارساله للصيد فعلاً ، نظير مايقال عن الحيوان الصالح فعلاً للركوب أنه يركب ، وفى مثل هذا يحتاج المنع عن بيع غيره الى التقييد فلاحظ .

(١) الصحيح أنه لادلالة لتعيين الدية على المالية ولاعلى عدمها وذلك لثبوت الدية فى قتل العبد مع كونه مالا وفى الحر مع عدم كونه ملكاً او مالا ، نعم فى المالىات مقتضى قاعدة الاتلاف ضمان القيمة فى مورد لم تثبت فيه الدية ، هذا مع أن فى ثبوت الدية فى غير السلوقى تاملاً ، لضعف الرواية الدالة عليها وأما الدالة

وأما كلام ابن زهرة فهو مختل (١)

على أن ذية السلوقي اربعون درهماً فرواية معتبرة (١) .

(١) ويبانه ان المصنف (ره) قد صحح فيما تقدم كلام ابن زهرة بحمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال ووجه التصحيح أن ابن زهرة ذكر في وجه عدم جواز بيع النجس عدم جواز الانتفاع به واستثنى عن حرمة بيعه شيئين (أحدهما) - الكلب المعلم للصيد و(ثانيهما) الزيت ، وقال بورود الترخيص في الانتفاع بالزيت المتنجس للاستصباح ، وبما أن الانتفاع بكلب الماشية ونحوها ككلب الصيد جائز ، فيكون مقتضى ذلك جواز بيعهما ايضاً ، فيحمل الكلب المعلم للصيد في كلامه على المثال ، ويذكر المصنف فعلاً أن التصحيح غير مفيد ، وكلام ابن زهرة مختل على كل حال أى سواء حمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال أولاً ، فانه اذا لم يحمل على المثال فيرد عليه أنه لا وجه لتخصيص جواز البيع بكلب الصيد مع جريان وجه الجواز عنده في كلب الماشية وغيرها ايضاً ، وأن حمل على المثال بما يجوز بيعه من الكلاب فلا وجه لاهمال العبد الكافر والاقتصار في الاستثناء على كلب الصيد والزيت المتنجس .

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

اقول : يمكن أن يكون ذكر كلب الصيد للمثال للكلاب الاربعة ، واهماله العبد الكافر لعدم قوله (ره) بنجاسته ، فلا بد من ملاحظة ما ذكره في مسألة نجاسة الكافر .

والمتحصل في المقام أنه لا يجوز بيع غير كلب الصيد من سائر الكلاب أخذاً بالاطلاق السابق وبمقتضى التقييد في مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة نعم لأبأس

(١) وسائل الشيعة - الجزء (١٩) الباب : (١٩) من أبواب ديات النفس - الحديث : (٢)

## الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي (١)

باجارتها او هبتها الى غير ذلك من المعاملات التى لاتندرج فى عنوان البيع كما هو مقتضى عموم الوفاء بالعقود ونفوذ الصلح والهبة او نحوها كما لا يخفى ، بقى فى المقام أمر وهوانه ليس المراد بالصيود والذى يصيد تلبس الكلب فعلا بالصيد بان يكون حال البيع مرسلا الى الصيد للقطع بعدم اعتبار هذا التلبس فى جواز بيعه بل المراد هو الصالح للاستعمال فى الصيد فى مقابل ما لا يصيد، والمراد بكلب الصيد ما الكلب الذى يستعمل فعلا فى الصيد بحيث يكون شغله الفعلى هو الصيد نظير كلب الماشية او الزرع حيث يكون ظاهرهما ماشغله حراسة الزرع أو الماشية ، فيكون الصيود أو الذى يصيد أعم مطلقاً من كلب الصيد ، ويكون المراد بكلب الصيد عين المراد من الصيود ، وبينهما تساوى ، وعلى كل فموضوع عدم الجواز فى صحیحة عبد الرحمن هو الكلب الذى لا يصيد إى لا يصلح لاستعماله فى الصيد . وأما الصالح له فيجوز بيعه ، سواء كان مع صلاحه له حارساً للزرع ونحوه أيضاً أولاً ، والذى لا يجوز بيعه من كلب الماشية أو الزرع او الحائط ما لا يكون صالحاً فعلا لاستعماله فى الصيد ، وإيضاً الكلاب القابلة للصيد ، بعد كبرها وتعليمها ، باعتبار أن عدم فعالية الصلاح فيها داخله فى المطلقات القاضية بأن ثمن الكلب سحت ، بل يصح أن يقال إنها لا تصيد ، فيعنها قوله (ع) : « ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت » واحتمال - كون المراد بالصيود معنى يعم ماله الاستعداد للصيد ولو لم يكن فعلا صالحاً له - ضعيف : وعلى تقدير الاغماض يكون معنى الصيود أو الذى يصيد أولاً يصيد مجملاً مردداً بين الأقل والاکثر ، فيرجع فى غير الصالح فعلا الى إطلاق ما دل على كون ثمن الكلب سحتاً .

(١) لا يخفى أنه لا يحكم بنجاسة العصير العنبي بنشيشه أو غليانه ، سواء كان ذلك بالنار او بالشمس او بنفسه ، وانما يحكم بنجاسته ، فيما إذا صار خمراً ، والحكم بالطهارة مقتضى الاصل فى الاشياء ، ولكن المنسوب الى المشهور نجاسته بنشيشه

أوغليانه ، وذلك لصحيتين : (الاولى) صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن ابي-  
عبدالله ( ع ) قال : قال رسول الله (ص) : « الخمر من خمسة : العصير من الكرم ،  
والنقيع من الزبيب ، والبتع من العصل ، والمرز من الشعير ، والنبيذ من التمر » (١) .  
وفيه أنه ليس مفادها أن عصير الكرم باطلاقه خمر ، بل أن الخمر المحكوم  
بالنجاسة وحرمة الشرب وعدم جواز بيعها تحصل منه كحصولها من الاربعة الباقية،  
ولذا لا يمكن الالتزام بدلالاتها على كون عصير العنب خمرأ حتى مع عدم غليانه ،  
وكذا الحال في الزبيب وأنه خمر فيما إذا القى في الماء حتى يدخل الماء في جوفه  
ويصير نقيعاً .

والحاصل أن مفاد الرواية أن المأخوذ من غير الخمسة لا يكون خمرأ 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 (ع) عن الرجل من اهل  
المعرفة يأتيني بالبختج ، ويقول قد طبخ على الثلث وأنا اعرفه أنه يشربه على النصف  
أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ قال خمر لا تشربه » (٢) حيث أن الحكم بكون  
العصير خمرأ مقتضاه ثبوت جميع أحكامها له ومنها نجاستها وعدم جواز بيعها وفيه  
أولاً أن الموجود في رواية الكليني ( فقال لا تشربه ) بلاذكر لفظ خمر بل الظاهر أن  
نسخ التهذيب كانت مختلفة وكانت الزيادة في بعضها ولذا نقل في الوسائل الرواية  
عن الكافي اولاً ، ثم قال ورواه الشيخ (ره) بلا تعرض منه لزيادة لفظ خمر في رواية  
التهذيب :

والحاصل أنه لم تثبت لفظه خمر في رواية الشيخ ( ره ) ، بل على تقديره  
يكون خلورواية الكافي موجباً لعدم ثبوته لا لترجيح رواية الكافي ، وكون رواياته اضبط  
حتى يقال لادليل على الترجيح ، بعد كون كل منهما خبر عدل يدخل في دليل اعتبار

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١) من ابواب الاشربة المحرمة - الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٧) من ابواب الاشربة المحرمة - الحديث: (٤)

## وجب عليه غرامة الثلثين (١)

خبر العدل لولا الآخر ، بل باعتبار أن عدم اللفظ في أحد النقلين في المقام ليس من اختلافهما بالأقل والاكثر في النقل حتى يؤخذ بالثاني ، ويقال أن راوى الأقل لا ينفي الزائد فان الظاهر في مثل المقام مما يوجب وجود اللفظ في أحدهما اختلاف المضمون أن الراوى بلا زيادة ينفي وجودها .

أضف الى ذلك أنه على تقدير ثبوت لفظ الخمر في النقلين لا يصح الحكم بنجاسة العصير قبل ذهاب ثلثيه ، وذلك فان قوله خمر لا تشربه ليس بياناً للحكم الواقعي للعصير ، بل الحكم الواقعي له كان معلوماً لدى السائل ، وإنما سأل الامام عليه السلا عن الشبهة الموضوعية واعتبار اخبار ذى اليد فيها .

والحاصل ان الرواية غير ناظرة الى بيان الحكم الواقعي للعصير بعد غليانه حتى يؤخذ باطلاق التنزيل وكونه خمراً ، بل هي ناظرة الى بيان الحكم الظاهري ، وأنه عند الجهل بحال العصير لا يعتنى باخبار ذى اليد الذي لا يعتقد حل العصير بذهاب ثلثيه . ومن الظاهر أن الحكم الظاهري تابع للحكم الواقعي ، فان كان التنزيل في خطاب الحكم الواقعي من جميع الجهات ، كان الحكم الظاهري ايضاً كذلك ، ولو كان من جهة حرمة شربه فقط ، فلا يمكن كون الحكم الظاهري تنزيلاً مطلقاً ، فلا بد من ملاحظة خطاب الحكم الواقعي لا التمسك باطلاق خطاب الحكم الظاهري فتدبر .

( ١ ) بل الأصح ضمان تفاوت قيمتى العصير بلحاظ قبل غليانه وبعده ، وذلك فان الاوصاف - ومنها غليان العصير وعدمه ، وان ام يكن بالنسبة اليها ضمان المعاوضة بمعنى انه لا يقع بعض الثمن في مقابل وصف المبيع وبهذا - يفترق الوصف عن جزء المبيع ، إلا أنها تدخل في ضمان اليد أو الاتلاف ، وبعبارة اخرى كما أن تلف الشيء ، أو بعضه في يده أو اتلافهما على الاخرى يوجب ضمان المثل أو القيمة ، كذلك النقص في الاوصاف . وقد اعترف المصنف (ره) بان غليان العصير في يد الغاصب ليس من تلف العين كانقلاب

مثل قوله (ع) وإن غلى فلا يحل بيعه (١)

العخل خمراً حتى يكون ضامناً لاصل المال ، وعليه يكون التالف هو وصف عدم الغليان ، فيرجع الى التفاوت بين القيمتين لالى غرامة الثلثين وأجرة إذهابهما .  
 (١) كما في رواية ابي كهمس قال : «سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن العصير ، فقال : لى كرم وأنا أعصره كل سنة وأجعله فى الدنان وأبيعه قبل أن يغلى ؟ قال : لا بأس به ، وإن غلا فلا يحل بيعه ، ثم قال : هوذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً ، (١) وهذه لضعف سندها بعدم ثبوت توثيق لابي كهمس لا يمكن الاعتماد عليها ، مع أن ظاهرها بقريئة مافى ذيلها من قوله (ع) : ( نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً ) ان جهة سؤال الراوى انما هو بيع العصير ممن يجعله خمراً .  
 والمذكور فى الجواب التفصيل بين بيعه قبل غليانه وبيعه بعده بالجواز فى الاول وعدم الجواز فى الثانى ، ومقتضى قوله : ( فلا يحل ) عدم الجواز حتى مع إعلام الحال للمشتري ، ودعوى المصنف (ره) - أنها لاتشمل ما إذا كان البيع بقصد التطهير مع اعلام المشتري بالحال - لا يمكن المساعدة عليها .

وبهذا يظهر الحال فى رواية ابي بصير قال : «سألت أبا عبد الله (ع) عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً ! قال : إذابعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال ، فلا بأس » (٢) مع أن فى سندها قاسم بن محمد الجوهري عن على ابن ابي حمزة والظاهر أنه البطائنى ، وذكر السيد الخوئى طال بقاه ان ابا بصير فى نظير الرواية مرددين ابن البخترى وبين ليث المرادى وكلاهما كوفى ولم يكن فى الكوفة فى ذلك الزمان عنب كثير حتى يباع عصيره ممن يجعله خمراً او يطبخه دبساً ، فالظاهر أن مراد السائل هو عصير التمر ولاريب فى جواز بيعه حتى بعد غليانه وقبل كونه خمراً فالرواية أجنبية عن المقام .

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٥٩) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث : (٢-٦)

(٢) وسائل الشيعة ، الجزء (١٢) الباب : (٥٩) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث : (٢-٦)

اقول لا يخفى مسافيه (أولاً) - كون الرواي كسوفياً بحسب الاصل لا يدل على أن سؤاله راجع الى ما يكون في بلده. و(ثانياً) أنه لاعلم لنا بحال الكوفة في ذلك الزمان من قلة العنب أو كثرتة فيها . و(ثالثاً) أن تقييد الجواب بقوله : (وهو حلال) ظاهر في اعتبار عدم الغليان ، وإلا كان تأكيداً وإطلاقاً العصير ينصرف الى عصير العنب . ويظهر ذلك بمراجعة ماورد في حكم العصير . وأما مرسله محمد بن الهيثم عن أبي عبدالله (ع) ، قال : «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أيشر به صاحبه؟ قال : إذا تغير عن حاله وغلى فلاخير فيه حتى يذهب ثلثاه ، ويبقى ثلثه» (١) فمع ضعفها بالارسال وغيره ظاهرها السؤال عن شرب العصير ، وظاهر الجواب بنفي الخير غايته عدم جواز الشرب لاعدم جواز بيعه ، فلانظر في الرواية الى المعاملة على العصير اصلاً .

والحاصل أن مقتضى القاعدة جواز بيع العصير بعد غليانه أخذاً بمقتضى اطلاق حلية البيع ونفوذه حتى فيما اذ قيل باعتبار حديث تحف العقول الوارد فيه النهى عن بيع وجوه النجس ، أو باعتبار النبوى الدال على أن تحريم الشيء يلزم حرمة ثمنه وفساد بيعه ، وذلك فان النجاسة في العصير او الحرمة طارئة ترتفع بذهاب الثلثين ، وهذه النجاسة المعبر عنها بقبول الشيء للطهارة غير داخلية في مدلول الحديث كساير الاعيان المتنجسة القابلة لها ، كما أن مثل الحرمة المزبورة غير داخلية في مدلول النبوى ، ولذا يصح بيع ما يحرم في حال خاص كحال الاحرام ، والحاصل أن ظاهر النبوى هو ان النهى عن شيء مطلقاً بحيث يعم جميع احواله يلزم فساد بيعه .

ثم إنه لا بأس بالإشارة في المقام الى حكم العصير العنبي والزبيبي والتمري بعد الغليان من حيث الحل والحرمة ، فنقول لا ينبغي الريب في حرمة شرب العصير

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٢) من ابواب الاشربة المحرمة الحديث: (٧)

العنبي بعد غليانه سواء كان غليانه بالنار او بنفسه أو بغير ذلك ، بل لأعرف خلافاً في ذلك . والظاهر حله حتى فيما إذا كان غليانه بنفسه بذهاب ثلثيه ؛ سواء كان الذهاب بالشمس او بالهواء أو بالنار (لا يقال) العصير إذا غلى بنفسه يصير خمراً أو مسكراً فينحصر حله بانقلابه خلا (فانه يقال) : مجرد غليانه بنفسه لا يوجب كونه خمراً ، ولو فرض بقاء العصير بعد غليانه بنفسه أو بغيره على حاله حتى صار مسكراً فهو خارج عن مفروض الكلام .

وكيف كان فيشهد لماذا كرنا مثل صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) ، قال : « لا يحرم العصير حتى يغلى » (١) وفي معتبرته الاخرى عنه (ع) قال : « سألته عن شرب العصير ، فقال : تشرب ما لم يغل واذا غلى فلا تشربه ، قلت : وأى شيء الغليان ؟ قال : القلب » (٢) وفي صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) : « كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه » (٣) والمراد باصابة النار الغليان بقرينة ماسبق وفي موثقة ذريح ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إذا نش العصير أو غلى حرم » (٤) والمراد بالغليان فيها هو القلب بالنار وبالنشيش ما لا يكون فيه القلب عادة كالغليان بنفسه ، فيكون حاصل الموثقة أنه إذا غلى العصير بنفسه أو كان غليانه بالنار بنحو القلب فقد حرم ، ويقتضى ذلك عطف الغليان على النشيش مع ملاحظة ان ما دل على اعتبار القلب ظاهره المورد الذي يمكن فيه وهو

(١) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٣) من ابواب الاشربة المحرمة - الحديث : (١-٣-٤)

(٢) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٣) من ابواب الاشربة المحرمة ، الحديث : (١-٣-٤)

(٣) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٢) من ابواب الاشربة المحرمة ، الحديث : (١)

(٤) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٣) من ابواب الاشربة المحرمة ، الحديث : (١-٣-٤)



## 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 (ع) : « فاذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينش . . . » (١) وذكرنا انه إذا ذهب ثلثا العصير بعد غليانه يصير حلالا ، سواء كان الذهاب بالنار او غيرها ، ويقتضى ذلك قوله (ع) في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة : ( حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ) فانه ليس في البين ما يقتضى تقييد الذهاب بكونه بالنار ، نعم في صحيحته الاخرى قال : « ذكر أبو عبدالله (ع) أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال » (٢) ولكن بما أن ذهاب الثلثين يكون بالطبخ غالباً فلا يمنع ذلك عن الأخذ باطلاق صحيحته الاولى ، كما هو الحال في جميع القيود الغالبية التي لا توجب رفع اليد عن المطلقات .

ولا يخفى ان المراد بالعصير في هذه الروايات العصير العنبى فلا يشمل العصير الزبيبى فضلا عن التمرى ، والوجه في ذلك ( أولا ) أن العصير يطلق على ما يخرج من الشيء إلى على الماء المتكون في داخل الشيء بعد اخراجه ، فلا يشمل المخرج من الزبيب والتمر مما لا يتكون في داخلهما ، ولذا ذكر في صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج في أقسام الخمر العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيد من التمر ، (٣) وثانياً أن حمله على العموم غير ممكن حيث لا يصح لاحد الالتزام بحرمة كل عصير حتى مثل عصير الجزر والبطيخ بالغليان ، وحمله على خصوص الثلاثة أى عصير العنب والزبيب والتمر بلا قرينة - غير ممكن ، بل المتيقن منه العصير العنبى والعموم

(١) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٥) من ابواب الاشربة المحرمة ، الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٢) من ابواب الاشربة المحرمة ، الحديث (٧)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (١) من ابواب الاشربة المحرمة ، الحديث (١)

باعتبار أفراده كما لا يخفى .

والحاصل أنه لا يمكن التعدى عن عصير العنب الى ماء الزبيب والتمر ، بل الاظهر فيهما حلها حتى بعد غليانهما ، وليس فى البين ما يقتضى حرمتها بعد غليانهما . نعم ورد فى الزبيب ما ربما يقال بظهوره فى حرمة مائه بعد غليانه كما وثقتى عمار (١) ولكن بما أن المذكور فيهما من الامور الكثيرة غير دخيل فى حل ماء الزبيب قطعاً ، ولا مجال فيها لاحتمال استحباب رعايتها ، فلا بد من كون المراد دخولها فى حلها مع بقائه مدة طويلة ، بحيث لا ينقلب فيها الى الخمر . ويؤيد ذلك رواية اسماعيل بن الفضل الهاشمى التى مثلها فى ذكر تلك الامور ، وذكر فى ذيلها وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقى انشاء الله تعالى .

وأما رواية زيد النرسى فى اصله ، قال : «سئل ابو عبد الله (ع) عن الزبيب يدق ويلقى فى القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته ؟ قال : لا تأكله حتى يذهب الثلثان وبقي الثلث ، فان النار اصابته ، قلت فالزبيب كما هو فى القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء ، فقال : كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوة الى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ، ثم نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم ، وكذلك اذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد» رواها فى المستدرک فدلائها على جريان حكم العصير العنبى فى ماء الزبيب واضحة ، إلا أنها لاتصلح للاعتماد عليها ، حتى مالوقيل بأن زيد النرسى موثق ، باعتبار أن الراوى عنه هو محمد بن ابى عمير ، وذكر الشيخ فى عدته أنه لا يروى إلا عن ثقة ، وهذا توثيق عام لمشايخ محمد بن ابى عمير ، ويرفع اليد عنه فى مورد ثبوت الخلاف لامع عدمه كما فى المقام ، وحتى مالوقيل بأن أصل زيد النرسى معتبر كما عن النجاشى وغيره ، ووجه عدم صلوحها عدم إحراز

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٥) من ابواب الاشرية المحرمة ، الحديث (٢-٣)

## وجعل هذا مستثنى (١)

أن ما نقل عنه هذه الرواية وهى النسخة التى كانت بيد المجلسى (ره) هى أصل النرسى المعتبر ، بل من المحتمل أنها كانت مجعولة مدسوسة ، ومجرد اشتمالها على بعض الروايات التى ثبت أنها لزيد لا يدل على أنها بتمامها روايات .

وبعبارة اخرى النسخة التى كانت بيد المجلسى (ره) ونقل عنها هذه الرواية وكانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الابى لم يظهر لنا وسائطها الى زيد ، كما هو المؤلف بين اصحاب الحديث لنعتمد عليها مع احراز حال تلك الوسائط ، ويزيد الشبهة ما عن الصدوق (ره) من ان اصل زيد النرسى وأصل زيد الزراد موضوعان وضعهما محمد بن موسى الهمداني ذكر ذلك محمد بن الحسن الوليد (ره) .

(لا يقال) قد ذكر المجلسى فى البحار أنه وجد فى أول النسخة هكذا حدثنا الشيخ ابو محمد هرون بن موسى التلعكبرى أيد الله الله ، قال حدثنا ابو العباس احمد بن سعيد الهمداني ، قال حدثنا جعفر بن عبد الله العلوى ابو عبد الله المحمدي ، قال حدثنا محمد بن ابى عمير عن زيد النرسى والنسخة المزبورة كانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الابى ، وهو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمى وكانت كتابتها سنة اربع وسبعين وثلاثمائة ، وعلى ذلك فالنسخة مسندة بطريق مؤلف .

(فانه يقال) لم يظهر لنا حال منصور بن الحسن الابى حتى يثبت بنقله النسخة واسنادها الى زيد ، وما حكى عن منتجب الدين أنه عالم فاضل قرأ على الشيخ الطوسى غير المصحح للنسخة كما يشهد بذلك تاريخ التصحيح ، مع أن شهادة صاحب البحار بكتابة منصور بن الحسن ليست بطريق قد وصل اليها وسائطه كما لا يخفى .

(١) يعنى عدالدهن المنتجس فى المستثنى لعدم جواز بيع الاعيان النجسة مبنى على كون الحكم المزبور للاعيان النجسة والمنتجسة بنحو العموم ، كما إذا قيل بحرمة الانتفاع بالمنتجس ، فيكون بيعه فاسداً باعتبار عدم ثبوت المنفعة المحللة له أو قيل بجواز الانتفاع بهما ، ولكن لا يجوز المعاملة عليهما ، فان الحكم بجواز

وهو ظاهر غيره ممن عبر بقوله جازييعه للاستصباح (١)

ويمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح (٢)

بيع الدهن المنتجس يكون استثناء عن ذلك الحكم العام ، وهذا بخلاف ما إذا قيل بعدم حرمة الانتفاع وعدم بطلان بيعهما الا فيما يحرم كل الانتفاع المقصود منهما ، فانه على ذلك لا يعم الحكم المذكور في طرف المستثنى منه الدهن المنتجس باعتبار خروجه عن موضوع ذلك الحكم من الاول .

(أقول) : لم يظهر وجه تخصيص انقطاع الاستثناء او اتصاله بالدهن المنتجس ، بل يجري ذلك في الكافر ايضاً ، وحتى في كلب الصيد ، فان جواز بيعه وإن كان من قبيل التقييد فيما دل على ان : ثمن الكلب سحت ، إلا أن جواز بيعه استثناء من عدم جواز بيع الاعيان النجسة المستفاد من حديث تحف العقول يكون بنحو الانقطاع كما مر .

(١) وجه الظهور أن قولهم للاستصباح باعتبار صحة تعلقه 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 المنتجس مطلقاً بمعنى أنه لا يعتبر اشتراط الاستصباح ولا قصده .

(٢) ظاهره التفصيل بين الدهن الذي يكون الاستصباح بالاضافة اليه من المنفعة النادرة التي لا تكون ملاكاً للمالية في الاشياء ، وبين الدهن الذي يكون الاستصباح به من المنفعة المتعارفة ، وفي الاول يعتبر قصد الاستصباح في بيعه دون الثاني ، ووجه الفرق هو أن الموجب للمالية في الاول وهى المنفعة الشائعة باعتبار نجاسة الدهن تكون محرمة . وأخذ المال في مقابله بلحاظ تلك المنفعة أكلا له بالباطل ، كما أن أخذه بلحاظ منفعته النادرة المحللة كذلك ، حيث ان المنفعة النادرة لا توجب المالية حتى يخرج المأخوذ من عنوان الاكل بالباطل ، نعم اذا ورد دليل على جواز أخذ المال بازاء ذلك الدهن ليصرفه في منفعته المحللة النادرة يكون هذا حاكماً على خطاب حرمة أكل المال بالباطل ، حيث أنه بعد تجويز الشارع الأخذ لا يكون

وتعاملا من غير قصد (١)

بيعه بازاء الثمن من تملك المال بالباطل . وهذا بخلاف القسم الثانى من الدهن المتنجس ، فان أخذ المال بازائه حتى بدون قصد المنفعة المحللة جائز ، ولا يدخل فى العنوان المنهى عنه ، باعتبار أن الاسراج من المنفعة المحللة المقصودة الغالبة على منفعة الأكل او المساوية له يوجب المالية للدهن المزبور نعم لو اشترط استعماله للأكل يكون بيعه باطلا ، لان الشرط الفاسد مفسد للمعاملة حتى يمنع عنه بل البطلان يعم ما كان استعماله فى المحرم من قصد المتبايعين فانه بالقصد المزبور يكون تملك الثمن بازائه من اكله بالباطل ، كما يشعر بذلك ماورد من أن ثمن الجارية المغنية سحت ، فان الجارية مع كونها ذات منفعة محللة مقصودة كالاستمتاع بها واستخدامها لاوجه لفساد ثمنها ، إلا اذا كان قصد استيفاء منفعة الغناء موجباله كما لا يخفى .

(١) وظاهر ذلك التسوية فى الدهنين وعدم الفرق بينهما فى مقام الثبوت بل الفرق بينهما فى مقام المعاملة فقط فيما إذا التفتنا الى منافعهما ، ففى الاول مع عدم قصد المنفعة النادرة المحللة ينصرف العقد الى لحاظ منفعته المحرمة ، فيحكم بفساده ، بخلاف الثانى ، وأمام عدم التفاتهما الى منفعتهما المحللة والمحرمة ، فيمكن تصحيح المعاملة فى القسمين حتى فى الأول ، باعتبار أن الدهن المزبور مال شرعاً وقع مورد المعاملة ولم يقصد منفعته المحرمة حتى يحكم بفساد بيعه استظهاراً مماورد فى ثمن الجارية المغنية .

(اقول وفى كلامه موارد للنظر) .

(أولاً) أن المنفعة النادرة التى لاتوجب المالية للشيء هى التى لا يلاحظها العقلاء حتى مع عدم إمكان صرف ذلك الشيء فى الجهة الأخرى ، مثلاً قطع الكوز المكسور لأمالية لها فانه لا يلاحظ استعمالها فى البناء نظير استعمال قطع اللبنه ، حتى مع عدم إمكان صرفها فى منفعتها الغالبة اى حزن الماء فيها ، وهذا بخلاف الدهن المتنجس ، فان مع عدم إمكان صرفه فى الأكل مثلاً يلاحظ فيه جهة الاسراج به . وبعبارة أخرى عدم لحاظ الاسراج به بلحاظ منفعته الأخرى الأهم والأكمل وهى

وربما يتوهم من قوله (ع) (١)

الأكل ، ومثل ذلك لا يوجب سلب المالية عنه .

و(ثانياً) أنهم 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 مالية وباعتبارها يصح بيعه كما في القسم الثاني ، من دون انصراف العقد الى لحاظ منفعته المحرمة وجعل العوض بلحاظها ، فان انصراف العقد الى جعل العوض بلحاظ المنفعة المحرمة بلا قصد من المتعاقدين غير معقول .

و (ثالثاً) أن مجرد قصد المنفعة المحرمة لا يوجب فساد البيع فيما إذا كان للشئ مالية باعتبار منفعته المحللة ، فان الثمن في المعاملة يقع بازاء نفس الشئ لآمنافعه ، نعم ربما يكون لحاظ بعض الاوصاف في تسعير الشئ 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 ، فان المفروض في المقام مجرد قصد صرف الشئ في منفعته المحرمة ، والدخيل في تسعير الشئ أوصافه لاستعماله في إحدى منفعتيه .

(١) وجه الوهم أن قوله (ع) : ( فيبتاع للسراج ) تفريع على علم المشتري بحال الدهن ، وأن مع تبين نجاسته له يشتريه للسراج ، فتكون الجملة بمنزلة قوله (فلا تبعه الا لمن يبتاعه للسراج) وظاهر ذلك اعتبار قصد الاسراج 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 للاعلام

فهل يجب مطلقاً (١) لإشكال في جوب الاعلام (٢) مثل ما دل على أن من افتي (٣)

أيضاً ، لأنه دخيل في صحة البيع . والحاصل اعتبار المشتري المزبور باعتبار عدم لزوم محذور التسيب الى الحرام بصرف المشتري ذلك الدهن في الأكل بسبب جهله بحال الدهن كما نذكر توضيحه في الموضوع الثاني .

(١) يجب الاعلام مطلقاً إى سواء قيل بكون البيع مشروطاً بالاستصباح او بقصده أو غير مشروط بشيء منهما .

(٢) لا يخفى أن قصد المشتري الاصباح بالدهن المزبور لا يلازمه إعلام البايع ، بل النسبة بينهما عموم من وجه ، فقد يظهر البايع حال الدهن ونجاسته ومع ذلك يكون المشتري قاصداً صرفه في الأكل ، وقد يترك الاعلام ولكن المشتري يقصد شراءه لمثل الاسراج ، وظاهر الروايات كون الاعلام تكليفاً على البايع لثلا يكون جهل المشتري بحال الدهن ونجاسته منشأ لصرفه في الأكل ، قال (ع) في موثقة أبي بصير : (وإن كان ذائباً فاسرج به واعلمهم إذابته) (١)

(٣) ما دل على ذلك أجنبى عن مسألة عدم جواز التسيب الى فعل الحرام او ترك الواجب فان الافتاء بغير علم حرام حيث انه من الافتراء والكذب على الله سبحانه عمل بها أحدا ولم يعمل ، وتحديد العقوبة بوزر من عمل بها على تقدير العمل لا يدل على أن حرمة الافتاء بغير علم لاجل التسيب ، فان مثل الخبر يعم ما إذا لم يكن تسيب ، كما اذا كان العامل بها عالماً بان المفتى ليست له اهليته الافتاء ومع ذلك اخذ بفتواه بداع من الدواعى النفسانية .

وأما ما ورد في تحمل الامام مع أنه معارض بما يدل على عدم ضمانه بشيء وفي صحيحة زرارة قال: «سألت أحدهما (ع) عن الامام يضمن صلاة المأموم ؟ قال لا» (٢) فلا يرتبط بالمقام فانه لو فرض عدم نقص صلاة المأموم عن الصلاة الفريضة إلا في

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٦) من ابواب ما يكتسبه به ، الحديث : (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٥) الباب (٣٠) من ابواب صلاة الجماعة - الحديث (٤)

## والحاصل أن هنا اموراً اربعة (١)

ترك القراءة فلا ينبغي الريب في عدم بطلان تلك الصلاة بذلك ، فان مقتضى حديث لاتعاد وغيره عدم بطلان الصلاة بترك القراءة فيها عن عذر، والتسبب - في مثل ذلك مما يكون للعلم والاحراز دخل في حرمة الشيء تكليفاً أو عدم جوازه وضعاً - لا بأس به، ولذا لا يجب على البايع إعلام الغير بنجاسة الثوب الذي يشتريه، بخلاف نجاسة المبيع المأكول ، والفرق أن نجاسة الثوب لا تكون مانعة عن صحة الصلاة إلا مع احرازها، بخلاف نجاسة المأكول ، فانها موضوع لحرمة أكله ، غاية الأمر ربما يكون الجهل عذراً في مخالفة التكليف الواقعي ، نعم لو احرز الامام ان مأمومه يأتي في صلاته بما يكون مبطلا لها حتى 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 التصدي للإمامة مع فقد شرايطها .

والعمدة في حرمة التسبب هو الفهم العرفي من خطابات المحرمات وغيرها ، فانه اذا ورد في خطاب حرمة أكل الميتة فاهل العرف لا يفهمون الفرق بين اكلها بالمباشرة أو اكل الغير بتسببه جهلاً أو إكراهاً، وهكذا ما ورد في نهى الجنب عن دخول المسجد ، فانهم لا يفرقون بين الدخول والادخال الى غير ذلك .

فقد ظهر مما ذكرنا أن الكلام في عدم جواز التسبب الى الحرام فيما اذا كان ذلك الحرام مطلقاً بحيث يكون مع الجهل مورد الاحتياط ، وأما مدلول رواية ابي بصير فاجنبى عن ذلك ، فانه لا تكون كراهة لأكل البهيمة او الطفل حتى يكون سقيهما او اطعامهما من التسبب الى الكراهة، بل مدلولها حكم السقى أو الاطعام بما هو هو .

(١) الفرق بين إكراه الغير على المحرم وبين تقديم الطعام المتنجس الى الغير الجاهل بأن الأول من قبيل العلة التامة لصدور الحرام عن الغير ، والثاني من قبيل السبب فيه ما لا يخفى . والصحيح أن كلا من الاكراه وتقديم الطعام المتنجس مثلاً



## لان استناد الفعل الى السبب اقوى (١)

الى الجاهل المرید للاكل لا يكون موجبا لخروج الفعل عن كونه اختيارياً للمكره بالفتح أو المقدم اليه ، وأن حرمة الاكراه أو التقديم لا تكون الا من جهة التسبب الى الحرام ، فان العمدة فى دليل حرمة كمامر هو الفهم العرفى ، بان المنهى عنه يعم إصدار الفعل عن الغير بالاكراه او الاغراء ، بل ولو بمثل صب الخمر فى حلقه .  
وأما القسم الثالث فان كان ترغيباً للاخر الى ارتكاب المحرم وتحبيباً اليه لينقدح فى نفسه الداعى الى ارتكابه فيكفى فى اثبات حرمة فحوى مادل على وجوب نهى الغير عن المنكر ، وكذا ما اذا كان موجبا للعناد كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم فى سب الحق ، وأما بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يعمل خمرأ فسيأتى الكلام فيه مفصلاً ، واما ارشاد الجاهل واعلامه فى غير موارد التسبب فلا يجب الا فى الاحكام الشرعية الكلية كما هو مقتضى مادل على وجوب تبليغها الى الجاهلين بها ، وفى الجهل بالموضوعات فيما إذا وجب على المرشد التحفظ فيها على الواقع ، كالتحفظ على دم مؤمن او عرضه فى مورد يريد الجاهل بايما نه قتله او هتكه ونحو ذلك .

(١) لا يخفى أن وجه استقرار الضمان على من قدم الطعام المملوك للغير الى الجاهل هى قاعدة الغرور لامجرد التسبب ، ولذا يكون لمالك الطعام الرجوع الى الجاهل المتلف ولو كان من باب استناد الفعل الى السبب لم يكن له الرجوع إلا الى المقدم ، والحاصل أن مقتضى تلك القاعدة رجوع المغرور الى غاره ولا تجرى هذه القاعدة فى مورد الاكراه على إتلاف مال الغير ، بل يكون الضمان فيه ابتداءً على المكره بالكسر ، والوجه فى ذلك أنه يستفاد من مثل ماورد فى ضمان الشاهد ما اتلف على المشهود عليه بشهادته الزور ضمان المكره بالكسر ايضاً ، ومقتضى حديث الرفع نفى الضمان عن المكره بالفتح ، ونفيه عنه مع فرض ثبوته للمكره بالكسر لا ينافى الامتنان .

فالمتحصل ان مورد كون السبب اقوى يكون الضمان على ذلك الاقوى ابتداءً ، كما إذا وضع قارورة تحت رجل نائم فانكسرت بتحريكه رجله فى النوم ،

بان النجاسة عيب خفى (١) عداما يدعى من مرسله الشيخ (ره) (٢)

فان الضمان فى الفرض على واضعها لاعلى النائب ، باعتبار أن الاتلاف يستند اليه لالى النائب ، وهذا بخلاف مورد تقديم الطعام ، فان الاتلاف يكون من المباشر وعليه ضمانه والمقدم بالكسر ضامن ايضاً بضمان اليد ، فللمالك الرجوع الى كل منهما ، وإذ ارجع الى المباشر فيرجع الى غاره كما مر ، ولعله لذلك ذكر أن الاكراه علة تامة وتقديم الطعام سبب .

(١) ظاهر الروايات المتقدمة وجوب الاعلام حتى فيما لا يجب فيه بيان العيب كما إذا تبرأ البايع من عيوب المبيع ، حيث انه يجب اظهار العيب الخفى ، باعتبار أن عدم ذكره غش ، ومع التبرى لاغش . وايضاً لافرق كما يذكر المصنف (ره) فى وجوب الاعلام بنجاسة المأكول أو المشروب بين كونهما موردين للمعاوضة او للهبة ، ولو كان وجوبه باعتبار أن اخفاء نجاسته غش فى المعاملة لاخص وجوبه بموارد المعاوضة ، ولذا لا يجب بيان العيب للمتهب ، هذا مع أن تناول المتنجس منكر واقعى شرعاً ، فيجب اعلامه للجاهل الذى يريد تناوله حتى لو لم نقل بوجوب اظهار عيب المبيع . ووجه وجوبه حرمة التسبب الى الحرام والقاء الغير فيه ، ولو اختص كون الشئ منكرأ بصورة العلم بنجاسته ، كما فى لبس الثوب النجس فى الصلاة لا يجب الاعلام ، بل لا تكون نجاسته عيباً .

(٢) مرسله الشيخ (ره) هى التى ذكرها فى مبسوطه بقوله روى اصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء ، وهذه المرسله مؤيدة بشهرة الفتوى بمضمونها ، وبالاجماع المذكور فى كلام ابن ادريس ، واذا انجبر ضعفها بما ذكر يكون المقام من الموارد التى يرد فيها فى مقابل خطاب المطلق خطاب آخر يدور أمر ذلك الخطاب الاخرين كونه مقيداً للمطلق او محمولا على الاستحباب أى افضل الافراد ، وفى المقام يدور أمر المرسله بين كونها مقيدة للاطلاق فى الروايات التى رخص فيها فى صرف الزيت المتنجس فى الاستصباح وبين ان يكون التقييد الوارد فيها محمولا على الاستحباب ،

..... : ..... ، : .....

بان يكون المستحب في الاستصباح بالدهن المتنجس الاستصباح به تحت السماء او يكون الأمر المستفاد من الجملة الخبرية محمولا على الارشاد ، وأن الاستصباح تحت السماء بلحاظ ان لايتأثر السقف بالدخان المتصاعد الذي يكون نجساً على ما ذكره الشيخ الطوسي (ره) باعتبار اشتماله على اجزاء دهنية متصاعدة معه .

ثم ان حمل الأمر بالاستصباح تحت السماء على الارشاد وبان لايتأثر السقف اولى من تقييد الاطلاقات الكثيرة الواردة في مقام البيان ، خصوصاً ان تقييد تلك الاطلاقات واعتبار كون الاستصباح تحت السماء لا يكون الا بالالتزام بعدم جواز تنجيس السقف او كونه تعبداً محضاً ، والاول مخالف لما عليه المشهور من طهارة دخان النجس او المتنجس ، والثاني بعيد جداً . ولعله لذلك أفنى الشيخ (ره) في مبسوطه مع نقله المرسله بکراهة الاسراج تحت السقف .

والانصاف ان الحكم في المقام لا يخلو عن اشكال لورود المطلقات في مقام البيان وعدم كون المرسله سالحة لتقييدها ، وفي مقابل ما ذكر من الشهرة المحققة والاجماع المنقول على اعتبار كون الاستصباح تحت السماء يكون الرجوع الى اصالة البرائة عن اعتبار كون الاستصباح تحت السماء بعيد عن الاحتياط ، وجرأة على مخالفة المشهور .

وعن العلامة التفصيل بين صورة العلم بتصاعد اجزاء 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 رده بان الاستصباح تحت السماء تعبد محض لالتنجيس السقف لان الدخان المتصاعد طاهر ، ظاهره قبوله حرمة التنجيس والالذکر في الرد أن تنجيس السقف لأبأس به انتهى تقرير كلامه في المقام .

اقول استعمال الدهن المتنجس في الاستصباح لا يكون حكماً مولوياً حتى

## ومنها قوله تعالى انما الخمر والميسر (١)

يتكلم في التقييد الوارد في مثل المرسله التي لا يمكن الاعتماد عليها ، على ما ذكرناه في بحث الاصول ، بل الأمر بالاستصباح به في الروايات للارشاد الى عدم جواز استعماله في الاكل كامر ، وعلى تقدير كونه مولوياً فهو ترخيص لاحكم الزامى واحد ليكون المقام من موارد لزوم حمل المطلق على المقيد ، ولانفاة بين الترخيص في الاسراج بالدهن المتنجس مطلقاً وبين الترخيص في اسراجه تحت السماء ، كما اذاورد في خطاب الترخيص في شرب الخل مطلقاً وفي خطاب آخر الترخيص في شرب الخل في المساجد ، وقد ذكر في باب المفاهيم أنه لا مفهوم للوصف حتى يوجب ذلك المفهوم تقييداً في خطاب المطلق .

(١) كان المستدل بالاية أراد ان الرجس فيها ينطبق على المتنجس ايضاً وأن الأمر بالاجتناب عنه يعمه فالحكم بجواز الانتفاع به في مورد يحتاج الى دليل خاص وذكر المصنف (ره) في الجواب أن الرجس ما يكون كذلك في ذاته لاما عرضت له النجاسة ، فيختص بالاعيان النجسة ولا يعم المتنجسات والالزم تخصيص الاكثر باعتبار جواز الانتفاع باكثر المتنجسات (هذا اولاً) و(ثانياً) أن المذكور في الاية كون الرجس من عمل الشيطان اي من صنعه فيختص وجوب الاجتناب بمخترعات الشيطان ومبتدعاته سواء كان قدراً مادياً كالخمر او معنوياً كالميسر .

والحاصل أن مجرد كون عين نجسة فضلاً عن المتنجس لا يوجب دخوله في صنع الشيطان ومخترعاته ، وان اريد من عمل الشيطان هو الصادر عن المكلف باغوائه ليكون الرجس عنواناً لنفس تلك الاعمال فكون الانتفاع بالمتنجسات رجساً وعملاً باغواء الشيطان أول الكلام (أقول) لفظ الرجس بمعنى النجس في مثل قوله سبحانه (الأن يكون ميتة اودماً مسفوحاً اولحم الخنزير فانه رجس) وان كان ممكناً الا أنه لا يمكن في المقام . وذلك بقرينة حمله على الميسر ، حيث انه فعل ولا يتصف بالنجاسة ، فلا بد من حمله على معنى غير النجاسة المصطلحة . وصدق ذلك المعنى

ان المراد هنا حرمة الأكل (١) غاية الأمر التعدي من حيث غاية البيع (٢)

من ظهور الاستثناء (٣)

على مطلق المتنجس بل النجس ايضاً ممنوع.

(ثانياً) - أن 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) (١) بناء على أنه بمعنى الرجس كما قيل .

(١) لادلالة في الآية على كون المراد بالخبائث الاعيان حتى يقال أنها تعم المتنجس ايضاً، بل الظاهر منها ولأقل من الاحتمال كما مر سابقاً كون المراد الافعال المنكرة، كما ورد ذلك في قضية قوم لوط، قال عز من قائل: (ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث) (٢) وعلى تقدير كون المراد بها الاعيان، فلا ريب في أن ظهور تحريمها - بمناسبة الحكم والموضوع - حرمة الانتفاع المناسب للعين لحرمة كل انتفاع، وما ذكره المصنف (ره) من كون المراد من تحريم الخبائث حرمة اكلها بقريئة مقابلته لحل الطيبات، ففيه ما لا يخفى، قال سبحانه في وصف النبي الذي يؤمن به المتقون (الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم) (٣) وظاهرها بقريئة المقام تحريم الافعال المنكرة وتحليل المستحسنة منها، ولا يناسب مدحه مجرد أنه حل المأكولات الطاهرة وحرمة أكل الاشياء النجسة.

(٢) أي لا يعتبر في صحة بيع الدهن المتنجس قصد الاستصباح فقط، بل يجوز بيعه لغاية اخرى من قصد طلى الأجر ب اوصنع الصابون ونحوهما .

(٣) هذا وجه لعدم جواز بيع سائر المتنجسات، والمراد الظهور الاطلاق

(١) سورة المدثر (٧٤) الآية (٥)، (٢) سورة الانبياء (٢١) الآية (٧٤)،

(٣) سورة الاعراف (٧) الآية (١٥٧)

ومما تقدم في مسألة جلد الميتة (١) ويمكن حمل كلام من اطلق المنع (٢)

اي عدم عطف متنجس آخر على الدهن في كلماتهم حيث ان مقتضاه عدم التزامهم 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 الآليات المقطوعة من الغنم ، فانه لا يجوز بيعها مع جواز الاسراج بها أو عملها صابوناً ، وكذا لا يجوز بيع مطلق نجس العين على كلام يأتي حتى مع جواز الانتفاع بها ، ويقتضى أيضاً جواز بيع سائر المتنجسات استصحاب الحكم الثابت لها قبل التنجس ، حيث كان بيعها جائزاً وبعد التنجس الاصل 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 انه يجوز - لتحقق المنفعة المحللة وهي الاستصباح - بيع الدهن المتنجس ، نظير ما يقال يجوز لتحقق الاستشفاء ببول الابل بيعه ، نعم يحتمل أن يكون لفائدة الاستصباح في كلامهم قيداً وغاية للبيع ، وحيث أن الغاية تكون في القصد مقدماً وفي الحصول مؤخراً يكون معنى كلامهم جواز بيع الدهن المتنجس لغاية الاستصباح وقصد . 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 كلامه دلالة على حصر جواز البيع بفائدة الاستصباح ، وأن قول العلامة خاصة راجع الى اعتبار كون الاستصباح تحت السماء ، فلا يجوز

و كيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء (١) فهي نفس المنفعة لا الانتفاع (٢)  
مع احتمال أن يراد من جميع القلب (٣)

تحت السقوف ، لأنه لا يجوز بيع الدهن لسائر المنافع .

(١) يعنى استثنى جماعة كمامر الدهن المتنجس لفائدة الاستصباح من عدم جواز بيع النجس ، والحكم بأن مقتضى اقتصارهم فى الاستثناء على الدهن هو عدم جواز بيع سائر المايعات النجسة حتى مع حل الانتفاع المعتد به بهامحل تامل ، وان ذكر ذلك فى المسالك وقال ان القوم لم يفرقوا فى عدم جواز بيع النجس بين ما يكون له نفع اولاً . ووجه التامل هى الملازمة بين حل الانتفاع المزبور وجواز البيع وباعتبار هذه الملازمة اورد المحقق الثانى فى حاشية الارشاد على كلام العلامة أى على قوله ولا بأس ببيع ما عرض له التنجس مع قبوله الطهارة بمثل الاصباغ المتنجسة ، فانها لاتقبل التطهير ومع ذلك يجوز بيعها باعتبار عدم توقف الانتفاع بها على طهارتها ، والمحقق وان اجاب عن ايراده بان الاصباغ بعد جفافها قابلة للتطهير ، الا انه لو لم تكن ملازمة بين جواز الانتفاع وجواز البيع لما صح الايراد والجواب ، اللهم إلا أن يقال ان ايراد المحقق الثانى على العلامة مبنى على مختاره وهو قبول الملازمة بين الجوازين ، وليس مراده أن الحكم الذى ذكره العلامة مشكل حتى عند العلامة .

(٢) يعنى مراد العلامة من المتنجس الذى يقبل التطهير قبوله للطهارة قبل الانتفاع به ولا يقبل الصبغ الطهارة قبل الانتفاع به ، حيث أن اللون الباقى بعد غسل الثوب منفعة لا انتفاع ، والمنفعة اسم مصدر والانتفاع مصدر . والحاصل أن الاصباغ قابلة للطهارة بعد الانتفاع بها ، بل أنها لاتقبل التطهير حتى بعد الانتفاع ، حيث ان القابل للطهارة هو الثوب الذى كان متنجساً بملافة ذلك الصبغ لاجزاء ذلك الصبغ .

(٣) اى جميع انواع تناول كالأكل او الشرب بلا طبخ او معه ومع خلطه بشيء آخر وعدمه السى غير ذلك ، كما أن المراد من امساكه امساكه للاكل او

لكن مع تفصيل لا يرجع الى مخالفة (١) ولذا قيدهو (قده) (٢) ثم ان الانتفاع المنفى فى الميتة (٣) وفى الرواية اشعار بالتقرير (٤) ويمكن ان ينزل (٥) والظاهر ثبوت (٦)

الشرب .

(١) اى لا يكون تفصيله تحريماً للانتفاع بالنجس رأساً .

(٢) أى حيث ان الممنوع فى النصوص الانتفاع بالميتة ذكر فى كلامه الانتفاع اولا ثم قيده بما يسمى استعمالاً ، والا كان المناسب ان يقول كالميتة التى لا يجوز استعمالها .

(٣) اى ماورد من ان الميتة لا ينتفع بها لايعم جعل الميتة وقوداً او سداً لساقية الماء ، وليس وجه عدم العموم انصراف الانتفاع بالميتة الى الانتفاع بهافى المنافع المقصودة منها كالأكل فى المأكول والشرب فى المشروب ونحوهما حتى يقال أن مثل النكرة الواقعة فى حيز النفى او النهى لا ينصرف الى بعض افراده ، بل وجه عدم العموم عدم عد مثل سدساقية الماء بها انتفاعاً بها لأنها انتفاع ولكنه غير مقصود كالاسراج بدهن اللوز ، حيث أنه اذاورد فى خطاب أنه لاينتفع بدهن اللوز المنتجس فلاوجه لدعوى أنه لايعم الاسراج به .

(٤) أى اشعار برضا الامام عليه السلام باستعمال العذرة وعظام الموتى فى بعض

المنافع كاحراق الجص .

(٥) وحاصله أن ماورد من أن الميتة او غيرها من النجس لاينتفع بها ايراد استعمالها كاستعمال الطاهر حتى مع البناء على تطهير ما اصابها من اليد والثياب للصلاة ، ولا بعد فى الالتزام بحرمة هذا الاستعمال تكليفاً فى الاعيان النجسة ، كما يظهر ذلك من رواية الوشا ، ويشير اليه قوله سبحانه (والرجز فاهجر) ، نعم لا بأس بمثل هذا الاستعمال فى المنتجسات كاستعمال الدهن المنتجس بنحو يوجب تلويث الثوب والبدن .

(٦) وحاصل ما ذكره (ره) فى المقام أن من الاعيان النجسة ما ينتفع بها ولكن



باعتبار عدم كون ذلك الانتفاع مقصوداً للعقلاء اصلاً لا يوجب ماليتها، وفي هذا القسم يثبت حق الاختصاص ، ومنشأ ثبوت هذا الحق كون العين في السابق مالا للمالك كما في الخل المنقلب الى الخمر ، او حيازة تلك الأعيان وأخذها كما فيما اذا 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 . واولى منها أخذ المال لرفع يده عن تلك العين ، وبعد الاعراض يحوزها باذل المال، ومن هذا النحو بذل المال لمن يسبق الى الامكنة المشتركة، كما اذا جلس في مكان من المسجد او السوق ، او يسبق الى غرفة في المدرسة فلاخر بذل مال له ليرفع يده عن المكان او الغرفة حتى يسبق اليهما البازل ، واولى من ذلك ما اذا جمع العذرة في مكانه المملوك وأخذ المال حتى يأذن للباذل بدخول ذلك المكان لأخذ العذرة مجاناً .

ثم انه يعتبر في ثبوت حق الاختصاص بالحيازة ان يكون قصد الحائز الانتفاع بتلك العين كما يعتبر في ثبوت الحق بالسبق الى المشتركات الانتفاع بذلك المكان بما يناسبه ، ففي السوق الانتفاع به بالكسب فيه وفي المدرسة الانتفاع بها بالسكنى وفي المساجد والمشاهد الانتفاع بها للعبادة ونحوها ، وأما اذا كان قصده اشغال المكان في المسجد او السوق او المدرسة حتى يأخذ من الغير مالا ليرفع يده عنه ، فلا يوجب سبقه حقاً وعلى ذلك فان لم يكن قصد من جمع العذرة الانتفاع بها بالبساتين مثلاً ، فلا يثبت له حق الاختصاص ، فالمتعين في حقه ما ذكر اخيراً من جمع العذرة في مكانه المملوك وأخذ المال لادنه في الدخول فيه .

أقول : يمكن أن يقال : إن النهي عن المعاملة على الشيء او عدثمنه سحتاً مقتضاه سقوط ذلك الشيء عن المالية شرعاً ، لاسقوطه عن كونه ملكاً ايضاً ، والملك أعم من المال ، حيث يكون الملك من غير كونه مالا كما في الحبة والحبتين من الحنطة

او قليل من التراب ونحوه ، فيترتب عليه آثار الملك من عدم جواز التصرف فيه  
بلارضا مالكة ، ولا يثبت مثل ضمان التلف في اليد او الاتلاف فانه من آثار كون  
الشيء مالا .

والحاصل أنه لم يعلم الفرق بين الحبة والحبات من مثل الحنطة وبين الخمر  
الممكن انقلابه الى الخل في كون الاول ملكاً والثابت في الثاني حقاً ليقال لادليل  
على حدوث هذا الحق بعد زوال الملك والمالية ، بل الظاهر ولا أقل من أن 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 للاعراض عنها ، حتى  
يملكها باذن المالك بالحيازة، حيث أن المنهى عنه بيعها والسحت ثمنها والمصالحة  
والاعراض لا يكونان بيعاً، والعوض فيهما لا يكون ثمناً .

اللهم إلا أن يقال مقتضى سقوط الشيء عن المالية شرعاً كونه كسائر مالاتكون  
له مالية في اعتبار العقلاء، وأن أخذ المال ولو بعنوان المصالحة عليه أو الاعراض عنه  
أكل لذلك المال بالباطل، وإيضاً لا بأس بالالتزام بحدوث الملك بالحيازة في المباحات  
القابلة للنقل او المملوكة بعد اعراض مالكة عنها ، وأن الأخذ في مثل ذلك يكون  
موجباً لدخولها في ملك آخذها، وعلى ذلك سيرة العقلاء ، بل ربما يمكن أن يقال  
باستفادة ذلك من صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام .

قال: «من أصاب مالا او بغيره في فلاة من الارض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها  
مما لم يتبعه، فأخذها غيره ، فأقام عليها وأنفق نفقته حتى أحيها من الكلال ومن الموت  
فهى له ولا سبيل له عليها وإنما هي مثل الشيء المباح» (١) ولكن مفادها التملك بالاحياء  
لا بمجرد الأخذ، وهذه الرواية نظير ماورد في الاراضى الميتة من كون احيائها ملكاً  
كما لا يخفى .

## النوع الثانى مما يحرم التكبس به مما يحرم (١)

فتحصل من جميع ماذكرنا أن الاستيلاء على العذرة وجمعها بقصد تملكها موجب لكونها ملكاً فيجوز المصالحة عليها او الاعراض عنها بعوض ، حتى اذا كان الغرض من جمعها ذلك ، وحتى فيما إذالسم نقل بجواز بيعها . هذا ان لم نقل بما أشرنا إليه من أن مقتضى الغاء المالية عنها كون أكل المال ولو بعنوان المصالحة عليها او الاعراض عنها من أكله بالباطل كما فى سائر ما لا يكون مالا فى اعتبار العقلاء كما لا يخفى .

(١) الكلام فى النوع الاول كان فى أن نجاسة الشيء بالاصالة أو بالعرض هل تكون موجبة لعدم جواز الاكتساب به بحيث يكون الحكم بجواز البيع فى مورد محتاجاً الى قيام دليل عليه كما هو منسوب الى المشهور ، بل نسب اليهم عدم جواز الانتفاع الامع نص خاص فيه كالاسراج بالادهان المتنجسة ، أو ان مجرد نجاسة الشيء او تنجسه فى موارد ثبوت المنفعة المقصودة لا يمنع عن الاكتساب به ، بل يحتاج المنع الى دليل خاص ، والكلام فى هذا النوع فى أن ترتب المنفعة المحرمة على شيء يكون موجباً لعدم جواز الاكتساب به ، وهذا على اقسام أشار اليها :

(الاول) - أن لا تكون المنفعة المترتبة عليه بما هو هو الا الحرام ، ولا يكون فيه بما هو غرض محلل آخر ، كما فى هياكل العبادة وآلات القمار وغيره ، ولولم يكن فى هذا القسم للشيء مالية بحسب مادته ايضاً ، كما فى الصنم المصنوع من الجص او الطين ، حيث ان الطين والجص الميت لا قيمة لهما فلا اشكال فى بطلان المعاملة وعدم جواز أخذ المال بازائه ، لان انحصار المنفعة المقصودة منه بالمحرم يكون موجباً لدخول أخذ المال بازائه فى عنوان أكل المال بالباطل ، واذا كانت لمادته مالية كما فى الصنم المصنوع من الخشب ، فالمعاملة عليه بما هو صنم ايضاً باطلة ، وذلك فان الهيئة المزبورة فى نظر العرف مقومة للمبيع ، وان كانت بنظر العقل من أوصافه ، ولذا لو باع الشيء بعنوان السرير ، فبان منبراً يحكم ببطلان البيع من غير ان يثبت

للمشتري خيار تخلف الوصف، فالهيئة في المقام كسائر الاوصاف المقومة للمبيع داخله في المعاملة، وبما أنه ليس لها في مورد الكلام مالية شرعاً تكون المعاملة محكومة بالبطلان باعتبار أن تملك العوض معه داخل في عنوان الأكل بالباطل.

ثم ان المعاملة المزبورة لا تكون منحلّة الى معاملتين بالاضافة الى المادة والهيئة بان تكون المعاملة عليه في نظر العرف نظير بيع شيئين بصفقة واحدة حتى يحكم بفسادها بالاضافة الى الهيئة وبصححتها بالاضافة الى المادة، ولذا لا تكون المادة ملكاً لاحد والهيئة ملكاً لآخر، واذا صنع خشب الغير سريراً فان كان ذلك باذن منه فيستحق عليه أجره المثل، ولا يملك هيئة السرير، فان لم يأذن فيه بل صنعه من عنده فلا يستحق عليه شيئاً ولا يملك هيئته، وهذا بخلاف موارد بيع شيئين بصفقة واحدة، فانه يمكن كون احدهما ملكاً لشخص والاخر ملكاً لآخر، نعم في هذه الصورة تكون المعاملة عليه بعنوان المادة بلادخل للهيئة في أخذ العوض محكومة بالصحة، فان كون المادة مالا شرعاً وعرفاً يكون موجباً لدخول المعاملة عليها تحت الاطلاقات المقتضية لنفوذها، نظير ما اذا باع مقداراً من الحطب فظهر بعضه صنماً مصنوعاً من الخشب او مقداراً من النحاس، فظهر بعضه آلة قمار مصنوعة منه وهكذا.

وذكر السيد اليزدي (ره) في تعليقه وجهاً آخر لبطلان المعاملة في صورة وقوعها على الصنم بما هو صنم، سواء كانت لمادته مالية اولاً وهو قوله سبحانه (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) (١) فان بيعها ينافي الاجتناب عنها انتهى.

(لا يقال) ظاهر الاجتناب في الاوثان ترك عبادتها ولا يعم ترك بيعها او ترك امساكها

مع أن الأمر بالاجتناب تكليف لا وضع، وغاية دلالة الآية انه لو باع الوثن فعل حراماً واما فساد البيع فلا دلالة لها عليه (فانه يقال) قد تقدم سابقاً ان الامر بالاجتناب عن الخمر يعم ترك بيعها وشرائها لعددهما من مقدمات شربها خصوصاً اذا كان الشراء بقصد

شربها ، وعليه فلا يبعد كون الأمر بالاجتناب عن الاوثان ايضاً كذلك ، فيعم الأمر به ترك بيعها وشرائها خصوصاً اذا كان الشراء بقصد عبادتها، ثم بما ان النهى عن المعاملة ظاهر في فسادها يكون الأمر بالاجتناب بالاضافة الى غير المعاملة من سائر الافعال تكليفاً وبالاضافة الى البيع وسائر المعاملة وضعاً ولامانع من الجمع بين التكليف والوضع في استعمال واحد كما لا يخفى .

وذكر السيد الخوئي طال بقاؤه 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 (اقول) هذا منه طال بقاؤه التزام باعتبار المالية في المبيع ، وذلك ، فانه ان كان المراد بنفي الشيء عن الهيئة عدم تحققها خارجاً فالمفروض أنها موجودة ، وان كان المراد أنه لانفع محلل في تلك الهيئة فلا يكون مالا عند الشارع، فهذا التزام باعتبار المالية حتى لا يكون أخذ المال بازاء تلك الهيئة من اكله بالباطل ، هذا .

ويمكن الاستدلال على بطلان بيع الصنم والصليب بفحوى صحيحة عمر بن اذينة ، قال : « كتبت الى أبي عبد الله (ع) أسأله عن رجل له خشب ، فباعه ممن يتخذه برابط ، فقال : لا بأس به ، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلباناً ، فقال : لا » (١) حيث ان ظهور النهى في المعاملة فسادها ، واذا كان بيع الخشب للمشتري المزبور باطلا فكيف يكون بيع الصنم او الصليب منه صحيحاً ، ونحوهما معتبرة عمرو بن حريث (٢) ولكن سيأتي أن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو كون النهى عن بيع الخشب من المشتري المزبور تكليفاً وبملاك دفع فساد الشرك وسد الطريق اليه كما لا يخفى .

بقي في المقام أمر وهو انه قد التزم المحقق الايرواني بالصحة فيما اذا كانت لمادة الصنم مالية حتى مع فرض بيعها بعنوان الصنم ، وذكر في وجهها أن المنفعة

المحرمة لاتوجب بطلان البيع فيما اذا كان فى المبيع منفعة محللة مقصودة ايضاً ، ولا فرق بين أن يكون كلتا المنفعتين مترتبتين على الهيئة فقط او ترتب احدهما على المادة والاخرى على الهيئة كما فى المقام ، فان لمثل الصنم المصنوع من الصفر او الخشب منفعة محللة باعتبار مادته ومحرمه باعتبار هيئة ، ولا يخفى مافيه فانه يصح البيع فيما اذا كانت المنفعتان مترتبتين على الهيئة ، ولا يصح فيما اذا كان المترتب عليها هو المحرم فقط ، وذلك فان مع ترتب المنفعتين على الهيئة تكون لهما مالية شرعاً ، فلا يكون أخذ المال بازائها من اكله بالباطل ، بخلاف ما اذا لم يكن المترتب عليها الا الحرام فقط حيث لا يكون لها فى هذا الغرض مالية ، فاخذ المال بازائها أكل له بالباطل ، والثلث وان لم يقع بازاء الهيئة فقط بل بازاء مجموع المادة والهيئة ، الا أن عدم انحلال البيع بالاضافة اليهما يوجب بطلان البيع رأساً ، نظير الثمن فى مثل الحيوان ، فانه وان وقع فى مقابل المجموع الا أنه لا يكون البيع بالاضافة الى الاجزاء الخارجية للحيوان انحلالياً .

ويمكن الاستدلال على البطلان فيما كان لمادة الصنم بعد محو صورتها مالية بفحوى ما دل على بطلان بيع الجارية المغنية ، حيث ان كون الجارية مغنية اذا اوجب بطلان بيعها باعتبار أن الوصف المزبور مادة ومنشأ فى الغالب للوهو الذى فساده دون فساد الشرك والوصف كما سياتى لا يقابله الثمن ، بل يكون داعياً الى زيادته ، فكيف يصح بيع الصنم الذى يقابل فيه الثمن الهيئة التى منشأ فساد عظيم . واستعماله بين قوم فى أمر مباح لا يخرجهم عن كونه إله المشركين ومعبودهم ، فلا يجوز بيعه وشراؤه حتى فيما اذا عدوه من الاشياء العتيقة وادخروه فى مثل المتاحف لهذا الغرض ، ولا يبعد - باعتبار كونه مادة لهذا الفساد العظيم - الالتزام بوجود محو صورته كما يظهر من كلماتهم .

وحمله على الاتلاف (١) ولعل التقييد في كلام العلامة (٢) وبدل عليه جميع ماتقدم في هياكل العبادة (٣)

(١) بان يزيل الغاصب هيئتها اولاً ويؤتلف مادتها بعد ذلك ، وهذا الحمل تمحل أى تكلف بلا موجب .

(٢) وجه المصنف (ره) - تقييد جواز بيع المادة قبل ازالة هيئتها في كلام العلامة بكون المشتري ثقة في دينه - بان دفع هيكل العبادة الى المشتري مع عدم الوثوق بديانته تقوية لوجه من وجوه المصيبة ، وظاهر حديث تحف العقول بطلان البيع معه ، ثم اورد على ذلك بان بيع المادة ودفع الهيكل قبل ازالة هيئته الى المشتري لا يزيد على الاعانة على الاثم التى بمجرد ازالة الهيكل فى الحكم بطلان المعاملة ، فان انطبق العنوان المحرم على المعاملة لا يكون موجبا لبطلانها ، مع أن الاعانة انما تكون بدفعه الى المشتري قبل ازالة الهيئة لا يبيع مادته ولو قبل ازالة الهيئة ثم يكسر ويدفع الى المشتري ولا بأس ايضا بالكسر المزبور بعد البيع وبعد فرض دخوله فى ملك المشتري ، فان المشتري لا يملك الهيئة ولا تكون مالابل لا يبعد ان يقال بوجوب ازالة الهيئة كفايئاً حسماً لمادة الفساد ، واذ اقام به المشتري سقط عن البايع والاياباشر بها قبل الدفع مع عدم الثقة .

(لا يقال) لعل التقييد فى كلام العلامة بكون المشتري موثقاً فى ديانته باعتبار عدم جواز بيع المادة قبل ازالة الهيئة تكليفاً لا وضاعاً ، فلا يرد عليه ما ذكره المصنف (ره) (فانه يقال) ظاهر قول العلامة (يجوز بيعها من المشتري المزبور) هو صحته ونفوذه ، فينتفى فيما اذا لم يكن المشتري موثقاً فى دينه ، وهذا ظاهر الجواز او عدم الجواز المضاف الى المعاملات ، مع أن الحرمة تكليفاً فى دفع الهيكل الى المشتري قبل ازالة هيئته لا فى نفس البيع .

(اقول) لو تم الدليل على بطلان بيع الخشب فيما اذا حرز بايعه ان المشتري يصنعه صنماً او صليباً لكان مقتضاه بطلان بيع مادة الصنم ، مع العلم بان المشتري لا يزِيل الهيئة ولكن سيأتى أن عدم جواز بيعه تكليف فقط .

(٣) اقول: يأتى فى آلات القمار بانواعها فيما اذا بيعت بعنوان أنها آلة القمار ماتقدم

## وقوى في التذكرة الجواز مع زوال الصفة (١)

من كون أكل المال في مقابلها من اكله بالباطل، فيكون بيعها فاسداً حتى فيما إذا كانت لموادها بعد ازالة هيئتها مالية، وذلك لما تقدم من عدم انحلال البيع بالاضافة الى المادة والصورة الى بيعين حتى يحكم بصحة احدهما وبفساد الاخر، واما سائر الوجوه المتقدمة فلما جرى لها في المقام. نعم لا يبعد دعوى العلم فيها ايضاً بوجود ازالة هيئتها حسماً لمادة الفساد، وبما أن وجوب الازالة في آلات القمار مجرد تكليف فلا يوجب عدم ازلتها فساد البيع حتى فيما اذا علم بان مشتريها لا يزيل الهيئة، ولو باع قبل ازلتها ودفعها الى المشتري المزبور كما هي فعل حراماً، بخلاف ما اذا ازلها قبل دفعها اليه او دفع الى المشتري الذي يثق بانه يزيلها، لان وجوب الازالة على تقديره واجب كفايً يكون قيام المشتري به كفايً في سقوط التكليف .

ثم ان هذا لا يجرى في مثل اواني الذهب والفضة حتى لو قيل بحرمة صنعها وبفساد بيعها، وأنه لا تختص الحرمة بالاكل والشرب فيهما، ووجه عدم الجريان عدم الدليل على وجوب ازالة هيئتهما، ولو باع احدهما بعنوان الذهب والفضة ودفعه الى المشتري قبل ازالة الهيئة، فلا بأس حتى مع علمه بان مشتريه لا يزيلها، فما في كلام جملة من الاصحاب من تسوية حكمهما مع حكم آلات القمار بل مع حكم الصنم والصليب فيه ما لا يخفى، بل الاظهر جواز بيعهما بما هي آنية ذهب او فضة وجواز صنعها وأخذ الأجرة عليه، لان المحرم استعمالهما في الاكل والشرب والطهارة لا الاقتناء والتزيين بهما. والحاصل أن لهما منفعة مقصودة محللة وباعتبارها تكونان من الاموال ولتمام الكلام فيهما محل آخر .

(١) ان كان المراد بزوال الصفة زوالها عند البائع بان يبيع الآلات بعد زوال هيئتها فالأمر كما يذكّر المصنف (ره) من عدم قائل بعدم الجواز في الفرض، ولا ينبغي جعله مورد الخلاف بين العلامة وغيره، وان اراد زوالها عند المشتري بان يكسرها المشتري فكسرها غير معتبر في صحة بيعها بعنوان مكسورها كما تقدم، والظاهر مراده الكسر عند المشتري واستفاد ذلك من كلام العلامة بحمل الثقة فيه على الطريقة.



مثل ما يعملونه شبه الكرة (١) بناء على جواز ذلك (٢)

(١) الترتة اسم لما يعملونه شبه الكرة، والوصولان هو العصا الذي يضربون به الترتة عند اللعب، وحيث لم يكن في البين رهن لا يدخل اللعب في القمار حتى يحكم بحرمته فلا بأس ببيع ما كان من هذا القبيل مما يعد للعب فقط كان هنا رهن اولاً، ولا يدخل ذلك في المعاملة على الآلات المعدة للقمار كما لا يخفى.

(٢) اى بناء على جواز مثل التزيين بها أو دفعها الى الظالم، بان يجوز ابقاؤها ولا يجب إتلافها، ولا يخفى أن مثل الدفع الى الظالم لا يكون من المنفعة المقصودة الموجبة للمالية. نعم فائدة التزيين ونحوه من المنفعة المقصودة، كما اشرنا الى ذلك فى اوانى الذهب والفضة. ثم إنه يقع الكلام فى الدراهم أو الدنانير المغشوشة كان غشها من جهة مادتها أو سكتها، بان كانت السكة فيها غير التى تكون بها المعاملة فى جهتين (الاولى) - اقتناؤها، و(الثانية) - صحة المعاملة بها على تقديرى جواز الاقتناء وعدمه.

اما الجهة الاولى فتدعى بعدم جواز الاقتناء ويستدل عليه برواية الجعفى، قال: «كنت عند أبى عبدالله (ع)، فلقى بين يديه دراهم، فألقى الى درهماً منها، فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: وما الستوق؟ فقال: طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة فقال: اكسرها فانه لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه» (١) وظاهر الأمر بالكسر إزالة عنوان الدرهم أو الدينار واسقاطه عن كونه معرضاً للبيع والانفاق، ولكن الرواية فى نفسها ضعيفة ومعارضة بما دل على جواز المعاملة بالمغشوش مع اعلام حاله حيث أن مقتضى جواز بيع المغشوش كذلك جواز اقتنائه، ففى صحيحة محمد بن مسلم المروية فى الباب المزبور قال: «قلت لابي عبدالله (ع): الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعها، قال: اذا بين (الناس) ذلك فلا بأس» (٢) ونحوها غيرها. ويستدل على عدم جواز الاقتناء برواية موسى بن بكر قال: «كنا عند ابى الحسن - عليه السلام -، واذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر الى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين،

## بطل البيع (١) وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات (٢)

ثم قال لى : ألقه فى البالوعة حتى لا يباع شىء فيه غش» (١) والأمر بالقائه فى البالوعة ظاهر فى وجوب ازالته، ويعم الوجوب كل ما فيه غش ، ولو لم يكن درهماً كما هو مقتضى التعليل . هذا، ولكن لا بد من حملها على صورة عدم كون مادته مالا، والايكون القاؤه فى البالوعة خصوصاً بعد كسره من تبذير المال ، مع أنها ايضاً باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها فى مقابل ما تقدم من المعبرة الدالة على جواز المعاملة بالمغشوش مع بيان حاله .

(١) ظاهر كلامه صورة وقوع المعاملة على الشخص لالكلى ، والالكان للطرف الاستبدال لابطالها او ثبوت الخيار ، واذا وقعت المعاملة على الشخص ، فان وقعت بعنوان الدرهم المسكوك بالسكة الرائجة ، وكان الغش فى السكة يحكم ببطلان المعاملة ، فان السكة الرائجة من الاوصاف المقومة للمال ، فيكون تخلفها موجباً لبطالنها ، وكذا اذا كان الغش فى المادة ، بحيث يوجب انتفاء عنوان الدرهم عنه ، والا كان للاخر خيار العيب ، وأما اذا وقعت عليه المعاملة بعنوان الذهب أو الفضة ، وكان الغش باعتبار السكة ، فلا يوجب التخلف خيار العيب والتدليس ، بل خيار التدليس غير خارج عن خيار العيب أو تخلف الوصف المشروط ، فما يظهر من كلامه (ره) - من ثبوت خيار التدليس فى الفرض ( اى فى صورة وقوع المعاملة على المادة وثبوت الخلاف فى السكة ) - لا يمكن المساعدة عليه .

(٢) لم يظهر لى وجه ربط هذا الكلام بما قبله ، حيث أن الدرهم ايضاً اذا بيع بعنوان أنه درهم مسكوك بالسكة الرائجة فظهر غيره يحكم ببطلان بيعه ، ولا يصح البيع بالاضافة الى مادته من الذهب أو الفضة ، والوجه فى ذلك ما ذكرناه من كونه مسكوكاً بها كالهئية فى الآلات والصنم مقوم للمبيع ، وبما أن المبيع فى الفرض بنظر العرف شىء واحد لا تعدد فيه ، وقد بيع بثمن ، فاما يصح البيع مطلقاً او يبطل مطلقاً ،

(١) وسائل الشريعة: الجزء (١٢) الباب: (٨٦) من ابواب ما يكسب به ، الحديث (٥)

## القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان (١)

وانما يكون الانحلال فى موارد تعدد المبيع بنظر العرف ، بحيث ينحل البيع الى بيع كل واحد من ذلك المتعدد ، كما انه اذا لم يكن الوصف عنواناً مقوماً للمبيع ، بل كان من الاوصاف التى تكون داعية الى زيادة القيمة ، فان ظهر التخلف فيها يثبت خيار الفسخ ، ولو كان الوصف أمراً فاسداً ، فبطلان البيع مع اشتراطه مبنى على كون الشرط الفاسد مفسداً ، نعم لا كلام فى البطلان فى مورد قيام دليل خاص عليه كما فى بيع الجارية المغنية على ماسياتى انشاء الله تعالى .

(١) وحاصله أن فى المقام مسائل ثلاث : (الاولى) ما اذا كان توافقهما على خصوص المنفعة المحرمة . (الثانية) ما اذا كان الملحوظ كلتا المنفعتين المحللة والمحرمة كما هو الحال فى بذل الثمن للجارية المغنية (الثالثة) - ما إذا كانت المنفعة المحرمة واستعمال الشيء فى الحرام داعياً لهما الى المعاملة ، كما اذا اشترى العنب وكان قصدهما تخميره ، ولكن بلا التزام منهما خارجاً او اشتراطه فى المعاملة .

ثم إنه لا اشكال فى فساد المعاملة وحرمتها فى الاولى ، حيث أن المعاملة مع الالتزام والالزام بالمنفعة المحرمة تكون إعانة على الاثم ، وأخذ العوض اكلا له بالباطل ، سواء ذكرا هذا الالزام والالتزام فى العقد بعنوان الشرط أو لا .

(أقول) : إثبات الحرمة للمعاملة المزبورة تكليفاً ووضعاً موقوف على حرمة مجرد الاعانة على الاثم ، وكون أكل الثمن فيها اكلا له بالباطل ، ولكن المحرم هو التعاون على المعصية والعدوان ، بان يجتمع اثنان أو أكثر على تحقيق الحرام وإيجاده ، وصدور الحرام عن شخص وتحقيق مقدمة من مقدماته من شخص آخر المعبر عن تحقيق المقدمة بالاعانة على الاثم لا يكون من التعاون على ذلك الحرام ، ولو كان مجرد الاعانة على الاثم محرماً ، لكان بيع العنب ممن يعمله خمرأ حراماً تكليفاً ، حتى مع عدم اشتراط التخمير وعدم قصد البائع ذلك ، وكذا لا يمكن الالتزام بالفساد ، فان الثمن فى المعاملة لا يقع بازاء الشرط او المنفعة ، بل إنما يقع بازاء نفس المبيع ،

وبما أن للمبيع منفعة محللة ومالية شرعاً يكون الحكم بالفساد مع اشتراط المنفعة المحرمة مبنياً على كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد ، هذا كله بالإضافة الى البيع .

وأما بالإضافة الى الاجارة فان كان الشرط راجعاً الى تضييق مورد الاجارة وتقييدها بالمنفعة المحرمة تكون باطلة باعتبار أن أخذ الاجرة بازاء تلك المنفعة من أكل المال بالباطل ، وهذا بخلاف ما إذا رجع الشرط الى التزام زائد على اصل الاجارة بحيث يكون التخلف من المستأجر في مثل الشرط موجباً لثبوت خيار الفسخ للموخر لا المطالبة بأجرة المثل عما تلفها عليه من المنفعة ، فان مع عدم تقييد مورد الاجارة تكون بطاقتها باشتراط الحرام مبنياً على مسألة فساد العقد بفساد الشرط ، نعم في رواية جابر ( صابر ) قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يؤجر بيتاً فيباع فيه الخمر قال : حرام أجره » (١) ولكنها لو حملت على صورة تقييد المنفعة فهو ، والا فلا يمكن الاعتماد عليها لضعفها سنداً ومعارضتها بحسنة ابن اذينة ، قال : « كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل يؤجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر ، والخنازير ، قال : للبأس » (٢) .

هذا مع أن الروايتين غير ناظرتين الى صورة الأشتراط ، وما ذكره (ره) - في الجمع بين الروايتين من حمل الثانية على صورة اتفاق حمل الخمر او الخنزير من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد - لا يمكن المساعدة عليه ، فان كون الحرمة متيقنة - من رواية بالإضافة الى أمر والجواز من رواية اخرى بالإضافة الى أمر آخر - لا يوجب كون كل منهما قرينة عرفية على التصرف في الاخرى ، كما تقدم ذلك في علاج المعارضة بين ماورد من أن ثمن العذرة سحت ، وماورد من عدم البأس به ولعله الى ذلك اشار (ره) في آخر كلامه بقوله فتامل .

والحاصل أنه لو تم الحكم بالبطلان في المسألة الثالثة الآتية ثبت في هذه المسألة أيضاً بالفحوى ، والافلاموجب للالتزام في المسألة بالفساد ، بل والحرمة المعاملة تكليفاً ، نعم شراء المشتري العنب للتخمير داخل في التجري ، والزام البايح 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 اذا كان التخمير مما التزم به المتعاقدان خارجاً بلا اشتراطه فسي البيع بفحوى اللعن الوارد على غارس الخمر ، ولكن الحرمة لا تقتضى فساده كما هو المقرر في محله . وربما يقال في وجه بطلان المعاملة - في مثل بيع العنب بشرط ان يصنعه خمرأ - أن هذا الشرط ينافي مقتضى العقد ، ووجه منافاته له أنه كما ان بيع الشيء مع اشتراط عدم الانتفاع به اصلا مساوق لاشتراط عدم ملك المبيع للمشتري وعدم كونه مالاله ، كذلك اشتراط عدم الانتفاع به انتفاعاً حلالاً ، حيث أن هذا الشرط مع انضمام منع الشارع عن التخمير مثلاً اسقاط للعنب عن كونه ملكاً ومالا للمشتري من جهة التخمير ومن جهة سائر المنافع ، فلا يتم البيع الذى حقيقته جعل المبيع ملكاً ومالا للمشتري بازاء الثمن ، وهذا الفساد لا يرتبط بالقول بكون الشرط الفاسد مفسداً ، فان تلك المسألة فيما اذا لم يكن الشرط موجباً لفقد شرط اوركن من اصل المعاملة ، والاكسان اصل العقد باطلا حتى مع الالتزام فيها بعدم الافساد .

(اقول) : الموجب لبطلان الشرط بل بطلان المعاملة معه فيما اذا كان الشرط منافياً لمقتضى العقد هو عدم قصد انشاء المعاملة مع الشرط المزبور ، مثلاً في قول البايح بعتك هذه العين بكذا بشرط أن لا تدخل في ملكك كان الشرط باطلاً ومبطلاً للبيع ، لرجوعه الى عدم قصده تملكها للمشتري ، مع أن البيع هو تملك العين بعوض ، وأما اذا كان الشرط ملائماً لجعل الملك واعتبار دخول المبيع في ملك المشتري ، كما إذا قال بعتك هذا المال على ان يخرج عن ملكك ، فيدخل في مسألة

كون الشرط الفاسد مفسداً ام لا . وهذا فى المورد الذى يكون الخروج عن الملك محتاجاً الى سبب، والافلابأس بالشرط فى مثل بيع العبد من ابنه الحر بشرط خروجه عن ملكه ، واشترط عدم الانتفاع بالمبيع اصلاً لايلازم عدم دخول العين فى ملك المشتري ، بل يصح البيع والشرط معاً فيما اذا كان فى الاشتراط غرض عقلائى ، كما اذا باعه قطعة من الذهب واشترط أن لاينتفع بها اصلاً ، و كان غرضه بقاؤها حتى تصل الى ورثة المشتري . واما اذا لم يكن فيه غرض عقلائى كان الشرط باطلاً ، كما اذا باع العنب واشترط عدم الانتفاع به اصلاً ، حيث ان الشرط - لكونه سفهائياً والعمل به تذييراً للمال - باطل ، ولكن لاينافى هذا الاشتراط قصد دخول العنب فى ملك المشتري .

(لايقال) العنب مع الشرط المزبور لا يكون مالا ، فيكون أكل الثمن بازائه من اكل المال بالباطل (فانه يقال) إنما لا يكون العنب مالا فيما إذا كان الشرط نافذاً، وأما مع الغائه كما هو مقتضى كون الشرط سفهائياً، فلا يدخل تملك الثمن بازاء العنب فى العنوان المزبور .

(والحاصل) أن اعتبار الملك للمشتري لاينافى اشتراط عدم انتفاعه بالمبيع ، بل الشرط المزبور ينافى كونه مالا مع نفوذه ولزومه ، والمفروض أنه غير لازم وغير نافذ حتى فى اعتبار العقلاء، فيكون المبيع ملكاً ومالا للمشتري كما هو مقتضى اطلاق دليل حل البيع، وهذا فيما إذا اشترط فى البيع عدم الانتفاع بالمبيع اصلاً أى انتفاع، وأما إذا كان الشرط عدم الانتفاع المحلل أو الانتفاع به بالمحرم فلا ينافى فى الشرط الملك، ولا يكون المبيع مالا، وذلك فان اعتبار شيء ملكاً للمشتري وماله فى اعتبار المتعاقدين لا يتوقف على ثبوت المنفعة المحللة له ، ولذا يتعاملون فيما بينهم على الخمر وغيرها مما لا منفعة محللة له . وعلى ذلك فبيع العنب مع اشتراط تخميره بيع فى اعتبار العقلاء، وبما أن دليل إمضاء الشروط لايعم اشتراط تخميره فالشرط المزبور

## والفرق بين مؤاجرة البيت (١)

ملغى ، وبعد الغائه لامانع من شمول احل الله البيع لبيع العنب واعتبار كونه ملكاً ومالا للمشتري ، لان المفروض أن العنب مال حتى شرعاً لثبوت المنفعة المحللة له ، ولو كانت تلك المنفعة ملغاة عند المتعاقدين باشتراط التخدير .

وذكر السيد الخوئي طال بقاؤه أن المعاملة مع اشتراط المنفعة المحرمة وإن كانت صحيحة ، إلا أنها محرمة تكليفاً، وذكر في وجه ذلك أن إلزام الغير بالمحرم - كما كراهه 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 فان الشرط في مثل التخدير من الاعمال ليس بنفسه الزاماً للغير ، بل هو التزام على نفسه للغير ، واذ اتسم هذا الالتزام يكون للغير حق الزامه ، فيكون الالتزام من آثار صحة الشرط لانفس الشرط الذي لاحرمة فيه الاوضاعاً . نعم هو قسم من التجري ، والحاصل أن الالتزام في شرط الاعمال فعل للمشروط له وخارج عن اصل المعاملة وشرطها ، واثرتام الشرط فيها، فلا يترتب فيما اذا لم يتم الشرط، كما اذا كان المشروط عملاً محرماً .

(١) كانه (ره) يريد دفع ما يمكن ان يقال من أنه قد ورد المنع في رواية جابر المتقدمة عن ايجار البيت لبيع فيه الخمر، وقد حمل (ره) تلك الرواية على صورة الاشتراط بان يشترط في ايجارها استيفاء منفعة البيت ببيع الخمر فيها، أو أن يجعل تلك المنفعة ركناً، بان يكون متعلق التمليك في الاجارة خصوص قابلية البيت لبيع الخمر فيه ولا يرضى (ره) ان يحتمل على الاشتراط ماورد في بيع الخشب ممن يصنعه صنماً او صليباً، فما الفرق بينهما ؟ وأجاب بالفرق بينهما وان الاشتراط في مثل بيع الخشب بعيد عن المسلم ، بخلاف اجارة البيت لبيع الخمر او احرازها فيه ، بان يجعل بيعها فيه او احرازها ركناً في عقد الاجارة او شرطاً فيه ، فان صدور هذا النحو من الايجار من

مع أن الجزء أقبّل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر (١) ويحرم المعاوضة على

الجارية المغنية (٢)

المسلم غير بعيد ، كما اذا كانت الأجرة في مقابل تلك المنفعة زائدة على أجرة سائر منافعها ، وبما أن السائل يحتمل حرمة هذا الايجار وفساده فسأل الامام ( ع ) عن حكمه .

(١) كانه (ره) يريد بيان وجه بطلان المعاملة رأساً في مورد اشتراط صرف المبيع في الحرام، مع أن المفروض أن للمبيع منفعة محللة مقصودة . وحاصل الوجه أنه قد تقدم في بيع آلات القمار ونحوها بطلان المعاملة رأساً وعدم انحلالها الى المعاملة على الهيئة والمعاملة على المادة ، حتى تبطل الاولى وتصح الثانية ، مع أن كلا من الهيئة والمادة جزء الشيء ، وانحلال المعاملة على الكل الى المعاملة على الاجزاء أولى مما نحن فيه ، مما تكون المعاملة جارية على الشرط والمشروط . والمراد بالشرط المنفعة المحرمة وبالمشروط نفس الشيء .

وبعبارة اخرى لا يكون مع بذل الثمن على الشيء بلحاظ منفعته المحرمة انحلال في المعاملة لتبطل بالاضافة الى الشرط ، وتصح بالاضافة الى اصل المشروط (أقول) : هذا الكلام باطل والسرف في ذلك أن الثمن في البيع لا يقع بازاء الشرط او المنفعة من غير فرق بين المحلل منهما او المحرم ، ولذا لا يثبت مع تخلف الشرط او المنفعة الا الخيار لاتبعيض الثمن . وعلى ذلك ففي مورد بطلان الشرط الذي في نفسه التزام آخر غير اصل البيع لا موجب لبطلان نفس البيع ، وهذا بخلاف صورة كون الهيئة مما لا يتمول شرعاً ، كآلات القمار ، فانه لا يمكن فيها تصحيح البيع بالاضافة الى المادة بعد بطلانه بالاضافة الى الهيئة ، لما تقدم من ان الثمن في بيعها يقع بازاء الهيئة والمادة بماهما شيء واحد ، فلا يصح البيع بالاضافة الى احدهما بعد بطلانه بالاضافة الى الاخر فلاحظ وتدبر .

(٢) حاصل ما افاده (ره) أنه اذا كانت في العين صفة يقصد منها الحرام ككون



الجارية مغنية والعبد ماهراً في القمار او السرقة فليبيع صور ثلاث .

(الاولى) ماذا جرت المعاملة على تلك العين ولو حظ فيها الوصف المزبور بان زيد الثمن باعتباره ، ويجعل ذلك الوصف شرطاً في تلك المعاملة ففي هذه الصورة يحكم ببطلانها باعتبار أن تقسيط الثمن على الوصف غير متعارف ، وانما يكون الوصف داعياً الى زيادة الثمن ، فيكون أخذ ذلك الثمن بازاء تلك العين المشروط فيها الوصف المزبور من تملكه بالباطل .

( الثانية ) ماذا اشترى الجارية المغنية بما هي جارية أى لم يشترط في بيعها كونها مغنية ، بحيث لو فرض عدم ثبوت الوصف فيها واقعاً لم يثبت في اعتبار المتعاملين للمشتري خيار تخلف الوصف ، ففي هذه الصورة يصح البيع حتى فيما إذا كان الوصف داعياً الى شرائها ، بل وبذل ثمن زائد عليها ، حيث أن مع عدم اشتراط وصف كونها مغنية لا يكون أخذ الثمن بازائها من أكله بالباطل .

(الثالثة) ما إذا جعل كونها مغنية شرطاً في المعاملة وزيد ثمنها باعتبار الوصف ، إلا أنه لم يقصد الحرام من ذلك الوصف بل جعله شرطاً باعتبار أنه وصف كمال قد يصرف في المحلل ، بان يكون منشأ للحلال ، كالغناء في الاعراس ، ففي هذه الصورة مع كون المنفعة المحللة المترتبة على الوصف مقصودة للعقلاء ولم تكن نادرة فلا بأس بالبيع المزبور .

وأما اذا كانت نادرة فهل يكون الوصف المشروط المترتب عليه المنفعة الغالبة المحرمة مع المنفعة النادرة المحللة على الفرض ، كالعين التي لها منفعة غالبية محرمة ومنفعة نادرة محللة ، بان لا يجوز البيع بمجرد تلك المنفعة النادرة او أنه لا بأس باشتراط الوصف المزبور ، ولا يقاس الوصف بالعين ؟ ذكر (ره) ان الأقوى عدم اللاحق والحكم بصحة بيع الجارية المغنية مع شرط كونها مغنية بلحفاظ أنها صفة كمال تصرف في الحلال ولو نادراً . وما ورد من أن ثمن الجارية المغنية سحت منصرف الى

## يحرم بيع العنب ممن يعمله خمراً (١)

الغالب يعنى الى البيع فى الصورة الاولى ، ووجه القوة أن الجارية لها منفعة مقصودة محللة كالاستمتاع بها واشتراط كونها مغنية انما توجب كون المأخوذ فى مقابلها أكلا للمال بالباطل ، فيما إذا كان المقصود من الصفة هو الحرام ومع عدم قصد الحرام لا توجب ذلك ، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن فى العين إلا المنفعة المحللة النادرة غير الملحوظة عند العقلاء ، حيث يكون أكل الثمن بازائها من أكله بالباطل .

( أقول ) إذا لم يكن الوصف من الاوصاف المقومة للمبيع يكون الثمن فى المعاملة بازاء نفس العين ، حتى فى صورة اشتراطه فى المعاملة ، وليس شرط الوصف قيداً للمبيع ، بل كما هو المقرر فى محله التزام آخر غير أصل المعاملة ، وحقيقة اشتراط الوصف هو جعل المشتري الخيار لنفسه فى صورة تخلف ذلك الوصف ، ولو فرض بطلان هذا الجعل ، فلا بأس بشمول أحل الله البيع لأصل المبادلة ، وكيف يكون أخذ الثمن بازاء الجارية من أكله بالباطل ، مع ان الجارية - المفروض وقوع تمام الثمن بازائها فى نفسها - من الاموال .

والحاصل أن الحكم بالبطلان فى المقام على خلاف القاعدة وللنص الوارد فى أن ثمن الجارية سحت . والنص المزبور يعم الصورة الثالثة أيضاً . ودعوى انصرافه الى الصورة الاولى فقط بلاوجه . نعم لا يعم الصورة الثانية لظهوره فى بيع الجارية المغنية بماهى مغنية ، وفى تلك الصورة يكون بيعها بماهى جارية كما لا يخفى . وعلى ذلك ، فإن أمكن الاطمئنان بعدم الفرق فى الحكم بين بيع الجارية المغنية وبين مثل بيع العبد الماهر فى القمار يتعدى عن مورد النص وإلا يقتصر على مورده .

(١) تعرض (ره) أولاً لما إذا باع مثلاً العنب ممن يعمله خمراً ويكون دأعيه الى بيعه منه تخميره ، ونفى فى هذه الصورة الأشكال والخلاف فى حرمة البيع ، وظاهر الحرمة عند إضافتها الى البيع ، وان كان هو الفساد ، إلا أن تعليلها بكون البيع إعانة على الاثم قرينة على كون المراد هو التكليف . ثم تعرض لما إذا باع العنب مثلاً

ممن يعمله خمراً من غير أن يكون داعيه الى بيعه منه تخميره ، بحيث يبيعه منه حتى لو لم يعمله خمراً ، وذكر أن الاكثر فى هذا الفرض على الجواز لبعض الاخبار ، كصحيفة عمر بن اذينة ، قال : « كتبت إلى أبى عبد الله (ع) أسأله عن رجل له كرم ، أبيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سكرأ ؟ فقال : إنما باعه حلالاً فى الابان الذى يحل شربه أو اكله فلا بأس ببيعه» (١) ورواية ابى كهمس ، قال : «سأل رجل أباعبدالله (ع) عن العصير ، فقال : لى كرم وأنا أعصره كل سنة واجعله فى الدنان - إلى ان قال (ع) - هوذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً» (٢) ونحوهما غيرهما وفى مقابلهما صحيفة ابن اذينة ومعتبرة عمرو بن حريث ، وفى الاولى : « كتبت الى ابى عبد الله (ع) عن رجل له خشب ، فباعه ممن يتخذه صلباناً قال: لا» (٣) وفى ثانيهما ، قال : «سألت أباعبدالله (ع) عن التوت أبيعهم ممن يصنع الصليب والصنم؟ قال : لا» (٤) وعن بعض الجمع بين الطائفتين بحمل الناهية على صورة اشتراط المنفعة المحرمة على المشتري والمجوزة على غير صورة الاشتراط. واورد (ره) على ذلك بانه بعيد فانه لا يكون للمسلم داع فيما اذا باع شيئاً الى ان يشترط على مشتره استعماله فى الحرام ثم يسأل الامام (ع) عن ذلك ، فلا يمكن حمل صحيفة ابن اذينة ونحوها على ذلك ، وذكر (ره) وجهين آخرين فى الجمع بينهما (الاول) حمل الناهية على الكراهة بشهادة صحيفة الحلبي عن أبى عبد الله (ع) أنه «سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً ، فقال ببيعهم ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب الى ، ولاأرى بالأول بأساً» (٥) حيث أن التعبير عن ترك البيع بالأحب ونفى البأس بعده قرينة على

(٢-١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٩) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث (٥-٦)

(٣-٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٤١) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث : (٢-١)

(٥) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٥٩) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث : (٩)

## فقد يستدل على حرمة البيع (١)

الكراهة والثاني الالتزام بالمنع والتحريم في بيع الخشب ممن يصنعه صليماً او صنماً كما هو مفاد الطائفة الثانية وبالجملة في غيرهما ، وقال : إن هذا الجمع قول فصل لولم يكن قولاً بالفصل يعني تفصيل في المسألة لولم يكن خرقاً للاجماع المركب . (اقول) المتعين هذا الوجه وحمل الجواز على كونه بنحو الكراهة غير ممكن وذلك فانه قدورد في صحيحة رفاعة قوله (ع) : «السنانبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً» (١) حيث لا يمكن الالتزام باستمراره (ع) على ارتكاب المكروه ، بل لا يمكن ذلك حتى في صحيحة عمر بن اذينة فانه ذكر (ع) فيها جواز بيع الخشب ممن يصنعه برابط ثم منع عن بيعه ممن يعمله صنماً او صليماً .

والحاصل أن المتعين هو الوجه الاخير يعني ان يبيع الشيء ممن يجعله هيكل عبادة صنماً او صليماً لا يجوز تكليفاً كما مر ، بخلاف البيع في غير ذلك فانه جائز بلا كراهة ، نعم يستحب اختيار المشتري الذي يصرف الشيء في الحلال كما هو مقتضى التعبير بصيغة التفضيل في صحيحة الحلبي المتقدمة التي جعلها (ره) شهادة الجمع بين الطائفتين .

(١) قديقال : إن الاخبار المجوزة لا يمكن الأخذ بها ، بل لابد من إرجاع علمها الى الائمة عليهم السلام ، فان جواز بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمراً مخالف لحكم العقل القطعي وللكتاب المجيد . أما العقل ، فانه يستقل بقبح إعانة الغير في جرمه وتهيئة المقدمة له ، وإن شئت قلت إن تهيئة المقدمة للجرم الصادر عن الغير بنفسه جرم ولذا يؤخذ الشخص بها في المحاكم الدولية وفي القوانين الدارجة عند العقلاء ، حتى فيما لو فرض عدم صدق التعاون على ذلك الجرم ، ألا ترى أن من أعان السارق وهياله الاسباب يحكم عليه في تلك المحاكم بالجزاء . وقدورد في الشرع أيضاً - فيما لو أمسك احد شخصاً وقتله الاخر وراهما ثالث - أن القاتل يقتل ،

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب (٥٩) من أبواب ما يكتسب به ، الحديث : (٨)

والممسك يحبس والناظر تسمل عيناه. والظاهر عدم الفرق بين ما كانت تهيئة المقدمات بداعى توصل الغير الى الجرم والحرام أو غيره ، مثلاً تسليم السلم الى السارق وبيعه منه قبيح ، حتى وإن لم يكن التسليم بداعى وصول السارق الى جرمه . نعم القبح فى صورة كون داعيه وصوله اليه أوضح .

والحاصل أن حكم العقل بقبح تهيئة مقدمة الحرام الصادر عن الغير كافى فى كشف عدم جوازه شرعاً (أقول): الظاهر أنه اشتبه على هذا القائل الجليل مسألة منع الغير عن المنكر الذى يريد فعله ، ومسألة إعانة الغير على الحرام يعنى فعل المكلف ما هو مقدمة للحرام الصادر عن الغير ، حيث أن منع الغير عن المنكر مع التمكن منه واجب .

ويمكن الاستدلال على وجوبه بحكم العقل باستحقاق الدم فيما إذا ترك المنع مع التمكن منه ولزوم منعه عن جرمه مع التمكن منه هو المراعى فى تلك القوانين الدارجة عند العقلاء ، كما إذ باع السارق سلباً مع علمه بان السارق يستعمله فى سرقة الاموال ، فلا يؤخذ على بيعه فيما إذا ثبت أنه لم يكن يترتب على ترك بيعه ترك سرقتها ، كما إذا كان السارق فى بلد يباع فى جميع اطرافه السلم ، بحيث لو لم يبع هذا السلم منه لأخذ السلم من غيره ، ولو ممن لا يعرفه بانه سارق ، وفى مثل ذلك لا يؤخذ البائع ببيعته بل يقبل اعتذاره عن البيع بما ذكر ، مع ثبوته . وما ذكر من الرواية ناظر الى هذه الجهة ، وإلا لم يكن وجه لتسميل عينى الناظر ، فانه لم يرتكب الجرم ولم يساعد عليه ، بل إنما لم يمنع عن القتل ، ولا بعد فى كون الجزاء لعدم المنع مختلفاً بانحاء عدم المنع .

وعلى الجملة حكم العقل والمراعى فى بناء العقلاء هو التمكن من منع الغير عما يريده من الجرم ، وملتزم بذلك ايضاً ونقول بعدم جواز بيع الخشب او العنب فيما لو لم يبعهما من المشتري المزبور لما يكون فى الخارج خمراً أو آلة قمار .

وأما إذا حرز أنه لو لم يبعه لا شترى من غيره ، فمثل ذلك يدخل في مسألة إعانة الغير على الحرام . ولادليل على قبح هذه الاعانة ولاعلى حرمتها إلا في مورد الاعانة على الظلم ، فانها غير جائزة شرعاً ، كما سيأتي .

ويظهر ايضاً جوازها في غير ذلك المورد من بعض الروايات كما وثقة ابن فضال قال : « كتبت الى ابي الحسن الرضا (ع) أسأله عن قوم عندنا يصلون ولا يصومون شهر رمضان ، وربما احتجت اليهم يحصدون لى ، فاذا دعوتهم الى الحصاد لم يجيبونى حتى اطعمهم ، وهم يجدون من يطعمهم ، فيذهبون اليهم ويدعونى ، وأنا اضيق من إطعامهم فى شهر رمضان ، فكتب بخطه اعرفه اطعمهم » (١) وحملها على صورة الاضطرار الى الاطعام لتساعده قرينة ، فان المذكور فى الرواية احتياج المعطى الى عملهم ، والحاجة غير الاضطرار الرافع للتكليف ، كما ان حملها على صورة كونهم معذورين فى الافطار يدفعه إطلاق الجواب وعدم الاستفصال فيه عن ذلك .

وأما مخالفة تلك الاخبار للكتاب المجيد ، فقد قيل أنها تخالف قوله سبحانه : (ولتعاونوا على الاثم والعدوان) (٢) وهذا الوجه على تقدير تماميته لا يقتضى الا حرمة البيع المزبور تكليفاً لفساده وضعاً ، حيث أن انطباق عنوان محرم على المعاملة مساوق لتعلق النهى بها ، ولكن النهى عن المعاملة لا يقتضى فسادها . واورد على الوجه المزبور بامور ، (الاول) - ان النهى فى الاية لا يكون تحريماً بل يناسب التنزيه وقد ذكر فى مقابل الأمر بالتعاون على البر والتقوى ولا ريب فى ان البر والتقوى غير واجبين باطلاقهما فضلاً عن التعاون عليهما (اقول) : هذا اليراد ضعيف غاية ، لما ذكرنا فى الاصول من أن قيام قرينة على رفع اليد عن ظهور بعض الخطاب لا يوجب رفع اليد عن ظهور بعضه الاخر ، وفى المقام ايضاً الأمر ظاهر فى الوجوب والنهى ظاهر

(١) وسائل الشيعة : الجزء (٧) الباب : (٣٦) من أبواب احكام شهر رمضان ، الحديث : (١)

(٢) سورة المائدة (٥) الاية (٣)

في التحريم ، ولكن قد علم أن متعلق الأمر في الآية غير واجب ، وباعتبار القرينة نرفع اليد عن ظهوره . واما رفع اليد عن ظهور النهى في التحريم فهو بلاوجه .  
 (الأمر الثاني) - وهو الصحيح كما ذكرنا سابقاً أن التعاون على الأثم غير الاعانة عليه والمستفاد من الآية حرمة الاول لا الثاني ، والتعاون على الأثم عبارة عن اجتماع اثنين او اكثر على ايجاد الحرام ، كما اذا 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 اذا اعطى الخشب لمن يريد صنع آلة القمار أو الغناء ، فهذه اعانة على الأثم ولادلالة في الآية المباركة على حرمتها . نعم لاشبهة في حرمة إعانة الظالم على ظلمه ، فان ذلك مقتضى غير واحد من الروايات ففي صحيحة ابى حمزة عن على بن الحسين : « اياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين » (١) وفي رواية الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام قال : « ألا ومن علق سوطاً بين يدي سلطان جعل الله ذلك السوط يوم القيامة ثعباناً من النار طوله سبعون ذراعاً » (٢) .

(الأمر الثالث) ما أشار اليه المصنف (ره) بقوله : (وقد يستشكل في صدق الاعانة) وحاصله أنه يعتبر في صدق الاعانة على الأثم على فعل المكلف قصده الحرام ، بأن يكون داعيه الى ذلك الفعل توصل الغير ووصوله الى الحرام . والمفروض في مثل مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمراً عدم قصد البائع ذلك ، بل قصده وداعيه الى البيع هو حصول ملك العنب للمشتري ، سواء صرفه في الحلال او الحرام . وربما يضاف الى اعتبار قصد الحرام اعتبار تحقق ذلك الحرام من الغير ، وإلا فلا يكون فعل الشخص إعانة للغير على الحرام ، بل القصد الى الاعانة وهو من التجري ، كما

(٢-١) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٤٢) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث :

لا يخفى .

وناقش المصنف (ره) في هذا الأمر (أولاً) بأنه لا يعتبر في صدق عنوان الاعانة على الحرام على فعل الشخص تحقق الحرام من الغير ، ولو حصل الحرام منه لم يتعد عقاب الشخص من جهة التجري ومن جهة اعانة الغير على الحرام . والحاصل ان الفعل من الشخص بقصد حصول الحرام من الغير اعانة لذلك الغير على الحرام حصل ذلك الحرام أم لا .

(ثانياً) بانه يظهر من كلام الاكثر عدم اعتبار القصد المزبور ايضاً في صدق عنوان الاعانة على الحرام . مثلاً ذكر الشيخ (ره) في المبسوط في الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه قوله (ص) : ( من اعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم القيمة مكتوباً بين عينيه هذا آيس من رحمة الله ) حيث ان الممسك لطعامه لا يكون داعيه الى الامساك قتل الاخر ، وايضاً استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من اعداء الدين بان في البيع اعانة على الظلم أى على ظلمهم على اهل الدين ، مع أن البايع لم يقصد من بيعه ذلك . واستدل المحقق الثاني على حرمة بيع العصير المنتجس ممن يستحله بان بيعه منه اعانة على الاثم ، مع ان غرض البايع من بيعه منه ليس شرب المشتري . ويظهر عدم اعتبار القصد ايضاً من بعض الاخبار كما ورد في أكل الطين (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) مع أن داعي الانسان الى اكله لا يكون موته ، ومن هذا القبيل بعض الاخبار الواردة في أعوان الظلمة .

(اقول) : لا ينبغي الارتفاع في أنه يعتبر في صدق عنوان الاعانة على الحرام على عمل المكلف واتبائه بالمقدمة صدور الحرام من الغير ، والا فيكون الاتيان بها مع اعتقاده حصول الحرام تجريباً ، وكيف يكون اعانة للغير على الحرام ، مع أن الغير لم يفعل الحرام على الفرض . نعم في كون التجري موجباً لاستحقاق العقاب كالعصيان كلام آخر . وأما اعتبار القصد في صدق الاعانة على الحرام على فعل المقدمة ، فان



## وقال المحقق الاردبيلي في آيات احكامه (١)

اريد الايتان بالمقدمة لتوصل الغير بها الى الحرام ، فهذا غير معتبر قطعاً ، بل يكفي في صدقها إحراز أن الغير يتوصل بها الى الحرام .

والحاصل أن عنوان الاعانة على الاثم لايزيد على سائر الافعال التي يعتبر في صدقها أو تعلق الحكم بها التعمد ، كما إذا علم المكلف في نهار شهر رمضان أنه لو ذهب الى المكان الفلاني يصب الماء في حلقه ، وأنه لو القى نفسه من الشاهق لارتمس في الماء يكون أكله أو ارتماسه تعدياً ومفطراً للصوم .

(١) ذكر المحقق الاردبيلي في كتابه (آيات الاحكام) أنه لايعتبر في صدق الاعانة على الحرام على فعل شخص خصوص القصد أي كون داعيه الى ذلك الفعل وصول الغير الى الحرام ، بل ربما تصدق عرفاً بدون ذلك القصد ، كما في اعطاء العصا للظالم فيما اذا اراد ضرب المظلوم ، ولكن لا يصدق العنوان المزبور على تجارة التاجر فيما إذا علم بان العشار سوف يأخذ منه العشور ، ولاعلى الحاج فيما اذا علم أنه يأخذ منه الظالم المال في الطريق ونحو ذلك ، كما لا يصدق على بيع العنب ممن يعلم انه يصنعه خمراً او الخشب ممن يصنعه آلة قمار ، ولذا ورد في الروايات الصحيحة جواز ذلك .

واورد عليه المصنف (ره) بأنه لا فرق في صدق الاعانة على الحرام بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم ، وبين بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمراً او يبيع الخشب ممن يصنعه آلة القمار ، حيث أن 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 اعطاء العصا في الفرض وبين بيع الخشب أو العنب ممنوعة . نعم فرق بينهما وبين مسألة تجارة التاجر او مسير الحاج في صدق الاعانة على الاولين دون الاخيرة ، وذلك فان داعي المكلف في الاولين الى فعله هو تمكين الغير والايتان بأمره ، بخلاف تجارة التاجر ، فان داعيه الى تجارته كسب

فاذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلنا الى الحرام (١)

المال لنفسه للعشار . نعم يعلم بانه يأخذ من ذلك المال ظلماً . وبعبارة اخرى لا يكون في مثال التجارة او السفر للحج غرض المكلف الى الفعل وصول الغير الى الحرام ، ولا وصول الغير الى ما هي مقدمة لذلك الحرام ، بخلاف الاولين فان الداعى فيهما الى الغاية وصول ذلك الغير الى مقدمة الحرام كما لا يخفى .

(١) غرضه من هذا الكلام توجيه صدق الاعانة على الحرام على فعل البايع وبيعه المبيع ممن يصرفه في الحرام حتى فيما لو قيل في صدق الاعانة على بيعه باعتبار القصد اى كون الداعى الى بيعه وصول المشتري الى الحرام . وحاصل التوجيه أن تملك المشتري العنب مثلاً بقصد تخميره في نفسه حرام ، كما أن تخميره حرام آخر ، وكذا شربه ، فيكون بيع البايع لغرض تملك المشتري العنب اعانة للمشتري على شرائه المحرم . نعم لو لم يكن المشتري حال الشراء قاصداً تخميره ، ولكن علم البايع بأنه يدوله ذلك ، وأنه سوف يريد تخميره لا يكون بيع العنب منه اعانة على الشراء المحرم ، لعدم حرمة الشراء في الفرض . ومن هذا القبيل شراء الفساق الطعام ، فانهم لا يريدون حين شرائه التقوى به على الحرام والفسق ، بل يريدون الفسق والفجور بعد تملكهم او تناولهم ذلك الطعام ، فلا يكون بيعه منهم اعانة على الشراء المحرم .

ولكن يرد على هذا التوجيه أنه لا يصح الا فيما إذا دل دليل خاص على حرمة الشراء بقصد التوصل الى الحرام ، ولا يمد قيامه في تملك العنب بقصد تخميره ، حيث يقتضيه فحوى لعن غارس الخمر . وأما في غيره كشراء الخشب بقصد صنعه آلة القمار مثلاً فليس في الشراء الاتجاري ، والتجاري يكون بقصد صنع آلة القمار . ومن الظاهر أن بيع البايع ليست اعانة للمشتري على تجريه اى قصده صنع آلة القمار .

(لا يقال) نفس الشراء وإن لم يكن تجريباً إلا أنه مقدمة للتجريب فيكون محرماً باعتبار كونه مقدمة له ، ويكون بيع البايع اعانة على ذلك الشراء المحرم المفروض

## فافهم (١) إلا ان يريد الفحوى (٢) ثم انه يمكن التقصير (٣)

كونه مقدمة للتجري (فانه يقال) إنما تكون مقدمة الحرام محرمة فيما اذا قصد الفاعل التوصل بها الى الحرام. وفيما نحن فيه لا يمكن للمشتري قصد التوصل بالشراء الى تجريه ، حيث أن لازم ذلك أن يكون تجريه أى قصده صنع آلة القمار مثلاً ناشئاً عن قصد آخر ، وهذا يستلزم التسلسل كما هو المقرر في محله .

(١) لعله إشارة الى أنه لو كان التجري بارادة فرضاً لما كان نفس الشراء محرماً أيضاً لأن متعلق الحرمة على الفرض هو الشراء مقيداً بقصد التوصل الى التجري ، لانفس الشراء مطلقاً . والتجري ليس بمحرم ، شرعاً حتى تكون مقدمته محرمة ، بل غاية الأمر كونه موجباً لاستحقاق الذم والعقاب ، كما لا يخفى .

(٢) لم يظهر وجه الفحوى ، فان حرمة الاعانة على قتل مسلم او الاضرار به لا يلازم وجوب انفاذ حياته او دفع الضرر عنه ، وبذل الطعام في المثال انفاذ للحياة ، فتركه يكون تركاً للانفاذ ، لا اعانة على الهلاك .

(٣) وهذا بيان ضابط آخر لصدق عنوان الاعانة على الحرام ، وحاصله : أنه إذا لم يكن داعي المكلف الى فعله - ببيعاً كان او غيره - توصل التجريه الى الحرام ، بل كان داعيه الى فعله تحقيق نفس ماهي مقدمة للحرام الذي يعلم بارادة التجريه ، كما إذا كان غرضه من بيعه تملك المشتري الخشب أو العنب ، ولكن مع علمه بانه سوف يعمل او يصنع خمراً أو آلة القمار ، ففي مثل هذا المورد مع عد الفائدة المترتبة على تلك المقدمة الأمر المحرم فقط اي المحرم الذي يريد التجريه ، كما في اعطاء السوط او السيف للظالم الذي يريد ضرب الاخر أو قتله يكون الاتيان بالمقدمة اعانة للغير على المحرم ، فلا يجوز . وأما اذا لم تكن الفائدة المترتبة على تلك المقدمة منحصرة بالحرام عرفاً حتى حال الاتيان بها ، فلا يكون مجرد الاتيان بها حتى مع العلم بأن الغير يستفيد منها الحرام داخلاً في عنوان الاعانة على الاثم نعم . لو كان داعيه اليها توصل الغير بها الى المحرم لدخل في العنوان المزبور بلا كلام .

والحاصل أنه لو احرز فى مورد أن الفائدة المترتبة على المقدمة منحصرة بالحرام عرفاً كان الاتيان بهامحرمماً باعتبار كونها إعانة على الاثم، وكذا ما إذا كان داعى الفاعل توصل الغير بها الى المحرم ، والا فلا موجب للحكم بحرمة المقدمة لعدم احراز كونها إعانة على الاثم .

(أقول) لعل هذا الكلام عين ما تقدم عن الاردبيلي (قدس سره) فلاوجه لعهه تفصيلاً آخر كما لا يخفى . والصحيح فى المقام أن يقال : إن إعانة الغير على عمله عبارة عن تقليل الكلفة عنه فى ذلك العمل بتهيئة مقدمته ، فلا يكون الاتيان بالشىء إعانة له على ذلك العمل فيما إذا لم يكن تقليل الكلفة عنه ، كما فى تجارة التاجر أو مسير الحاج ، فان هذا لا يكون تقليل كلفة الظلم الصادر من العشار او الظالم ، بل فيهما تكثير لكلفته كما لا يخفى ، وكذا لا تحصل الاعانة فيما اذا كان العمل الصادر عن الغير متوقفاً عليه عقلاً ، ولكن لا يحسب ذلك الشىء مقدمة لذلك العمل ، كما فى بيع الطعام ونحوه لاهل المعاصى، فان المعصية الصادرة عن الفاسق تتوقف عقلاً على قوة جسمه وسلامة بدنه ، إلا أن بيع الطعام منه أو إعطاءه له مجاناً لا يحسب عرفاً مدون مقدمة لفسقه ، ولذا يكون الفاسق بصدور تحصيل مثل الطعام حتى فيما اذا ندم وبنى على ترك فسقه . وهذا بخلاف ما اذا عد الشىء عرفاً من مقدمات العمل الصادر عن الغير بحيث يكون فى تحقيقها تقليل لكلفة ذلك العمل عنه كما فى إعطاء العنب للخمار مجاناً أو بعوض ، حيث أن التخمير يتوقف عرفاً على تحصيل العنب ، وفى بيعه منه تقليل لكلفة طلبه ، وكما إعطاء السيف أو السوط للظالم مجاناً أو بعوض ، فان فيه تقليلاً لكلفة تحصيلهما عنه .

ثم انه لا يكون صدق الاعانة على الاثم على فعل المقدمة موقوفاً على كون الداعى الى فعلها توصل الغير بها الى ذلك الاثم ، بل لا يعتبر العلم ايضاً بتوصل الغير بها اليه ، ولو احتمل توصله فمع تحقق الحرام من الغير يحصل عنوان الاعانة بفعل

ويمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم انه يصرف المبيع في الحرام بان دفع المنكر كرفعه واجب (١)

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 البايع العنب ممن يعمله خمراً او الخشب ممن يصنعه آلة القمار اعانة للتخمير او صنعة الحرام ، ولو فرض الدليل على حرمة الاعانة على الاثم والعدوان تكون دلالة على حرمة الاعانة فيما اذا لم يكن الاثم ظلماً على الغير نفساً او عرضاً او مالا بالاطلاق ، فيرفع اليد عن هذا الاطلاق بمثل الاخبار المتقدمة الظاهرة في عدم البأس بالاعانة في مثل بيع العنب مما لم يكن الفعل الصادر عن الغير ظلماً على الغير ، حيث أن الخطاب المزبور لا يزيد على سائر المطلقات التي يرفع اليد عنها بالمقيدات .

(١) حاصل الاستدلال أن دفع المنكر اى الفعل الحرام الصادر عن الغير كرفعه واجب على المكلفين ، والمراد برفعه قطع استمراره فيما كان له استمرار ، كما اذا جعل حمام بيته بحيث يصب غسالته في ملك الغير ، والمراد بالدفع الممانعة عن اصل صدوره. والحاصل أنه اذا كان الصادر عن الغير عملاً محرماً يجب على السائرين منعه بقطع استمراره او الممانعة عن صدوره ، وبما أن هذا التكليف كسائر التكليف لا يتعلق بغير المقدور ، فيكون الواجب هو المنع المقدور. وعلى ذلك ، فلو كان المشتري المرید تخمير العنب حال شرائه بحيث لا يجد العنب على تقدير عدم بيع هذا البايع ، ففي الفرض يكون البايع المزبور متمكناً على منعه عن التخمير بترك بيعه منه ، فيجب . وأما لو كان بحيث لو لم يبيع منه العنب لحصله من مصدر آخر ويحصل منه التخمير لامحالة ، فلا يكون ترك البايع البيع منه منعاً للمشتري عن التخمير حتى يجب .

(لا يقال) أنه لافرق - على ذلك - في عدم جواز بيع العنب من المشتري بين كونه

مريداً للتخمين حال الشراء أوبداله التخمين بعد شرائه ، وكما لا يجوز البيع في الاول كذلك في الثاني ، (فانه 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 أن الدليل النقلى على وجوب منع الغير عن المنكر لا يدل على ازيد من ذلك ، والعقل القاضى بوجوب اللطف يحكم بلزوم فعل ما يوجب قرب العباد الى الله سبحانه . ومما يوجب قربهم امتناعهم عن المنكر ولا يستقل على ازيد مما ذكر .

(لا يقال) كما يحرم على البائع بيع العنب من المشتري المزبور كذلك يحرم بيعه منه على سائر الباعة فلا يصح فى حكم العقل ارتكاب البائع المزبور الحرام وبيعه العنب منه معتدراً بانه لو لم يبعه لباعه الاخر (فانه يقال) ان هذا الكلام أى عدم صحة الاعتذار إنما جرى فيما اذا كان العمل الواحد حراماً على كل واحد من المكلفين مستقلاً ، والمراد بالعمل الواحد اخراج طبيعى الفعل عن العدم المعبر عنه بصرف الوجود ، (مثلاً) لا يصح لمكلف هدم مسجد اعتذاراً ، بانه لو لم يهدمه لهدمه الاخرون . وأما إذا كان التكليف وجوبياً ومتعلقاً باخراج الفعل الى الوجود ، وكان الفعل بحيث لا يحصل خارجاً بفعل مكلف واحد او تركه ، بل يحصل باجتماع جميعهم على الفعل او الترك ، كما إذا وجب حمل ثقل من مكان الى آخر ، وكان الحمل موقوفاً على اجتماع اثنين او اكثر على رفعه ، ففى هذه الصورة لا يجب على المكلف إلا الرفع المقدور ، والرفع المقدور له هو الرفع الضمنى للاستقلالى ، وإذا فرض عدم شركة آخر فى رفعه لما وجب عليه رفعه ، لان رفعه فى هذا الفرض غير مقدور له ، والوجوب لا يتعلق بغير المقدور . والامر فى المقام كذلك ، فان التكليف - وهو وجوب منع الخمار عن المنكر - يحصل باجتماع جميع باعة العنب على ترك بيعه منه . وبعبارة اخرى المقدور من المنع لهذا البائع هو ترك بيع العنب منه عند ترك

السائرين يبعه منه ، وعلى ذلك فيجوز له البيع مع احرازه أنه لو لم يبعه لباعه الاخر ، والوجه في الجواز عدم كون يبعه في الفرض مخالفة لوجوب المنع عن المنكر . ولو شك في قيام السائرين بالمنع بتركهم البيع منه كان مرجع الشك الى كونه متمكناً فعلا على منع ذلك المشتري عن المنكر أولاً ، فان قلنا بان 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 تجرى فيه أدلة البراءة لإمعان إحراز القدرة بوجه معتبر ، ولو كان ذلك الوجه المعتبر هو الاستصحاب كان المورد من موارد البراءة . والظاهر من اول كلام المصنف ( ره ) جعله من موارد الرجوع الى البراءة ، حيث قال : ( ثم إن هذا الاستدلال يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المنكر ) كما أن ظاهر آخر كلامه جعله من موارد الاحتياط ، حيث قال : ( فان علم أو ظن او احتمال قيام الغير بالترك وجب قيامه به ايضاً ) .

( اقول ) : لأبأس بالالتزام بدلالة الكتاب المجيد على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة الى فعل الخير اى فعل المعروف وترك المنكر كفاية ، قال عز من قائل : ( ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .. ) (١) حيث أن ظاهر الامر الوجوب والتعبير عن القائمين بالعمل بعدة من المسلمين لا يناسب الوجوب العيني ، بل ظاهره الوجوب الكفائي ، ويشمل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة الى الخير صورة علم المدعوين بالحكم الشرعى وعدم قيامهم بالعمل ، فلا تختص الاية بوجوب تبليغ الاحكام الشرعية الى الجاهلين بها ، بل تعم المسألة المعروفة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والحاصل أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة الى الخير كوجوب تبليغ احكام الشريعة الى الجاهلين بها كفائى ، ويكون المقدار الواجب فى الأمر والنهي هو المقدار المتعارف الواجب فى تبليغ الاحكام ، 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 لاتصلح  
للاستدلال بها ، ولا تصح دعوى استقلال العقل بوجوب النهي . وما ذكره المصنف  
(ره) من حكمه بلزوم اللطف لانفهمه ، فانه يكفي في إتمام الحجّة على العباد تبليغ  
الاحكام اليهم واعلامهم بما وعد الله به الطغاة والعصاة .

هذا بالنسبة الى المنع القولي وأما المنع الخارجي في مقابل المنع الانشائي  
والقولي ، فلا دليل على وجوبه لاعقلا ولانقلا ، إلا أنه ربما يقال باستفادة وجوبه من  
فحوى دليل النهي عن المنكر ، بدعوى كون ملاك وجوب النهي عنه سد طريق  
الفساد والمنع عن حصوله خارجاً ، وفيه انه لا يمكننا استفادة وجوبه فيما إذا كان  
المنع المزبور ملازماً أو موقوفاً على ارتكاب عمل لا يجوز ذلك العمل بمقتضى  
سائر الأدلة الشرعية، كما إذا كان منع شخص عن الافطار في نهار شهر رمضان موقوفاً  
على دخول بيته بدون اذنه 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  
أدلة النهي عن المنكر أن تمام ملاك وجوبه دفع الفساد حتى يمكن التعدى ، كما يقال  
بأنه لم يظهر من دليل اعتبار خبر العدل أن تمام ملاك اعتباره هو الظن الحاصل منه  
حتى يوجب ذلك الالتزام باعتبار سائر الظنون .

نعم بعض الامور الفاسدة والمنكرات التي نعلم بعدم رضا الشارع بحصولها  
خارجاً بأي حال حتى فيما اذا حصل الفساد من غير المكلف كرواج القمار وشرب  
الخمور علناً وقتل النفوس ونهب الاموال وسائر انواع الفساد مما يختل به نظام  
اجتماع المسلمين ، فيجب منعها قولاً وعملاً ، وفيما إذا كان منعها موقوفاً على  
ارتكاب أمر لا يجوز ذلك الأمر بمقتضى الأدلة الشرعية يكون المقام من المتزامين ،



لتعلق النهى بما هو خارج عن المعاملة (١) ويحتمل الفساد لاشعار قوله (ع) في رواية تحف العقول (٢)

فيجب فيهما رعاية الأهم او محتمل الأهمية .

ثم إنه على القول بوجوب النهى عن المنكر فيما إذا لم يتوقف على ارتكاب الحرام ، لافرق في وجوبه بين من يهيم بالمعصية حال المنع ، وبين من يهيم بها بعد ذلك ، حيث أن مقتضى الآية المباركة وجوب النهى عن المنكر في كلتا الصورتين ، ويستفاد وجوب المنع عنه فيهما من فحواها ، نعم الرواية التي اشار اليها المصنف (ره) من قوله (ع) : (لولا أن بنى امية وجدوا من يجبي لهم الصدقات ويشهد جماعتهم ماسلبوا حقنا) لادلالة فيها على ذلك . حيث أن كون الشخص من أعوان الظلمة في نفسه من المحرمات حتى فيما إذا لم يعد من اعوانه في ظلمه ، بل في سائر اموره ، فهي ناظرة الى ذلك لالى عدم جواز العمل فيما يكون سبباً لارادة الغير المعصية بعد ذلك .

(١) لا يخفى أن النهى عن معاملة بمعنى تحريمها تكليفاً لا يقتضى فسادها حتى فيما إذا تعلق النهى بنفس المعاملة ، كما ذكرنا ذلك في شراء العنب بقصد تخميره او بيعه بداعي تخمير المشتري ، ولا يختص بما كان بعنوان آخر كعنوان الاعانة على الأثم او عنوان المسامحة في المنع عن المنكر . والوجه في عدم اقتضائه مطلقاً هو أن النهى عن المعاملة منع عن ايجادها ، وصحتها بعد ايجادها اي امضاؤها أمر آخر لاينا في النهى عن الايجاد .

(٢) لعل مراده أن المذكور في حديث تحف العقول من ملاك فساد البيع وأن لم يعم المقام ، إلا أنه لا يخلو عن الاشعار اليه (بيان ذلك) : أن المراد بحرمة البيع في الحديث المزبور فساد كما هو ظاهر تحريم المعاملة ، والمذكور فيه من ملاك فساد كون المبيع منهياً عنه في خطاب الشرع ، كتحرير الميتة والدم ونحوهما .

وبعبارة اخرى لاتتعلق الحرمة ثبوتاً بغير الفعل ، ولكن الملاك في فساد بيع الشيء ليس مجرد حرمة الفعل والانتفاع ، بل تعلق الحرمة في الخطاب بنفس

ذلك الشيء حتى يفيد حرمة جميع منافعه أو خصوص المقصودة منه ، ووجه دلالة الحديث على هذا الملاك ، هو أن المراد بالضمير في قوله فهو حرام محرم ببيع وشراؤه هي العين ، إذ البيع لا يتعلق بغيرها ، ويكون رجوعه - إلى ( كل منهي عنه ) في قوله : ( وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الشرك أو الكفر من جميع وجوه المعاصي ، أبواب يوهن به الحق ) - قرينه على المراد من المرجع .

والحاصل أن هذا الملاك لا ينطبق على العنب حيث لم يتعلق به النهي في خطاب ، بل المنهي عنه ببيع أو شراؤه بقصد تخميره . نعم الحديث لا يخلو عن اشعار إلى كون النهي عن الشيء موجباً لفساد ببيع لحرمة الانتفاع معه ، وهذا الأمر موجود في المقام أيضاً ، حيث إن الانتفاع من العنب بالتخمير أو شراؤه أو ببيع بداعيه حرام ، بل يجري في مورد قصد المشتري التخمير ، وكان بيع البائع منه لجهله بالحال وعدم علمه بأن المشتري يعمله خمراً ، حيث أن شراء المشتري باعتبار كونه انتفاعاً محرماً من العنب حرام ، فيفسد ، وبما أن البيع لا يتبعض بأن يصح من طرف البائع ويبطل من طرف المشتري فيحكم بفساده من الطرفين .

ومما ذكر يظهر أن المذكور في الحديث من ملاك فساد البيع لا يعم المقام حتى لو قيل بوجود فقرة أخرى في الحديث ، كما في النسخة المطبوعة من تحف العقول الموجودة في أيدينا ، وهي قوله : ( أبواب من الأبواب يقوى به باب من الضلالة أو باب من أبواب الباطل ) ووجه الظهور أنه سلمنا كون المراد بالباطل مطلق الانتفاع المحرم فرضاً ، إلا أنه ليس مجرد حرمة الانتفاع ملاكاً ، لفساد البيع ، بل الملاك تعلق النهي بنفس العين ، والعنب لم يتعلق به النهي في خطاب .

هذامع أن وجود فقرة في مثل تحف العقول المطبوع لا يوجب الاعتماد عليها ، بل لا بد من احراز 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

## الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً (١)

كونه محرماً بعنوان الاعانة على الأثم أو المسامحة في دفع المنكر. والوجه في ذلك أن عنوان الاعانة إنما يتم بتسليم العنب مثلاً إلى المشتري ، وإذا كان التسليم محرماً ، فلا يتم البيع ، حيث لا يعمه قوله سبحانه : ( أوفوا بالعقود ) بل ولا قوله ( أحل الله البيع ) باعتبار أن من شرط البيع التمكن من تسليم المبيع .

(فانه يقال) غاية الامر أن لا يعمه أوفوا بالعقود واحل الله البيع قبل الاقباض ، وأما بعده ولو عصبياً فلا مانع من شمولهما له ، فتكون النتيجة أن إقباض المبيع شرط لتتمام البيع ، نظير تمام بيع السلم بقبض الثمن (وبعبارة أخرى) البيع قبل الاقباض أومع الاقباض محرّم بعنوان الاعانة على الأثم أو المسامحة في دفع المنكر ، وبهذا الاعتبار لا تعمه أدلة الأمضاء ودليل وجوب الوفاء بالعقود ، ولكن تعمه بعد ذلك .

وإن شئت قلت إن المقام نظير ما خرج عن العام أو المطلق فرد من الأول ، ودار أمره بين الخروج إلى الأبد أو في الزمان الأول فقط ، حيث يرجع فيه إلى العام والمطلق بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان ، كما يذكر مثل ذلك فيما إذا باع الراهن الرهن ثم فكه. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من صحة البيع من الأول فيما إذا كان البيع بالمعاطة أي باقباض المبيع ، ووجه الظهور هو أن النهي عن إيجاده بذلك الاقباض 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 بد من الالتزام بعدم جواز البيع فيما يكون من هذا القبيل من إقامة دليل على المنع ، كما في بيع السلاح من اعداء الدين ، حيث يكون عدم الجواز فيه باعتبار الدليل عليه. ويقع الكلام في أن المحرم هل هو البيع حال حربهم مع المسلمين فقط أو مطلقاً ؟ المشهور على الأول ، والمحكى عن الشهيد في حواشيه على القواعد هو الثاني ، وهذا

## وصريح الروایتین اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب (١)

هو الاظهر كما يظهر وجهه فيما بعد .

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

(١) لا يخفى أنه ليس بيع السلاح ونحوه من الكفار من مدلول الروایتین ، بل مدلولهما البيع من المخالفين ، وقد حكم فيهما بالجواز باعتبار الهدنة في البين ، كزمان رسول الله (ص) ، ولأن الله يدفع بالمتربعين على كراسى الحكم والمسلطين على رقاب المسلمين شر الكفار عن المؤمنين . وأما الرواية الناظرة الى بيع السلاح ونحوه من الكفار فمقتضى اطلاقها عدم الجواز ، حتى في حال غير الحرب ، كصحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال : «سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ؟ قال إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» (١) فان مفهومها عدم جواز حمل السلاح اليهم حتى في غير حال الحرب ، بل لا يبعد كونها ناظرة الى خصوص هذا الحال فان تقويتهم حال حربهم مع المسلمين ولو بارسال مثل الطعام اليهم غير جائز لا يظن بمثل على بن جعفر السؤال عنه . وأما مكتابة أبي القاسم الصيقل ، قال : « كتبت إليه إنى رجل صيقل اشترى السيوف وأبيعهها من السلطان أجائز لى بيعها ؟ فكتب لا بأس به » (٢) فالمراد فيها البيع من السلطان المخالف ، فلا يكون مورد الكلام ، مع أنه لاضمارها وجهالة حال كاتبها لا يمكن الاعتماد عليها ، فالأظهر فى المقام ما ذكره الشهيد (ره) فى حواشيه ، ولا يكون ذلك من قبيل الاجتهاد فى مقابل النص . ومراده من تقويتهم إعلاء شوكتهم وتأييد القدرة القتالية فيهم ، ولا يعم مثل بيع الطعام منهم ،

مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك (١) مثل مكاتبه الصيقل (٢) كالمجن (٣)  
فالمقصود من بيع ما يكتن منهما (٤)

فان بيع مثله لا يوجب شوكة وعزة لهم ولانقوية لهم في جهة قتالهم المحتمل مع المسلمين . نعم في حالة الحرب لا يجوز بيع الطعام ايضاً . وقد ذكرنا انصراف الصحيحة الى غير حال الحرب ، فلا يكون عدم تقييد نفى البأس عن حمل غير السلاح منافياً لحرمة تأييدهم حال الحرب .

(١) أى مع إمكان دعوى ظهور بعض تلك المطلقات في الاختصاص .

(٢) مثال للمطلقات جوازاً ومنعاً .

(٣) بكسر الميم صفحة من فولاد يتحفظ بها عن الاصابة في القتال ويعبر عنه 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 يكتن أى سائر ما يستتر به عند القتال .

ثم إن المنع عن بيع السلاح من الكفار كما ذكرنا باعتبار عدم اعلاء كلمتهم وزيادة شوكتهم وتأييد القدرة القتالية فيهم يعم بيع مثل الدرع مما لا يكون سلاحاً ، ولكن يستعمل في القتال كالسلاح ، كما انه لا ينافى ما ذكر جواز بيع السلاح من الكفار ، بل وجوبه فيما إذ طراً عنوان آخر ، كما إذ اتوقف الدفع عن حوزة الاسلام على ذلك البيع ، فيما اذا هاجم عدو مشترك بلاد المسلمين واعطى المسلمون السلاح للكفار ليشاركوا المسلمين في دفع ذلك العدو . وبعبارة اخرى بيع السلاح في الفرض مقدمة لواجب أهم وهو الدفاع عن حوزة الاسلام وبلاد المسلمين ، ومثل صحيحة على بن جعفر المتقدمة غير ناظرة الى ذلك فلاحظ .

(٤) يعنى المقصود من بيع ما يكتن للفئتين تحفظ كل من الفئتين عن صاحبه

وتترسه أى تحفظه بما يتحفظ به .

## ثم إن النهى فى هذه الاخبار (١)

(١) بيان ذلك أن النهى - عن حمل السلاح الى المشركين أو مثل اهل الشام عند مباينتهم لأهل الايمان بمناسبة الحكم والموضوع نظير النهى عن البيع عند النداء - حكم تكلىفى حيث انه كما أن المفهوم من النهى عن البيع عند النداء هو التحفظ على صلاة الجمعة واقامتها ، فكذلك النهى عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار أن لا تكون كلمتهم العليا وشوكتهم قصوى أو يفكروا فى الهجوم على المسلمين أو محو شوكة المؤمنين ، ولذا احرمة فيما إذالم يكن الأمر كذلك ، كما اذا كانت طائفتان من الكفار متحاربتين وأعطاهما المسلمون سلاحاً ليبيد كل منهما الآخر ، حتى يبقى العزة والشوكة للمسلمين .

(لايقال) قدورد فى صحيحة محمد بن قيس عدم جواز ذلك ، قال : «سألت أبا عبد الله (ع) عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل نبيعهما السلاح ؟ فقال : بعهما ما يكتنهما الدرع والخفين ونحو هذا» (١) (فانه يقال) المنع فى الصورة التى ذكرناها غير محتمل لعدم الحرمة للطرفين ، وهذه الصحيحة لا بد من حملها - كما ذكر المصنف (ره) - على طائفتين يكون كل منهما باعتبار كونهما من أهل الجزية ونحوها محقونة الدم ، وبيع السلاح منهما مع كونهما فى حالة حرب إعانة على ظلم كل منهما الآخر ، فلا يجوز ، بخلاف بيع مثل الدرع مما يتحفظ به كل منهما على نفسه من جور الآخر . والحاصل أن النهى عن حمل السلاح الى المشركين او المخالفين فى مورد ثبوته تكلىفى ملاكه تقوية الكفر والشرك والباطل ، وهذا القسم من النهى عن المعاملة لا يقتضى فسادها ، لما تقدم من انه لامنافاة بين المنع عن ايجادها وامضائها على تقدير حصولها حتى لو قيل بان التقوية تحصل بتسليم المبيع الى المشركين أو سائر اهل الباطل ، فان غاية ذلك أن لا يكون البيع المزبور من الأول مشمولاً لدالة الامضاء ، ولكن تشمله بعد حصول التسليم خارجاً ، نظير ما ذكرنا فى بيع العنب ممن يعلم أنه

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٨) من ابواب ما يكتسب به - الحديث : (٣)

## وليس كالاكتساب بالخمير والخنزير (١)

يعمله خمراً .

هذا كله في بيع السلاح من الكفار او اهل الباطل من المخالفين وأما بيعه من مثل قطاع الطريق فمع احراز البايع استعمال المشتري ذلك السلاح في الاعتداء على الغير فلا يجوز، باعتبار كون البيع إعانة على ظلمه ، ومع عدم الاحراز فلا بأس . وكذا الحال في غير السلاح مما يستعمل في الاعتداء على الناس .

(١) أي ان المنع عن الاكتساب بهذا النوع وضعي فقط ، بخلاف الخمر والخنزير ، حيث أن الاكتساب بهما ممنوع تكليفاً ووضعاً ( اقول ) : المنع التكليفي بالاضافة الى الخمر صحيح كما هو مقتضى لعن بايعها ومشتريها ، وأما الخنزير فلما وجب للالتزام فيه بالتكليف . ( و كيف كان ) فيقع الكلام في المقام في اعتبار المالية ولكن لا ينبغي الريب فيه ، فان تملك العوض بازائه مع عدم ماليته من أكله بالباطل . وقد تقدم أن عنوان أكل المال بالباطل في الآية المباركة بنفسه موضوع للحكم ومتعلق للنهي الوضعي ، لأنه أخذ عنواناً مشيراً الى ما كان متعارفاً في زمان الجاهلية من انحاء التملك بالقهر والقمار والمنابذة وغيرها ، وأن كلها فاسدة ، الا التجارة عن تراض . وذكر السيد الخوئي طال بقاه أنه لا تعتبر المالية في المبيع ومنع عن كون أخذ الثمن بازاء ما لا يكون بمال داخلاً في عنوان الاكل بالباطل ، واستشهد لعدم اعتبارها بموارد قد استعمل فيها لفظ الشراء مع عدم المالية ، كقوله سبحانه : ( إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم . . . ) (١) ( ولبئس ما شروا به انفسهم ) (٢) الى غير ذلك والحاصل ان المبادلة حتى مع عدم المالية فيها للمبيع داخلة في التجارة عن تراض وفي العقود المحكوم عليها بوجوب الوفاء بها .

وفيه ما لا يخفى فان اطلاق الشراء او البيع في مثل تلك الموارد يكون بالادعاء والعناية ، كيف ؟ وليس فيها تملك اعتباري كما هو مقتضى حقيقة البيع والشراء ،

فلاستشهاد - بمثل الايتين على عدم اعتبار المالية في العوضين في موارد التمليك والتملك الاعتباريين كما هو المطلوب في المقام - عجيب . و آية النهى عن أكل المال بالباطل تكون مانعة عن التمسك بأوفوا بالعقود ، كما أن قوله عز من قائل : ( الا ان تكون تجارة عن تراض ) لايشمل موارد الأكل بالباطل ، لان التجارة هو البيع والشراء بقصد الربح ، وقد ذكرت في الآية في مقابل أكل المال بالباطل ، فكيف يعم موارد .

وأما الكلام فيما يذكر مثالا لعدم المالية له من السباع والحشرات فلا ينبغي الريب في أن بعضها مالية عند العقلاء ، ولا يكون غير الأكل في جميع الحيوانات من المنفعة النادرة ، حتى لا يكون موجبا لماليتها . ويؤيد ذلك ماورد في جواز بيع الهرة . نعم ورد في القردة المنع عن بيعها ، ولكن باعتبار ضعف سنده لا يصلح لرفع اليد به عن الاطلاق او العموم في مثل قوله سبحانه (أحل الله البيع) (١) و(أوفوا بالعقود) (٢) .

وذكر المصنف (ره) عدم المنفعة المقصودة في القرد ويدفعه ان القرد اولى بالمنفعة المقصودة من الهرة ، فانه لا ينحصر فائدها بحفظ المتاع بل الاستمتاع برؤيتها والتفرج بحر كاتها كاف في ثبوت المالية لها كما لا يخفى ، بل عن السيد الخوئي طال بقاءه 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 فان له منفعة مقصودة محللة وأي منفعة تكون أرقى وأهم من التحفظ على متاع الانسان وماله ، وفيه ان الهرة القسم الهراش منها كما ذكره من أنه لا منفعة لها ، والمعاملة على هذا القسم محكومة بالفساد ، فانها نظير بيع كلب الهراش من أوضح افراد أكل المال بالباطل . والرواية المزبورة منصرفه عن ذلك ، وما هو محكوم بصحة بيعها هي



أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة (١) واخرى الى قلته (٢) وكان عليه مثله ان كان مثلياً (٣)

الهرة التي تؤخذ للتحفظ بها عن الفار، أوللتفرج برؤيتها، وهذا القسم باعتبار ثبوت المنفعة المقصودة فيه يكون مالا .

روى الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله (ع) قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ولا بأس بثمان الهرة» والرواية صحيحة وروى الكليني (ره) عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الأصم عن مسمع عن ابي عبدالله (ع)، قال: «ان رسول الله (ص) نهى عن القردان يشتري وان يباع» (١) وضعفها باعتبار سهل ومحمد بن الحسن والأصم .

(١) لا يخفى ان التجارة هو البيع والشراء بداعي تحصيل الربح وصدقها مع عدم احراز المالية للشئ عند العقلاء مشكوك فيه، فلا يمكن فيه التمسك بما دل على حليتها او على حل اكل المال بها. نعم لا بأس بالتمسك باوفوا بالعقود وما هو من قبيله كما انه لا بأس باعطاء المال لرفع الاخريده عن ذلك الشئ حتى يتملكه المعطى .

(٢) وثالثة الى كثرته كالماء في شاطئ الفرات والتراب في بعض البلاد.

(٣) الوجه في تقييده بالمثل هو أن غير المثلئ يكون ضمانه بالقيمة، فيختص الضمان بمورد يكون للشئ قيمة . وألحق في التذكرة المثلئ بغيره في عدم الضمان مع قلته، وأورد بعض على هذا اللاحق بأن لازمه عدم الضمان فيما لو غصب صبرة تدريجاً، ولكن الايراد ضعيف، فانه يمكن أن يلتزم في المثلئ المغصوب تدريجاً بما يلتزم به في القيمي المتلف تدريجاً، وأنه كما يكون تلف القيمي المزبور أو إتلافه موجباً للضمان بشرط الانضمام اليه من ساير الاجزاء ما يكون مجموع التالف

مالا، بخلاف ما إذا لم ينضم، فكذلك المثلى المتلف تدريجاً، وهذا لا يقتضى الضمان مع عدم الانضمام كما لا يخفى .

وعن السيد الخوئي طال بقاء ثبوت الضمان ، بلا فرق بين كون الشيء مثلياً او قيمياً، غاية الأمر يكون فراغ الذمة بقاء المثل فيما كان مثلياً، وفي القيمي يكون الاشتغال باقياً الى يوم القيمة إلا بالتراضى مع المالك ، وذكر في وجهه أن عموم على اليد يقتضى كون الشيء فى عهدة المكلف بمجرد الاستيلاء عليه فانه لم يؤخذ فى حديثه عنوان المال، فيعم كلا القسمين : ويكون اداء المثلى بقاء المثل ، فتفرغ به العهدة، بخلاف القيمي المفروض أنه لقلته لا قيمة له ، فيبقى فى عهده الى أن يرضى مالكة . وهذا بالاضافة الى ضمان التلف فى اليد . وأما ضمان الاتلاف فالأمر فيه أيضاً كذلك، لأن ضمان الاتلاف يستفاد من حديث على اليد بالفحوى .

(اقول) : الصحيح عدم الضمان فى المقام ، فان حديث على اليد ضعيف ، وحديث من أتلف باطلاقة موهوم . نعم الضمان فى مورد التلف فى اليد والاتلاف مستفاد من سيرة العقلاء . والنص فى بعض موارد هما ، ولم تحرز سيرتهم عليه فيما إذا لم يكن الشيء لقلته مالا إلا فى مورد الانضمام الى سائر الاجزاء، من غير فرق بين المثلى والقيمي .

ثم إنه لا ينبغى الريب فى عدم جواز التصرف فى ملك الغير بلارضاه حتى فيما إذا لم يكن مالا لقلته، ويكفى فى ذلك ما دل على تحريم الظلم والتعدى . وأما اذا لم يكن مالا لخسته ، فهل يجوز التصرف فيما يكون عليه يد الغير بلارضاه؟ أشار اليه المصنف (ره) بقوله : ( ثم إن منع حق الاختصاص . . . ) ولكن الحديث المزبور ضعيف، والسيرة - على كون السابق أحق بمعنى ثبوت حق الاختصاص فى الشيء غير القابل للملك باعتبار عدم المنفعة له وان كانت نادرة - ممنوعة ، ومع فرض المنفعة له وان كانت نادرة غير مقصودة للعقلاء يدخل فى الملك كما تقدم سابقاً .

النوع الرابع مما يحرم الاكتساب به (١) ويظهر من بعض الاخبار المنع (٢)

(١) حرمة الاكتساب في الاعيان تكليفاً لاتلازم فساد المعاملة عليها ، بل ربما كانت المعاملة على العين محرمة تكليفاً مع صحتها وضعاً ، كما في موارد انطباق العنوان المحرم عليها ، ولكن الاكتساب بالاعمال لا يكون كذلك ، فان حرمة فعل تلازم الحكم بفساد المعاملة عليه . وذلك فان مثل ( أوفوا بالعقود ) لا يمكن أن يعم المعاملة المزبورة ، حيث أن الوفاء بها يكون بتسليم العمل أى الفعل . والمفروض منع الشارع عنه ، ومع عدم شمول مثله لها ، لا يمكن اثبات صحتها ، بل يكون أخذ الأجرة على ذلك العمل من أكل المال بالباطل .

(٢) لا يخفى أن الاخبار الواردة فى المنع كلها ضعيفة سنداً غير صالحة للاعتماد ، ومع الغض عن ذلك فالممنوع عنه فيها من فعل الماشطة امور : مسح الوجه بالخرقة ، والوصل ، والنمص ، والوشم ، والوشر . ومقتضى إطلاق المنع عنها عدم الفرق بين صورتى التدليس وعدمه ، مع أن التدليس لا يكون بفعل الماشطة . وسند كر أن مجرد فعل يوجب ظهور حسن أو خفاء عيب فى المرأة لا يكون حراماً ، بل الحرام هو الغش فى المعاملة والتستر على الواقع فيها . وهذا فعل المالك أوولى الجارية ، فلا يرتبط بالماشطة . نعم إذا علمت الماشطة أن المالك أو الولى يتستر بما تفعله على الواقع ولا يبين الحال للطرف ، يكون فعلها من الاعانة على الاثم ، نظير ما تقدم فى بيع العنب ممن يعمله خمراً ، وذكرنا أنه لا دليل على حرمتها فى غير مورد الاعانة على الظلم .

والحاصل أن التدليس محكوم بالحرمة باعتبار كونه غشاً فى المعاملة ، ويحصل مع اعتقاد الطرف بصفة كمال أو فقد عيب فى الشئ باعتبار فعل الغاش . وأما مجرد كون الشئ موهماً لوجود صفة فيه مع علم الطرف بالحال ، وأنه ليس للوهم حقيقة ، فلا يكون من الغش ليحكم بحرمة ، وعدم تحقق الغش غالباً فى تمشيط الماشطة لا يكون موجباً لتعميم التدليس فى المقام . وذلك فان الدليل على حرمة فعلها هى

الأدلة العامة الدالة على حرمة غش المسلم في المعاملة أو غيرها ، لاروايات الباب ، فانه لم يتعلق فيها نهى بتدليس الماشطة ، بل تعلق بالافعال الخمسة المتقدمة ، ولا بد من الالتزام بكرهه مسح الوجه بالخرقة ، ولا تختص كراهته بالمرأة ولا بفعل الماشطة ، بل هو في نفسه عمل مكروه كما يدل عليه ماورد في آداب الحمام من النهى عنه معللا بانه يذهب ماء الوجه (١) وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ( ع ) قال « قال رسول الله (ص) لأم عطية اذا ننت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تشرب ماء الوجه » (٢) .

ولا ينبغي الريب في أن التعليل يناسب الكراهة ولا ربطه بالتدليس ولا يختص بالأمه التي يراد بيعها ولا بالجارية التي يراد تزويجها ، واما النمص أي نتف شعر الوجه فالأظهر أنه لا بأس به بل لا يكون مكروهاً أصلاً وفي رواية علي بن جعفر أنه «سأل اخاه موسى بن جعفر عن المرأة التي تحف الشعر عن وجهها ؟ قال: لا بأس به» (٣) نعم في رواية معاني الاخبار عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام قال : «لعن رسول الله (ص) وآله النامصة والمنتمصه والواشرة والمؤتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والموتشمة» (٤) .

وربما يقال : ان مقتضى الجمع بينها وبين رواية علي بن جعفر هو الالتزام بكرهه النتف وفيه أن رواية معاني الاخبار غير قابلة للحمل على الكراهة ، فان اللعن الوارد فيها لا يناسبها ، فلا بد من طرحها أو تاويلها بما في رواية سعد الاسكافي قال : «سئل أبو جعفر (ع) عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن به بشعورهن ؟ فقال : لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها ، قال: قلت : بلغنا أن رسول الله (ص)

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١) الباب: (١٣) من أبواب آداب الحمام ، الحديث : (٣)

(٢-٣-٤) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب : (١٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث:

لعن الواصلة والمستوصلة ، فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزنى في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة» (١).  
 وأما وصل الشعر بالشعر فقد ورد النهي عنه في مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله (ع) ، قال : «دخلت ماشطة على رسول الله (ص) فقال لها : هل تركت عملك أو أقيمت عليه؟- الى ان قال - . ولا تصلى الشعر بالشعر» (٢) وفي مرسله الصدوق في ذلك الباب قال قال (ع) : « لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ماتعطى ، وتصل شعر امرأة بشعر غيرها ، وأما شعر المعز فلا بأس أن توصله بشعر المرأة » (٣) وعلى ذلك فالمتعين الالتزام بكراهة وصل شعر امرأة بشعر مثلها بتقييد المرسله الاولى بالثانية ، وحمل النهي في الاولى على الكراهة بقريئة رواية سعد الاسكاف الواردة في حكم القرامل ، حيث أن ظهورها - في عدم البأس بما يكون من زينة المرأة لزوجها حتى اذا كان من وصل الشعر بالشعر - غير قابل للانكار .

وأما الوشم والوشر والمراد بالأول ما يعبر عنه في لغة الفرس ؛ (خال كويي) وبالثاني ترقيق الاسنان وجعلها حادة ، فقد ورد النهي عنهما في رواية معاني الاخبار التي ذكرنا أنها لاتناسب الحمل على الكراهة ، فالمتعين طرحها او تأويلها بقريئة رواية الاسكاف المتقدمة . وعلى ذلك فلا كراهة إلا في مسح الوجه بالخرقة وفي وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى . وكراهة الثاني مبني على الاغماض عن أمر السند ، والا فلا تصلح روايتنا معاني الاخبار وعبد الله بن الحسن ومرسلتا ابن ابي عمير والصدوق للاعتماد عليها .

(لا يقال) : لا بأس بالاعتماد على مرسله ابن ابي عمير في الحكم بكراهة وصل شعرها بشعر امرأة اخرى ، وتأييدها بغيرها مما ورد النهي فيه عن ذلك . ووجه الاعتماد

(١-٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٩) من ابواب ما يكتب به الحديث :

نعم قد يشكل الأمر في وشم الاطفال (١) بناء على ان المصلحة فيه (٢) دلت على كراهة كسب الماشطة (٣)

شهادة الشيخ (ره) بأن ابن ابي عمير لا يروى ولا يرسل إلا عن ثقة ، وهذا منه (ره) توثيق عام لمشايع ابن ابي عمير ، (فانه يقال) : وإن ذكرنا سابقاً احتمال الاعتماد على مراسيله لتلك الشهادة ، إلا أنه اشترنا الى ضعف الاعتماد ، وذلك ، فان في مشايخ ابن ابي عمير من ضعفه الشيخ وغيره ، وهذا التضعيف يكون كالاستثناء من التوثيق العام ، كما أن في مشايخه من ضعفه غير الشيخ (ره) مع سكوت الشيخ (ره) عن تضعيفه ، ويكون التوثيق العام فيه معارضاً بتضعيف غيره كالنجاشي مثلاً ، فيسقط التوثيق العام في ذلك الراوى عن الاعتبار للمعارضة . وعليه فيحتمل ان يكون الراوى الذى ارسل ابن ابي عمير هذه الرواية عنه هو ذلك الشخص الذى سقط فيه التوثيق العام عن الاعتبار للمعارضة او الاستثناء ، فلاحظ وتدبر .

(١) لا يخفى ما فيه ، فانه اذا فرض أن ذلك دخيل في ظهور جمال الطفل خصوصاً في الانثى ، فللولى فعل ذلك لما فيه المصلحة ، كما في تزيين شعر الطفل ، فانه ربما يوجب ايداء الطفل وبكائه ، ومع ذلك لوليه فعل ذلك ، لما فيه صلاحه من تظافته أو ظهور جماله .

(٢) أى إذا كانت المرأة متزوجة ، ففي الوشم لها صلاح ، ويكون الوشم في غيرها تديساً أى موهماً لما ليس في البدن واقعاً من البياض والصفاء (أقول) : التديس بهذا المعنى لا دليل على حرمة ، بل ولا على كراهته كما مر آنفاً .

(٣) وبعبارة اخرى المراد من قوله : (وقبلت ماتعطى) عدم مناقشتها في أجره عملها بعده ، كما أن المراد بالمشاركة المناقشة فيها قبل عملها ، وبما أن الكراهة أو غيرها من الاحكام التكليفية لاتتعلق بالعمل بعد تحققه خارجاً ، ضرورة أن الحكم لاجل أن يكون داعياً للمكلف الى الفعل او الترك ، فلا بد من حمل قوله : (وقبلت ماتعطى) على قصدها وبنائها على ترك المناقشة في اجرتها حيث أنه لو كان الشرط في

عدم الكراهة نفس ترك المناقشة خارجاً ، فلازمه تعلق الكراهة بالعمل بعد تحققه .  
(اقول) هذا اذا كان ترك المناقشة في اجرتها بعد عملها شرطاً في ارتفاع الكراهة  
بنحو الشرط المقارن . وأما إذا اخذ بنحو الشرط المتأخر ، فلا محذور .

ثم إن المصنف (ره) ذكر في وجه استحباب ترك المشاركة احتمالات ثلاثة:  
(الاول) أن ما يعطى لها لا يكون في الغالب أقل من أجره المثل ، فتكلمها - في اجرتها  
قبل عملها او بعده - باعتبار توقعها ممن تعمل له الزيادة على تلك الأجرة ، وربما تعطى لها  
صيانة للعرض او حياء ، والمأخوذ كذلك لا يخلو عن شبهة ، فأمرت بالقناعة على المقدر  
المعطى لها ، وترك مطالبه الزايد . وهذا الأمر لا ينافي امتناعها عن قبول المعطاة  
فيما إذا كانت أقل من أجره المثل .

(الثاني) - أن مناقشة مثلها في أجره عملها لا يناسب المروءة وشرافة الاشخاص  
فان مما كسبهم في اعطاء ما يتوقع مثلها ربما لا تناسب المروءة ، والمسامحة لا تكون  
صلاحاً باعتبار زيادة مقدار توقعها ، فالذى تعمل له مكلف وجوباً بقاء أجره المثل ،  
وهي مكلفة ندباً بقبول ما تعطى ، وان كان أقل من أجره مثلها على الوجه الثاني لاعلى  
الوجه الاول .

(الثالث) - أن الراجح في حقها ترك الأجرة والعمل للناس تبرعاً ، وقبول  
ما يعطى لها تبرعاً ، وعلى ذلك فلا يكون لها حق المطالبة فيما إذا لم تعط عوضاً ، والفرق  
بين هذا الوجه وسابقه أن هذا الوجه لا ينافي ما ورد من قوله : (ولا تستعملن أجيراً حتى  
تقاطعه كما في بعض الروايات) (١) بخلاف الاولين فانهما ينافيانه ، فلا بد من رفع  
اليد عن اطلاق ذلك النهي ، كما أن هذا الوجه لا يناسب ظاهر المرسلة ، فان مدلولها  
نفى البأس عن كسب الماشطة ، وكسبها عملها بالأجرة ، وإلا لم يكن عملها كسباً ،  
كما لا يكون ما يعطى لها اجرة . وما ذكره (ره) - في الوجه الاول من قوله (وهذا لا يخلو

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٣) الباب : (٣) من أبواب أحكام الاجارة - الحديث : (٢)

## تزيين الرجل بما يحرم عليه (١)

عن شبهة) - ضعيف ، فان المحرم وضعاً أخذ المال وتملكه باكره مالكة . وأما مع عدم الاكراه ، فلا مانع من أخذه .

وما يقال من أن المأخوذ حياءً كالمأخوذ غضباً لاشاهدله ، فان الرضا المعتبر في المعاملات هو عدم الاكراه لطيب النفس واقعاً ، وإلا لاتجه الحكم بفسادها في موارد الاضطرار اليها أو مورد الاستحياء ، كما اذا اشترى متاعاً بثمن زائد حياءً آمن أصدقائه أو من يبيعه في المناقشة في ثمنه أو المماكسة في شرائه .

(١) لا يخفى أن المحرم على الرجال ليس التزيين بالحرير المحض ، بل لبسه بلاخلاف 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 (ع) عن لباس الحرير والديباج ؟ فقال : أما في الحرب فلا بأس به ، وإن كان فيه تماثيل» (١) وفي موثقة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) «في الثوب يكون فيه الحرير ، فقال : إن كان فيه خلط فلا بأس» (٢) الى غير ذلك مما ظاهره حرمة لبس الحرير المحض ، كما أن التزيين بالذهب لم يتم على حرمة دليل ، بل مدلول الروايات المعتبرة وظاهر الاصحاب عدم جواز لبسه ، سواء كان تزييناً أم لا وفي موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع) ، قال : « لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلى فيه ، لانه من لباس اهل الجنة» (٣) وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر (ع) : «سألته هل يصلح للرجل ان يتختم بالذهب ؟ قال : لا» (٤) وظاهر النهي في الثاني هو التحريم وهو كاف في

(٢-١) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب (١٢-١٣) من أبواب لباس المصلى - الحديث:

(٣-٤)

(٣-٢) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب (٣٠) من أبواب لباس المصلى - الحديث :

(٢-١٠)



## وفى دلالاته قصور (١)

المقام ، حتى لو نوقش في دلالة الأول بدعوى ان التعليل المزبور يمنع عن ظهور النهى في التحريم .

(لا يقال) : لا بد من حمل النهى في الثانية ايضاً على الكراهة بقريئة صحيحة عبید الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله (ع) ، قال: «قال علي (ع) : نهاني رسول الله ولا أقول نهاكم عن التختم بالذهب وعن ثياب القسي . . . » (١) (فانه يقال ) نفى علي (ع) القول من نفسه لا يدل على انتفاء قول النبي (ص) ، حيث أن مثل هذا التعبير في مقام النقل متعارف ، يقول احد اولاد الرجل لاختوته نهاني ابي عن فعل كذا ، ولا اقول نهاكم عنه ، وإلا لو كان النهى لا يعم غير علي (ع) لقال روجي له الفداء ولم ينهكم عنه ، مع أن نهيه (ص) - وان كان بعنوان الكراهة - مسلم لا ينبغى الريب فيه . واما تعليل النهى بما في موثقة عمار غايته أن لا يكون النهى معه ظاهراً في التحريم ، لأنه يوجب ظهوره في الكراهة الاصطلاحية ، حتى ينافي ظاهر النهى في صحيحة علي بن جعفر فتدبر .

(١) وجه قصور دلالاته (٢) كما ذكر (ره) ان المراد بتشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال ليس مجرد لبس احدهما لباس الآخر ، بل المراد بالاول تأنت الرجل ، وبالثاني تذكر المرأة بان يكون غرض الرجل وداعيه الى لبس لباس المرأة التأنث ، فيكون اللبس المزبور تشبهاً بالمرأة ، وهكذا العكس . ثم أيد ذلك بالرواية المحكية عن العلل «أن علياً (ع) رأى رجلاً به تأنت في مسجد رسول الله (ص ع) ، فقال له اخرج من مسجد رسول الله ، فاني سمعت رسول الله يقول لعن الله . . . » وبرواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة والوجه في جعلهما تايداً لأقريئة هو احتمال كون المذكور في الروايتين اقوى مراتب التشبه لاتمام مراتبه .

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب : (٣٠) من ابواب لباس المصلي الحديث : (٧)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٨٧) من ابواب ما يكتسب به - الحديث : (٢)

نعم في رواية سماعه (١) بان الظاهر عن التشبه بصورة علم المتشبه (٢) التشبيب  
بالمرأة المعروفة (٣)

(١) هذه معتبرة سنداً (١) لأنه لادلالة لها على المراد من النبوى كما لادلالة  
لها على التحريم لو لم نقل بظهورها في الكراهة . نعم ظاهر الرواية الثانية حرمة  
لبس أحدهما لباس الآخر ، ولا يصغى الى ما ذكره المصنف (ره) من عدم ظهورها  
في الحرمة ، فان اطلاق الزجر كاطلاق النهى مقتضاه التحريم ، إلا أنها باعتبار ضعف  
سندها غير صالحة للاعتماد عليها ، حيث رواها في مكارم الاخلاق مرسلًا كما في  
الوسائل (٢) .

(٢) ويكفى في تحقق عنوان التشبه العلم الاجمالي المزبور .

(٣) هذا العنوان لم يتعلق به النهى في شيء من الخطابات ، وإنما يكون الوجه  
في حرمة انطباق بعض العناوين المحرمة عليه ، وايضاً لم يظهر وجه صحيح لاعتبار  
قيد الاحترام بعد اعتبار كونها مؤمنة فان المتجاهرة بالفسق لا يجوز ايضاً تشبيها  
لجريان الوجوه الآتية فيها كلا او بعضاً كما لا يخفى .

ثم إن المصنف (ره) ذكر في عبارته وجوهاً ثمانية لحرمة ، ولكن الظاهر  
عدم تمامية شيء منها :

(الاول) كون التشبيب هتكاً وتفضيحاً للمرأة ، وفيه أن النسبة بين التشبيب  
والهتك عموم من وجه ، فانه قد لا يكون هتك فيه ، كما اذا أنشأ شعراً في محاسن امرأة  
بين النساء أو أقاربها العارفين بحالها وجمالها ، وقد يكون ذكر محاسنها هتكاً لها  
بلا تشبيب ، كما إذا ذكرها بين الاجانب بالنثر بلا انشاء شعر .

(الثانى) كون التشبيب ايداء لها ، وفيه أن الايداء - بنحو يوجب تأثير الغير  
وتألمه بالنصرف في مال ذلك الغير أو ما يتعلق به - حرام ، وكذا فيما اذا كان تصرفه

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٢٣) من ابواب احكام الملابس - الحديث: (٢)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (١٣) من ابواب احكام الملابس - الحديث: (١)

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة (١) واما المعروفة عند القائل (٢)

فى مال نفسه أو ما يتعلق به ولكن كان غرضه منه تأثر ذلك الغير فتألمه واما اذا كان تصرفه فى مال نفسه او ما يتعلق بسداع صحيح يترتب عليه تألم الغير وتأثره ، فلا يكون من الايذاء المحكوم بالحرمة . وعلى ذلك فاذا كان لذاكر محاسنها للغير غرض صحيح يترتب عليه تألمها وتأثرها فلا يكون من الايذاء حتى يحكم بحرمة .  
(الثالث) اغراء الجهال بها ، وفيه ان التشبيب لا يكون ملازماً للاغراء وهذا واضح .

(الرابع) - ادخال النقص عليها وعلى اهلها، وفيه ان الفرق بين ذلك وبين هتكها غير ظاهر .

(الخامس) - كون التشبيب من اللهو والباطل ، وفيه أنه لا اطلاق فى دليل حرمة اللهو كما سيأتى حتى يعم مثل التشبيب .

(السادس) كون التشبيب من الفحشاء، فيعمه مثل قوله سبحانه المتضمن لتحريم الفحشاء وفيه ان كونه من الفحشاء اول الكلام .

(السابع) - كونه منافياً للعفاف ، وفيه ان اعتبار العفاف - بمعنى الاجتناب عن المحرمات - فى العدالة ظاهر ، وأما غيره فلا .

(الثامن) استفادة حرمة من بعض الايات والروايات الواردة فى بعض المحرمات والمكروهات ، وفيه أن غاية ما يمكن استظهاره من الاية والروايات المشار اليها فى المتن كون تهيج القوة الشهوية حكمة فيها ، لأن التهيج المزبور علة حتى يمكن التعدى الى مثل المقام .

(١) قد ذكرنا ان التشبيب بعنوانه غير محرم ، بل يحرم فيما اذا انطبق عليه عنوان محرم آخر، بلافق فى ذلك بين المخطوبة او من يراد تزويجها او غيرها .

(٢) يمكن كون المرأة معينة عند القائل ومجهولة عند السامع ، وهذا تارة مع علم السامع إجمالاً بقصده امرأة من بيت فلان أو من بلد فلان مثلاً، واخرى لا يدري ذلك ايضاً ، ولكن لم يظهر وجه الاشكال فى الجواز ، خصوصاً فى الفرض الثانى .

واما التشبيـب بالـغلام (١) تصـوير صور ذوات الارواح حـرام (٢)

(١) إذا كان غرض قائله اظهار كمال الغلام وجماله المنعم له من خالقه ، نظير ما يذكر قارىء العزاء فى وصف على بن الحسين الاكبر سلام الله عليه وعلى ابيه ، فلادليل على حرمة . وأما إذا كان للاشتياق الى ما فيه فساد الديار ونزول عذاب الجبار الى اهلها ، فلا فرق فى الحرمة بين انشاء الشعر او ذكر محاسنه بغيره ، فانه من الترغيب الى المنكر المستفاد حرمة من فحوى دليل وجوب النهى عنه كما لا يخفى .

(٢) يحرم تصوير ذوات الارواح بنحو المجسمة ، بلا خلاف ظاهر ، وفى حرمة إذا كان بنحو النقش كلام . وظاهر جماعة او صريحهم عدم الجواز ، كما أن ظاهر بعضهم جوازه ، وهو الاظهر ، كما هو مقتضى الاصل بعد عدم تمام الدليل على المنع . وما قيل فى وجه عدم جوازه أمور :

(الاول) رواية الحسين بن زيد عن الصادق (ع) عن آبائه فى حديث المناهى : «ونهى عن التختم بخاتم صفرا وحديد ، ونهى ان ينقش شىء من الحيوان على الخاتم» (١) وفيه مضافاً الى ضعف سندها يحتمل أن يكون النهى راجعاً الى التختم بخاتم يكون فيه نقش الحيوان . بل مع تعلق النهى بنقش الحيوان على الخاتم يكون المحرم او المكروه نقش الحيوان على الخاتم ، لا مطلق تصوير الحيوان بنحو المجسمة ، فضلاً عن كونه بنحو النقش على الحايط او مثل القرطاس .

( الثانى ) موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) : «أتانى جبرئيل ، قال : يا محمد إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت ، قال ابو بصير فقلت وماتزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل » (٢) وفيه أنه لم يظهر كون متعلق النهى هو المعنى المصدرى للتصوير بل من المحتمل جداً أن يكون متعلقه اتخاذ الصور فى البيوت نقشاً او مجسمة ، ولا بد من حمل هذا النهى على الكراهة ،

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٩٤) من ابواب ما يكتسب به - الحديث : (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب : (٣) من ابواب احكام المساكن - الحديث : (١)

لماسياتى من الترخيص فيه فى الروايات الاخرى .

(الثالث) - ما تقدم من تحف العقول من أنه لا بأس بصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى، وفيه أنها وان كانت ظاهرة فى عدم جواز تصوير الحيوان بنحو النقش او التجسيم، إلا أن دعوى انصراف الصورة والمثال بقول مطلق الى المجسمة لا يمكن المساعدة عليها، كما يظهر وجهه بملاحظة الروايات واللغة، ولكنها باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها كما ذكرنا ذلك عند التعرض لها .

(الرابع) مافى الروايات المستفيضة، و(منها) مارواه الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال: « من مثل تمثالا كلف يوم القيمة ان ينفخ فيه الروح » وفى حديث المناهى المتقدم وقال رسول الله من صور صورة كلفه الله يوم القيمة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ» وربما يناقش فى دلالتها بعد الاغماض عن سندها بان مقتضى الأمر بالنفخ ان تكون الصورة مجسمة، ويجب عن ذلك تارة ارجاع الأمر بالنفخ الى الأمر بالتجسيم اولا، ثم النفخ فيه، وهذا الجواب كما يذكر المصنف (ره) خلاف الظاهر، واخرى بان النقش باعتبار محله او باعتبار الاجزاء اللطيفة من الصبغ قابل للنفخ، وكذا اذا كان من قبيل أمر الامام (ع) الأسد المنقوش على بساط الخليفة بأخذ الساحر فى ذلك المجلس، ولعله فى الحقيقة من تعلق ارادته (ع) بمحو الصورة عن البساط وحضور اسد يكون صورته موافقاً لما كان فى البساط .

(اقول) التكليف الوارد فى هذه الاخبار بالنفخ اعتذارى لا يعتبر تعلقه بالممكن او المقدور، فلا يكون فى الأمر قرينة على اختصاص الصورة بالمجسمة، كما لا حاجة الى فرض امكان النفخ فى النقش . اللهم إلا أن يقال: إن الأمر بالنفخ يقتضى كون الصورة مجسمة، لالان الأمر يتعلق بالممكن او المقدور حتى يجب عنه بان الأمر به اعتذارى، بل لان الأمر بالنفخ ظاهره نقص الصورة من الحيوان او الانسان فى جهة

## الروح فقط .

(الخامس) - صحیحة محمد بن مسلم قال: «سألت ابا عبد الله (ع) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» (١) وذكر المصنف (ره) أن هذه أظهر ما في الباب من حيث شمولها للصورة بنحو النقش، وذلك بقرينة تمثال الشمس والقمر الذي يكون بالنقش عادة، وفيه أن هذه الصحیحة لادلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدري، حيث ان من المحتمل رجوع السؤال فيها الى اقتناء الصور، (لا يقال) على تقدير كون المراد منها السؤال عن الاقتناء تكون دالة على حرمة التصوير ايضاً، حيث ان حرمة الاقتناء لازمها حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء الصورة وجواز عملها. والحاصل ان حرمة عملها تثبت بالصحیحة على كل تقدير، إمبادلالتها المطابقة، كما إذا كان السؤال راجعاً الى العمل أو بالالتزام بناء على كونها ناظرة الى حكم الاقتناء (فانه يقال) إذا كان النهي فيها عن الاقتناء فيحمل على الكراهة لامحالة، لما يأتي من القرينة الواضحة عليها. وكراهة الاقتناء لا تلازم حرمة العمل.

(الساس) مافي المحاسن عن أبيه عن ابن سنان عن ابي الجارود عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين (ع)، قال: «من جدد قبراً او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام» ووجه دلالة ان التصوير والمثال كما حكى كاشف اللثام عن اهل اللغة مترادفان، والغالب خارجاً من تصوير الحيوانات نقشها، ولو لم تكن الرواية مختصة بالغالب فلا أقل من شمولها له. وربما يقال: إن المراد بتمثيل المثال فيها صنع الصنم بقرينة خروج الفاعل عن الاسلام، كيف؟ ولا يكون التصوير أشد من الزنا ونحوه من المعاصي الكبيرة التي لا يخرج فاعلها بفعلها عن الاسلام.

(أقول): هذا خروج حكمی عن الاسلام نظير قوله سبحانه (ومن كفر فان الله

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣) من احكام المساكن - الحديث: (١٧)

## ويؤيده ان الظاهر ان الحكمة فى التحريم (١)

غنى عن العالمين) ( ١ ) والافصنع الصنم ايضاً لا يوجب الخروج عن الاسلام .  
والحاصل أن التصوير لا يقل وزراً عن تجديد القبر وتعميره ، وقد ذكر فى الحديث  
خروج فاعلهما عن الاسلام . والعمدة ضعف السند وعدم ثبوت الترادف بين التصوير  
والتمثال كما لا يخفى .

(١) يعنى يؤيد حرمة تصوير الحيوان - ولو كان بنحو النقش - حكمة هذا  
الحكم وهو تشبه المصور بالخالق تعالى . وفيه (أولاً) أنه لا سبيل لنا الى إحراز أن حكمة  
الحكم هو التشبه بالخالق ، والالجرى فى تصوير الاشجار وغيرها كما سنذكر . (ثانياً)  
ان التشبه لا يكون بمجرد النقش ، بل بابداع الجسم الشامل على تمام وسائل الحياة  
وايزارها . ودعوى أنه لا دخل للمادة فى 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 ، وان كان التجسيم باعتبار عدم ظهور الخلاف فى حرمة مورداً للاحتياط .  
(لا يقال) قد ورد فى روايات مستفيضة من صور صورة كلف يوم القيمة ان ينفخ  
فيها وليس بنافخ ، ودلالته على حرمة التصوير بنحو المجسمة تامة ، وضعف سندها  
منجبر بعمل المشهور ، بل بعدم ظهور الخلاف بين الاصحاب ، (فانه يقال) لم  
يعلم استناد كلهم او جلهم فى حكمهم بعدم الجواز الى تلك الروايات ، ولعلمهم  
استفادوا الحكم من صحيحة محمد بن مسلم او موثقة ابي بصير المتقدمين . وبما أننا ناقشنا  
فى دلالتهما على حرمة ايجاد الصورة وعملها ، فيكون المقام نظير قولهم بنجاسة ماء  
البشر استناداً الى اخبار النزح . وكيف كان فلا يمكننا الافتاء بالحرمة ، بل غاية الأمر  
الالتزام بالاحتياط كما ذكرنا .

ثم لا يخفى أن ما دل على حرمة التصوير ولو نقشاً على تقدير تمامه لا يعم التصوير  
المتعارف فى زماننا المعبر عنه بالفارسية (عكس گرفتن) ، وذلك ، فان ظاهر ما تقدم

وان كان مذكوره لا يخلو عن نظر (١) ولكن العمدة في اختصاص الحكم (٢) فيها يقيد بعض مامر من الاطلاق (٣)

حرمة ايجاد الصورة وعملها نقشاً او مجسمة . وأما العمل على بقاء الصورة الواقعة من الشيء في شيء آخر كما في هذا التصوير المتعارف ، فغير داخل في مدلولها ، كما اذا صبب المكلف ما يعا على المرأة الواقعة عليها صورة انسان، فثبتت في المرأة تلك الصورة بصبه ، فانه لا يسمى ذلك تصويراً بالمعنى الوارد عليه الاخبار .

(١) ووجهه كما سيذكر (ره) أن روايات المنع ظاهرها قصد حكاية الشيء وتمثيله . وأما فعل ماتدعوه اليه حاجته ويكون شبيهاً بشيء من خلق الله من غير قصد تصويره والحكاية عنه ، فلا تعمه تلك الروايات ، وثياب ذوات الاعلام او الثياب المحشوة مع شبه طرائقها بالأخشاب من هذا القبيل . والحاصل أن حرمة نقش غير الحيوان من سائر المخلوقات لا تلازم حرمة خياطة الثياب المحشوة وغيرها .

(٢) ولكن لاتصل النوبة الى اصالة الاباحة في مقابل ما يدل على جواز تصوير غير الحيوان .

(٣) اى أنه بهذه الرواية الدالة على جواز تماثيل الشجر وغيره بنحو النقش والتجسيم ، يرفع اليد عن اطلاق مثل قوله : (ونهى عن تزويق البيوت) بحمله على تزويقها بصورة الحيوان او الانسان نقشاً او مجسمة .

ثم ان من الاقوال في المسألة المنع عن تصوير ذى الروح وغيره بنقش او تجسيم أخذاً بالاطلاق المتقدم اللازم تقييده بما ذكر ، والمنع عن التصوير بنحو المجسمة، سواء كانت صورة حيوان او غيره . والتفصيل في المنقوش بين الحيوان وغيره مما لاحياة له ، فلا يجوز الاول ويجوز الثانى .

والوجه في هذا التفصيل دعوى انصراف الروايات المجوزة الى بيان حكم النقش، وأن المنقوش لا بأس به اذالم يكن حيواناً ، ولكن مقتضى الدعوى المزبورة هو الحكم بكرهية التصوير مطلقاً ، سواء كان بنحو المجسمة او النقش أم كان حيواناً



فلا يقدح نقص بعض الاجزاء (١) ولو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراماً (٢)

او غيره ، وذلك لما ذكره المصنف (ره) من ان التصوير والتمثال على تقدير انصرافه الى النقش باعتبار كون الغالب خارجاً هو النقوش لكان هذا الانصراف في كلتا الطائفتين أى فى الروايات المانعة عن التصوير والمجوزة له ، فلا بد من حمل المانعة على الكراهة باعتبار ورود الرخصة فى الثانية ، فلا يكون فى البين دليل على حرمة التصوير بالمجسمة فى الحيوان وغيره ، فتكون مكروهة الحاقاً لها بالنقش . وهذا الاشكال من المصنف (ره) مبنى على التزام القائل المزبور بعدم الفصل بين الحيوان وغيره ، والالكانت النتيجة حرمة نقش الحيوان والانسان وجواز نقش غيرها ، وذلك لثبوت الترخيص فى نقش غير الحيوان والانسان ، فيحمل المنع فى الطائفة الاولى على نقشهما ويلحق تصوير الانسان او الحيوان بنحو المجسمة بنقشهما بالفحوى كما لا يخفى .

(١) بان يصدق على الناقص أنها صورة انسان او حيوان ، كما فى الحيوان المقطوع اذنه أو رجليه ، وليس فيما ورد من تغيير الصورة بقلع عينها او غيره دلالة على جواز تصوير الناقص ، لان القلع موجب لارتفاع كراهة اقتناء الصورة لاجواز تصويره كذلك .

(٢) يعنى لو قصد تصوير الحيوان مثلاً بتمامه وشرع فيه ، يكون بشروعه مستحقاً للعقاب حتى فيما لو بداله بعد ذلك فلم يتمه . وهل هذا الاستحقات على مخالفة النهى عن التصوير او للتجرى ؟ وجهان : وجه كونه تجريباً أنه قصد الحرام واشتغل ببعض مقدماته ، ووجه كونه محرماً من حيث التصوير أن معنى حرمة الفعل الذى من قبيل المركب ليس عرفاً الا الاشتغال به بداعى تحقيقه وان لم يتمه . والفرق بين تحريم المركب وايجابه مع أن موافقة الايجاب لا تكون الا بتمام ذلك المركب قضاء العرف . (اقول) فيه ما لا يخفى ، فان العنوان المحرم اذا كان بحيث لا يصدق الاعلى المحموم كما هو المفروض ، لان المنهى عنه تصوير الحيوان او الانسان وعمل

## بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله (١)

تمثالهما، وهذا يكون بنقشهما او تجسيمهما من قرنهما الى قدمهما، فيكون اتصاف الجزء الاول بكونه حراماً مشروطاً بتحقق الجزء الاخر كما في الواجبات الارتباطية ، فلتفرقة بين الواجبات والمحرمات في ذلك بلاوجه. ولو اشتغل اثنان بتصوير حيوان بان قصد هذا تصوير بعضه والاخر تصوير بعضه الاخر ، وكان ذلك بعلم كل منهما بفعل صاحبه، فلا يبعد الالتزام بحرمة تصوير البعض في الفرض أخذاً بقوله سبحانه: (ولتعاونوا على الاثم والعدوان) حيث أن مقتضى الأدلة الأولية عدم جواز تصوير كل مكلف تمام الحيوان ، ومقتضى الآية حرمة الاشتراك في تحقيق ذلك الحرام كما لا يخفى وليس المحرم بحسب الأدلة هو اتمام الصورة كما اذا قصد احد تصوير جسد الحيوان مثلاً بالرأس ، بلا علم منه ان الاخر يكمله ، واكملة الاخر برسم الرأس له، فلا يكون فعل الثاني حراماً باعتبار كونه اتماماً لتلك الصورة ، فان المحرم هو تصوير كل مكلف الحيوان او الانسان لا اتمام صورتها ، وتصويرها لا يصدق على مجرد اتمامها ، كما انه لا يصدق على تصوير بعضهما . وقد تقدم دلالة صحيحة محمد بن مسلم على عدم البأس بتصوير لا يكون حيواناً، كما ان المستفاد من روايات التكليف بالنفخ اعتبار المنهى عنه بنحو يكون بالنفخ انساناً او حيواناً . وتصوير بعض اعضائهما لا يكون كذلك فتدبر .

(١) لا يخفى أن جواز اقتناء الصورة ملازم لجواز المعاملة بها ، فان اقتناءها لزينة البيوت وغيرها منفعة مقصودة يوجب جوازه جوازها، ولا يقاس اقتناؤها باقتناء الخمر مثلاً ، حيث أن جواز اقتنائها للتخليل لا يكون موجباً لجواز بيعه ، فان المنفعة المقصودة من الخمر شربها وهو محرم ، بخلاف الصور . هذا مع ورود النهي عن بيع الخمر وشرائها وضعاً وتكليفاً كما مر . وأما لو قيل بحرمة اقتناء الصورة او وجوب محوها فلزامه الحكم بفساد المعاملة عليها، باعتبار عدم المنفعة المحللة فيها ، فيكون أكل المال بها كلاً بالباطل . ولذا ذكر في جامع المقاصد جواز ابقاء الصور واقتنائها

فيجوز بيعها . وعن المقنعة والنهاية والسرائر عدم جواز التجارة بها ، ولازمه عدم جواز اقتنائها . وكيف كان فذكر المصنف (ره) في عدم جواز اقتنائها وجوهاً :

(الاول) ان الدليل على حرمة شيء حدوثاً دليل على حرمة ابقائه ، باعتبار ان ذلك مقتضى مبعوضيته ، وأجاب عن ذلك فيما بعد ان ظاهر الدليل هي حرمة عمله . واما ابقاؤه بعد عمله فلا يستفاد حرمة . نعم لو كان حرمة عمل الشيء بحيث يعم بقاءه بان تكون دلالة على حرمة الابقاء بالملازمة العرفية كما في حرمة تنجيس المسجد باعتبار احترامه ، وعدم جواز هتكه ، فيعم الحكم الابقاء ، ويكون الدليل على حرمة تنجيسه دالا بالملازمة على وجوب تطهيره .

(الثاني) صحيحة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا عبد الله ( ع ) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ قال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان » ( ١ ) بدعوى رجوع السؤال عن الاعيان الى الفعل المناسب لها ، والمناسب للتماثيل اقتناؤها لزينتها البيوت وغيرها لاعملها ، كما إذا سئل عن الخمر واجيب بالحرمة يكون ظاهره حرمة شربها ، فانه المتعارف في الخمر لاعملها ، بل مانحن فيه يستاز عن مثل الخمر بأن عمل الخمر يقع من كل انسان يريد عمله ، بخلاف التصوير ، فانه لا يقع الا من البعض ، فيمكن رجوع السؤال عن الخمر الى عملها بخلاف التماثيل .

وأجاب (ره) عن هذا الوجه برجوع السؤال الى عملها ، فان عمل التصاوير مرتكز في أذهان عامة الناس ، ويكون السؤال عن حكم اقتنائها بعدمعرفة حكم عملها ، اذ لا يحتمل عدم جواز اقتناء ما يجوز عمله .

(اقول) لم يظهر من الصحيحة رجوع السؤال الى عمل التماثيل ، فانه لو لم تكن ظاهرة في حكم الاقتناء فلا أقل من عدم ظهورها في عملها . وما ذكره المصنف (ره) في وجه رجوع السؤال الى عملها ضعيف ، فانه يمكن ان لا يعلم السائل حكم عملها :

ومع ذلك يسأل عن حكم اقتنائها باعتبار خروج عملها عن ابتلائه، لعدم معرفته بالتصوير او عدم قصده، بخلاف اقتنائها كما يمكن علمه بحرمة عملها او كراهته من قبل ويسأل فعلا عن حكم اقتنائها .

و ما ذكر - في وجه رجوع السؤال الى الاقتناء من أن السؤال عن الخمر لا ينصرف الى عملها ، مع أن عملها يقع من كل واحد فكيف بالتصوير ، فانه عمل مختص بالنقاش - غير تام ، بل الأمر اشبه بالعكس ، فانه لا يعرف كل انسان عمل الخمر ، بخلاف التصوير ولو بصورة ما كما لا يخفى .

(الثالث) الحصر المذكور للصناعة في حديث تحف العقول حيث ذكر فيه أن الصناعة المحرمة هي التي يجيء منها الفساد المحض ، ولا يكون فيها جهة صلاح ، ويحرم جميع التقلب فيها واذا حرم تصوير الحيوان كما هو الفرض يكون فيه الفساد المحض ، بمقتضى الحديث كما يحرم جميع التقلب فيه الذي منه بيع الصورة وشراؤها واقتناؤها . وأجاب (ره) عن هذا الوجه بأن المذكور في الحديث من الصناعة قسمان : (الاول) - 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 لافى ابقاء المصنوع ، فيكون المحرم عمله فقط ، فلا يكون الحديث نافياً لذلك ، فان الحصر الوارد فيه اضافى أى ناظر الى القسمين المذكورين ، وأن المحرم منهما الثاني لا الاول . وعلى ذلك فيمكن كون التصوير من القسم الثالث الخارج عن مدلول الحديث ، بان كان عمل الصورة محرماً دون اقتنائها .

(اقول) حمل الحصر فيه على الاضافى لا يناسب وروده في بيان ضابط الحلال والحرام من الكسب .

(الوجه الرابع) - مارواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلى عن

السكونى عن ابي عبدالله (ع) قال : «قال امير المؤمنين (ع) : بعثنى رسول الله (ص) الى المدينة ، فقال لاتدع صورة الامحوتها ، ولاقبراً الاسويته ، ولاكلباً الاقتلته» (١) وأجاب (ره) عن هذا الوجه بأن الأمر فيه محمول على الاستحباب أو على كراهة ابقاء الصورة ، بقريئة الأمر بتسوية القبور وقتل الكلاب . وفيه أن قريئة السياق -بأن يكون رفع اليد عن ظهور الطلب بالاضافة الى فعل موجباً لرفع اليد عن ظهوره بالاضافة الى الفعل الآخر ايضاً -لأساس لها . ولذا لا تكون القريئة على استحباب غسل الجمعة موجباً لرفع اليد عن الظهور بالاضافة الى غسل الجنابة ايضاً ، كما فى مثل قوله ( اغتسل للجمعة والجنابة ) فضلاً عن مثل ( اغتسل للجمعة واغتسل للجنابة ) نعم نلتزم بحمل النهى عن ابقاء الصورة على الكراهة ، لكن لا بقريئة السياق ، بل للروايات الآتية الظاهرة فى الترخيص فى اقتنائها .

(الوجه الخامس) صحيحة على بن جعفر المحكية عن المحاسن عن موسى قاسم عنه عن اخيه (ع) أنه «سأل أباه عن التماثيل ؟ قال : لا يصلح أن يلعب بها» (٢) ورواها عن قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده على بن جعفر عن اخيه موسى ابن جعفر (ع) ، قال : «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها ؟ قال : لا» وهذه على النقل الاول مؤيدة لما تقدم من أن السؤال عن التماثيل لا يكون ظاهراً فى السؤال عن صنعها وعملها .

(الوجه السادس) تصديه سلام الله عليه للدفاع عن سليمان النبي (ع) ، بان المصنوع له كانت صورة الشجر ، فانه لامورد للدفاع عنه بالجواب المزبور الامع عدم مناسبة اقتناء الصور لمثله (ع) ، ولو كان المنافى صنعها فقط لم يكن للاعتراض وجه ، حيث ان عمله (ع) كان الاقتناء لا الصنع . وفيه أن الاعتراض باعتبار مشية

(١) وسائل الشيعة : الجزء (٣) الباب : (٣) من ابواب أحكام المساكن - الحديث : (١٧)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب : (٣) من ابواب احكام المساكن - الحديث : (١٥)

سليمان صنع الصور ، وهذا لا يجتمع مع حرمة التصوير ، فدافع سلام الله عليه بان المصنوع له كانت صورة شجر ، بل لو كان الاعتراض والدفاع راجعين الى الاقتناء لما كانت ايضاً فيها دلالة على حرمة اقتناء صورة الحيوان . وذلك فان الدفاع والاعتراض يصحان على تقدير كون الاقتناء مكروهاً ، لان المكروه لا يليق بشأن النبي ، فدافع (ع) بان الصورة لم تكن حيواناً حتى يكره اقتاؤها .

(الوجه السابع) صحيحة زرارة بن اعين عن ابي جعفر (ع) ، قال : «لاباس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك» (١) فان مفهومها ثبوت البأس بها مع عدم التغيير وثبوت البأس في شيء مطلقاً مقتضاه حرمة . وفيه أنه لا بد من حمل البأس في الرواية ومثلها على الكراهة كما هو مقتضى الجمع بينهما وبين الاخبار المجوزة لاقتناء التماثيل في البيت والصلاة فيها . وذكر المصنف (ره) أن في هذه الصحيحة دلالة على جواز اقتناء الصور وعدم وجوب محوها ، ولعله باعتبار أن 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 المشنى عن ابي عبدالله (ع) «أن علياً (ع) كره الصور» بضميمة ماورد من أنه (ع) لا يكره الحلال كما في بعض الروايات الواردة في الربا . وفيه أن المراد بالحلال هو المباح المساوى طرفاه لا المقابل للحرام ، ضرورة أنه (ع) يكره المكروهات في الشرع ، (٢) .

(الوجه التاسع) مارواه الحسن بن فضل الطبرسى في مكارم الاخلاق عن الحلبي عن ابي عبدالله (ع) ، قال : « وقد أهديت الى طنفسة ( ثوب اوبساط ) من الشام عليها تماثيل طائر ، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر» (٣) وفيه أن الرواية مرفوعة

(١-٣) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٤) من ابواب احكام المساكن - الحديث: (٣-٧)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣) من ابواب احكام المساكن - الحديث: (٣)

فهى معارضة بما هو الاظهر والاكثر (١)

مثل صحيحة الحلبي (٢) وعن قرب الاسناد عن علي بن جعفر (٣)

وفعله (ع) او امره بالتغيير لا يدل على حرمة الابقاء حيث يحتمل كونه لاجل الكراهة (١) لا يخفى ظهور بعض الاخبار المعتبرة فى جواز ابقاء الصور فى البيوت تكليفاً، وعدم كونها موجبة لبطلان الصلاة ، كصحيحة محمد بن مسلم قال : «سألت أبا عبد الله (ع) عن التماثيل فى البيت ؟ فقال : لا بأس إذا كان عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجلك ، وإن كانت فى القبلة فائق عليها ثوباً » ( ١ ) حيث أن مقتضى اطلاق نفي البأس جواز ابقائها تكليفاً ووضعاً ، والأمر بالقاء الثوب عليها فيما إذا كانت فى القبلة لا يصلح لكونه قرينة على اختصاص السؤال والجواب بالموضع ، كما أن عدم الاستفصال فى الجواب بين كونها بنحو المجسمة والنقوش مقتضاه عدم الفرق بينهما فى الحكم ، والأمر بالقاء الثوب - أو تغيير الرأس أو قلع العين ونحوه - حكم غير الزامى ، بقرينة مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه (ع) قال : «سألته عن البيت فيه صورة سمكة او طير وشبهها يعبث به اهل البيت . هل تصلح الصلاة فيه ؟ فقال : لا حتى تقطع رأسه ويفسد ، وإن صلى فليست عليه اعادة » ( ٢ ) حيث أن نفي الاعادة قرينة على حمل النهى 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)

(٣) وفى السند عبد الله بن الحسن . وحاصل ما ذكره (ره) - فى كون هذه الرواية قرينة على عدم حرمة اقتناء الصور - هو أن الأمر بالكسر فيها ليس باعتبار

(١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب : (٤٥) من ابواب لباس المصلى - الحديث : (١)

(٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب : (٣٢) من ابواب لباس المصلى - الحديث :

## او المراد اتخاذه كسباً (١) يدل عليه الأدلة (٢)

وجوب محو الصورة تكليفاً ، وإلا لم يكن وجه للتفرقة بين الصورة فى البيت وبين الصورة فى الستر بالأمر بالكسر فى الأول، وبالنزع فى الثانى، بل كان الواجب ازالة الصورة ، حتى التى كانت فى الستر . واحتمال أن يكون المراد بكسر رؤوس التماثيل شاملاً لما فى الستر أيضاً، والأمر بنزع الستر لكونه مقدمة للتغيير فيه ما لا يخفى ، بل الظاهر أن الحكم بالكسر والنزع لرعاية الصلاة .

(اقول) : قد تحصل مما ذكرنا الى هنا جواز اقتناء الصور ، سواء كانت بنحو المجسمة او النقوش ، حتى على القول بحرمة التصوير ، ويلازم جواز اقتنائها جواز المعاملة عليها ، حيث أن اقتنائها لتزيين البيوت بها منفعة مقصودة توجب ماليتها . وهذا فيما إذا باع الصور بماهى مجسمة وصور . وأما إذا باعها بعنوان موادها ، فجوازه لا كلام فيه ، حيث ان بيعها كذلك لا يزيد على بيع مادة الصنم . وقد تقدم جوازه .

( ١ ) بأن يؤجر نفسه للكيل بنحو التطفيف ، حيث أنه فى الفرض يدخل فى الافعال المحرمة التى يؤخذ عليها الأجرة ، فيكون أكلها بالباطل .

(٢) لا يخفى أنه لا يمكن فى المقام إحراز الاجماع التعبدى الذى يكون أحد الأدلة ، بل الاجماع فى مثل المقام مدركى ، فانه اذا علم او احتمل المدرك لاتفاق العلماء ، فلا بد من ملاحظته ، فان تم لزوم القول بما قالوا لاقولهم ، بل لذلك المدرك وإن لم يتم ، فلا يكون اعتبار فى اتفاقهم . وهذا بخلاف الاجماع التعبدى الكاشف عن حجة معتبرة ، بحيث لو كانت واصلة اليها لكانت تامة عندنا ايضاً . وفى المقام مع دلالة الكتاب المجيد على حرمة البخس فى المكيال أو الميزان، وكونه من الكبائر كما هو مقتضى قوله سبحانه : (ويل للمطففين) ودلالة الاخبار وحكم العقل بأنه ظلم وأكل لمال الغير عدواناً لامجال لدعوى الاجماع التعبدى .



ثم ان البخس في العدو الذرع (١) ولو وازن الربوى بجنسه فطفف في احدهما (٢)

(١) لا يخفى أن البحث في معنى التطفيف ، وكونه البخس في المكيال أو الميزان فقط أو مطلق البخس ، حتى في العدو والذرع لا يترتب عليه ثمرة عملية . وذلك لدخول البخس في العدو والذرع فيه حكماً بلاشبهة ، ولا يحتمل الفرق بين النقص في الكيل او الوزن ، والنقص في العدو والذرع . وظاهر المصنف ( ره ) اختصاص معنى التطفيف بالكيل والوزن فلاحظ .

(٢) تعرض (ره) لصور ثلاث : (الاولى) - وقوع المعاملة على الكلى المعين 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 موجياً لفساد المعاملة كما هو مقتضى لزوم الربا .

(لا يقال) : ظاهر كلام المصنف (ره) في هذه الصورة الحكم بصحة المعاملة مع عدم كون العوضين متجانسين ، حيث انه علل فسادها بلزوم الربا (فانه يقال) : نعم مع عدم كونهما متجانسين بحكم بصحتها ، بل وعدم الخيار للطرف ، لأن المفروض وقوع المعاملة على الشيء بلا اشتراط المقدار والغرم مندفع باعتقاد المشتري واحرازه مقدار المبيع ، وكذلك البايع ، بل لو فرض علم البايع بالحال ، وأنه ناقص عما يعتقده المشتري ، فلا تكون حرمة تطفيفه موجبة لفساد المعاملة .

(الثالثة) وقوع المعاملة على المدفوع خارجاً بشرط كونه بالمقدار المساوى للعوض الآخر ، فان قيل : إن اشتراط المقدار لا يزيد على سائر الشروط الموجب تخلفها الخيار للطرف ، فيحكم بفساد المعاملة باعتبار لزوم الربا ايضاً . وأما بناءً على أن شرط المقدار في حكم الجزء ، فتكون المعاملة منحلة ، فتصح بالاضافة الى الموجود ، وتبطل في مقدار النقص . وإلى ما ذكرنا من الانحلال وعدمه اشار (ره) بقوله : (ويمكن ابتناؤه على ان اشتراط المقدار) والظاهر ان اشتراطه لا يكون كسائر الشروط التي لا يوجب تخلفها إلا الخيار للطرف ، بل يكون البيع بالاضافة اليه منحللاً ، ولذا لو اشترى بعشرة دنانير مقداراً من الكتب بشرط كونه خمسين عدداً ، فلو سئل

المشترى عن سعر الشراء وأجاب بشراء الواحد بخمس الدينار كان صحيحاً ولو ظهر النقص فى العدفنقص لكل ناقص خمس الدينار لما كان للبايع حق المطالبة به .

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره المحقق الايروانى فى تعليقه على الكتاب من فساد المعاملة فى الصورة الثالثة ، باعتبار أنه ليس المبيع هو الموجود الخارجى مطلقاً ، بل بعنوان انه 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 تحقق ، بخلاف اشتراط المقدار فانه مع انحلال المبيع ، كما هو المفروض يكون بعض المبيع موجوداً . ولذا يحكم بالفساد فى المقدار الزائد من أحد العوضين . وتقدم سابقاً أن تخلف عنوان المبيع لا يوجب انتفائه مطلقاً ، بل فيما إذا كان عنواناً مقوماً . وتفصيل ذلك فى باب الشروط انشاء الله تعالى .

ثم إن البخس فى المكيال فى القسمين الآخرين تطفيف فى مقام المعاملة وتعيين العوضين فيها كما لا يخفى . ومما ذكرنا يظهر حكم التطفيف فى غير موارد المعاملة الربوية ، فلو كان التطفيف فى مقام الوفاء بالمعاملة الجارية على الكلى ، فيبقى المقدار الناقص على العهدة . ولو جرت المعاملة على ما فى الخارج ، فان كان من الصورة الثانية ، فتصح ، وربما يثبت للمشترى خيار الغبن ، كما إذا اعتقد كون الخارج كذا مقداراً ، واشتراه بقيمته السوقية ، ثم ظهر أنه ناقص من ذلك المقدار ، ولا يساوى الموجود ذلك الثمن . وأما اذا جرت المعاملة على الخارج بشرط كونه كذا مقداراً ، فبناء على انحلال المعاملة مع هذا الشرط ، كما تقدم تبطل المعاملة بالاضافة الى المقدار الناقص مثلاً ، إذا اشترى صبرة من حنطة بعشرة دنانير ، بشرط كونها عشرة امنان ، وظهرت تسعة ، يحكم بصحة المعاملة فى تسعة امنان بتسعة دنانير ، وتبطل بالاضافة الى دينار واحد ، وبناءً على عدم الانحلال ، وكون هذا الشرط

وهو كما عن جامع المقاصد الاخبار عن احكام النجوم (١)

كسائر الشروط يثبت للاخر خيار تخلف الشرط فقط.

(١) المراد بالاحكام الحوادث السفلية و اضافتها الى النجوم ، باعتبار أن لها ربطاً مابالاوراق الفلكية الحاصلة للنجوم بسير بعضها وسكون بعضها الآخر ، ثم لا يخفى عدم اختصاص التنجيم بما اذا خبر الناظر اليها والى اوضاعها الفلكية بالحادثة ، بل يعم ما إذا كان النظر اليها لمجرد الاستعلام بالحادثة ، وإن لم يخبر بها أحداً ، ويكشف عن ذلك مثل رواية القاسم بن عبد الرحمن « أن النبي (ص) نهى عن خصال منها مهر البغى ، ومنها النظر فى النجوم » (١) ورواية عبد الملك بن اعين ، قال : « قلت لابي عبدالله (ع) : أنى قد ابتليت بهذا العلم ، فاريد الحاجة ، فاذا نظرت الى الطالع ، ورأيت الطالع الشر جلست ولم اذهب فيها ، واذا رأيت طالع الخير ذهبت فى الحاجة ، فقال لى : تقضى ؟ قلت : نعم ، قال احرق كتبك » (٢) بناء على أن المراد بالقضاء هو الاعتقاد بنحو الجزم ، والبت لا الاخبار والحكم للمراجعين وكيف ما كان فينبغى فى المقام ذكر أمرين .

(الأول) أن الاخبار عن نفس الاوضاع الفلكية للنجوم ، كالاخبار عن كون القمر فعلا فى البرج الفلانى أو حدوث الخسوف فى القمر فى الليلة الفلانية أو حصول رؤية الهلال فى زمان كذا ، وغير ذلك لا يكون داخلا فى اخبار الباب الناطقة بالمنع عن التنجيم ، فان كان اخبارهم عن الاوضاع مستنداً الى مقدمات موجبة لعلمهم بهذه الامور ، فيجوز لهم الاخبار عنها بتأ ، وان كان مستنداً الى ما يحتملون فيه الخطأ ، فيجوز لهم الاخبار عنها لاعلى سبيل الجزم ، بل بنحو الظن والتخمين ، حتى لا يكون اخبارهم داخلا فى الكذب ، أو القول بغير علم . هذا بالاضافة الى المنجم .

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٢٤) من ابواب ما يكتسب به - الحديث : (٥)

(٢) وسائل الشيعة : الجزء (٨) الباب : (١٤) من ابواب آداب السفر الى الحج وغيره

وأما سائر الناس فلا يكون اخبار المنجم حجة وطريقاً شرعياً لهم بالاضافة الى مثل رؤية الهلال ووقوع الخسوف او الكسوف مما وقع موضوعاً في الخطابات الشرعية ، لاحتمال خطأهم في الحساب وسائر ماله دخل في اخبارهم . نعم لو حصل لاحد الاطمينان بصحة اخبارهم فذلك امر آخر ، حيث ان العلم او الاطمينان حجة للمكلف من أى مصدر كان ، فيجوز للمكلف الافطار فيما اذا حصل له الاطمينان بصحة اخبارهم برؤية الهلال ونحو ذلك . وما ذكره المصنف (ره) - من أنه يمكن الاعتماد في مثل ذلك بشهادة العدلين منهم ، كما اذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين ونحوه - غير صحيح على اطلاقه ، فانه إذا باع مثلاً متاعاً الى حلول الشهر الفلاني ، وأخبر المنجم برؤية الهلال في الليلة الفلانية ، فلا يصح للبايع مطالبة المشتري بالدين في ذلك الزمان بمجرد الاخبار المزبور ، حتى فيما اذا كان عدلاً ووافقه فيه منجم عادل آخر ، وذلك لعدم دخول اخبارهم في الشهادة برؤية الهلال والبينة المعتمدة في ثبوت رؤية الهلال او غيرها هي الاخبار عن الرؤية او غيرها بالحس لا بالحساب والكتاب كما لا يخفى .

(الثاني) ان الاخبار عن الحوادث السفلية - المعبر عنها باحكام النجوم باعتبار كون اوضاعها مجرد علامات لتلك الحوادث ولا تأثير لها لابنحو العلية و لابنحو الاقتضاء - ان كان بنحو الجزم والبت بحيث لا يحتمل أو لا يمكن عدم وقوع الحادثة التي كشف عن وقوعها الوضع الفلكي حتى بالتضرع والدعاء الى الله سبحانه والتوسل الى اوليائه أو بالصدقة ونحوها فهو باطل ، ويكفي في بطلانه وعدم جوازه الأدلة القاطعة من الكتاب والسنة على الترغيب في الدعاء والتوسل والصدقة وغيرها مما يتضرع العبد الى بارئه في دفع ملماته وكشف نوائبه . ويدل ايضاً على ذلك مثل خبر المنجم الذي اتاه (ع) عند مسيره الى اهل النهروان ، حيث لم يسأل سلام الله عليه - على ما في الخبر - عن كون اخباره بما ذكر باعتقاد أن للطالع تأثيراً وأنه كاشف ، بل إنما انكر عليه اخباره البتة بقوله : (ومن صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله) .

وبما ذكرنا ظهر أن ما ذكره المصنف (ره) من أنه لا حرج قطعاً على من حكم قطعاً بنزول المطر فى هذه الليلة لا يمكن المساعدة عليه باطلاقه . والحاصل أن هذا القسم من الاخبار داخل فى التنجيم المنكر فى الاخبار ، وان كان المخبر بالحوادث كذلك غير جازم بها ، ومع ذلك اخبر بها جزماً يكون اخباره محرماً من جهة الكذب ايضاً . ولو اخبر بها احتمالاً ظناً او تخميناً مع التزامه بان الامور بيد الله يمحو ما يشاء ويثبت وعنده علم الغيب ، لما كان به بأس ، كما يظهر وجهه بالتامل فيما ذكرنا . وليس فى البين خبر معتبر يكون مقتضاه عدم جواز ذلك ايضاً ، بل فى بعض الاخبار ما يقتضى جوازه .

ويلحق بهذا القسم ما اذا اعتقد بان لوضاع الكواكب دخلاً وتأثيراً فى الحوادث السفلية ، إلا أنه بنحو الاقتضاء ، وبان الله مختار لامغول اليمين يمحو ما يشاء ويثبت بحيث يمكن التخلف بمثل التضرع والتوسل والصدقة وغيرها مما اشير فى الايات والابحار الى الاهتمام بها . ويظهر هذا النحو من الاقتضاء من بعض الاخبار كالتى اوردها المصنف (ره) فى الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكية بالكائنات ، إلا أنها لضعفها سنداً لاتصلح للاعتقاد عليها فى القول والاعتقاد كما لا يخفى .

(لا يقال) يلزم ان يكون اخبار المنجم عن الاوضاع الفلكية كخبره عن رؤية الهلال فى الليلة الفلانية معتبراً ، فان الرجوع الى اهل الخبرة مما جرى عليه سيرة العقلاء من اهل الملل وغيرهم (فانه يقال) : لو سلم أن المنجم من اهل الخبرة بالاضافة الى مثل رؤية الهلال فلا اعتبار بقوله ايضاً ، للردع عن السيرة المشار اليها فى الاخبار المتعددة وأمرهم عليهم السلام بالصوم للرؤية وبالافطار لها ، وفى الصحيحة عن مولانا امير المؤمنين (ع) : «لأجيز فى الهلال الاشهادة رجلين» الى غير ذلك ، بل لم يحرز السيرة على الاعتناء باخبار الثقة من اهل الخبرة فى الامور التى يمكن لعامة الناس معرفتها عن حس ، بلا حاجة الى اعمال النظر ، كعرفة الخسوف او الكسوف

ومعلوم من دين الرسول (ص) ضرورة (١) ثم انه لافرق في اكثر العبارات (٢)  
الظاهر عدم الاشكال في كون الفرق الثلاث (٣)

ونحوهما كما لا يخفى .

(١) اى تكذيب المنجمين في دعاويهم والاستهانة بهم ونسبتهم الى العجز ،  
وأنتهم لا يتمكنون من دفع شر عن انسان او جلب خير اليه معلوم بالضرورة من الدين ،  
والتكذيب والاستهانة بهم والتعجيز لهم في الاخبار لا تحصى .

(٢) ذكر في هذا الوجه من وجوه اعتقاد الربط خمس فرق .

(الاولى) من انكر الصانع جل ذكره ويعتقد استقلال تأثير الحركات .

(الثانية) من التزم بوجود الصانع جل ذكره مع تعطيله عن التصرف في الحوادث  
السفلية بعد خلق الاجرام العلوية القديمة زماناً والمديرة لتلك الحوادث .

(الثالثة) من التزم بما ذكر ، ولكن تكون الاجرام حادثة عنده زماناً .

(الرابعة) من اعتقد بكون الاجرام العلوية تابعة في حركاتها لارادة الله تعالى ،  
وان الله يفعل ما في العالم الاسفل ، وتلك الاجرام بحركاتها كالاآلة بالاضافة الى  
مشية الله .

(الخامسة) من اعتقد بما ذكر ، غير أنه يعتقد ان تلك الاجرام في حركاتها مختارة  
باختيار يكون عين اختياره تعالى . ثم انه (قده) ذكر في الوجه الثانى من وجوه الربط  
ان الاوضاع الفلكية تفعل الآثار المنسوبة الى الله ، والله سبحانه هو المؤثر الاعظم .  
ولم يظهر فرق بين الربط المذكور في الوجه الثانى ، وبين الفرقتين الرابعة والخامسة من  
هذا الوجه ، فلاحظ .

(٣) لم يظهر أن مجرد الاعتقاد بتفويض التدبير الى الاجرام العلوية موجباً للكفر ،  
سواء قيل بحدوثها زماناً او بقدومها كذلك ، والالكان القائل باستغناء الشى في بقائه  
عن العلة محكوماً بالكفر ، باعتبار عدم التزامه باستناد الحوادث الى الله سبحانه و  
تعالى . نعم بطلان تأثير الاجرام العلوية في الحوادث السفلية من الواضحات ، و

ومنه يظهر ان مراتبه (ع) على تصديق المنجم (١) .

تأثيرها فيها بنحو العلة التامة خلاف الآيات والروايات الدالة على الترغيب فى الدعاء والتضرع الى الله سبحانه فى دفع الملمات والبلايا ، و نزول البركات ، فان لازم ما ذكر كون الله تعالى مغلول اليدين لايفعل شيئاً ولايفيد الدعاء والتضرع اليه أمراً ، وإنكار اضافة الحوادث الى الله تعالى مع الالتفات الى وضوحها بحسب الآيات والروايات يكون موجباً للكفر ، باعتبار انتهائه الى انكار الكتاب العزيز وعلى ذلك فالاولى من الفرق الخمس محكومة بالكفر ، باعتبار انكارها الصانع جلت قدرته . واما الاربعة الباقية فلايحكم بكفرها الامع التفاتها الى أن اعتقادها على خلاف الكتاب والسنة حتى ينتهى ذلك الى انكار النبوة ، كما فى انكار سائر الاحكام الثابتة فى الشريعة وكيف كان فان اراد المصنف (ره) بقوله : ( اذ الظاهر عدم الاشكال فى كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار) الكفر حتى مع عدم الالتفات الى ما ذكر من دلالة الكتاب المجيد على استناد الحوادث الى الله سبحانه ، فيمكن التأمل فيه بالاضافة الى الفرقة الثانية والفرقة الثالثة كما مر .

(١) أى كما أن ما فى بعض الاخبار من كون المنجم بمنزلة الساحر، والساحر كالكافر لايدل على كفر المنجم بمعناه الحقيقى ، كذلك مراتب فى بعض الروايات على تصديق المنجم . من كون تصديقه تكذيباً للقرآن واستغناءً عن الله سبحانه لا يقتضى كفر المصدق للمنجم أو كون المنجم كافراً ، بل يراد منه إبطال قول المنجم ، وأن قوله مخالف للقرآن المجيد الداعى الى الاستعانة بالله فى دفع المكاره وجلب الخير ، وسائر الأمور .

وبعبارة اخرى كون تصديق المنجم تكذيباً للقرآن من قبيل الاستدلال على بطلان الشيء بانهايه الى التالى الباطل ومن الظاهر أن الالتزام بشئ مع ترتب باطل عليه ولو كان ذلك التالى تكذيب القرآن أو دلالة لا يوجب الكفر ، إلا مع التفات ذلك الملتزم الى الترتب ، والتزامه به معه . مثلاً إذ أفتى بما يخالف ظاهر القرآن ،

## حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة (١) .

مع عدم التفاته إلى ان هذا الحكم وارد فيه أو عدم التفاته الى دلالة لا يكون افتاؤه هذا موجباً لكفره ومن هذا القبيل قوله من صدق منجماً او كاهناً فقد كفر بما انزل على محمد ، فانه ليس مدلوله كفر المنجم ، بل المراد كذبه و ترتب الباطل على تصديقه، حيث ان الشارع عد المنجم كاذباً، فتصديقه يكون تكذيباً للشارع. والقرينة على أنه لا يراد ترتب الكفر على مجرد تصديقه ، هي عطف الكاهن عليه ، حيث أن الكهانة فضلا عن تصديقه لا يوجب كفرأبلا ارتياب .

(١) المراد بحفظ كتب الضلال ما يعم اقتناءها واستنساخها واستدلال (ره) على حرمة بوجوه .

( الاول ) حكم العقل يعنى استقلاله بقبح التحفظ على مادة الفساد والضلال فيحكم بحرمة بقاعدة الملازمة وفيه أن حكم العقل غير مسلم والا لاستقل العقل بازالة كل مافيه أو منه الفساد ، كالهجوم على أهل الكفر والشرك ومحوشو كتبهم و معابدهم و كتبهم ، فانهم ومامعهم منشأ الفساد على الارض ، ولا استقلال للعقل بذلك ووجوب الجهاد حكم شرعى تعبدى للحكم العقل بلزوم قهر الناس على الايمان ، مع أن الدنيا دار امتحان يكون فيها الخياريين الهدى والضلال والكفر والايمان .

( الثانى ) قوله سبحانه : ( و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم و يتخذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين ) (١) ولا يخفى أنه على تقدير كون المراد بالاشترى ما يعم مطلق الاخذ و الاقتناء ، فلا تكون فى الآية دلالة على الحرمة فيما إذا لم يكن غرضه إضلال الناس و ميلهم عن الهداية، كما اذا جعل الكتاب المزبور فى مكتبته حتى يكون فيها من كل باب كتاب .

( الثالث ) ( قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور ) . (٢) أى الباطل ، وفيه ان الأمر بالاجتناب عن قول الزور تركه وعدم ايجاده بان لا يكذب ولا يفترى . وأما ابقاء قول



الزور وعدم محوه فيما اذا كان بايجاد الغير واحداثه فلا ظهور فى الآيه بالاضافة الى حكمه و على الجملة القول ظاهره المعنى المصدرى ، فيكون النهى عنه نهياً عن ايجاده .

(الرابع) قوله فى تحف العقول : (انما حرم الصناعة التى يجيء منه الفساد محضاً) بل قوله قبل ذلك : ( ما يقوى به الكفر ) وفيه أن رواية تحف العقول لا يمكن الاعتماد بها مع أنها لاتعم ما اذا كانت فى استنساخ كتب الضلال واقتنائها مصلحة مباحة غير نادرة .

(الخامس) قوله (ع) فى رواية عبد الملك حيث شكا الى الصادق (ع) (انى ابتليت بالنظر الى النجوم ، فقال أنقضى ؟ قلت نعم قال احرق كتبك) وفيه ان المطلوب فى المقام اثبات وجوب محو الكتب المزبورة نفسياً ، بأن كان احد الوظائف الشرعية محو كتب الضلال ، فان كان الأمر بالاحراق فى الرواية ظاهراً فى الايجاب النفسى يتعدى الى المقام ، باعتبار أن كتبه لولم تكن اكثر فساداً من كتب النجوم فلا أقل من مساواتها لها . وأما اذا كان الأمر المزبور ظاهراً فى الارشاد الى الخلاص من القضاء المحرم ، فلا يمكن فى المقام الاثبات الأمر الارشادى ، مع احراز ترتب الحرام على الحفظ . ولاريب فى أن ظهور الأمر بالاحراق هو الثانى . وعلى كل حال فلا يثبت بالرواية مع الأغماض عن سندها وجوب محو كتب الضلال وعدم جواز ابقائها حتى مع الاطمينان بعدم ترتب الحرام عليها . والظاهر فى المقام أن يقال بناءً على وجوب دفع المنكر كما لو استفدناه من أدلة النهى عن المنكر يتعين فى المقام الالتزام بوجوب محو كتب الضلال التى لا يترتب عليها إلا الاضلال . وأما إذا لم نقل به فيمكن القول بعدم جواز الاستنساخ والحفظ ، فيما اذا كان المترتب عليها الاضلال بآية النهى عن شراء اللهو . وأما وجوب المحو فلا دليل عليه كما لا يخفى .

## نعم المصلحة الموهومة (١) قبل نسخ دينهما (٢)

(١) بمعنى أنه لايجوز ابقاء كتب الضلال فيما إذا كان ذلك معرضاً لترتب الفساد عليها ، ولا اثر لاحتمال ترتب مصلحة اقوى على ابقائها، فيما إذا كان الاحتمال موهوماً وكذا لايجوز ابقاؤها فيما اذا كان ترتب الفساد عليها قطعياً والمصلحة المترتبة من قبيل المنفعة النادرة التي لايعتديها وأما إذالم يكن الامر كذلك ، بأن كان ترتب الفساد موهوماً او كانت المصلحة المترتبة اقوى من الفساد او أقرب احتمالاً من ترتب الفساد ، ففي جميع ذلك لادليل على حرمة حفظها كما هو مقتضى الميزان الوارد في رواية تحف العقول ، والاستفصال المذكور في رواية عبد الملك المتقدمة فانه لو تم الاطلاق في ناحية مثل قوله سبحانه ( واجتنبوا قول الزور ) فلا بد من رفع اليد عنه بدلالة حديث تحف العقول والرواية ، اللهم الا ان يدعى الاجماع على حرمة الابقاء مطلقاً أو يلتزم باطلاق معقد نفى الخلاف ، ومع هذه الدعوى او الالتزام فلا عبرة بترتب الفساد وعدمه ، بل لابد من تنقيح العنوان الذي وقع مورد الاجماع أو نفى الخلاف ، وان المراد بكتب الضلال فيه الكتب التي تكون مطالبها باطلة وان لم توجب ضلالاً ، أو أن المراد بها الكتب التي تكون موجبة للضلال ، وان كانت مطالبها حقة ، كبعض كتب العرفاء والحكماء المشتملة على ظواهر مضلة ، ويدعون أن المراد غير ظاهرها .

(أقول) ما ذكره من دعوى الاجماع واستفادته من نفى الخلاف غير صحيح فان الاجماع لا يحرز الا في مسألة تعرض لحكمها معظم الفقهاء وجميعهم مع اتفاقهم على ذلك الحكم ، ونفى الخلاف يكفي فيه اتفاق جماعة قليلة تعرضوا للمسألة فكيف تكون دعوى نفى الخلاف كاشفة عن الاجماع مع ان الاجماع في المقام محصله لقيمة له فضلاً عن منقوله ، حيث ان الظاهر - ولا أقل من الاحتمال - كون المدرك في حكمهم بحرمة الحفاظ ما ذكر من حكم العقل الموهوم أو دلالة الآية .

(٢) التقييد بما قبل نسخ دينهما باعتبار أن اليهود والنصارى بعد نسخ دينهما

إذما من كاغذ الاوله قيمة (١) ولو كان باطلا في نفسه خارجاً عن المالية (٢)

في ضلال ، باعتقاد هما ببقاء الدين المنسوخ فلا يوجب لهم التحريف في كتابهما ضلالاً آخر .

(١) اي ان احراقها اتلاف للكاغذ المفروض استيلاء المسلمين عليه وله قيمة فلا يجوز الاتلاف وكيف كان فيظهر من كلام الشيخ (ره) أن التوراة والانجيل من كتب الضلال فيجب تمزيقهما والانتفاع بكاغذهما واورد عليه المصنف (ره) بانه لادليل على وجوب المحو الا فيما اذا كان موجباً للضلال ، ومع عدم ايجابه له ، فمع بطلان مطالبه لا يجوز بيعه باعتبار عدم كونه مالا وأما محوه فلا دليل عليه . (اقول) 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 تفريغ الهم عن قاريها ومثل هذه يجوز بيعها وشراؤها ، لكونها مالا شرعاً باعتبار ترتب المصلحة المقصودة المباحة عليها حتى مع عدم اظهار مؤلفها بان هذه القضايا الواردة في الكتاب جعلية وسيأتي إنشاء الله تعالى أن الموجب لكون المكتوب او الكلام كاذباً قصد الكاتب او المتكلم لا اعتقاد المطالع والمسامح .

(٢) يعني لو كان بعض الكتاب باطلا وخارجاً عن المالية الشرعية وان لم يكن موجباً للضلال وباعه بعوض ، فتبطل المعاوضة باضالفة الى ذلك البعض .

(اقول) لا يكون بيع كتاب منحلل الى يسوع متعددة بالاضافة الى ابعاضه خارجاً ، فان المعيار في الانحلال وعدمه نظر العرف كما مر ، ولذا الوباع كتاباً بعنوان أنه الكتاب الفلاني وظهر مشتملاً على بعض الاوراق من ذلك الكتاب يحكم ببطلان البيع رأساً وبالجملة فيما أن البيع في الفرض لا يصح بالاضافة الى الكتاب تعيين بطلانه على قرار ما تقدم في بيع الصنم مع كون مادته مالا .

ينبغي في المقام التعرض لحكم اللحية فنقول ذكر صاحب الحقائق (ره)

في آداب الحمام الظاهر كما استظهره جماعة من الاصحاب كما عرفت بتحريم حلق اللحية ، لخبر المسخ المروي عن امير المؤمنين عليه السلام، فانه لا يقع الاعلى ارتكاب أمر محرم مبالغ في التحريم انتهى وربما يقال أن تعبيره (ره) بالظاهر لا بالظاهر فيه اشارة الى تسالم الاصحاب على الحكم ، ولكن ملاحظة تعبيرات الحدائق في المسائل كافية في الجزم بأن مثل هذا التعبير منه (ره) لا يشير الا الى اجتهاده و ذكر صاحب الجواهر (ره) في باب الاحلال من احرام الحج بحلق الرأس أنه ليس للنساء حلق ، لنهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان تحلق المرأة رأسها في الاحلال لامطلاقاً ، فان الظاهر عدم حرمة لها في غير المصاب المفضى الى الجزع ، للاصل السالم عن معارضة دليل معتبر اللهم الا أن تكون الشهرة بين الاصحاب تصلح جابرة لنحو المرسل المزبور بناء على ارادة الاطلاق فيكون كحلق اللحية للرجال انتهى .

وحاصل مراده أنه لا يجوز للمرأة حلق رأسها عند احلالها من احرام حج او غيره و كذلك للجزع عند المصيبة ، ويجوز في غير ذلك و حرمة عند الاحلال لنهى رسول الله (ص ع) أن تحلق المرأة رأسها المحمول على الاحلال وأما جوازه في سائر الاحوال فلاصلة الحلية السالمة عن المعارض المعتبر ، إلا ان يقال بحرمة عليها مطلقاً أخذاً باطلاق هذه المرسل المنحبر ضعفها بالشهرة على تقدير ارادة الاطلاق 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 .

والحاصل أني لم اظفر على ما يدل على الشهرة بين الاصحاب في حرمة حلق اللحية واما ما استدل به على الحرمة فامور (منها) قوله سبحانه حكاية عن ابليس عليه اللعنة ( ولامرنهم فليغيرن خلق الله ) (١) بدعوى ان ما أمر به ابليس لا يكون الافعلا

محرمًا ، وحلق اللحية من تغيير خلق الله ، ولكن لا يخفى أن مثل حلق اللحية لو كان تغيير الخلق الله ومحرمًا باعتبار ذلك لكان شق الطرق في الجبال ، وحفر الابار و زرع الاشجار وغيرها تغييراً لخلق الله تعالى ، والالتزام بحرمتها غير ممكن وحليتها بتخصيص الآية باعتبار كونها من تخصيص الاكثر غير ممكن ، فلا بد من حمل الآية على مثل الفطرة المخلوق جميع الناس عليها على ما يشير اليها قوله سبحانه (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) (١) والمراد من تغييرها افسادها بجعل النفس مركز الطرح الشرور ومولداً لنيات السوء أو على غيرها مما لا قرينة في الآية على تعيينه .

الثانى أن الروايات الواردة في حف الشوارب واعفاء اللحية كمرسلة الصدوق (ره) قال : (قال رسول الله صلى الله عليه و آله : حفوا الشوارب واعفوا اللحي ولا تشبهوا باليهود) (٢) وفي الاخرى قال : (قال رسول الله صلى الله عليه و آله ان المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم ، وأما نحن نجز الشوارب ونعفى اللحي وهى الفطرة) (٣) وفيه أن مثل هذه الروايات حتى مع الاغماض عن أسانيدها لا دلالة لها على حرمة حلق اللحية ، فان الحف عبارة عن الجز والقطع ، والاعفاء التوفير ، ومن الظاهر أن توفير اللحية غير واجب قطعاً ، بل الواجب على تقديره رؤية الشعر في الوجه ، فلا بد 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 حباة الوالبية ، قالت : «رأيت امير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ، و معه درة لها سبابتان يضرب بها يباع الجرى والمار ماهى والزمار ، و يقول لهم يا يباعى مسوخ بنى اسرائيل وجند بنى مروان ، فقام اليه

(١) سورة الروم (٣٠) الآية (٣٠)

(٢ - ٣) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب (٦٧) ابواب آداب الحمام الحديث :

فرا تبن أحنف فقال يا امير المؤمنين و ماجند بنى مروان ؟ قال فقال له اقوام حلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فمسخوا» (١) و ظاهرها مع الاغماض عن سندها عدم جواز حلق اللحية مع تفتيل الشوارب لامطلقا كما لا يخفى .

( الثالث ) مارواه ابن ادريس فى آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع لاحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى صاحب الرضا (ع) ، قال : « سألت عن الرجل هل يصلح له ان يأخذ من لحيته ؟ قال : أمان عارضيه فلا بأس ، وأما من مقدمها 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 ، و اسناد ابن ادريس الى جامع البزنطى غير معروف لنا ولكن رواه ايضا على بن جعفر فى كتابه . وقد ذكرنا أن طريق صاحب الوسائل الى كتابه ينتهى الى الشيخ (ره) وسند الشيخ (ره) الى الكتاب المزبور صحيح . وفى معتبرة سدير الصيرفى ، قال : « رأيت أبا جعفر (ع) يأخذ عارضيه ويبطن لحيته » (٣) وفى دلالتها على الاستحباب ايضا تأمل ، لاحتمال كون ذلك من اختياره (ع) أحد افراد المباح كما لا يخفى .

( الوجه الرابع ) أن رواية الجعفرىات ( حلق اللحية من المثلة ، من مثل فعليه لعنة الله ) وأورد على الاستدلال بها على الحرمة بان مجرد اللعن على فعل لا يدل على حرمة ، وقد ورد اللعن فى ترك بعض المستحبات ، مثل قوله (ع) : « ملعون من أخر الصلاة » وأجاب عنه السيد الخوئى طال بقاه - كما فى تقريراته - بأن اللعن على فعل غير الاخبار بكون الشخص ملعونا فإن الاخبار بكونه ملعونا وبعيد أعن الله

(١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب : (٦٧) من ابواب آداب الحمام - الحديث :

(٤) .

(٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب (٦٣) : من ابواب آداب الحمام ، الحديث :

(٥ - ٢) .

ربما يكون منشأه ارتكاب المكروهات، وهذا بخلاف انشاء اللعن على المؤمن، فانه لا يكون الامع ارتكابه فعلاً محرماً وقوله (ع) (ومن مثل فعله لعنة الله) من قبيل انشاء اللعن على فاعل المثلة بخلاف قوله : ( ملعون من أخر الصلاة ) .

ولا يخفى ما فى الاشكال والجواب، فان اللعن ليس هو البعد مطلقاً بل البعد الناشئ عن الطرد والغضب، وهذا لا يكون إلا مع حرمة الفعل، ولا يفرق فى ذلك بين انشائه او الاخبار بكون الفاعل لكذا ملعوناً ومطروداً، حيث انه لو لم يكن فعله محرماً فلا موجب لطرده ولعنه، واللعن فى مثل تأخير الصلاة عن وقتها محمول على مثل ما اذا كان التأخير للاستخفاف بها .

ثم ان المعتبر فى تحقق عنوان المثلة أمران . (احدهما) ايقاع النقص بالغير و(ثانيهما) كون الايقاع بقصد هتكه وتحقيره، فلا يتحقق العنوان فيما اذا حلق الانسان لحيته بداعى تجميله أو نحوه، كما هو موضوع البحث . والمستفاد من الرواية أن حلق لحية الغير بقصد هتكه والتنقيص به مثله حكماً او موضوعاً .

هذا مع أن رواية الجعفرىات لا تكون حجة على الحكم ولا على حرمة المثلة، فانه لم يثبت ان النسخة المأخوذة منها هذه بعينها كتاب موسى بن اسماعيل بن موسى (ع) ووصل الى سهل بن احمد بن سهل، ومنه الى الحسين بن عبيد الله بواسطة محمد بن محمد الأشعث .

ومما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بقطع عضو الميت الكافر فى العملية المتعارفة فى زماننا، وجعله مكان العضو الفاسد من انسان آخر، كما لا بأس بخرق جسده لغرض الاطلاع على اوضاع الجسد المعبر عن ذلك بالتشريح للطبابة . نعم لا يجوز ذلك بالاضافة الى اعضاء الميت المسلم باعتبار وجوب دفنها وحرمة هتكه حياً، وميتاً .

والمتحصل فى المقام ان الاخبار الدالة على اعفاء اللحية وتطويله مع ضعف اسنادها لا تصلح للاعتماد عليها والحكم بوجوب تطويلها، حتى فى فرض تقييد تلك

## الرشوة حرام (١)

الاخبار بماورد في بعض الروايات (١) من تحديد اللحية بالقبضة ، بأن يقال الواجب تطويلها الى القبضة ، حيث انه مع الاغماض عن سند المقيد لم يعهد من احد الافتاء بوجود تطويلها كذلك ، سواء التزم بحرمة تطويلها بعد الحد المزبور كما هو ظاهر بعضها حيث ذكر فيها ، وما زاد عن القبضة ففي النار اوقيل بكرأته واستظهارها من مرسة يونس عن ابي عبدالله (ع) في قدر اللحية قال : «تقبض بيدك على اللحية وتجزمها فضل» أو من ذيل مرسة الصدوق المتقدمة من قوله ( ولا تشبهوا باليهود ) ومع ذلك فلا يمكن الافتاء بجواز حلق اللحية وعدم وجوب رعاية الاحتياط ، وذلك لأن المراكز في أذهان المشرعة عدم جواز حلقها ، وان كان في انتهاء هذا الارتكاز الى عصر الشارع المقدس تأمل ، لاحتمال حدوثه أخيراً بالرجوع الى جماعة افتوا بحرمة والله سبحانه هو العالم ولا يخفى ان حرمة حلق اللحية على تقدير القول بها من جهة الروايات اودعوى سيرة المتدينين اوارتكاز الحرمة تكون كسائر المحرمات ساقطة عند الاضطرار او الاكراه او المزاحمة بتكليف آخر مساو أو أهم ، ولو لم يمكن رعاية التكليف الآخر الأهم بل المساوى الامع حلقها جاز.

(١) وعليه اجماع المسلمين كما في جامع المقاصد والمسالك ويدل عليه قوله عز من قائل : (ولاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون) (٢) وظهرها عدم جواز اعطاء المال للحكام لغاية أكل اموال الناس ، مع العلم بالحال ، سواء كان الأكل المزبور غرضاً اولياً ، او كان من غاية الغاية ، بان كان الاعطاء لجلب ميل الحاكم ووجه اليه حتى يحكم له ويتعدى الى ما اذا كان الحكم له شرطاً في الاعطاء ، او كان المال عوضاً عن ذلك الحكم بالفحوى . نعم لادلاله فيها على ما إذا كان الاعطاء لغاية الحكم بما هو الواقع ، وما هو على

(١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (٦٥) من ابواب آداب الحمام - الحديث: (٣)

(٢) سورة البقرة (٢) الآية : (١٨٨)



وفى المستفيضة (١) وفى رواية الاصبغ بن نباته (٢) وعن الخصال فى الصحيح (٣)

وهذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة (٤)

قوانين القضاء ، بأن لايميل نفس القاضى الى خصمه ويذهب بحقه .

(١) كموثقة سماعة عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « الرشاشى فى الحكم هو الكفر بالله » (١) وكصحيحة عمار بن مروان قال : « سألت ابا جعفر (ع) - الى ان قال (ع) - : فاما الرشاشى فى الحكم ، فان ذلك هو الكفر بالله » (٢) وفى صحيحة الأخرى عن ابي عبد الله (ع) « كل شىء غل من الامام فهو سحت ، والسحت انواع كثيرة : (منها) ما اصيب من أعمال الولاية الظلمة ، و(منها) اجور القضاة واجور الفواجر وثن الخمر والنيذ المسكر والربا بعد البينة . وأما الرشاشى فى الاحكام ياعمار فهو الكفر بالله العظيم » (٣) وقوله كل شىء غل من الامام إى أخذ منه خيانة وظاهر التعبير بالكفر هى الحرمة تكليفاً ويستفاد الوضع من عد الرشوة من السحت .

(٢) ضعيفة سنداً والغلول بمعنى السرقة . والخيانة والرشوة المذكورة فيها لاتناسب الرشاشى فى الحكم ، حيث أن القضاء لا يكون من شأن الوالى كما لا يخفى .

(٣) هذه هى الصحيحة المتقدمة عن ابي عبد الله (ع) ، ومدلولها عدم جواز أخذ الأجر على القضا ، سواء كان معطيه احد المتخاصمين أو غيره ممن يهمله قضاؤه ، كأخذ الأجرة من الوالى ، وكذا عدم جواز أخذ الرشاشى بلا فرق بين كونه للحكم له باطلا او للحكم بما هو الواقع أو للحكم له باطلا كان او حقاً ، وسواء كان ذلك غرضاً وداعياً الى الاعطاء او شرطاً فيه .

(٤) الاحتمالات فى معنى الرشوة اربعة : ( الاول ) - ما يعم مقابل الحكم الصحيح ، سواء جعل عوضاً عن نفس الحكم او عن مقدماته كالنظر فى أمر المترافعين

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب : (٨) من أبواب آداب القاضى - الحديث : (٣)

(٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٥) من أبواب ما يكتسب به - الحديث :

وهذا ظاهر القاموس ويساعده ظاهر كلام المحقق الثاني وصريح الحلبي ، حيث ذكر أنه لا يجوز للقاضي أخذ الرشا مطلقاً ، أى سواء كان عوضاً عن حكمه الصحيح أم لا . نعم لا يحرم على المعطى فيما اذا كان عوضاً عن الحكم الصحيح ، ويحرم فى غير ه .

(الثانى) - ما يعطى للقاضى للحكم له فى الواقعة بالباطل ، وبقضاء الجور ، كما هو ظاهر مجمع البحرين .

(الثالث) - اعطاء المال لغاية الوصول الى غرضه من الحكم له او أمر آخر يفعله الغير له كما عن المصباح والنهاية .

(الرابع) - اعطاء المال للقاضى للحكم له حقاً او باطلا . وأما الاحتمال الاول فالظاهر أن عوض الحكم وتعيين الأجر له لا يكون من الرشوة فيما اذا كان ذلك الحكم هو الحكم على موازين باب القضاء ، ولذا جعل الرشوة فى الحكم فى صحيحة عمار ابن مروان مقابل أجر القضاة .

(بعبارة اخرى) لا يجوز للقاضى أخذ الجعل والأجرة على حكمه الصحيح او على ما هو من مقدماته ، كالنظر فى أمر المترافعين إمام مطلقاً ، كما هو الصحيح ، وعليه المشهور ، بل فى جامع المقاصد دعوى الاجماع عليه ، وهو مقتضى كون أجر القضاة سحتاً ، وإمام تعين القضاء عليه كما هو ظاهر المصنف (ره) وجمع آخر ، ولكن عد الرشا فى الحكم فى مقابل أجر القاضى مقتضاه عدم شمول الرشاله ، فلا يجرى عليه سائر احكام الرشا ، ككون اعطائه حراماً تكليفاً ، بل يكفى فى عدم جريانها فيه الشك فى كونه داخلها فى معنى الرشا كما لا يخفى . وكذا لا يمكن المساعدة على الاحتمال الثانى ، فانه لا ينحصر به الرشوة ، بل يعم معناها ما اذا كان الغرض من الاعطاء هو الحكم له ، سواء كان حقاً أم باطلا . وأما اعطاء المال فى غير موارد القضاء ففى كونه رشوة حكماً او موضوعاً فسيأتى التعرض له . والصحيح فى معناها هو الاحتمال الرابع ،

وهو إعطاء المال للحكم له مطلقاً حقاً أو باطلاً .

ثم إن المعدود من السحت - في صحیحة الخصال وهو أجر القضاة بظاهره - یعم ما اذا كان العوض لنفس الحكم او على مقدماته . والالتزام - بان المحرم هو العوض لنفس الحكم - لا وجه له ، فانه فرق بين كون السحت هو الأجر على القضاء أو أجر القضاة ، فالمناسب للالتزام المزبور هو الاول . والمذكور في الصحیحة هو الثاني الشامل له وللآخر على ما هو شأن القضاء ، كالنظر في أمر المترافعين او غيره من مقدماته . نعم في البین رواية یوسف بن جابر قال : «قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله (ص) من نظر الى فرج امرأة لا تحل له ، ورجلا خان اخاه في امرأته ، ورجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة» (١) .

وربما يستظهر منها حرمة أخذ الأجرة في خصوص صورة تعيين القضاء ، حيث ان حمل الاحتياج فيها على الحاجة الى نوعه خلاف ظاهرها ، بل ظاهرها الاحتياج الى الشخص ، ولكن لا يخفى ما في الاستظهار ، لان صدق الحاجة في مورد يكون الرجوع فيه الى الشخص من التخيير في الرجوع بين المجتهدين ظاهر ، بل على تقدير تسليم الظهور فلا تصلح - لضعف سندها - لرفع اليد بها عن إطلاق الصحیحة المعدود فيها أجر القضاة من السحت كما مر . نعم حملها على سؤال الرشا للحكم للراشي حقاً كان أو باطلاً خلاف ظاهرها . وظاهرها سؤال الأجر على فقهاء وقضاة وإطلاق الرشوة عليه للتأكيد في حرمة .

وربما يستدل على عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء بصحیحة عبد الله بن سنان قال : «سئل ابو عبد الله (ع) عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال : ذلك السحت» (٢) واورد عليه المصنف (هـ) بأن الرواية غير ناظرة الى أخذ

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب (٨) من ابواب آداب القاضی حديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٨) : الباب (٨) من ابواب آداب القاضی - الحديث: (١)

## خلافاً لظاهر المقنعة (١)

العوض والأجر، بل ظاهرها ارتزاق القاضي من السلطان، فلا بد من حملها على صورة عدم كونه اهلاً للقضاء بقرينة كونه منصوباً من قبل السلطان الجائر، والأفلامناص من ارتزاق القاضي من بيت مال المسلمين، سواء أخذ من السلطان العادل أو الجائر وفيه ان ذكر قيد على القضاء في الرواية قرينة على كون المراد بالرزق هو الأجر على الحكم، وإلا كان ذكر القيد لغواً، ولا حاجة أيضاً الى حمل كونه من غير بيت المال كما ذكر المصنف (ره) في آخر كلامه .

(١) ثم إن في أخذ الأجر على القضاء بالحق قولين آخرين : (احدهما) الجواز مطلقاً كما هو ظاهر المقنعة والمحكى عن القاضي، باعتبار ان القضاء عمل محترم، فيصح أخذ المال عليه، كما هو مقتضى مثل قوله سبحانه (أو فوا بالعقود) (١) المعبر عنه بالاصل ورواية حمزة بن حمران قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت ان في شيعتك قوماً يتحملون علومكم و يبشونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام، فقال ليس اولئك بمستأكلين، انما ذاك الذي يفتى بغير علم ولا هدى لبيطل به الحقوق طمعاً في الدنيا» (٢) ولكنها لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، بل لادلالة فيها على جواز أخذ الأجر على القضاء بالحق والافتاء به، وغاية مدلولها حصر المستأكل بعلمه في من يفتى بغير علم ويبطل حقوق الآخرين لغاية وصوله الى مال الدنيا وحطامها، فلا يكون من يفتى بعلم ولا يبطل حقوق الآخرين مستأكلاً بعلمه بالصلة وبالبر والاكرام لهم وأما اخذهم الأجر على قضائهم وافتائهم جازماً لا، فلا دلالة لها على ذلك وعلى تقدير الاطلاق في جواز الاستيكال فتقيد بمثل صحيحة عمار بن مروان المتقدمة، واما العمومات الدالة على نفوذ العقد او صحته فلا يمكن اخذها في مقابل الخصوصات الواردة

(١) سورة المائدة (٥) الآية: (١)

(٢) وسائل الشريعة: الجزء (١٨) الباب: (٨) من ابواب آداب القاضي - الحديث: (١٢)

## للغاية او للعاقبة (١) و فصل في المختلف (٢)

في المقام فلاحظ .

(١) بطلان الحق وذهابه على صاحبه يترتب على القضاء بغير علم ولاهدى ، و يكون البطلان غاية له ، كما أنه يترتب على اعداد الشخص نفسه للقضاء بغير علم بطور العاقبة ، حيث ان عاقبة هذا الاعداد ذهاب الحقوق من اربابها ، فاللام في قوله ليبطل به الحقوق إما للغاية كما إذا كان متعلقاً بقوله يفتى المراد به الافتاء فعلا ، او للعاقبة كما اذا كان متعلقاً به بمعنى اعداد نفسه للافتاء ، وعلى الاول تكون الرواية دالة على حرمة الافتاء بغير علم وأخذ المال عليه ، و على الثاني تدل على حرمة اعداد نفسه للافتاء ، بداعي أخذ المال مع عدم عرفانه الحق و موازين الافتاء والقضاء .

(٢) وهذا ثانى القولين الآخرين ، وحاصله عدم جواز أخذ الاجرة على القضاء مع تعيينه او عدم فقره وجواز أخذها مع حاجة القاضى و عدم تعيين القضاء عليه اما عدم جواز اخذها مع تعيين القضاء عليه فباعتبار عدم جواز أخذ الاجرة على الواجبات ، واما اعتبار فقره فيستظهر من روايتى يوسف و عمار ، ولعل وجه الاستظهار أن المذكور في رواية عمار أجر القضاة ، و من الظاهر ان القضاة في ذلك الزمان كانوا من المرتزقة من بيت مال المسلمين ومنصوبين من قبل من كان يدعى أن له ولاية على المسلمين ، ولم يكن لهم حاجة الى أخذ المال من المترافعين كما ان المذكور في رواية يوسف من يكون مرجعاً للناس فى فقهه ، وبعده فرض الحاجة فى مثله .

ولكن لا يخفى ما فيه ، فان الحكم الوارد فى الصحيحة لا يختص بالقضاة المنصوبين فى ذلك الزمان ليقال بعدم الحاجة لهم و حاجة الناس الى شخص لفقهه لا تلازم غناه ، خصوصاً فيما إذا كان الناس المراجعون اليه جماعة من الفقهاء فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاظهر بحسب الروايات عدم جواز اخذ

واما الهدية (١) وهل يحرم الرشوة في غير الحكم (٢)

الجعل والاجر على القضاء او ماهو من شئونه بلا فرق بين حاجة القاضى و عدمها و تعيين القضاء عليه و عدمه و يتعدى الى أخذ الجعل والاجر على الافتاء و بيان الاحكام الشرعية الكلية باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما فى ذلك .

(١) قد ذكرنا دلالة الاية المباركة على عدم جواز اعطاء المال للحكام و القضاة لغاية أكل اموال الناس ، بلا فرق بين ان يكون هذا الاكل غرضاً اولياً او كان الغرض الاولى جلب مودة الحاكم و محبته اليه حتى يحكم له ، و كما أن الاعطاء على المعطى والاخذ على الحاكم فى الاول حرام و سحت ، كذلك فى الفرض الثانى ، حيث ان النهى - عن اىصال المال الى الحاكم وسيلة الى أكل اموال الناس فى الاية المباركة - يناسب التحريم فيهما ، كما أن الروايات - الدالة على كون الرشاشا كفرة بالله و على عدم صيرورة الرشوة ملكاً للحاكم كما هو ظاهر السحت - تعمها و على ذلك فالهدية إى ما يهبه الشخص للقاضى لغاية جلب مودة القاضى اليه حتى توجب الحكم له حقا او باطلا داخله فى عنوان الرشوة ، فلا يجوز للمعطى الاعطاء ولا للقاضى أخذها و لسو نوقش فى شمول معناها لها ، فلا ريب فى أنها لاحقة بها حكماً من حيث الاعطاء و عدم صيرورتها ملكاً للقاضى ، باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما فى هذه الجهة . واما ما استشهد به المصنف (ره) من الروايات فهى لا ترتبط بالهدية المعطاة للقاضى كما لا يخفى .

(٢) المال المعطى للغير كالأعطاء لاصلاح أمره عند الامير او قضاء حاجة له عنده له صور ثلاث: (الاولى) - اعطاؤه للامر المحرم (الثانية) - اعطاؤه لاصلاح أمره حلالاً أو حراماً (الثالثة) - لاصلاح أمره حلالاً . و ذكر المصنف (ره) أن المال فى الصورتين الاولتين لا يصير ملكاً للاخذ ، لكونه من اكله بالباطل ، ولكن ليس فساده فيهما لاجل الرشاش حتى يحرم الاعطاء والاخذ تكليفاً ايضاً ، لانه ليس فى البين ما يدل على حرمة الرشاش مطلقاً إلا بعض ما ينصرف الى الرشاش فى الاحكام . واما الصورة الثالثة فلا بأس بها

وضعاً وتكليفاً كما هو مقتضى مثل أوفوا بالعقود .

ويدل عليه أيضاً ماورد في الرجل يبذل الرشوة ليتحرك الآخر من منزله حتى يسكن فيه المعطى . والمراد المنزل المشترك كالمدرسة والسوق ، وكذا تدل عليه رواية الصيرفي ، قال : «سمعت أبا الحسن (ع) وسأله حفص الأعور ، فقال : عمال السلطان يشترون منا القرب والادواة . فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا ، فترشوه حتى لا يظلمنا ، فقال ، لأبأس بما تصلح به مالك ، ثم سكت ساعة ، ثم قال : إذا أنت رشوته يأخدمك أقل من الشرط ، قلت : نعم ، قال فسدت رشوتك » (١) .

أقول لعل المراد بنفي البأس في هذه الرواية بيان عدم حرمة الاعطاء على المعطى ، حيث أنه يدفع بالاعطاء الى الوكيل ظلمه عن أمواله ، ولكن ما يأخذه الوكيل على ارتداعه عن ظلمه أكل للمال بالباطل فلا يجوز . وعلى الجملة ان مضمون الرواية غير مربوط بالصورة الثلاث .

(لا يقال) : اذا كان متعلق الاجارة عملاً يتحقق حلالاً وحرماً ، فما الوجه في كون الاجارة باطلة ، ولا تدخل الاجرة في ملك الأجير كما هو ظاهر المصنف (ره) (فانه يقال) إذا كان متعلق الاجارة عملاً يتحقق حلالاً وحرماً ، فلا بد من تقييد مورد الاجارة في عقدها بتحقيقه حلالاً ، لئلا يكون الأمر بالوفاء بها منافياً لماد على حرمة العمل ، ويعمه وجوب الوفاء بها على كل تقدير ، ومع اطلاق الاجارة فضلاً عن التصريح بالاطلاق لا يمكن أن يعمها ، كما هو المقرر في البحث عن اجتماع الأمر والنهي . ولو استأجره على غسل ثيابه فغسلها في اثناء مغصوب بماء مغصوب لم يستحق اجرة ، بل يحكم بانحلال الاجارة بانتفاء موردها ، كما إذا آجره لقلع سنه فوقع السن ، وهذا اذا تعلق الاجارة بالغسل المباح ، والا كانت باطلة من الاول . وعلى تقدير البطلان ففي صورة العمل مباحاً يستحق اجرة المثل لتضمن الاجارة الاذن في

## ويلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة (١)

العمل الموجب للضمان . وعلى تقدير العمل حراماً فلا يستحق شيئاً ، فان أخذ المال في مقابل الحرام اكل له بالباطل . وأوضح من ذلك ما إذا أستاجر له للجامع بين قراءة القرآن أو الغناء ، فعلى تقدير قراءة القرآن يستحق اجرة المثل لقاعدة الضمان المستفاد من الأمر بالعمل والاذن فيه ، وعلى تقدير التثني لا يستحق شيئاً . ولا يخفى أنه إذا أجرى العقد على عمل يحكم بصحته وتعلقه بالفرد الحلال حملاً لفعلهما على الصحيح وهذا غير ما ذكرنا مما يعلم فيه تعلق قصدهما بالفعل حلالاً وحراماً .

(لا يقال) كما إذا ورد الأمر بفعل في خطاب مطلقاً وورد النهى عن بعض افراده في خطاب آخر يكون الجمع بين الخطابين بتقييد متعلق الأمر والالتزام بتعيين الاتيان به في ضمن فرده الحلال ، كذلك فيما كانت الاجارة على العمل مطلقاً ، فانه يكون الجمع بين الأمر بالوفاء بالعقود وبين النهى عن بعض الافراد هو الالتزام بتعيين الوفاء بها في ضمن الفرد الحلال (فانه يقال) لاتنحل الاجارة بالاضافة الى متعلقها حلالاً او حراماً إلى اجارتين ، ليقال بشمول اوفوا بالعقود لاحدهما دون الأخرى ، بل هي عقد واحد لا يمكن ان يعمه عموم اوفوا بالعقود فلاحظ .

(١) أى يلحق بالرشوة المعاملة المشتملة على المحاباة ، وهو تنزيل الثمن عن القيمة السوقية وجعله أقل منها وقد ذكر المصنف (ره) للمعاملة كذلك مع القاضى صوراً ثلاث .

(الاولى) - عدم تعلق غرض البايع باصل البيع ، بل يكون غرضه الاصلى هو حكم القاضى له باطلا او مطلقاً حقاً او باطلا ، بحيث لولا ذلك لم يقدم على بيع ماله اصلاً .

(الثانية) - ان يكون له في اصل البيع غرض ويكون تقليل الثمن للقاضى بغرض حكمه له باطلا او مطلقاً ، بحيث لولا ذلك كان يبيع المال ، ولكن بتقليل الثمن .

(الثالثة) ان يكون غرضه من البيع كذلك جلب ميل القاضى وحبه اليه حتى



## كالجعل والاجرة (١)

يحكم له ، والمعاملة فى جميع الصور محرمة تكليفاً ، ولكن ربما يقال أنهم محكومة بالصحة على الاطلاق أى سواء قيل بفساد الشرط اولاً ، ففى الصورة الثالثة باعتبار عدم الشرط فيها على القاضى وفى صورتين الاولتين بناء على عدم تقسيط الثمن على الشرط ، وأن المعاملة المحاباتية فيهما ترجع الى بيع الشئ للقاضى بثمان معين مع الاشتراط عليه بالحكم للبايع ، وهذا الشرط فاسد ، لان العمل به بل اشتراطه كفر بالله العظيم ، ولكن بطلان الشرط بناء على عدم تقسيط الثمن عليه لا يضر بتمام البيع المزبور ، وبناء على التقسيط يحكم بالبطلان بالاضافة الى الشرط ، نظير ما اذا باع الخل والخمر بصفقة واحدة .

(اقول) الاظهر الحكم بالبطلان فى جميع الصور ، فان الرشوة فى الحكم هو المال المعطى للقاضى للحكم له ، بحيث لا يعطى المال لو علم بعدم الحكم له ، بلافراق بين اعطائه ذلك المال مجاناً او مع جعل عوض له . وما تقدم - من اعتبار كون الاعطاء مقابل الحكم له باطلا او مطلقاً - يراد به الأعم من جعل الحكم له شرطاً او عوضاً او داعياً الى الاعطاء . وبما أن اعطاء المبيع فى الصور الثلاث للقاضى بداعى الحكم له او باشتراطه عليه ، فيدخل فى عنوان الرشوة فى الحكم ويكون سحتاً ، بل إذا باعه من القاضى بثمان المثل ، ولكن كان البيع بداعى الحكم له ، بحيث لولا حكمه له أمسك على متاعه ولم يبعه لامنه ولا من غيره ، كما يتفق ذلك فى بعض ازمنة عزة وجود المبيع كان المبيع محرماً وسحتاً .

(١) كما فى المال المجعول عوضاً للحكم له بنحو الجعالة ، والثانى كما اذا كان عوضاً له فى الاجارة ، ثم ان ضمان اليد فيما اذا كان المال جعلاً او أجراً على الحكم واضح ، وكذا ما اذا كان الحكم له شرطاً فى اعطائه بان يكون الاعطاء المزبور من الهبة المشروطة ، حيث أن المال فى صورة الاشتراط ، وأن لا يكون عوضاً عن الحكم ، إلا أن المدرك لضمان تلف المال فى اليد وهى السيرة الجارية من العقلاء تعم موردها ،

## في اختلاف الدافع والقابض (١)

كما يعمه حديث على اليد مأخذت ، ولكنه لضعفه سنداً لا يصلح الاللتايد . وأما إذا كان الحكم له داعياً الى تمليك المال بلاأخذه عوضاً او شرطاً ، يكون التملك المزبور من الهبة الفاسدة مجاناً ، فلا ضمان فيها كما لا ضمان في صحيحها .

ثم إن رضا صاحب المال يتصرف القاضى فى الرشوة اوفى الجعل والأجرة لا يوجب جواز التصرف له، لان 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) تعرض (ره) لصور ثلاث من الصور المفروضة فى المقام: (الاولى) - أن يكون اتفاقهما على تمليك المال بعنوان الهبة ، واختلافهما فى دعوى الدافع بانها كانت بداعى الحكم له ، فباعتبار كونها رشوة فاسدة ، ودعوى الآخذ أنها كانت بداع آخر يكون الدفع معه لازماً ، كقصد التقرب فيه ، وفى مثل هذا يقدم قول مدعى الصحة . ولا مجال لاحتمال الضمان ، فانه لا ضمان فى الهبة صحيحة كانت ام فاسدة . نعم بناء على ما قيل من الضمان فى الرشوة مطلقاً فمقتضى قاعدة اليد ولو كان ثبوته ، إلا أن اصالة الصحة فى الهبة تنفى موضوع الضمان ، باعتبار اثباتها التسليط الذى لا يكون فيه ضمان .

(الثانية) - ما اذا لم يتفقا على نوع التملك ، كما إذا كانت دعوى الدافع أنها بعنوان الأجرة على الحكم ، والآخذ كانت دعواه الهبة الصحيحة ، وفى مثل ذلك لا مجال لاصالة الصحة ، لانها مختصة بما إذا كان الاتفاق على نوع خاص من المعاملة . والخلاف فى صحتها وفسادها ، بل الاصل فى الفرض عدم تحقق الناقل أى الهبة الصحيحة فيجوز للدافع أخذ المال مع بقاءه وبدله مع تلفه ، لاصالة الضمان ، فان الموضوع له تلف مال الغير فى يده مع عدم تسليطه مجاناً ، وبضم الوجدان الى اصالة عدم التسليط كما ذكر يتم موضوع الضمان ، واصالة عدم دفعه بعنوان الأجرة لا تكون مثبتة للهبة

## سب المؤمنين حرام (١)

المجانبة ، ولا اثر آخر في البين لها كما لا يخفى .

(الثالثة) ما إذا كان اتفاقهما على فساد التملك ، ودعوى الدافع أنه كان بنحو يوجب الضمان، والقابض نحواً آخر لا يوجب ، كما إذا كانت دعوى الدافع كونها أجرة على الحكم اورشوة ، بناء على الضمان في تلف الرشوة ، ودعوى القابض أنها هدية فاسدة ، وتكون ثمرة خلافهما بعد تلف المال ، فانه قبله يكون للدافع أخذها، لاتفاقهما على فساد التملك، ومقتضى ما ذكرنا في الصورة الثانية هو الضمان في الفرض ، كما هو مقتضى ضم الاصل الى الوجدان .

(١) لا يخفى أن الازلال يكون بالتعدى على عرض الغير وكرامته ، فيكون ظلماً . وأما الايذاء فهو أمر آخر ، وربما يكون فسى مورد السب ، كما إذا اطلع عليه المسبوب، وكان الساب قاصداً إدخال الأذى عليه ولو بعلمه ببلوغ السب اليه ، فيتأثر به ، وهذا محرم آخر يكون الساب معه مستحقاً لعقابين، لحرمة كل من الظلم والايذاء. وأما إذا لم يلتفت الى اطلاع المسبوب على سبه، يكون عقابه على سبه الذي هو مرتبة من الظلم والعدوان .

ويستدل على حرمة من الكتاب بقوله عز من قائل : (واجتنبوا قول الزور) (١) بدعوى أن قول الزور هو الكلام القبيح . ومن أظهر أفراد سب المؤمن ، وفيه أن الزور ظاهره الباطل ، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل ، واتصافه بالبطلان يكون باعتبار معناه لامحالة ، فينطبق على الكذب وما هو متضمن له . وأما الانشاءات التي لاتتضمن الاخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان ، كما إذا قال - بمسمع من الناس لانسان غير حاذق (يا حمار) فان الكلام المزبور باعتبار كونه هدرأ لكرامة ذلك الانسان وتنقيصه سب ، ولكن لا يكون من الباطل ، نظير ما إذا قال للشجاع أنه أسد ، فانه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل ، وقوله سبحانه (لا يحب الله الجهر بالسوء من

ففي رواية ابي بصير (١) وفي رواية ابي بصير (٢) وفي رواية ابن الحجاج (٣)

القول (١) .

وفيه أن الظاهر - ولأقل من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه (من القول) بياناً للجهر بالسوء لالسوء ، والمراد أنه عند ارتكاب انسان سوءاً يكون اظهاره جهراً بالسوء ، سواء كان المظهر بالكسر هو المرتكب أم غيره ، وان الله لا يحب هذا الاظهار والجهر إلا من المظلوم ، فانه يجوز له التظلم ، واظهار ما فعله الغير في حقه من السوء ، وهذا لا يرتبط بالسب اصلاً . وعلى ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية ، واظهار إرتكابه الناس معصية اخرى .

(١) سندها معتبر ، فان الكليني رواها عن العدة عن احمد بن محمد عن الحسين ابن سعيد عن فضالة بن ايوب عن عبد الله بن بكير عن ابي بصير عن ابي جعفر (ع) ، وسند رواية السكوني على بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني (٢) وفي بعض النسخ كالشرف على الهلكة ، وعليه يكون السبب مصدراً ، كما في رواية ابي بصير . وأما على نسخة كالشرف فالسبب صيغة مبالغة .

(٢) رواها ايضاً في الباب المزبور ، وسندها معتبر ، ولكن لادلالة فيها على خصوص سب المؤمن ، بل ظاهرها النهي عن السب مطلقاً ، باعتبار أن السب كسب لعداوة الناس ، والمناسب للعاقبة كون النهي ارشادياً .

(٣) سندها معتبر والرواية على ما في الوسائل ، والنسخة الموجودة عندي من الكافي (في الرجلين يتسابان ، قال البادي منهما أظلم ، ووزره ووز صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم) وذكر (ره) أن معنى كونه اظلم أن مثل وزر صاحبه عليه . وفيه أنه ربما لا يكون على صاحبه وزر وعقاب اصلاً ، كما إذا كان سبه ثانياً

(١) سورة النساء (٤) الآية : (١٤٨)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب : (١٥٨) من ابواب أحكام العشرة - الحديث :

وثالث ان تصف الشخص بما هو ازرء ونقص ( ١ ) فالنسبة بينه وبين الغيبة

عموم من وجه ( ٢ )

دفاعاً عن عرضه وكرامته وجزاءً على البادى بمثل ما اعتدى عليه ، فان السب كذلك جائز كما هو مقتضى آية الاعتداء (١) والتعبير - في الرواية عن البادى بالأظلم - لا يدل على أن الآخر أيضاً ظالم ، فانه يمكن كونه اظلم بالاضافة الى الساب الذى لا يوجب سبه ايقاع الغير فى الجواب ، أو كان التعبير به لمجرد كون سبه موجباً للعقاب عليه مطلقاً ، بخلاف سب الآخر ، فانه قد لا يوجب عقاباً . ويشير الى ذلك - التعبير عنه بالمظلوم نعم تقييد الوزر فى الرواية ، بما اذالم يعتذر الى الآخر لا يمكن الأخذ بظاهره ، فان الاعتذار - الى المظلوم عن سبه وايقاعه اياه فى السب - لا يوجب ارتفاع الوزر ، بل ارتفاعه موقوف على التوبة ، إلا أن يكون الداعى الى اعتذاره توبته .

( ١ ) الازراء هو ذكر العيب ، ولم يظهر الفرق بين هذا وما ذكره فى جامع

المقاصد ، ليجعل هذا فى مقابل ذلك .

( ٢ ) أى ان النسبة بين قصد الاهانة والغيبة عموم من وجه (أقول) : سيأتى انشاء الله

تعالى أن الغيبة - على ما هو مقتضى الروايات - ذكر الشخص وإظهار سوئه وعيبه الذى ستر الله عليه ، فلاتعم ما إذا ذكره بعيوبه الظاهرة ، كما اذا ذكر زيدا واراد رفع الابهام عنه فوصفه بالاعمى ، فان مثل هذا الذكر اذا لم يكن بقصد التنقيص والتحقير لأبأس به . نعم إذا كان بقصد هما كان محرماً من جهة حرمة الاهانة والسب ، واذا أظهر عيبه المستور بلا قصد الاهانة كان غيبة ، ويجتمعان فيما إذا كان إظهاره للاهانة .

ثم إن حرمة السب أى سب المؤمن للتحفظ على كرامته ، فلا يكون حراماً فيما اذا لم يكن للمسبوب كرامة واحترام ، كالمتجاهر بالفسق على ما سيأتى فى الغيبة ، فان مقتضى جواز اغتيابه جواز سبه . وأما وجوبه من جهة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فمشروط بشروطه المذكورة فى ذلك الباب ، ويلحق بالمتجاهر بالفسق

## ويمكن ان يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثر (١)

المبدع ، بل الجواز فيه اولى . ويكفى ايضاً فى ذلك مثل صحيحة داود بن سرهان عن ابي عبد الله (ع) قال : « قال رسول الله (ص) : إذأرأيتم أهل الريب والبدع من بعدى ، فاطهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية ، وباهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام ، ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم ، يكتب الله لكم بذلك الحسنات ، ويرفع لكم به الدرجات فى الآخرة » (١) .

(١) يجوز للسيد ضرب عبده للتأديب ، وفحواه جواز سبه تأديباً . وأما فى غير ذلك المقام ، فمقتضى موثقة ابي بصير المتقدمة عدم الجواز ، وكذا الحال بالاضافة الى الوالد وولده ، فانه يجوز له سبه تأديباً ، كما يجوز له ضربه لذلك ، وأما فى غير مقام التأديب فلا ، إلا اذا لم يعد الكلام المزبور من المولى او الأب سباً واهانة ، كما إذ اتكلم به حباً لولده ، فيكون نظير ما إذا قال للزوجة ما يستقبح ذكره للغير فى عدم كونه مدراً للكرامة ، والتمسك - فى جواز سب الوالد ولده مطلقاً ، حتى فيما إذالم يكن للتأديب ، بقوله (ص) : (أنت ومالك لايك) - لا يخفى مافيه ، فان الولد لا يحكم شرعاً بانسه مملوك والده ، نظير ملك العبد أو الحيوان للمولى ، والمالك ليجرى على الولد ما يجرى على مال الوالد ، ولذا لو لم يكن للوالد حاجة لما جاز له الأخذ من مال ولده بلا رضاه ، وكذا لا يجوز ترتيب سائر احكام الملك ، والحكم الوارد فى الرواية أخلاقى ذكره (ص) لثلا يتصدى الابن لمخاصمة أبيه فى المحاكم الشرعية لاجل ماله ، بل على تقدير كونه مالا لوالده كالعبد بالاضافة الى مولاه ، فلا يثبت جواز ضربه مطلقاً كما لم يثبت ذلك فى العبد . وأما المعلم والمتعلم ، فلا يجوز للاول سب الثانى فى مورد الهتك والتنقيص ، كما لا يجوز ذلك فى مورد الايذاء وتأثر المتعلم .

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب : (٣٩) من ابواب الامر والنهى وما يناسبهما

وكان آخر عهده بربه (١) هو المطف ماخذه ودق (٢)

و(بعبارة اخرى) كما لا يجوز للمعلم سبه مع التفاته الى أن سبه نقص للمتعلم فى انظار الناس ، كذلك لا يجوز له مع التفاته الى ان سبه موجب لتأثره . وتوهم جوازه بالسيرة الموهومة ضعيف . نعم يجوز للمعلم سب الولد الصغير إذا كان ذلك تأديباً ، مع فرض كونه مأذوناً فى تأديبه عن وليه .

(١) أى أن الله يبرأ منه بعد تعلمه السحر والرواية (١) سندها معتبر ومثلها الاخرى .

(٢) المراد باللطيف والدقيق هو الخفى أى ان السحر هو ما يكون سببه ومأخذه خفياً . وهذا كتعريف الزرافة مثلاً بانه حيوان شرح اسمى ، وبيان للمعنى بالوجه العام ، وإلصاح إطلاق السحر على كل ما يكون سببه خفياً كالرؤيا الصادقة التى لانعرف منشأها .

ثم إن هذا التعريف لا ينافى أن يكون للسحر حقيقة ، كما عن بعض ، بخلاف التفاسير المذكورة عن اهل اللغة بعد هذا التعريف ، فان مقتضاها عدم ثبوت الحقيقة له ، كما عن بعض آخر ، منهم المحقق الايروانى . ويستدل عليه بقوله سبحانه فى قضية سحرة فرعون : (فاذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) (٢) وقوله : (فلما ألقوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم) (٣) وبما أن السحر أمر خيالى لاحقيقة له ، فعبر سبحانه عن السحر بالكيد فى قوله : (فتولى فرعون وجمع كيدته) نعم لا يلتفت الغير غالباً الى فعل الساحر ، وأنه أمر خيالى ، فيرتب عليه أثر الواقع ، فيركض بعد خياله أن فى أطرافه ناراً تحرقه بالمكث ، ويفترق عن زوجته بعد تخيله أنها عدوته الاولى والاخيرة ، وهكذا .

ولكن لا يخفى انه لادلالة فى الآية على أن السحر على الاطلاق أمر خيالى ،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب: (٣) من ابواب بقية الحدود - الحديث: (٢)

(٢) سورة طه (٢٠) الآية: (٦٦)

(٣) سورة الاعراف (٦) الآية: (١١٦) . سورة طه (٢٠) الآية (٦٠)

اورقية (١) يؤثر في بدن المسحور (٢) وفي محكى الدروس أن المعتبر في

السحر الاضرار (٣)

بل الحل والعقد يكونان بالسحر، ويبعد كونهما بالخيال. هذا مع ما ورد في سحر بعض الناس على النبي (ص) والالتزام - بالتخييل - بالإضافة الى الرسول الاكرم - كما ترى. (لا يقال) ما الفرق بين السحر وبين المعجزة، بناءً على القول بان للسحر حقيقة ولو في الجملة (فانه يقال) يكون في المورد الذي للسحر حقيقة تحقق الشيء بالسبب، ولكن السبب خفي لا يدركه عامة الناس، وهذا بخلاف المعجزة، فانه يكون فيها تحقق الشيء بلا سبب عادي كالارادة، كما يفصح عن ذلك الكتاب المجيد (إذ قال الله يا عيسى بن مريم اذ كر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهدي وكهلا وإذ علمناك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني وتبريء الاكهم والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني) (١) والمراد بالاذن هو التكوين أي إعطاء السلطنة نظير قوله سبحانه: (وما قطعتهم من لينة او تركتموها على اصولها فبأذن الله) (٢) حيث لا معنى للاباحة والترخيص الشرعي في مثل المقام. وعلى الجملة فالافعال المنسوبة الى عيسى على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام، نظير الافعال المنسوبة لنا صادرة منه كصدورها منا، غاية الأمر السلطنة عليها بارادة الله ومشيته على ما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الطلب والارادة.

(١) المراد بها العوذة كالتى تعلق على الرقبة او يشد على اليد او غيرها للوقاية

من الاغماء والصداع او غيرهما من العاهات .

(٢) قيد لجمع ما تقدم من قوله كلام يتكلم به . . . .

(٣) وهل يعتبر في تحقق عنوان السحر او حرمة الاضرار بالنفس أو بالغير

(١) سورة المائدة (٥) الاية: (١١٠)

(٢) سورة الحشر (٥٩) الاية: (٥)



اولايعتبر، وأنه حرام مطلقاً؟ ظاهر الآية الواردة في قضية هاروت و ماروت أنه كان الحرام هوالمضر فقط ، مع كون النافع ايضاً سحراً ، ولكن لادلالة فيها على بقاء النافع على الجواز في غير ذلك الزمان والروايات الواردة في حرمة السحر بعضها مطلقة تعم المضر وغيره كموثقة اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه أن علياً (ع) كان يقول : « من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه وحده القتل ) إلا ان يتوب» (١) وليس في البين ما يوجب رفع اليد عن اطلاقها. ومرسلة ابراهيم بن هاشم وان كانت ظاهرة في جواز النافع ، لكن إرسالها مانع عن الاعتماد عليها فانه روى على بن ابراهيم عن ابيه عن شيخ من اصحابنا الكوفيين قال : « دخل عيسى بن ثقفى على ابي عبدالله (ع) ، و كان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر ، فقال له : جعلت فداك انا رجل كانت صناعتى السحر و كنت آخذ عليه الاجر و كان معاشى ، و قد حججت منه و من الله على بلقائك ، و قد تبت الى الله عزوجل ، فهل لى فى شىء من ذلك مخرج ؟ فقال ابو عبدالله (ع) حل و لاتعقد » (٢)

والصحيح أن يقال: العمل الذى أحرز أنه سحر يحكم بحرمة تعليمه وتعلمه و عمله ، سواء كان ضاراً أم لا: أخذاً باطلاق مثل موثقة اسحاق بن عمار. وأما ما لم يحرز كونه سحراً كالتسخيرات و العزائم فان كان مضرأ ، بحيث يكون ذلك الاضرار محرماً ، سواء كان بالنفس ام بالغير ، فلا يجوز مع خوفه ، وإلا فلا يمكن الحكم بحرمة ، لعدم احراز عموم السحر له : ومجرد ذكر العزائم أو التسخيرات فى بعض الكلمات من اقسام السحر لا يثبت ، خصوصاً بملاحظة أنه عدايضاً منها النسيمة . و دعوى الشخص بانه يعلم علم الكيمياء لجلب قلوب الناس اليه .

ورواية الاحتجاج الحاكية لقصة زنديق لاتزيد على الرواية المرسلة ، وذلك للجهل بطريق الطبرسى كما لا يخفى . ومافى كلام بعض الاصحاب - من جواز دفع

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٣) من ابواب بقية الحدود حديث : ٢ .

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : ٢٥ من ابواب ما يكتسب به حديث : ١ .

## ثم ان الشهيدين عدامن السحر (١)

السحر بالسحر حتى نسب الى الصدوق (ره) من أن توبة الساحر أن يحل ولا يعقد - لا يخلو عن تأمل. نعم مرسله ابراهيم بن هاشم ظاهرة باطلاقها في جواز إبطال السحر والحل ولو بالسحر ، ولكنها كما ذكرنا لا يمكن الاعتماد عليها ، ولكن لا بأس بتعلم السحر والعمل به لابطال مثل الدعوى من المدعى للنبوة ، ونحوه ممن يكون غرضه إفساد عقائد الناس بالسحر أو غيره، بل لا يبعد وجوب ذلك كفاثياً .

ثم إن ظاهر بعض الروايات كرواية السكوني جواز قتل الساحر حتى فيما إذا لم يكن مستحل له، قال جعفر بن محمد عليهما السلام فيها : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل» (١) ومثلها إطلاق غيرها كموثقة إسحاق ابن عمار المتقدمة ، و حملها 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 اطلاق غيرها، ولا بعد في جواز قتله ، بل وجوبه تحفظاً على مصالح المسلمين ليكونوا على أمن من كيدته . و دعوى أن السحرة في عصر الأئمة عليهم السلام كانوا غالباً من الكفار ويعتقدون تأثير الكواكب والاجرام العلوية لا يخفى ما فيها، مع أن رواية السكوني دالة على قتل خصوص الساحر من المسلمين ، فكيف تحمل على صورة كونه كافراً .

(١) أي ان الشهيدين جعلتا تسخير الملائكة والشياطين والاجنة واحضارهم من اقسام السحر ويكون استخدام الملائكة والشياطين وتسخيرهم في مثل كشف الغائبات وعلاج المصاب ، كما يكون احضارهم لغاية الكشف عن الغائبات بتلبسهم ببدن صبي أو امرأة وبعبارة اخرى تسليطهم على بدنهما بحيث يكون تكلم الصبي او المرأة بتلقين الملائكة والشياطين .

والظاهر ان المسحور في ما ذكره (١) وقال فى الايضاح انه استحدث الخوارق (٢)  
واما ما كان على سبيل الاستعانة (٣) روى الصدوق فى الفقيه فى باب عقاب  
المرأة (٤)

(١) كأن مراده بيان أن التسخير او الاحضار يكون من السحر حتى بناءً على  
أحد الاضرار فى تحقق عنوان السحر، وذلك فان المعترف فى السحر الاضرار بالمسحور  
والمسحور فى التسخيرات والاحضارات هى الملائكة والجن والشياطين، والاضرار بهم  
يحصل بتسخيرهم وتعجيزهم عن المخالفة والجائهم الى الخدمة والطاعة .

(٢) اى ان السحر هو ايجاد ما يبعد خرقاً للعادة ، و يكون ايجاده (١)  
بمجرد تأثير نفس الساحر (٢) أو باستعانة الساحر بالفلكيات بدعوتهم ، و يسمى  
بدعوة الكواكب (٣) او بتمزيج الساحر القوى السماوية بالقوى الارضية، كان يلاحظ  
أن الكواكب الفلانى فى أى برج و يعمل فى ذلك الزمان فى الصفرا وغيره من  
الفلزات عملاً يوجب حدوث ذلك الخارق للعادة و يسمى بالطلسمات (٤) او يستعين  
الساحر بالارواح الساذجة فى ايجاد ذلك الامر ، واستعانته يكون باستخدامهم و  
يدخل فيه النيرنجات ( اقول : ) لعل المراد بالنيرنجات تسخير الشياطين والاجنة  
ولكن فسرهما فى الدروس بدعوة الكواكب والطلسمات ، و يبقى على الايضاح  
بيان الفرق بين المعجزة والقسم الاول من السحر .

(٣) المراد أن ما يحدث بالاستعانة بخواص الاجسام السفلية فقط ، كما فى  
الاثرات الحادثة من تناول الادوية من المبلدة و غيرها ، فانه لا يسمى سحراً، كما لا  
يسمى به ما يحدث بالاستعانة بالنسب الرياضية ، كما اذا جعل قطعة حديد بحيث يرفع  
بها ثقيلًا ، و يسمى بعلم الحيل وجر الاثقال .

(٤) الرواية لا تخلو عن المناقشة لوقوع النوفلى فى سندها، بل لو كانت فى أعلى  
مراتب الصحة لكانت ايضاً مطروحة ، باعتبار مخالفتها للكتاب العزيز ، فان ظاهرها عدم

ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات (١) الشعبة حرام (٢) الغش حرام (٣)  
 فعن النبي (٤) قوله (ره) وفي رواية العيون باسانيد (٥) وفي عقاب الاعمال (٦) وفي  
 مرسله هشام عن ابي عبدالله (٧)

قبول نوبة الساحر ، ومن المقطوع به أن 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)  
 حيث أن ظهوره في التوبة غير قابل للانكار .

(١) لم يظهر كون مجرد التسخير سحراً ، وعليه فلا بأس به حتى فيما إذا كان  
 ذلك اضراً بالحيوان ، فان اضراره لا يزيد على ضرب الحيوان والركوب أو حمل  
 الثقل عليه كما لا يخفى ، بل لا دليل على حرمة الاضرار بالاجنة فضلا عن الشياطين .  
 (٢) فيه تأمل بل منع ، حيث لا دليل على حرمة مطلق اللهو ، بل دخول الشعبة  
 في اللهو ممنوع ايضاً ، والشعبة ايجاد الشيء باسبابه العادية ، ولكن بما أن اليجاد  
 سريع تكون السرعة موجبة لتخيل وجوده بلا سبب عادي .

(٣) الغش بالفتح مصدر وبالكسر اسم .

(٤) كما في صحيحة هشام بن سالم (١) .

(٥) تعرض لتلك الاسانيد في الوسائل في باب اسباغ الوضوء وهي ثلاثة طرق

عن الرضا (٤) كلها ضعاف لما فيها عدة مجاهيل فراجعها .

(٦) تعرض لسنده في الوسائل في باب استحباب عيادة المريض وفيه ايضاً

مجاهيل .

(٧) بل مرسله عبيس بن هشام ورواها الشيخ عن عبيس عن ابي عبدالله (٤)

والظاهر انه ايضاً اشتباه ، فان عبيس - على ما ذكر - تاريخ وفاته سنة (٢٢٠) وتاريخ

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨٦) من أبواب ما يكسب به الحديث: (١)

وفيه غش جملة ابتدائية (١) ثم إن ظاهر الاخبار (٢)

وفاة ابي عبدالله (ع) سنة (١٤٨) مع أن الشيخ (ره) عد الرجل فى فهرسته ممن لم يرو عن الامام (ع) .

(١) اى ان الدينار لا يباع بشيء، ويتعين أن تكون جملة فيه غش ابتدائية موضع التعليل ، ويحتمل رجوع الضمير فى لا يباع الى سائر الاموال . والمراد بشيء هو الدينار وفيه غش ( وصف للشئ ) أى لا يباع اموال الناس بشئ مغشوش . ولكن الظاهر هو الاول ، لان إرجاع الضمير الى غير المذكور فى الكلام مع وجود ما يصلح له فى الكلام خلاف الظاهر ، وليس المراد من البيع بناءً على الجملة الابتدائية هو الاشتراء ليقال أنه أيضاً خلاف الظاهر ، بل المراد البيع وتعلقه بالدرهم - كما فى بيع الصرف - متعارف .

(٢) فرق (قدس سره) اولا بين الغش فى مثل مزج اللبن بالماء ، ومزج الدهن الجيد بالردىء ، ، ووضع الحرير فى المكان البارد لكسب الثقل ، مما يكون العيب والنقص فيه خفياً لا يعرف غالباً ، إلا من قبل بايعه ، وبين النقص الذى لا يخفى على من يلاحظ المبيع ولا يتسامح فى التعرف على حاله ، كما فى مثل خلط الحنطة الجيدة بالردىئة . وذكر أن مثل هذا الخلط جائز كما يشهد له صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) : «أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض ، وبعضه أجود من بعض ؟ قال : إذارؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردىء» (١) ومثلها صحيحة الحلبي الثانية عن ابي عبدالله (ع) قال : «سألته عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد سعرهما بشئ ، 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

(١-٢) وسائل الشريعة الجزء (١٢) الباب: (٩) من ابواب أحكام العيوب - الحديث:

غش محرم ، فيجب الاعلام به . ويستفاد ذلك من رواية سعد الاسكاف ( ١ ) فان النقص في موردها وان كان يظهر بملاحظة المبيع وعدم التسامح في معرفته ، إلا ان عدم الاظهار عديها غشاً . ويمكن حمل هذه الروايات الظاهرة في الغش بالنقص غير الخفى على صورة كونه بفعل البايح ، بقصد تلبيس الأمر على المشتري ، فلا يجب عليه الاعلام إلا في هذه الصورة . وأما إذا كان بداع آخر أو بفعل شخص آخر ، كما إذا اشترى طعاماً مختلطاً من الجيد والردى ، وأراد بيعه من آخر ثانياً ، فلا يجب عليه الاعلام . وأما المخفى وان كانت الحرمة فيه أيضاً يبيع المغشوش مع جهل المشتري بالحال ، إلا أنه لافرق فيه بين كون الغش بفعله أو بفعل آخر أو لغرض آخر ، ففي جميع ذلك يجب الاعلام .

ثم إنه (ره) ساوى بين النقصين ، وذكر أنه لا يجب عليه الاعلام الا في مورد قصد التلبيس . وأما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب . نعم لا يجوز اظهار سلامة المبيع وعدم وجود النقص فيه ، بلافرق في ذلك أيضاً بين النقص الخفى وغيره ، فالعبرة في حرمة الغش بقصد التلبيس على المشتري . وقال (ره) : (ان في التفصيل الوارد في صحيحة الحلبي الاولى شهادة لذلك) قال : «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشتري طعاماً ، فيكون أحسن له وأنفق ان يبله ، من غير أن يلتمس زيادته ، فقال : إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره ، من غير أن يلتمس فيه زيادة ، فلا بأس ، وإن كان انما يغش به المسلمين ، فلا يصلح» (٢) فانه سلام الله عليه جوز بل الطعام بدون الاعلام مع عدم قصد الزيادة ، لأن الرواية لو كانت ناظرة الى صورة الاعلام لم يكن وجه للتفصيل في الجواب بين قصد الزيادة وعدمه ، فانه مع الاعلام يجوز البل مطلقاً .

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٨٦) من ابواب ما يكتسب به - الحديث : (٨)

(٢) ورواها في الوسائل الجزء (١٢) الباب : (٩) من ابواب أحكام العيوب -

ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى (١)

(اقول) : لم يظهر من صحيحة الحلبي جواز السكوت ، فيما إذا كان فى المبيع ما لا يعرف إلا من قبل البايع ، ولو لم يكن ذلك بفعله كحيوان أكل ما يوجب موته ، بل يكون ترك الاعلام فى بيعه غشاً ، فيعمه ما دل على حرمة الغش .

(لا يقال) النقص فى المبيع إذا كان من قبيل العيب فعلى البايع الاعلام به مطلقاً سواء كان العيب خفياً ام لا ، لان بيعه بالتزام الصحة مع علمه بالعيب يعد غشاً ، كما لو صرح بأنه يبيعه على شرط الصحة ، والحيوان الذى أكل ما يوجب موته من بيع المعيوب على شرط السلامة ، (فانه يقال) : الموجب لصدق الغش عدم اعلام البايع بالعيب مع علمه به ، حتى فيما لو تبرأ من عيوب المبيع ، حيث يعد بيع الحيوان المزبور غشاً ، حتى مع التبرى منها ، وإلا فليس الالتزام بالصحة إخباراً عنها يقال ان الالتزام بها مع العلم بالعيب غش ، بل معناه جعل الخيار للمشتري على تقدير العيب ، كما سيأتى فى بحث الخيارات انشاء الله تعالى .

نعم إذا كان النقص مما يعرفه الناظر فى المبيع ، فلا يجب اعلام المشتري بالحال إلا فيما إذا كان فعله بقصد التلبيس ، لعدم صدق الغش على ترك الاعلام ، حيث إن الغش بمعناه المصدرى ضد النصيحة لا ترك النصيحة مطلقاً ليتحقق بمجرد ترك الاعلام . نعم إذا أظهر ما يكون إغراءً أو موجباً لوقوع الآخر فى خلاف الواقع كان ذلك غشاً فى المعاملة .

(١) يقع الكلام فى حكم المعاملة ، فنقول : الغش إما باخفاء الأدنى فى الاعلى ، كمزج الجيد بالردىء ، أو باخفاء غير المراد فى المراد ، ونعنى بالمراد ما ينطبق عليه عنوان المبيع ، ومن غيره ما لا ينطبق عليه ، أو باظهار الصفة الجيدة فى المبيع مع عدمها واقعاً ، ويعبر عنه بالتدليس ، أو باظهار ما لا ينطبق عليه عنوان المبيع بصورة ما ينطبق عليه ، كمبيع المموه وما يكون مصبوغاً بماء الذهب بعنوان أنه ذهب .

وما ذكر من وجهى الصحة و الفساد (١)

ثم إن الغش وان كان محرماً ، لكن النهى عنه لا يقتضى فساد المعاملة فيما إذا لم يخرج المغشوش بالغش عن عنوان المبيع ، كما فى مزج الماء باللبن ، مع استهلاك الماء باعتبار قلته ، فىكون البيع صحيحاً ، غاية الأمر يثبت للمشتري خيار العيب مع جهله بالحال ، ونظيره ما إذا أكثر التراب فى الحنطة ، فان كثرة التراب فيها لا يخرج المبيع عن عنوان الحنطة ، بل تعد معيوبة . وما ذكره المصنف (ره) فى الفرق بين المثالين لا يرجع الى محصل ، واذا خرج المبيع بالغش عن عنوان المبيع ، بحيث لم يصدق ذلك العنوان على الموجود ، كما فى بيع المموه كان البيع باطلا ، باعتبار أن عنوان المبيع يكون بنظر العرف مقوماً للبيع ، ومع فقدة لا يكون بيع ، وهذا بخلاف ما إذا صدق عليه عنوانه ، ولكن خرج بالغش عن الوصف الملحوظ فيه ، فانه مع فقد الوصف يكون المورد تارة من تخلف الوصف المشترط ، ومن تخلف الداعى اخرى واذا لم يستهلك غير المراد فى المراد ، بان كان الموجود هو المبيع وغيره ، فيتبعض البيع ، ويكون بالاضافة الى المراد صحيحاً ، كما إذا خلط دهن النبات بدهن الحيوان بلا استهلاك أحدهما فى الآخر ، وباعه بعنوان دهن الحيوان وبالاضافة الى غيره باطلا باعتبار عدم القصد الى بيعه .

(١) أى أن ما ذكر فى جامع المقاصد - فى وجه الصحة فى بيع اللبن الممزوج بالماء وفى وجه فساده - يجرى فى سائر موارد عيب المبيع ، فيتعدد أمر البيع فيها بين الصحة والفساد ، حيث أن المبيع فيها أيضاً عين متمول . وهذا وجه الصحة وكون المقصود فيها هو الصحيح ، كارادة البصير فى بيع العبد ، وهو غير متحقق وهذا وجه الفساد ، مع انه لا ينبغى الربب فى أن العيب فى المبيع لا يوجب بطلان البيع ، بل يثبت معه خيار العيب ، وذلك فان اوصاف الصحة - حتى فى مثل شوب اللبن بالماء - ليست مقومة للمبيع عرفاً . ويتعلق البيع بالموجود الخارجى بعنوان أنه يطلق عليه اللبن ، ويكون خلوصه شرطاً ، بمعنى أنه يثبت للاخر الخيار على تقدير



واما وجه تشبيه مسألة الاقتداء (١) ثم انه قديستدل على الفساد (٢)

شويه . وعليه ، فلا يكون في البين وجه لبطلان البيع .

نعم إذا كان العنوان مقوما للمبيع ، كما إذا كان مثل عنوان الفرس وباع الحيوان بعنوانه ، فبان حماراً حكماً ببطلان البيع ، لان قصد البيع يتعلق بعنوان الفرس ، و لذا قالوا في بيع الصرف أنه لو ظهر احد العوضين معيباً ، و لكن من غير الجنس المذكور في العقد بطل البيع .

(١) و اما الصلاة في مسألة الاقتداء فمحكومة بالصحة ، حتى فيما إذا كان ناوياً لاحد الشخصين بنحو التقييد ، حيث أن الفرادى لا تنقص عن صلاة الجماعة الا في القراءة الساقطة حال العذر ، كما هو مقتضى حديث لاتعاد و المفروض ان تركها كان لتوهم انه مأموم . نعم لو كان المراد من التفصيل بين التقييد و غيره هو الحكم ببطلان الجماعة في الاول لافي الثاني ، فهو صحيح ، و لكن لا يساعد على ذلك ظاهر كلماتهم .

(٢) قد تقدم ان المعاملة - بلحاظ النهى عن غش المؤمن فيها لا تفسد وقد ذكر في محله ان النهى عن معاملة تكليفاً لا يقتضى فسادها ، ولم يرد في خطاب - النهى عن بيع المغشوش بهذا العنوان ليقال بظهور النهى في فسادها ، على ما ذكرنا سابقاً من كون الفساد هو الظهور الاول للنهى عن المعاملة . و أما النهى عن بيع الدرهم المغشوش في مرسله موسى بن بكر (١) فمحمول على صورة عدم المالية ، و كون بيع الدرهم من التمويه في الجنس ، بقريئة الامر بالقائه في البالوعة ، فانه لو كان مالا كما اذا كان الغش في سكتة فقط ، لكان الالقاء المزبور تذبذباً خصوصاً بعد كسره .

بقي في المقام أمران : (الاول) - أن ما ذكر الشهيد (ره) من التردد في صحة بيع هذا بعنوان الفرس فبان حماراً ، و أنه يبتنى على تقديم الاشارة - على العنوان

## الغناء لاختلاف في حرمة في الجملة (١)

فهو ايضاً غير صحيح ، فان مثل عنوان الفرس من العناوين المقومة للمبيع ، فيكون مقدماً على الاشارة بلاريب ، حيث ان البيع يتعلق بالعين الخارجية بما انه ينطبق عليها ذلك العنوان ويقصد المشتري شراء الفرس والبائع يريد بيعه . واسناد البيع الى المشار اليه باعتبار اعتقادهما أنه فرس وهذا بخلاف مسألة الاقتداء ، فانه يمكن فيها ان يقصد المأموم الاقتداء بزيد ، و اشارته الى الحاضر باعتبار اعتقاده انه زيد ، وهذا معنى تقديم الوصف ، ويمكن ان يقصد الاقتداء بالحاضر زيداً كان او غيره ، ولكن توصيفه بزيد باعتبار اعتقاده أن الحاضر فعلاً هو لا عمرو ، كما هو تقديم الاشارة وبما ان القصد من الامور الوجدانية ، ولا يمكن فيها الشك حال حصولها ، فيمكن للمأموم حصول التردد بعد فراغه عن العمل .

( الثاني ) ذكر المحقق الايرواني رحمة الله عليه أن الذي يظهر لي من الاخبار أن الغش بعنوانه لا يكون محرماً ، بل هو محرم بعنوان الكذب . وفيه أنه لم يعلم وجه هذا الظهور ، سواء كان الغش في المعاملات او غيرها ، بعد ما ذكرنا من أن أخذ عنوان - موضوعاً في خطاب الشرع ، و ان احتمل كونه مشيراً الى عنوان آخر - يكون هو الموضوع واقعاً إلا ان هذا خلاف ظاهر الخطاب ، فان مقتضى أصالة تطابق مقام الاثبات مع مقام الثبوت أن يكون الموضوع في خطاب هو الموضوع للحكم واقعاً ، بل القرينة - في المقام على أن الغش بعنوانه موضوع للحكم لا بعنوان الكذب - ظاهرة ، حيث أن الاحكام المتقدمة من التكليف والوضع تترتب ، حتى فيما إذا كان غش البائع مثلاً بعنوان التورية لا الكذب ، ولذا يتعدد العقاب في فرض الغش بالكذب فلاحظ وتدبر .

(١) لاختلاف في حرمة الغناء في الجملة ويستدل عليه بالروايات المستفيضة

الواردة (١) في تفسير قول الزور من قوله سبحانه: ( واجتنبوا قول الزور ) والواردة

فى تفسير لهو الحديث ، من قوله سبحانه : ( ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ) والواردة فى تفسير الزور من قوله سبحانه : ( والذين لا يشهدون الزور ) وذكر المصنف (ره) بما حاصله أن المطلوب فى المقام اثبات حرمة الغناء بمعناه الظاهر المتعارف الذى هو عبارة عن كيفية الصوت الذى يكون بهامطربا . وماورد فى تفسير قول الزور لايدل على حرمة ذلك حيث أن تطبيق قول الزور على الغناء قرينة على كون المراد به الكلام الباطل لاالكيفية فى الصوت مطلقاً ويؤيد كون المراد بالغناء فيها هو الكلام الباطل ، صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبدالله (ع) قال : «سألته عن قول الزور؟ قال منه قول الرجل للذى يغنى أحسنت» (١) فان قوله أحسنت باعتبار تضمينه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل ، اللهم إلا ان يقال : أن قول الزور فى قوله سبحانه عام يعم الباطل فى معناه أو فى جهة قراءته ولعله لذلك عده تاييداً . نعم فى مرسله الصدوق ، قال: (سأل رجل على بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت ، فقال : ما عليك لو اشتريتها ، فذكرتك الجنة بقراءة القرآن والزهد والفضائل التى ليست بغناء وأما الغناء فمحظور » (٢) فان التعبير - عن الكلام الصحيح والفضائل الحقة بعدم الغناء- دليل على كون المراد بالغناء ولو فى بعض استعمالاته هو الكلام الباطل ، وكذا ناقش (ره) فى ما ورد فى تفسير لهو الحديث ، بناء على كون اضافة اللهو الى الحديث من إضافة الصفة الى موصوفها ، حيث ان كون الحديث لهواً عبارة اخرى عن بطلان معناه نعم لسو كانت اضافته اليه من اضافة المظروف الى ظرفه المعبر عن ذلك فى علم الآدب بكون الاضافة بمعنى (فى) فيعم الغناء فى الكلام الصحيح ، بل اجرى (ره) المناقشة فيما ورد فى تفسير الزور فى قوله سبحانه : ( و الذين لا يشهدون الزور ) و ذكر أن

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٩٩) من ابواب ما يكتسب به ، الحديث: (٢١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (١٦) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٢)

## وفيها ابن فضال (١)

المدح فيه لمن لا يحضر مجالس التنفي يعني الاباطيل من الكلام .

اقول لم يظهر وجه صحيح للخدشة فيما ورد في تفسير الزور ، فانه لا قرينة في البين على ان تطبيق الامام (ع) عنوان الزور على الغناء باعتبار الكلام ، كما كانت في الوارد في تفسير الآية الاولى بل الثانية ايضاً . وبعبارة اخرى صحيحة ابي الصباح عن ابي عبد الله (ع) (١) دالة على كون الغناء بنفسه زوراً وباطلاً ، وظاهر الغناء هي الكيفية في الكلام الحق والباطل . وما ذكر (ره) ايضاً من دلالة المرسل على استعمال الغناء في الكلام الباطل ضعيف ، لاحتمال ان يكون قوله فيها والتي ليست بغناء راجعة الى القراءة لا قيد للفضائل نعم مجرد المدح على الحضور في مجلس اللهو والباطل المستفاد من قوله 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 للامر بالاخذ برواياتهم وقد روى محمد ابن الحسن في كتاب الغيبة عن ابي الحسين التمام عن عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن ابن علي (ع) ، أنه «سئل عن كتب بني فضال ؟ فقال : خذوا ما رووا وذر ما رآوا» (٢) وفيه أنه لا سبيل لنا الى احراز أن رواية عبد الاعلى مروية عن كتب بني فضال ، بل على تقديره ايضاً لا يكون الرواية معتبرة ، فان الامر بالعمل برواياتهم ارشاد الى أن مجرد فساد اعتقادهم لا يوجب طرح رواياتهم بان لا يصح الاعتماد على رواية يكون احد منهم في سندها لأن وجودهم في سند رواية يكون تمام الموضوع لا اعتبارها ، بحيث لا تضرب جهالة باقي روايتها حتى مع كون بعضهم كذاباً وجعلاً . ولذا لا يصح عند معارضة رواية

(١) وسائل الشريعة الجزء (١٢) الباب : (٩٩) من ابواب ما يكتب به - الحديث : (٥)

(٢) وسائل الشريعة الجزء (١٨) الباب : (١١) من ابواب صفات القاضي - الحديث

## مما يصف (١) ورواية يونس (٢)

صحيحة مع رواية اخرى فى سندها منهم طرح الصحيحة والاخذ بالرواية بدعوى أنه مقتضى الامر بالاخذ بكتبهم . هذا مع أن الامر بالاخذ غير ثابت ، ومنشأه الرواية التى نقلناها كما لا يخفى . نعم دلالة الرواية - و ظهورها فى كون الغناء المحرم عبارة عن الكيفية فى الصوت - واضحة ، فان الكلام الذى يزعم فيه ترخيص رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من الباطل من جهة المعنى ، ولعل وجه الاستشهاد بالاية كون المحكى عن رسول الله صلى الله عليه وآله هو تجويزه القول المزبور مطلقاً بان يقال عنده صلى الله عليه وآله ايضاً . و هذا نوع من اتخاذه صلى الله عليه وآله اللهو وأن حكاية تجويز القول المزبور عنه صلى الله عليه وآله كانت افتراءً عليه (ص) نظير افتراء الكفار على الله سبحانه من أخذته تعالى مريم وابنها صاحبة وولداً ، فيعم الحاكمين لترخيصه ما ذكر فى حق هؤلاء الكفار من الويل .

ثم ان الظاهر كون الرواية موثقة ، لان عبد الاعلى هو ابن اعين وقد وثقه المفيد فى رسالته الاعدادية ، كما يعمه التوثيق العام من على بن ابراهيم ، حيث روى فى تفسيره عنه . ووجه كونه فى هذه الرواية هو ابن اعين رواية يونس بسن يعقوب الذى روى بعض الروايات الأخر عنه بعنوان ابن اعين فلاحظ .

(١) يعنى مما يذكرو ويحكى ، وقوله - رجل بدل عن فلان ولم يحضر المجلس - وصف للرجل ، أى ويل للذى لم يحضر مجلس رسول الله (ص) ولم يسمع ترخيصه من حكايته عنه (ص) .

(٢) لا يخفى أنه ليس فى الرواية تعيين المراد من الغناء ، وقد طبق عليه فيها عنوان الباطل ، نظير الرواية الواردة فى تفسير قوله سبحانه ( والذين لا يشهدون الزور ) وعلى المصنف (ره) بعد إشكاله - فى دلالة ماورد فى تفسيره واستظهاره أن المراد به الكلام الباطل - بيان الفرق بينها وبين رواية يونس ، ووجه قبوله دلالة هذه على حرمة الكيفية للصوت ، سواء كانت فى كلام باطل او صحيح . وعلى

ورواية محمد بن ابى عباد (١) وفى رواية الاعمش (٢) وقوله عليه السلام

قدسئل عن الجارية (٣)

كل فالرواية لابأس بالاعتمادعليها،فانها مروية فى قرب الاسناد عن الريان بن صلت عن الرضا ( ع ) بل و هذه هى العمدة فى الحكم بحرمة الغناء ، و إلا فمأذ كره المصنف (ره) - من اشعار الروايات المتقدمة بأن المحرم هو عنوان اللهو والباطل وان كان ذلك فى كيفية الصوت - لايمكن المساعدة عليه ، فان الاعتبار بالظهور لا بالشعار ، مع أن لازم ما ذكر كون مطلق اللهو والباطل محرماً حتى ما لم يكن فى البين غناء ، كما اذا قرأ الاشعار الراجعة الى العشق ونحوها بلاترجيع صوت اصلا . (١) ولكن مضافاً الى ضعف سندها لادلالة لها على الحرمة ، لما تقدم من أن المدح لفعل لا يكشف عن كونه واجباً .

(٢) وباعتبار ضعف سندها لايمكن الاعتماد عليها .

(٣) وفى رواية الحسن بن على الوشا ، قال ( سئل ابو الحسن الرضا (ع)

عن شراء المغنية ؟ قال قديكون للرجل الجارية تلهيه ، ومائمنها إلا ثمن الكلب ، و ثمن الكلب سحت » ( ١ ) و فى صحيحة ابراهيم بن ابى البلاد « ثمن الكلب و المغنية سحت » (٢) ومثل هذا كاشف عن حرمة الغناء ، فانه لا يكون بطلان المعاملة على الجارية بما أنها مغنية الامع حرمة ، والا فكونها مغنية ككونها خياطة او كاتبة من الاوصاف التى توجب زيادة ماليتها .

(لايقال) : نعم ، ولكن لا يكون مثلهما كاشفاً عن حرمة الغناء مطلقا ، حتى

فيما إذا كان فى الكلام الصحيح ، ( فانه يقال ) بطلان بيعها كاشف عن حرمة الغناء حتى فيما إذا كان فى الكلام المزبور ، والا فكونها مغنية ككونها كاتبة من الاوصاف التى تكون منشاء للحلال والحرام ، ولا يوجب مثلها بطلان البيع فتدبر . و

(١-٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (١٦) من ابواب ما يكتسب به - الحديث :

أنه مد الصوت (١).

نظيرها ماورد فى حرمة الاستماع الى الغناء ، فانه كاشف عن حرمة نفس الغناء حيث لايحتمل حرمة الاستماع والجلوس الى الحلال وفى صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال « سألته عن الرجل يتعمد الغناء يجلس اليه قال: لا » (١).

فقد ظهر مما ذكرنا أن الغناء و ان كان باطلاقة محرماً إلا أنه لا يمكن الحكم بكونه من الكبائر، إلا فيما إذا كان فى ضمن كلام باطل كالكذب . وما يوجب إضلال الناس عن الدين الحق و افساد عقيدتهم ، و فى صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) ، قال : « سمعته يقول : الغناء مما اوعد الله عليه النار » (٢) وتلاهذه الآية ( ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الخ ، فان الآية ناظرة الى شراء لهو الحديث الموجب لاضلال الناس . وما فى رواية الاعمش ايضاً لايدل على أنه باطلاقة من الكبائر ، حيث أن المذكور فيها الملاهى التى تصدعن ذكر الله ، و الملاهى جمع ملهى بمعنى اللهو ، بقرينة التمثيل بالفعل ، ومدلولها كون الغناء الموجب لنسيان الله كبيرة ، فلا تعم ما يكون فى ضمن الاشعار المتضمنة للوعظ والارشاد ونحوهما .

(١) لاينبغى التأمل فى كون الغناء عرفاً هى الكيفية للصوت ، ولا دخل فى صدقه لبطلان معنى الكلام وعدمه ، ولذا من سمع من يعيد صوتا يكون فيه الترجيع الخاص المناسب للرقص وضرب الاوتار يحكم بانه غناء ، وان لم يتميز عنده مواد الكلام و لعل هذا هو المراد من قولهم بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطلوب ، بان يكون مرادهم تطويل الصوت بنحو خاص اى تطويله بترجيعة و ترديده فى الحلق ، بنحو يقتضى الطرب أى يناسبه ، والطرب حالة تعرض النفس من شدة الفرح او الحزن و حقيقته خروج النفس عن اعتدالها ولذا ربما يفعل الانسان

(٢-١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : ( ٩٩ ) من ابواب ما يكتسب به - الحديث

ان الرجل المتستر (١) وربما يبكى في خلال ذلك (٢) أما الاول فلانه حكى  
عن المحدث الكاشاني (٣).

في ذلك الحال ما لا يفعله في غيره، وعلى كل - فان احرز في مورد كون الكيفية غناء فهو ، والا فمقتضى الاصل الاباحة ، ويكون الشك في المقام من الشبهة المفهومية حيث يكون المفهوم مجهولاً من حيث سعة دائرته وضيقة كما لا يخفى . و يشهد على ما ذكرنا - من كون الغناء هي كيفية الصوت من غير دخل لمعنى الكلام فيه - موثقة عبد الاعلى المتقدمة ، حيث أن الكلام المنكر الوارد فيها ليس باطلا . من جهة المعنى .

(١) أى الرجل الجالس مكان الخلوة .

(٢) ويظهر ذلك بملاحظة مثل الاب الذى مات ولده المحبوب له الشاب ، فانه يقرأ عنده تعزية سيد الشهداء وولده الاكبر سلام الله عليهما ، ويبكى أشد البكاء ، مع أنه لم يكن يبكى من قبل بمثل هذه التعزية ، فان بكاءه حقيقة لموت ولده ثم ان الوجه في هلاك الرجل المتستر المفروض ما أشرنا اليه من أن الجهل بحرمة هذا النحو من كيفية القراءة في التعزية او غيرها شبهة حكيمية منشأها الجهل بعموم مفهوم الغناء وشموله لها ، والجهل في تلك الشبهة لا يكون عذراً الا بعد الفحص و عدم الظفر بما يكون دليلاً على حرمة تلك الكيفية كما لا يخفى .

(٣) المنسوب الى المحدث الكاشاني و صاحب الكفاية جواز الغناء وأن الحرام ما يقترن به من المزمار ، ودخول الرجال على النساء ونحوهما ، وان الاخبار الناهية عن الغناء ناظرة الى المتعارف في ذلك الزمان ، و هو الغناء المقترن بالباطيل والمحرمات ، ولعله يشير الى ذلك قوله عليه السلام في صحيحه ابى بصير «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ، وليست بالتى يدخل عليها الرجال» (١)

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (١٥) من ابواب ما يكتسب به الحديث :



ويمكن دعوى ظهور الجواز من بعض الروايات الاخرى ، كخبر ابى بصير قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن كسب المغنيات؟ فقال : التى يدخل عليها الرجال حرام ، والتى تدعى الى الاعراس ليس به بأس ، وهو قول الله عزوجل : « (١) و خبر على ابن جعفر عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن قال : « سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر والاضحى والفرح ؟ قال : لآأس به ما لم يعص به » (٢) و رواه على بن جعفر فى كتابه إلا أنه قال : ما لم يزمر به ، وفى بعض النسخ ما لم يؤمر به ، والصحيح هو الأول . و ظاهر هذه ايضاً جواز الغناء فى نفسه ، حيث لا يحتمل جوازه فى الاعياد والأفراح كلها وحرمة فى غير ذلك .

(اقول) : ما ذكره من نظر الاخبار الناهية الى الغناء المتعارف فى ذلك الزمان وكان مقارناً بالباطيل والمحرمات الأخر فاسد ، فانه - مضافاً إلى أن النهى عن عنوان ظاهره كونه المنهى عنه ، لا كونه اشارة الى عنوان آخر يكون مقارناله او متحداً معه بعضاً أو غالباً - أن انكار الترخيص راجع فى موثقة عبد الألى الى نفس القول والغناء ، لا الى استعمال الملاهى او غيره من المحرمات . وأما صحيحة ابى بصير فلا بد من حمل قوله (ع) بالتى يدخل عليها الرجال على العنوان المشير يعنى الى التى تغنى فى غير الزفاف ، ولعل دخول الرجال عليها كان متعارفاً فى غنائها فى غير الزفاف . ويحتمل ان يكون قوله . (وليس الخ) حالاً أى التى تزف العرائس لآأس بكسبها حال عدم دخول الاجانب عليها ، وعدم دخولهم من باب المثال والمراد عدم ارتكاب محرم آخر . ولا بأس بالالتزام بجواز الغناء فى الاعراس ما لم يقترن بمحرم آخر ، حيث أن حل الكسب بعمل يلزم جواز ذلك العمل .

ويدل عليه روايتان لابى بصير ايضاً ، و فى إحداهما - ولا يبعد كونها معتبرة

(١ - ٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٥) من ابواب ما يكتسب به الحديث:

فانه ليس في سندها غير حكم الخياط ، والظاهر انه ثقة باعتبار كونه من مشايخ ابن ابي عمير - «قال ابو عبدالله (ع): المغنية التي تزف العرائس لابأس بكسبها) والوجه في اعتبار عدم الاقتران بحرام آخر مضافاً الى ما استظهرناه من صحبته المتقدمة إطلاق أدلة حرمة استعمال الملاهي ونحوه ، فانها تعم الزفاف وغيره . وظاهر الرواية المجوزة تجويز الغناء دون المحرم الآخر . ودعوى أن المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً باستعمال الملاهي لم تثبت ، بل هذه نظير دعوى أن المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترناً بشرب الخمر كما لا يخفى . وأما ما رواه في قرب الاسناد - عن علي بن جعفر فلضعف سنده - ساقط عن الاعتبار ، فان في سنده عبدالله بن الحسن ولم يثبت له توثيق . نعم روايته عن كتابه معتبر ، و لكن دلالته على جواز الغناء الذي لا يزمربه قابل للخدشة ، فانه يحتمل ان يكون المراد بالغناء مطلق مد الصوت ، وقيد ما لم يزمر به اشارة الى عدم البلوغ الى حد الغناء المعروف . وهذا الاحتمال وان كان خلاف الظاهر الا أنه لا بأس به في مقام الجمع ، ولو فرض عدم تمامية ما ذكرنا في هذه الصحيحة وصحيحة ابي بصير المتقدمة ووقعت المعارضة بين هذه الطائفة الموافقة للعامة والطائفة المانعة المخالفة لهم ، فالمتعين الأخذ بالمانعة باعتبار ان مخالفة العامة هو المرجح الثاني في باب المعارضة فتدبر .

ثم إنه لا يسعنا الحكم بحرمة الباطل واللهو ما لم يدخل في عنوان الغناء او غيره من المحرمات ، ولكن نسب التحريم الى بعض الاصحاب . ويستدل عليه ( تارة ) بمثل قوله سبحانه: (والذين هم عن اللغو معرضون) (١) وفيه ما تقدم ، من أن المدح بفعل لا يدل على وجوب ذلك الفعل ، و( اخرى ) بروايات واردة في وجوب التمام في سفر الصيد تنزهاً ، وفي موثقة ابي بكير «سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يتصيد اليوم واليومين ! والثلاثة أيقصر الصلاة ؟ قال : لا إلا أن يشيع الرجل أخاه في الدين ،

فان الصيد مسير باطل لا تقصر الصلاة فيه» (١) وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: «سألته عن من يخرج عن اهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليل والليلتين والثلاثة، هل يقصر في صلاته ام لا؟ قال : إنما خرج في لهو لا يقصر» (٢) ولكن لا يخفى عدم دلالتها على حرمة اللهو والباطل بالسفر فضلاً عن غيره ايضاً ، بل مدلولهما عدم تشريع القصر في ذلك السفر المقصود به اللهو والتنزه والباطل . والمراد بالباطل عدم غرض مطلوب فيه ، كالتكسب وتشجيع الآخ ، و غاية الامر الالتزام بالتمام في السفر كذلك ، مع عدم كونه من افراد السفر للمعصية . و يناسب ذلك عطف سفر الصيد تنزهاً في كلام الاصحاب على السفر للمعصية ، فلاحظ . و أما موثقة عبد الاعلى فقد تقدم أن مدلولها عدم اتخاذ الله تعالى اورسوله لنفسه اللهو . وأما أن اللهو باطلاقه محرم على الانسان المكلف ، فلا دلالة لها على ذلك اصلاً ، بل ذكرنا احتمال أن يكون الاستشهاد بالآية باعتبار ما في ذيلها من الويل للمفتري وفي صحيحة الريان بن صلت ، قال : « سألت الرضا (ع) عن الغناء وأن العباسي ذكر منك انك ترخص في الغناء ؟ فقال : كذب الزنديق ما هكذا قلت له ، سألتني عن الغناء ، فقلت إن رجلاً أتى ابا جعفر (ع) فسأله عن الغناء ، فقال : إذ اميز الله بين الحق والباطل ، فاين يكون الغناء ؟ فقال : مع الباطل ، فقال : قد حكمت » فان صدرها ظاهر في نفى الترخيص في الغناء لانه حرام و قول ابي جعفر (ع) لا يدل على خصوص الحرمة ، كما لا يدل على الجواز بنحو الكراهة ، حيث أن الباطل جامع بينهما ، ويناسب كلا منهما ، وبهذا الاعتبار ذكر سلام الله عليه كذب الزنديق . وبهذا يظهر الحال في موثقة زرارة عن ابي عبد الله (ع) ، أنه « سئل عن الشطرنج وعن لعبة شيث التي يقال لها لعبة الأمير ، وعن لعبة الثلث ، فقال : رأيتهك إذ اميز الله الحق والباطل مع

(٢-١) وسائل الشيعة : الجزء (٥) باب : (٩) من ابواب صلاة المسافر - الحديث :

فان مرجع أدلة الاستحباب (١)

أيهما تكون ؟ قال : مع الباطل ، قال : فلاخير فيه» (١) حيث أن نفى الخير لايدل على الحرمة ، بل يناسب الكراهة ايضاً ، وإن كان المراد منه بالاضافة الى بعض مورد السؤال او كله الحرمة ، ولكنها بقرينة خارجية ، ولو كنا وهذه الرواية لما أمكن الحكم بالحرمة حتى فى مورد السؤال ، وكيف كان فلادلالة فى الروايتين على حرمة الباطل اصلا .

(١) وحاصله أن المحرم قد يكون له وجود آخر ويحسب مقدمة للمستحب أو المكروه أو المباح ، وقد يكون متحداً مع العنوان المستحب أو المكروه أو المباح فى الوجود ، ولا بد فى كلا القسمين من تقديم خطاب التحريم ولومع كون النسبة بين الخطابين العموم من وجه ، فان هذا التقديم مقتضى الجمع العرفى بين الخطابين ، حيث ان الاستفادة عرفاً من خطاب استحباب الشيء مع ملاحظة كون بعض سببه محرماً استحباب إيجاد سبب مباح ، كما أن الاستفادة من خطابه مع ملاحظة خطاب النهى فى مورد اتحاد العنوانين كون الاستحباب اقتضائياً بالاضافة الى العنوان المحرم بمعنى انه يثبت الاستحباب لو لم يكن فى البين ذلك العنوان الحرام . وكذا الحال فى مورد اتحاد العنوان المحكوم بالاباحة مع العنوان المحرم ، ولذا لا يستفاد من خطاب حل أكل لحم مثل الغنم حله حتى فيما إذا كان الغنم مغصوباً أو موطوءاً ، ولعل الوجه فى هذا الجمع العرفى هى القرينة العامة ، وهى ملاحظة الفاعل الجهة الأهم والملاك الملزم فى مورد مزاحمته بغيره .

وقد تحصل مما ذكرنا أنه لا يمكن دعوى المعارضة بين خطاب النهى عن الغناء وبين خطاب استحباب قراءة القرآن او المراثى ، فيما إذا كانت القراءة او المراثية بنحو الغناء ليرجع بعد تساقط الاطلاق من الجانبين الى اصالة الحلية ، أو تقديم جانب الاستحباب ببعض الروايات القاصرة فى دلالتها أو فى سندها ايضاً عن إثبات استحباب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠٢) من ابواب ما يكتسب به الحديث: (٥)

## الحداء بالضم كدعاء (١)

الغناء في القرآن ، نظير قوله : ( اقرؤ القرآن بالحن العرب ) و كقوله : ( لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن ) وغيرهما من المرويات في أبواب قراءة القرآن .  
 (١) قيل بجواز الغناء للسير بالابل . ويستدل عليه بما روى عن النبي (ص) انه قال لعبدالله بن رواحة : «حرك بالنوق ، فاندفع يرتجز ، وكان عبدالله جيد الحداء ، وكان مع الرجال ، وكان أنجشة مع النساء ، فلما سمعه تبعه ، فقال ( ص ) لأنجشة : رويداً رفقاً بالقوارير) .

وفيه أن الحديث نبوى مجهول السند وقاصر الدلالة ، حيث أن الرجز لا يلزم الغناء ، كما أنه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء ، مع أنه ( ص ) لم يأمر رواحة بالحداء حتى يستظهر منه أنه تجويز للغناء للسير بالابل ، وبرواية السكوني عن جعفر ابن محمد عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله (ص) : «زاد المسافر الحداء والشعر منه ليس فيه جفاء» (١) وفي بعض النسخ ليس فيه خناء ، وهذه الرواية ضعيفة سنداً ودلالة ، أما دلالة فلما تقدم أنه لم يعلم كون الحداء مساوياً للغناء ، بل من المحتمل قريباً أنه مطلق مدال صوت وترجيعة فيقيد بما لم يصل الى حد الغناء كما هو مقتضى الجمع بينها وبين روايات حرمة الغناء على مامر . وأما سنداً فان في سندها الحسين ابن يزيد النوفلي ، فيه كلام اشرفنا اليه آنفاً .

وما يقال - من أنه موثق فان الشيخ (ره) وثقه في العدة ، حيث قال فيها (ولاجل ماقلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث ، وغيث بن كلوب ، ونوح بن دراج ، والسكوني وغيرهم من العامة . . .) ووجه كون هذا الكلام توثيقاً للنوفلي ، هو أن الراوى عن السكوني هو النوفلي غالباً ، فعمل الاصحاب برويات السكوني يكون عملاً برواية النوفلي - لا يخفى ما فيه ، فان ظاهر الكلام المزبور هو توثيق السكوني ، وأن كونه عامياً لا يضر باعتبار روايته عند الاصحاب . وأما سائر شرايط العمل بالخبر

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب : (٣٧) من ابواب آداب السفر - الحديث : (١)

فجعل المؤمن أحمأ (١)

الواحد فليس ذلك الكلام ناظراً اليها، ولذا لا يمكن دعوى اعتبار كل رواية يكون في سندها احد هؤلاء الجماعة. هذا مع أن رواية غير النوفلى عن السكونى غير عزيز فلاحظ الروايات. الكثيرة المتفرقة فى ابواب الفقه وفى اساندها السكونى او اسماعيل بن مسلم .

(١) أى انه سبحانه وتعالى شبه عرض المؤمن بلحم الأحم، وجعل التعرض لعرضه واظهار سوئه أكلا للحم الأحم، وشبه عدم حضوره عند التعرض لعرضه بموته، وقال عزم قائل: (أحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتاً فكرهتموه) واورد على ذلك الايروانى (ره) بانه لا يناسب العرض مع اللحم، والتعرض له مع الأكل، وعدم الحضور مع الموت. وأى مناسبة تقتضى التشبيه المزبور، وفيه اشمزاز الطباع .

وبعبارة اخرى لا يكون فى البين تشبيه فى ناحية الاجزاء المفروضة فى قوله عز من قائل (ولا يغتب بعضكم بعضاً) بل التشبيه ناظر الى الوزر، وأن وزر الغيبة كوزر أكل لحم الميت. وهذا الوزر إمامن قبيل العقاب على العمل حيث يكلف المغتاب بالكسر فى الآخرة بأكل لحم الموتى؟ أو من باب تجسم الاعمال، حيث تكون الغيبة فى الدار الآخرة اكل لحم الميت. وقد ورد فى رواية نوف البكالى عن امير المؤمنين (ع) «اجتنب عن الغيبة فانها إدام كلاب النار» (١) .

اقول : لم يظهر اشمزاز الطباع بالاضافة الى التشبيه فى الأجزاء، كيف وقد عبر فى بعض الروايات المعتمدة عن الغيبة بأكل لحوم الناس، كما فى صحيحة ابى بصير عن ابى جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص) : «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمة معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه» (٢) فان اطلاق أكل اللحم على الغيبة فى قوله (وأكل لحمة معصية) بالنظر الى الدنيا، حيث انها دار المعصية

(١ - ٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٢) من ابواب أحكام العشرة - الحديث:

وقوله تعالى ويل لكل همزة لمزة (١) وقوله إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة (٢)  
بل أشد من بعضها (٣)

ووعاء العصيان ، ورواية نوف البكالي - مضافاً الى ضعف سندها - لادلالة لها على تعيين غذاء المغتابين بالكسر يوم القيمة . ولعل كلاب النار غيرهم .

(١) لا يخفى أن الهمز أو اللهمز ذكر العيب وتنقيص الآخر في حضوره أو غيابه والغيبة - على ماسياتي - اظهار عيب اخيه المستور عليه ، فتكون النسبة بينها وبين المراد من الهمز أو اللهمز العموم من وجه ، فانه ربما يكون التنقيص بذكر عيبه الظاهر ، فلا تكون غيبة . وربما يكون اظهار عيبه المستور عليه بداع آخر غير هتكه وتنقيصه ، فلا يكون همزاً ولمزاً ، وقد يجتمعان ولا يصح جعل الدليل على حرمة احد العنوانين كذلك دليلاً على حرمة الآخر .

(٢) لا يخفى أن إضافة الشياخ إلى شيء قابل للكثرة والتكرار ، ظاهرها كثرة وجوداً لا بياناً واطهاره ، فالآية المباركة ظاهرها حرمة دعوة المؤمنين و تحريضهم الى الفواحش في مقابل نهيمهم عن المنكرات . نعم في صحيحة محمد بن حمران دلالة على عموم الآية للغيبة ايضاً ، حيث قال فيها ابو عبد الله (ع) ، من قال في مؤمن مارأته عيناه وسمعته أذناه ، فهو من الذين قال الله عز وجل : (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) (١) و لكن الاعتماد عليها خارج عن الاستدلال بالآية .

(٣) لا يخفى كون الغيبة أشد من كبيرة في الوزر ، وإن كان مقتضاه أنها ايضاً من الكبائر ، إلا أن كونها أشد من كبيرة في التخلص عن وزرها لا يقتضى 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 الاشدية لا

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب : (١٥٢) من ابواب أحكام العشرة - الحديث :

## فيجوز اغتيال المخالف (١).

تقتضى أن تكون الغيبة من الكبائر والمروى - عن النبي (ص) بعدة طرق ( أن الغيبة اشد من الزنا ) - ناظر الى مرحلة التخلص عن الوزر ، كما هو مفاد ذيله من قوله : ( إن الرجل يزني فيتوب . . . ) .

نعم روى أن الغيبة أشد من ستة وثلاثين زنية ، وذكر العدد ظاهره النظر الى العقاب ، وإلا لكان الأنسب أن يقول ( الغيبة أشد من الزنا ) و لكنه نبوى مرسل لا يمكن الاعتماد عليه ، بل لو كان حديثاً صحيحاً ، لكان اللازم تأويله لولم يمكن طرحه ، للجزم بأن الغيبة لا تكون أشد حرمة و وزراً من زنية واحدة ، فضلاً عن الثلاثين . ولذا لو اكره على الزنا أو الغيبة تعين اختيار الثانى ، وذكرنا نظير ذلك فيماورد من أن درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرم .

نعم يستفاد كون الغيبة كبيرة من صحيحة محمد بن حمران المتقدمة ، حيث أن ظاهرها شمول ما أوعده الله عليه العذاب للغيبة ايضاً، و ذكر المصنف (ره) وجهاً آخر لكونها كبيرة ، وهو اندراجها فى الخيانة . و فيه ان كون الغيبة من الخيانة ممنوع ، كيف ؟ ولو لم يكن فى البين دليل على حرمتها بعنوان الغيبة ، فباعبار دخولها فى 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 . والعجب منه ( ره ) حيث اغمض فى الاستدلال على كونها كبيرة عن آية ( ويل لكل همزة لمزة ) وعن قوله سبحانه : ( إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة ) مع استدلاله بهما على حرمتها ، مع أن الويل والوعيد بالعذاب على عمل فى الكتاب المجيد ملاك كون ذلك العمل من الكبائر .

(١) لا ينبغى التأمل والريب فى جواز اغتيال المخالف و سائر فرق الشيعة

فيما إذا كان خلافهم أو مخالفتهم الحق بنحو التقصير ، ولو بتركهم الفحص عن الحق ، فانهم فى هذه الصورة من أظهر افراد الفساق و المتجاهرين بفسقهم ،



وعدم جريان احكام الاسلام عليهم (١) ثم الظاهر دخول الصبى الميز (٢)

اذلتجاهر بترك الولاية الحققة لا يقصر عن التجاهر بترك سائر الواجبات و ارتكاب المحرمات الموجب لجواز الاغتياى على ماسياتى، كيف؟ وأن الولاية من عماد الدين، وأهم ما بنى عليه الاسلام، على ما فى الروايات المعتبرة وبعضها مروية فى الباب الاول من ابواب مقدمات العبادات، بل لا يبعد اندراج المخالفين وسائر الفرق فى اهل البدع والريب، مع تقصيرهم او مطلقا، حيث ينسبون الى الشريعة والرسول الاكرم ما ييرا منه الرسول (ص)، فيعمهم مثل صحيحة داود بن سرحان، عن ابى عبدالله (ع)، قال قال رسول الله (ص): اذا رأيتم اهل البدع والريب من بعدى، فاطهروا البراءة منهم، واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم، كيلا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام الحديث (١).

(١) أى انه لا يترتب على المخالفين إلا قليل من أحكام الاسلام، و ترتب هذا القليل لاجل توقف نظام معاش المؤمنين عليه، ومن ذلك حكم الشارع بعدم انفعال ما يلاقىهم بالرطوبة، وحل ذبائحهم، وحل مناكتهم، و حكمه باحترام دمائهم. وهذا الاحترام لاجل أن لا يسوقوا المؤمنين فى الفتنة، وكحكمه بحرمة نسائهم، باعتبار أن الشارع امضى لكل قوم النكاح المرسوم عندهم.

(اقول) كل حكم ترتب فى لسان الأدلة على الاسلام او عنوان المسلم يترتب عليهم، كما يترتب على المؤمنين، وهذا ليس بقليل، فيثبت التوراث بينهم وبين المؤمنين، ويجب علينا تجهيز موتاهم، وهكذا. نعم الخلود الى الراحة بعد الموت والدخول فى الجنة فى الدار الآخرة وغير ذلك من آثار الاطاعة والايمان لا يثبت فى حقهم، لبطلان أعمالهم باعتبار عدم التزامهم بالولاية التى شرط صحة الاعمال على الاظهر وهذا أمر آخر.

(٢) لا يبعد شمول المراد من البعض فى قوله سبحانه: (لا يغتب بعضكم بعضاً)

## الغيبة اسم مصدر (١) .

الصبي المميز أيضاً ، غاية الأمر أن ما دل على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم يقتضى خروجه عن المراد بالبعض الأول ، و ليس فى البين ما يدل على تساوى البعضين فى المراد ، بل يكون فى البين ما يقتضى عدمه ، حيث أن المتجاهر بالفسق خارج عن المراد من البعض الثانى ، وداخل فى المراد من الاول كما لا يخفى . نعم فى شمول الآيات والروايات للمجنون بل الصبي غير المميز تأمل ، ولا يبعد انصرفهما عنهما .

(١) بقى فى المقام امور : (الاول) أن الغيبة اسم مصدر لا غتاب ، أو مصدر لغاب والمستفاد مما ذكر فى المصباح أنها (ذكر الانسان بما يكرهه من العيب الموجود فيه ) كما أن المستفاد من القاموس أنها ( ذكر العيب للانسان مع كونه فيه ) و ذكر المصنف (ره) أن ظاهر تعريفهما - خصوصاً تعريف القاموس ، حيث عد غابه مرادفاً لعابه - هو كون ذكر العيب لغاية الانتقاص ، أى نسبة النقص الى المغتاب بالفتح ، وقد صرح باعتبار هذا القصد الشهيد الثانى (ره) فى كشف الريبة ، حيث قال : ( إن الغيبة ذكر الانسان فى غيابه بما يكره نسبه اليه مما يعد نقصاً فى العرف بقصد الانتقاص والذم ) وعلى ذلك فلا يكون من الغيبة ذكر العيوب فى غير مقام الانتقاص ، كما إذا ذكرها فى مقام المعاملة على الجارية ، أو ذكرها فى المعرف للشخص .

( لا يقال ) يكون قصد الانتقاص بمجرد ذكر النقايس ، فيحصل قصد الانتقاص فى المثالين ايضاً ، فلا يكون المثالان خارجين عن عنوان الغيبة حتى على تعريف الشهيد (ره) ( فانه يقال ) : لو كان قصد الانتقاص حاصلًا بمجرد ذكر العيب والنقص لكان اعتبار قيد قصد الانتقاص فى تعريفه لغواً والحاصل أنه لا يلزم ان تكون الغاية فى ذكر النقايس هو الانتقاص .

( أقول ) على ذلك لم يتضح وجه استظهار قصد الانتقاص من كلام المصباح أو القاموس بعد امكان كون الغاية فى ذكر العيب والنقص أمراً آخر غير الانتقاص .

وأما مافى المصباح من اعتبار كون العيب مما يكرهه المغتاب بالفتح ، فالمراد كراهة ظهوره أو كراهة ذكره ، والاول كما فى العيب المخفى ، حيث أن المغتاب بالفتح كثيراً ما يكره ظهوره ، والثانى كما فى العيب الظاهر ، حيث أن الانسان كثيراً ما يكره ذكره بذلك العيب تعبيراً له أوفى مقامه . والوجه فى كون المراد ذلك هو أن الانسان يجد فى الغالب ما يرتكبه من القبائح موافقاً لقواه الشهوية ، فلا يكرهها ، وإنما يكره ظهورها للناس أو ذكرها كما ذكرنا . وهذا كله فيما اذا كان المراد بما الموصولة هو العيب . وأما لو كان المراد به هو الكلام لكان معنى مافى المصباح اغتابة إذا ذكره بكلام يكره ذلك الكلام ، وكراهة الكلام ايضاً إما لكونه إظهاراً لعيبه المستور عليه ، أو لكونه متضمناً للذم والتعير . وكيف كان ، فهذا التعريف موافق لما رواه فى المجالس والاختبار من قوله (ص) لابي ذر - بعد سؤاله بقوله يارسول الله و ما الغيبة ؟ - « ذكرك اخاك بما يكره » (١) ونحوه نبوى آخر و لكن النبوى الأول كالثانى ضعيف سنداً لا يمكن الاعتماد عليهما ، مع أن فى النسخة الموجودة عندى (ذكرك اخاك بما يكره ) أى ما يكون مكروهاً . وهذه عبارة اخرى عن العيب ، غاية الامر يقيد بما إذا كان مستوراً كما سيأتى .

وبعبارة اخرى لا دخل لكراهة المغتاب بالفتح وعدم كراهته فى صدق الغيبة على إظهار عيبه ولا فى حرمتها ، فانه اذا فرض انسان له عيب مستور عليه ، ولكن لا يكره ظهوره للناس بالأغتياب ، لاعتقاده أن الأغتياب يوجب انتقال حسنات المغتاب بالكسر اليه ، وانتقال سيئاته اليه . ولذا يرضى بفعل ذلك المغتاب ، فلا اشكال فى كون الفعل المزبور اغتياًباً .

وعلى كل - فان ماورد فى تفسير الغيبة - ومنها ، حسنة عبدالرحمن بن سبابة - كاف فى اثبات المراد بها ، وأنها عبارة عن كشف عيب مستور على المؤمن . ويستفاد

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب : (١٥٢) من ابواب أحكام العشرة - الحديث : (٩)

من الآية المباركة ايضاً ذلك ، و أنه لا يجوز إظهار ما فيه نقص عرض المؤمن و سقوطه عن اعين الناس . ولا يفرق في ذلك بين اظهار عيبه في حضوره أو في غيابه، حتى ولو فرض أن الغيبة بمعناها الظاهر لاتشمل الاول ، فان العبرة بالملاك لكون حرمتها للتحفظ على كرامة المؤمن وعرضه وعدم سقوطه عن اعين الناس . وفي موثقة ابي بصير عن ابي جعفر (ع) ، قال قال رسول الله (ص) : « سباب المؤمن فسوق ، وقتاله كفر ، وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه » (١) فان دلالتها على حرمة أكل لحم المؤمن وتنقيص عرضه واضحة . وفي رواية اخرى لعبدالرحمن ابن سيابة ، عن ابي عبدالله (ع) ، قال : « إن من الغيبة أن تقول في اخيك ما ستره الله عليه ، وإن من البهتان أن تقول في اخيك ما ليس فيه » (٢) وربما يستظهر منها عدم انحصار الغيبة باظهار عيب مستور على مؤمن ، حيث ان ظاهر لفظة (من) هو التبويض . ولكن لا يخفى ان المراد في الرواية التبويض بحسب المصداق ، بمعنى أن قولك المزبور مصداق ، وقول الآخر ذلك القول ايضاً مصداق آخر ، وهكذا . والشاهد لكون التبويض بحسب المصداق قوله بعد ذلك ( و إن من البهتان ) حيث أن من الظاهر عدم تعدد نوع البهتان ، وفي رواية داود بن سرحان ، قال : « سألت ابا عبدالله (ع) عن الغيبة ؟ قال : هو أن تقول ل اخيك في دينك ما يفعل ، و تبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد (٣) .

وربما يقال مقتضى ظهورها اختصاص الغيبة المحرمة باظهار ما يكون في ارتكابه حد ، ويجب عن ذلك كما عن السيد الخوئي بأنه يرفع اليد عن القيد ببركة

(١-٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب (١٥٨) من أبواب أحكام العشرة - الحديث :

(١٤-٣)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (٨) : الباب (١٥٤) من أبواب أحكام العشرة - الحديث :

حسنة عبدالرحمن بن سيابة ، قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : الغيبة أن تقول في اخيك ماستره الله عليه » ، وأما الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا . واما البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه « (١)

وفيه أن مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن اطلاق الثانيه بالتقيد الوارد في الرواية الاولى. هذا، ولكن الصحيح أنه لا دلالة في الرواية الاولى على التقييد، فان عدم قيام الحد بمقاد ليس التامة يصدق على ما إذا لم يكن في ارتكابه حد ، ولعل ذكر ذلك باعتبار أن مع قيام الحد يكون الارتكاب ظاهراً عند الناس ، فلا يكون في البين غيبة . وكشف عيب مستور، هذا مع ضعف سندها بمعلی بن محمد ، فلا تصلح لرفع اليد بها عن اطلاق الحسنه .

(لا يقال) كيف تكون رواية عبدالرحمن حسنة ، مع عدم التوثيق له (فانه يقال) يعمه التوثيق العام الذي ذكره الشيخ (ره) في العدة ، فانه من مشايخ ابن ابي عمير .

ثم إن الظاهر صدق السترو كون العيب مماستره الله حتى لو علمه واحد او اثنان او ثلاثة ، وإنما لا يصدق فيما اذا علمه جل معاشريه او جماعة ، بحيث يصح أن يقال : إنه ماعرفه الناس ، وفي رواية يحيى الأرزق ، قال قال لى ابو الحسن (ع) « من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ماعرفه الناس لم يغتبه ، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته » (٢) ولو كان عيب إنسان مستوراً عند طائفة و ظاهراً عند الأخرى ، فهل يجوز اظهار ذلك العيب عند الطائفة الاولى ؟ قد يقال بعدم جواز الاظهار ، باعتبار أنه و إن لم يكن اظهاره عندهم اغتياًباً ، وأنه عيب لم يستره الله على ذلك الانسان ، إلا أنه يعمه ما في موثقة

(٢-١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب : (١٥٤) من أبواب أحكام العشرة -

ثم ان الظاهر المصرح به فى بعض الروايات (١)

ابى بصير المتقدمة من قوله (ع) (وأكل لحمه معصية لله ) فان الاظهار المزبور أكل للحمه واسقاطه عن أعين الطائفة الاولى بلا كلام . ولكن الاظهر جوازه ، فانه لا ينبغى التأمل فى جواز اظهار ذلك العيب عند الجاهل به من الطائفة الثانية ، كما هو ظاهر الروايات الواردة فى تحديد الغيبة وتفسيرها ، وإذ اجاز اظهار عيبه عنده ، مع أنه إسقاط لعرضه عنده ، جاز عند الطائفة الاولى ايضاً ، باعتبار عدم احتمال الفرق وبعبارة اخرى عدم احتمال الفرق موجب لرفع اليد فى المورد عن اطلاق الموثقة المزبورة كما لا يخفى .

(١) قد تقدم أن حد الغيبة كشف ماستره الله على المؤمن من عيبه ، فلا يكون اغتياح فى اظهار ما لا يكون من العيب ، كما إذا قال انه ليس بمجتهد ، او ليس باعلم ، فان نفي الكمال لا يعد من اثبات العيب ، حتى فيما إذا كان المنفى عنه مدعيماً لذلك الكمال ، كما لا يكون اغتياح فى العيوب الظاهرة ، أى فى العيوب التى شأنها الظهور كالعور والحول والقصر وسوء الخلق ونحوها ، أو كان من الممكن ستره ولكن الله لم يستره على صاحبه ، كما اذا علم الناس به .

و يدل على ذلك مضافاً الى ما تقدم ما فى حسنة عبد الرحمن بن سيابة المتقدمة من قوله عليه السلام : ( واما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا ) وعلى ذلك فلا بأس باظهار العيوب الظاهرة لمن لا يعلم بها نعم يجب أن لا يكون بعنوان الاهانة وقصدهتكه ، بل بداع آخر ولو كان ذلك مجرد اطلاع الطرف عليه ، فانه سيأتى عدم جواز اهانة المؤمن غير المتجاهر بفسقه .

ثم إنه ليس المراد بالعيب فى المقام خصوص الفسق ، بل كل ما يكون مستوراً على الانسان وفى اظهاره مهانة لكرامته وأكل للحمه ، فإظهاره اغتياح له ، كما إذا قال : ( إنه حال صباه فعل كذا او كان ابوه كذا ) نعم فى رواية داود بن سرحان ( هو إن تقول لاختيك فى دينه مالم يعقل ، و تبث عليه ) إلا أنها مع ضعف سندها يمكن المناقشة فى دلالتها ايضاً كما لا يخفى .

وان كان بحيث يكره كلهم (١) مقتضى كونها من حقوق الناس (٢).

(١) لا يخفى أنه مع عدم تعيين المغتاب بالفتح وإن لا يكون كشف لعيبه المستور عليه ، فلا يصدق على الاظهار المزبور عنوان الغيبة ، إلا أن ملاك حرمتها هو ايراد النقص على مؤمن ، واسقاطه عن أعين الناس بل عنوان أكل لحمه الوارد في موثقة ابي بصير المتقدمة موجود بالاضافة الى كل منهما ، فانه بذلك يكون كسل منهما معرضاً للتهمة . وأما كراهة كل منهما وعدمه ، فقد تقدم أنه لا دخل لكراهة الطرف في تحقق عنوان الغيبة ، بل ولا في حرمة الاظهار وعدمها . ومن ذلك يظهر حال ما إذا قال اهل هذه القرية أو البلدة كذا ، و كان عليه غالبهم ، حيث أنه إن اراد الكل كان بهتاناً وان اراد الغالب و كان الموجود ماستره الله عليهم فهو اغتياب 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 (١) المعبر عنها في كلام المصنف (ره) برواية السكوني دالة على لزوم الاستغفار للمغتاب بالفتح ، ومقتضى إطلاقها ايضاً تعيينه ، فقيل برفع اليد عن كلا الاطلاقين بحمل الوجوب فيهما على التخييري ، كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الأمر بفعل في خطاب والأمر بالفعل الآخري في خطاب آخر ، وفيه ان هذا النحو من الجمع في المقام غير ممكن ، لما ورد من كون الغيبة أشد من الزنافية التخلص عن وزرها ، ومع التخيير بين الاستحلال و الاستغفار لا يكون في البين ما يوجب كون التخلص من وزرها أشد ، مع ان الجمع بحمل الفعل في كل من الخطابين على التخييري يختص بما إذا علم بعدم وجوب كلا الفعلين معاً ، كما في مسألة دلالة احدى الروايتين على وجوب صلاة الجمعة ، والآخرى على وجوب صلاة الظهر ، حيث يعلم بعدم وجوب كلتا الصلاتين معاً . وأما فيما احتتمل وجوب كل منهما تعيينياً ، فيؤخذ باطلاق الوجوب في كل منهما .

(١) وسائل الشريعة: الجزء (٨) الباب: (١٥٥) من ابواب أحكام العشرة - الحديث: (١)

( لايفال ) : ظاهر كل من الروائتين عدم وجوب الفعل الآخر ، فان مقتضى رواية حفص بن عمر كون الاستغفار للمغتاب بالفتح كافياً تى تكفير ذنب الاغتيال فلاحاجة معه الى الاستحلال ، كما أن ظاهر النبوى كون الاستحلال كافياً ، ولاحاجة معه الى الاستغفار له .

( فانه يقال ) نعم هذا الظهور إطلاقى ومن باب السكوت فى مقام بيان كفارة الاغتيال ، فينتفى هذا الاطلاق عن كل من الطائفتين بقريئة الأخرى ، فان مدلول رواية حفص عدم الحاجة الى غير الاستغفار من سائر الافعال ، و منها الاستحلال ، فيرفع اليد عن الاطلاق بالاضافة الى الاستحلال وكذا الحال فى ناحية النبوى ، حيث ان مدلوله ايضاً عدم الحاجة الى غير الاستحلال من سائر الافعال ، ومنها الاستغفار للمغتاب ، فيرفع اليد بالاضافة الى الاستغفار .

والحاصل أن مقتضى الجمع العرفى بين الروائتين هو الالتزام بوجوب كلا الأمرين ، وهذا يناسب ايضاً كون الغيبة أشد من الزنا كما لا يخفى . نعم يبقى فى البين أن هذا الجمع فرع اعتبار كل من الطائفتين ، و مع ضعف سندهما لا يمكن الاعتماد عليهما حتى يجمع بينهما بما ذكر ، وربما يجمع بينهما بحمل لزوم الاستحلال على صورة التمكّن ، وعدم الفتنة فى الاستحلال ، والاستغفار على صورة عدم التمكّن أو احتمال وقوع الفتنة ،

و يقال إن رواية السكونى شاهدة لذلك ، قال ابو عبدالله (ع) على ما فى الرواية « قال رسول الله (ص) : من ظلم أحداً وفاته فليستغفر الله فانه كفارة له » (١) وفيه (أولاً) ان الرواية ضعيفة بالنوفلى كما تقدم بيان ذلك سابقاً ، و (ثانياً) انه لا دلالة فيها على الاستغفار للمظلوم ، و(ثالثاً) كون الغيبة ظملاً على المغتتاب بالفتح اول الكلام ، ولذا لولم يكن فى البين أدلة تحريم الغيبة أو كل لحم المؤمن لما كانت أدلة تحريم الظلم كافية لاثباتها ، مع انه ليس الظلم مطلقاً من حقوق الناس كما فى الزنا فانه لا يجب على الزانى مثلاً فى توبته الاستحلال من أب البنت أو زوج المرأة ممن يكون



فاعلم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة (١).

عرضه مع ظهور الزنا مورد المناقشة بين الناس ، ومن هنا يظهر عدم الدلالة فى الدعاء المنقول عن السجاد سلام الله عليه على كون الغيبة من الظلامة التى يجب الاستحلال منها . والأظهر أنه بعد ملاحظة ضعف الاخبار الدالة على كونها من حقوق الناس ، وأنه يتوقف التخلص عنها على الاستحلال او الاستغفار ، أو بعد تساقط كلتا الطائفتين بالمعارضة كما مبرر رجوع الى اطلاق ما دل على كون التوبة مكفرة للسيئات ، وأن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له ، وأنه كفى فى التوبة الندم فراجع . ولا تصل التوبة مع هذا الاطلاق الى الاصل العملى ، ليقال أن مقتضى حكم العقل فى مثل المقام هو الجمع بين الامور التى يحتمل دخلها فى التخلص عن الوزر الثابت على المكلف ، ولكن مع ذلك لا ينبغى ترك الاحتياط .

(١) و حاصله أنه يستفاد من الاخبار أن ملاك حرمة الغيبة حصول انتقاص المؤمن بها وسقوطه عن أعين الناس ولأنه يتأذى بها ، وإذا فرض أن مصلحة رعايتها راجحة على رعاية ملاك الغيبة كانت جائزة ، ولا فرق بين كون تلك المصلحة راجحة الى المغتاب بالكسر ، كما اذا كانت غيبته مائعة له عن المنكر ، أو الى المغتاب بالفتح كما إذا كانت غيبته تظلماً وموجباً لاسترداد حقه ، أو إلى شخص ثالث ، كما فى نصح المستشار ، حيث ان المصلحة ترجع الى ذلك المستشار . والمراد بالجواز معناه الاعم ، فلا ينافى كونها واجبة كفاً للموارد التى تكون المصلحة المترتبة عليها لازمة الرعاية . وهذا - اى رعاية المصلحة الراجحة - لا يختص بالمقام ، بل يجرى فى كل مورد ثبت فيه ملاك سواء كان ذلك المورد من حقوق الله فقط او حقوق الناس ايضاً ، ويشير الى ذلك ما فى جامع المقاصد من أن ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن او التفكه به أو إضحاك الناس منه . وأما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم ، كنصح المستشار والتظلم وسماع التظلم والجرح والتعديل ، ورد من ادعى نسباً ليس له ، والقدح فى مقالة باطلة خصوصاً فى الدين . (اقول) ان كون الملاك فى حرمة الغيبة سقوط المغتاب بالفتح عن اعين

الناس صحيح ، ولكن لا يكون تأذيه ملاكاً ، فانه ربما لا يكون فى البين تأذ ، كما اذالم يسمع المغتاب ما قيل فى غيابه اوفى وجهه ، ويكون تأذيه ناشئاً عن بلوغ ما قيل فى غيابه اليه . وهذا الابلاغ الذى يحصل معه تأذيه فعل شخص آخر غير المغتاب بالكسر ، ولذا ربما يقول المغتاب بالفتح لمن ابلاغها اليه لم اخبرتنى بها، فان اخبارك ايذاء لى .

ثم إن ما ذكر من رعاية المصلحة الراجحة موقوفة على الاطلاع على الملاكات، وأين لنا ذلك ، بل هذه الرعاية من وظيفة الشارع فى مقام جعل الاحكام ، فانه اذا كانت مع المفسدة فى الفعل جهة اخرى مقتضية لخلاف حرمة ، ففى مثل ذلك يكون الجعل تابعاً لاقوى الملاكين ، أو يثبت حكم ترخيصى مع عدم تمامية الملاك الالزامى . هذا فى مقام الثبوت ، وأما فى مقام الاثبات ، فاذا طرأ على غيبة المؤمن عنوان يحتمل معه تبدل فسادها ، ولم يكن ذلك العنوان الطارئ مورد الأمر او الترخيص فى شىء من الخطابات الشرعية ، فيؤخذ باطلاق دليل حرمة الغيبة ، ومع تعلق الأمر أو الترخيص بذلك العنوان فى خطاب ، تلاحظ النسبة بينه وبين خطاب النهى عن الغيبة ، على تفصيل مذكور فى بحث التعارض . نعم إذا كان التزاحم بين حرمة الغيبة وتكليف آخر من قبيل التزاحم بين التكليفين ، بأن لم يتمكن المكلف من الجمع بين امثال النهى عن الغيبة وموافقة التكليف الآخر المتعلق بفعل آخر ، فيلاحظ الأهم منهما او محتملة .

وما ذكره فى جامع المقاصد - من ان ضابط حرمة الغيبة قصد هتك المؤمن واضحاك الناس منه ، فلا يكون فى غير ذلك حرمة - لا يمكن المساعدة عليه، فان القصد المزبور لا دخل له فى صدق الغيبة، ولا فى ملاك حرمتها ومقتضى الاطلاق هو الحكم بها بأى قصد تحققت ، إلا إذا كان فى البين انصراف اودليل مقيد لحرمتها . ولا بأس بالتعرض للموارد التى ذكرها فى جامع المقاصد ، فنقول لاريب فى جواز الغيبة فيما

## (١) احدهما ما اذا كان متجاهراً بالفسق

إذا كانت المقالة الباطلة من قبيل البدعة في الدين ، ودعوة الناس إلى الضلالة . وقد تقدم استفادة جواز الغيبة في مثل هذا الفرض من صحيحة داود بن سرحان ( ١ ) بل البدعة كذلك تجاهر بالفسق فلا يكون لصاحبها حرمة . وأما التعديل والجرح ، فإن الأول لأبأس به فإنه اظهر جلال الشخص وكماله ، وكذا لأبأس بالثاني فيما اذا كان المغتاب كذاباً جعلاً او متجاهراً بنفسه ، كما إذا كان فطحياً او واقفياً او عامياً ، حيث أن الراوى الكذاب يدخل في المبدع في الدين حتى فيما اذا كان متسترأ بكذبه ، بل ولا يبعد أن يقال بانصراف أدلة حرمة الغيبة عن الاخبار بالفسق في مقام الشهادة ، كما كان على ذلك سيرة المسلمين ، حيث كانوا يشهدون بفسق الناس عند دعوتهم إليها .

هذا مع أنه قديم يمكن للرجالي - فيما إذا علم فسق الراوى - ان يترك توثيقه ، فإن هذا يكفي في سقوط روايته عن الاعتبار ، ولا يلزم التعرض لفسقه المستور (فتامل) ، وكذا الحال في مدعى النسب ، فإنه يمكن رد دعواه بنحو لا يكون ظاهراً في كون دعواه من قبيل التعمد إلى الكذب ، كما إذا قال انك على خطأ وليس لك هذا النسب . وأما الغيبة في مقام النصح ، ففي جوازها تأمل ، حيث ان النسبة - بين ما دل على استحباب نصح المؤمن وما دل على حرمة الغيبة - العموم من وجه ، ولا بد في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه : ( ولا يغتب ) كما هو الحال في كل مورد تعارض الخبر والآية بالعموم من وجه ، مع ان دلالة الآية على العموم وضعي ، فيقدم على الاطلاق حتى فيما اذا كان الاطلاق في الآية ايضاً ، وتفصيل ذلك في الاصول . وعلى كل فيمكن نصح المؤمن في ذلك المورد بنحو لا يدخل في عنوان الاغتيا ب ، كما إذا قال لاخيه المؤمن أنى لأرى صلاحاً في تزويج ابنتك من فلان ، ولا يلزم ان يظهر أنه شارب الخمر مثلاً . (١) ويستدل على جواز اغتيا ب المتجاهر بفسقه بامور : (الاول) - رواية هارون ابن الجهم عن الصادق (ع) قال : « اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة » (٢)

(١) الوسائل الجزء (١١) الباب : (٣٩) من ابواب الامر بالمعروف الحديث (١)

(٢) الوسائل الجزء (٨) الباب : (١٥٤) من ابواب العشرة الحديث (٤)

وفي سندها احمد بن هارون ولم يوثق . نعم روى الصدوق (ره) عنه مترضياً عليه ، ولعل ذلك لا يخلو عن الاشعار الى حسن حاله ، ولكن لا اعتبار بالاشعار .  
 (الثاني) - مرسله المفيد (ره) في الاختصاص عن الرضا (ع) ، قال : من القى جلباب الحياء فلا غيبة له على مارواها في المستدرك .

(الثالث) - مارواه عبدالله بن جعفر الحميري عن السندي بن محمد ، عن ابي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه قال : « ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، والفاسق المعلن بالفسق » (١) والرواية ضعيفة بابي البختری ، فانه وهب بن وهب ، وقال الفضل بن شاذان في حقه أنه أ كذب البرية .

(الرابع) - موثقة سماعة عن ابي عبدالله (ع) قال : من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم ، كان ممن حرمت غيبته وكرهت مروتته وظهر عدله ووجبت اخوته » (٢) فان مفهومها انتفاء حرمة الغيبة مع انتفاء الشرط ، ولكن المفهوم جواز غيبة الفاسق المحرز فسقه ، سواء كان متجاهراً او مستتراً ، حيث أن المذكورات في الشرط بمجموعها طريق الى عدالة الشخص ، فيكون احرازها احرازاً لعدالته وخلافها احرازاً لفسقه ، وترتب حرمة الاغتياب على صورة ثبوت الطريق الى عدالته مقتضاه عدم الحرمة في الصورة الثانية ، كان متجاهراً بفسقه ام لا ، والمفهوم المزبور أخص مما دل على حرمة اغتياب المؤمن ، فيرفع اليد عن اطلاقه بالمفهوم ، فيختص ما دل على حرمة الاغتياب بما اذا لم يظهر فسق المغتاب . ولا فرق في جوازها مع ظهوره بين كونه متجاهراً اولاً .

ولكن الصحيح أنه يرفع اليد عن اطلاق المفهوم بالتقييد الوارد في صحيحة ابن ابي يعفور التي هي الأمر الخامس في المقام قال أبو عبدالله (ع) فيها بعد السؤال

عن العدالة فى الرجل : « تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان - الى ان قال :- والدلالة على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من تفتيش عثراته وعيوبه ، فان ظاهرها اعتبار الستر فى حرمة الفحص ، عن عيوبه فيجوز مع عدم الستر ، ولا يحتمل الفرق فى الجواز وعدمه بين التفتيش عن ساير عيوبه وبين اظهارها بعد العلم بها . وهذه الصحيحة مع رواية هارون ابن الجهم تكون قرينة على رفع اليد عن اطلاق المفهوم فى الموثقة .

(السادس) رواية علقمة المحكية عن المحاسن «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان ، فهو من اهل العدالة والستر ، وشهادته مقبولة ، وإن كان فى نفسه مذنباً ، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى داخل فى ولاية الشيطان» وظاهرها أن حرمة الاغتياى متفرعة على كون الشخص من أهل الستر ، وقبول شهادته على كونه من اهل العدالة . ومقتضى هذا التفريع جواز اغتياىه عند عدم كونه من اهل الستر . ودعوى - أن قوله (ع) : (ومن اغتابه بما فيه) جملة مستأنفة مستقلة وغير متفرعة على كونه من اهل الستر ، فتكون دلالتها على جواز اغتياى غيره ممن لا يكون ساتراً لعيوبه من قبيل مفهوم اللقب - يدفعها أنها خلاف ظاهرها . نعم يمكن أن يقال بدلالاتها على عدم جواز الاغتياى مع عدم إحراز فسق الشخص ، كما اذا لم تره منه ولم تقم عليه شهادة . وعلى جوازه مع علمه به او قيام الشهادة عليه ، بلا فرق بين المتجاهر وغيره ، نظير الاطلاق المتقدم فى الموثقة . وما رفعنا به اليد عن الاطلاق المزبور نرفع اليد به عن اطلاق هذه الرواية ايضاً .

وقد يقال : إن مفهوم رواية علقمة سالبة بانتفاء الموضوع ، فان 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 ، فانها كشف أمر مستور ، ومع العلم به لا يكون كشف للمستور .

### وهل يجوز اغتيال المتجاهر في غير متجاهر به (١)

وفيه ما لا يخفى ، فانه لم يفرض في الرواية ذكر ذلك الذنب حتى يقال لا يكون ذكره عند العالم به اغتيايا ، بل المراد نفى الحرمة عن ذكر سائر عيوبه التي لا يعلم بها الشخص ، ويكون ذكرها من الغيبة ، فلا بد من حملها على المتجاهر كما تقدم . ثم إنى لأظن أن يتوهم دلالة الموثقة على وجوب الوفاء بالوعد وذلك ، لما ذكرنا من ان المذكور فيها طريق الى عدالة الشخص ، ويمكن جعل الالتزام بالمستحب الواحد طريقاً الى عدالة الشخص ، فضلاً عن جعل عدة امور يكون الالتزام به احدها . نعم ربما يقال بأن مدلول الموثقة ترتب مجموع الاحكام المذكورة في الجزاء على الشرط المذكور ، فيكون مفهومها انتفاء المجموع بانتفاء الشرط ، وهذا لاينا في ثبوت بعض تلك الاحكام أى حرمة الغيبة في فرض انتفاء الشرط . ويدفعه ظهور القضية في ترتب كل واحد من الاحكام المزبورة على الشرط .

ثم إن مفاد رواية علقمة كون الاصل في المؤمن العدالة ، فيكفى في ترتيب آثارها عدم احراز الفسق ، هذا هو المنسوب الى الصدوق (ره) ، ولكن الاعتماد - في ذلك على هذه الرواية مع ضعفها سنداً ومعارضتها لمادل على اعتبار احراز العدالة في ترتيب آثارها ، كصحيحة عبدالله بن أبي يعفور - غير ممكن .

(١) الاظهر جواز ذلك ، كما عليه جماعة ، وتقتضيه صحيحة ابن ابي يعفور ، حيث أن ظاهرها جواز تفتيش سائر عيوب المتجاهر ، فيجوز ايضاً إظهار تلك العيوب بعد العلم بها ، على ما تقدم من عدم احتمال الفصل بين الجوازين ، ويدل عليه ايضاً رواية هارون بن الجهم المتقدمة ، حيث أن ظاهرها عدم الاحترام للمتجاهر حتى يتحفظ عليه بترك غيبته وعدم اظهار عيوبه المستورة عليه ، بل المراد من نفى الغيبة له تجويز اظهار تلك العيوب خاصة ، والا فبالإضافة الى عيبه المتجاهر به لا تتحقق الغيبة اصلاً .

والحاصل أن هذه الرواية - وما بعدها باعتبار ضعف اسنادها - مؤيدة ، والعمدة

نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره (١) الثاني تظلم المظلوم واظهار مافعل  
به الظالم (٢)

في المقام الصحيحة والموثقة . ومما ذكر يظهر الحال فيما إذا كان متجاهراً في بلد  
دون آخر، فانه يجوز بيان عيوبه حتى في البلد الآخر لعين ماذكر . نعم إذا كان ساتراً  
لعيوبه ومعتدراً عن عيبه المتجاهر به بارتكابه للاضطرار او الاكراه أو التزاحم بينه .  
وبين التكليف الآخر ، أو بدعوى أنه يرى جوازه تقليداً او اجتهاداً ، فان كان بطلان  
اعتذاره واضحاً عند الناس فلا يعد الاعتذار سترأ ، وان احتمل العذر ولو كان معلوم  
البطلان عند البعض الآخر، فلا يكون بارتكابه جاهراً بفسقه .

ثم إن ظاهر الأدلة كون الحكم مادام كونه جاهراً ، نظير قوله (ع) : « لاتصل  
خلف الفاسق » فلا يجوز الاغتياب بعد ما صار الشخص ساتراً لعيوبه ، حتى باظهار  
عيبه الذي كان عليه زمان تجاهره كما لا يخفى .

(١) يعني لو تأذى بالذم لا بظهور عيبه ، بان لا يكون مجرد ظهوره مكروهاً له ،  
فلا بأس باغتيايه باظهار ذلك العيب وفي فرض كراهته له يجوز سبه بما لا يكون كذباً ،  
ولكن لا يجوز اغتيايه حيث ان مناط السب المذمة والتنقيص ، فيجوز ومناطق الغيبة  
اظهار عيبه ، فلا يجوز الامع الرخصة او عدم الكراهة (اقول) : هذا الكلام عجيب  
منه (ره) حيث تعرض سابقاً لسب المتجاهر بفسقه واستظهر جوازه من دليل جواز  
اغتيايه ، وهنا فصل بين غيبة المتجاهر وذكور عدم جوازها فيما إذا كان ظهور عيبه مكروهاً  
وبين سبه وذكور جوازه بما لا يكون كذباً حتى مع تأذيه .

(٢) يستدل على جواز تظلم المظلوم عن ظالمه بقوله سبحانه ( ولمن انتصر  
بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل ) (١) ولكن لا يخفى مافيه ، فان ظاهرها جواز  
انتقام المظلوم عن ظالمه ، كما يؤيده ملاحظة ما قبلها من قوله عز وجل ( وجزاء  
سيئة سيئة مثلها فمن اصلح فأجره على الله ان الله لا يحب الظالمين ) (٢) واما جواز

الاعتياب من ظالمه باظهار ظلمه أو حتى سائر عيوبه المستورة عليه ، فلا دلالة لها عليه ، بل مقتضى قوله تعالى : ( فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم المماثلة في الانتقام . نعم لو كان ظلمه هو الاعتياب و التنقيص المسقط للمعتاب بالفتح عن اعين الناس ، فيجوز للمعتاب الانتقام من ظالمه باظهار عيوبه ، و قوله سبحانه : « لا يجب الله الجهر بالسوء الامن ظلم » فانه في نفسه دال على جواز اظهار المظلوم مساوىء ظالمه ، بلا حاجة الى الرواية أو قول بعض المفسرين ، لان قوله سبحانه ( من القول ) كما مر سابقاً بيان للجهر بالسوء و اظهاره .

و الحاصل ان ظاهر الآيه حرمة اظهار الانسان المساوىء و القبائح التي ارتكبتها هو او غيره ، إلا اذا كان الجاهر بها مظلوماً يجهر بمساوىء ظالمه ، و مناسبة الحكم و الموضوع مقتضاها دخل الظلم في جواز الاعتياب ، بحيث لو لا ظلمه لما جاز اغتيابه و أما اختصاص الجواز بخصوص ظلمه بحيث لا يجوز اظهار سائر عيوبه ، فلا تقتضيه المناسبة ، بل مقتضاها بيان جميعها حتى يحصل للناس امكان التصديق بظلمه .

ثم ان المصنف (ره) أيد جواز التظلم بأن في منع المظلوم عنه حرجاً عليه ، حيث ان التظلم نوع من التشفى . ولا يخفى ما فيه ، فانه ليس في البين الحرج الرافع للتكليف ، خصوصاً فيما إذا كان للمظلوم حجة على ظالمه تمكنه من طرح دعواه في المحاكم للأخذ بحقه ، و بان في جواز التظلم و تشريع الجواز مظنة ردع للظالم . وفيه ان هذا على تقدير تماميته لا يختص بالمظلوم ، لعدم اختصاص منع الغير عن المنكر بشخص دون شخص . و بهذا يظهر الحال فيما استظهره ماورد في اغتياب الامام العجائر ، حيث أن جواز اغتيابه لا يختص بخصوص المظلوم ، بل يعم كل شخص ، فيجوز لهم ذكر عيوبه . نعم في النبوى لصاحب الحق مقال ، و ظاهره جواز اظهار المظلوم حقه و بيان ما اصابه من الظلم ولو كان البيان اظهاراً ليعيب الآخر .



مع أن المروى عن الباقر (ع) في تفسيرها (١) و يظهر من بعض الاخبار جواز الاشتكاء (٢) ويمكن الاستدلال عليه (٣).

و الحاصل أن قوله سبحانه : ( لا يحب الله الجهر بالسوء ) بنفسه كاف في اثبات جواز بيان المظلوم عيوب ظالمه ، بلا فرق بين كون عيبه ظمناً أو غيره ، وبلا فرق بين ان يكون في اظهارها مظنة ازالة الظلم عنه ، كما اذا اظهرها عند من يمكن له ازالته ، اولم يكن في اظهارها الا بيان عيوبه واسقاطه عن اعين الناس ، كما هو مقتضى إطلاق الاستثناء وعدم تقييده بمقام مظنة دفع الظلم . ومافى كلام المنصف (ره) من عدم العموم في الآية ، فان اراد نفى الاطلاق فقد ذكرنا ثبوته كما هو مقتضى اصالة ورودها في مقام البيان من جهتي المستثنى والمستثنى منه وإن اراد عدم العموم الوضعي فاثبات عموم الجواز لا يحتاج اليه كما مر .

(١) لا يخفى أن قوله سبحانه ( لا يحب الله الجهر بالسوء ) بنفسه ظاهر في أنه يجوز للمظلوم اغتياب ظالمه ، و يكون الانتصار باغتيابه مما يجوز الانتصار به في الدين ، فالرواية لا تنافي الآية ، بل الآية حاكمة على مفادها مع أنه لا يمكن رفع اليد عن ظاهرها بمثل تلك المرسلة .

(٢) وهي رواية حماد بن عثمان (١) و في سندها ضعف بمعلى بن محمد، و على روايه الشيخ (ره) بمحمد بن يحيى الصيرفي، ومرسلة ثعلبة بن ميمون (٢) ولا دلالة لهما ايضاً على جواز الاغتياب بترك الأولى فان الشكوى لا يكون من الاغتياب دائماً ولعل الشكوى المفروضة في الروايتين لم تكن اغتياًباً .

(٣) أى على جواز الاغتياب في مقام الاستفتاء مع توقفه عليه (لا يقال) كما يمكن الاستفتاء باظهار السائل عيب أمه وسوئها، كذلك يمكن بطرح السؤال بنحو الفرض والتقدير، بان يقول لو ارتكبت أم احد الفعل الفلاني فما وظيفة ابنها ، وطرح السؤال

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (١٦) من ابواب الدين - الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (٥٦) من ابواب العشرة - الحديث: (١)

## مدفوع بالاصل (١) مضافاً الى ادلة النهى عن المنكر (٢)

فى الرواية بنحو الاغتياى وعدم ردع النبى (ص) دليل على جواز الاستفتاء بنحو الاغتياى حتى مع عدم توقفه على ذكر الفاعل بالخصوص (فانه يقال) لا اطلاق فى الرواية ، فانه ناظرة الى قضية شخصية ، ولعل السائل كان غافلا عن طرح السؤال فيها بالنحو الآخر . والحاصل ان المتيقن هو الجواز فى صورة توقف الاستفتاء كما لا يخفى .

(١) الرجوع فى المقام الى الاصل من الغرائب ، فان أم السائل جاهرة بفسقها اولا لا يكون له اثر شرعى بالاضافة اليها ، حتى نرجع الى الاصل ، بل ظاهر الرواية انه لم يردع رسول الله (ص) الولد عن اغتياى أمه او قذفها ، وعدم ردعه (ص) يكون كاشفاً عن جواز فعل الولد ، إما لكونها مشهورة بالزنا او لكون ذكرها للغفلة او لغيرها ، وليس فى البين ما يعين شيئاً من ذلك .

(٢) ولكن مجرد عموم ادلتها لما اذا توقف النهى على الاغتياى او على محرم آخر لا يوجب تقديم النهى عن المنكر ، بل وجوبه مع حرمة الاغتياى او محرم آخر من المتزاحمين يراعى جانب الأهم او محتمله ، ولا يبعد ان يستفاد الأهمية فى جانب التكليف بالردع فى مورد تزاحمه مع حرمة الغيبة او مثل الضرب او الشتم من مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتضمنة لأمر الولد بحبس أمه لردعها عن محارم الله .

والحاصل انه لا ينبغي التامل فى جواز الاغتياى فيما اذا توقف عليه الأمر بالمعروف او الردع عن المنكر ، فانه على تقدير عدم استفادة تعين رعايتهما عن الصحيحة فلا ريب فى استفادة جوازهما ، فان غاية الأمر ان وجوب الردع مع حرمة الاغتياى فى مورد التوقف من المتزاحمين ، وتكون الأهمية فى كل منهما محتملة ، والحكم مع احتمالها فى كل من المتزاحمين هو التخيير اللهم الا ان يقال بان الأمر بالمعروف والردع عن المنكر لا يجبان مع انحصار مقدمتهما بالمحرم .

ثم إن التزاحم إنما يكون فى فرض توقف النهى عن المنكر على الاغتياى بأن توقف ردع المغتاب عن الفعل المنكر على الاغتياى اولا ثم نهيه عنه حتى يؤثر فى

## ويحرم استماع الغيبة (١).

الارتداع. وأما إذ كان الاغتيا ب نفسه كاقياً في ارتداعه ، كان خطاب وجوب نهى الغير وردعه عن ارتكاب المنكر مع خطاب النهى عن الاغتيا ب من المتعارضين يجتمعان في الفرض ، وبما أن الكتاب المجيد دال على كلا الحكمين يسقط الاطلاق من الخطابين ، فيحكم في الفرض بجواز الاغتيا ب باصالة البراءة عن حرمة كما لا يخفى (لا يقال) : دلالة النهى عن الاغتيا ب في الكتاب المجيد بالعموم ، كما هو مقتضى وقوع الجنس في حيز النهى او النفي ، ودلالة الكتاب على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالاطلاق ومع وقوع المعارضة بالعموم من وجه يقدم العموم على الاطلاق ، كما هو المقرر في محله (فانه يقال) : نعم ، ولكن يستفاد جواز الاغتيا ب في الفرض من صحيحة عبدالله بن سنان ، وذلك فان قوله سبحانه : (لاتقل لهما ف) دلالة على حرمة إذائها بحسبها أو ضربها بالعموم ودلالة الكتاب على امرها بالمعروف ونهيها عن المنكر بالاطلاق . ومع ذلك ذكر سلام الله عليه فيها أن منعها عن المنكر بما ذكر من افضل الصدقة . ولا يحتمل الفرق بين جواز ضربها وحسبها وبين اغتيا بها . وعلى الجملة ما ذكر في محله من تقديم العموم على الاطلاق فيما لم تكن قرينة اخرى على الجمع ، و الصحيحة في المقام قرينة عليه و لكن لا يخفى أنه لا يستفاد منها وجوب منعها عن المنكر بما ذكر ، بل غاية مدلولها جواز المنع واستحبابه في مورد توقف المنع على مثل الضرب و الحبس او اتحاده معهما ، وعدم امكان المنع بغيرهما كما لا يخفى .

(١) وحاصله أن الاستماع والاصغاء الى الاغتيا ب محرم بلاخلاف ، و يدل عليه بل على كونه من الكبائر ماورد من أن السامع للغيبة احد المغتيا بين ، فانه ان كان لفظا المغتيا بين بصيغة التثنية يكون ظاهراً في ان السامع للغيبة كصاحبه الذي اظهر سوء الآخر وعييه ، فان كان المغتيا ب بالكسر عاصياً باظهاره كان السامع ايضاً كذلك ، وإن لم يكن عاصياً كما اذا كان المغتيا ب بالفتح متجاهراً بالفسق لم يكن

عصيان للسامع ايضاً ، واذالم يعلم السامع جواز فعل المتكلم ، كما اذا احتمل كون المغتاب بالفتح مستوراً ، فالاستماع اليه - على ما قيل - جائز لحمل فعل المتكلم على الصحة .

قال في كشف الريبة: ( إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم أن المغتاب بالفتح يستحق الغيبة اولاً، قيل لا يجب نهى القائل ، لامكان استحقاق المغتاب بالفتح فيحمل فعل القائل على الصحة مادام لم يعلم فساد قوله وحرمة ، وايضاً 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 اغتيابه ) ثم قال : (الاولى التنزه عن ذلك حتى يخرج المخرج منه ، لعموم الأدلة أى أدلة وجوب رد الغيبة وانتصار المؤمن وعدم الاستفصال فيها عن احراز كون القائل ممن لا يجوز له الاغتياب ، فيجب معه رد الغيبة ونهية عنها عن احتمال جوازه له ، فلا يجب ردها ونهيه عنها ، و لانه لو لم يجب رد الغيبة في فرض احتمال جواز الاغتياب للقائل لم يجب ردها فيما إذا احراز أن المغتاب بالفتح انسان مستور لا يجوز اغتيابه ، فانه في الفرض ايضاً يحتمل ان يكون عند القائل مجوز لاغتيابه لم نعر عليه والالتزام بالجواز في ذلك هدم لقاعدة النهي عن الغيبة ) انتهى .

ولا يخفى ان عدم وجوب ردع 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 اليه ، وهذا ظاهر قوله (ع) السامع للغيبة احد المغتابين على تقدير قراءته بصيغة الجمع ، حيث أن مقتضى قراءته بصيغة الجمع أن يكون السامع للغيبة كالمتكلم بها، وكما لا يجوز الاغتياب واطهار سوء الغير مع عدم احراز كون فاعل المنكر متجاهراً ، كذلك لا يجوز السماع مع عدم هذا الاحراز ، ولكن يظهر التسالم او عدم الخلاف في حرمة استماع الغيبة بما هو استماع

اليها وليس في البين رواية على تحريمه غير مثل مساعن تفسير ابي الفتوح من أن السامع للغيبة احد المغتابين ، ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم بحرمة استماعها ، فضلا عن الحكم بكون الاستماع من الكبائر . نعم رد الغيبة واجب على سامعها كما هو ظاهر غير واحد من الروايات كموثقة ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبدالله (ع) ، قال: « مامن مؤمن يخذل أخاه المؤمن وهو يقدر على نصرته الاخذله الله في الدنيا والآخرة (١) » والمراد بالخذلان ترك النصرة بقرينة المقابلة. وقريب منها بل اظهر منها غير ما فرجع ، ومقتضاها عدم الفرق في وجوب الرد بين علم السامع بان المغتاب بالفتح ممن لا يجوز اغتيابه او احتمال جوازه. نعم في الفرض الثاني لا يجوز الرد بنحو يكون هتكا للمغتاب بالكسر ومنافياً لحمل فعله على الصحيح ، بمعنى عدم صدور المعصية منه ، فيجب عليه الرد بنحو يحفظ فيه كرامة المغتاب بالفتح والحمل على الصحة .

و المتحصل أن هنا مأموراً ثلاثة : ( الاول ) نهى القائل عن الاغتيال باعتبار أن نهيه عنه داخل في عنوان النهي عن المنكر ، فيجب ، ويختص بما اذا احرز صدور الحرام عن القائل ، وكون اغتيابه معصية لله سبحانه . وأما اذا احتمل صدوره حلالا ، فمقتضى أصالة حمل فعله على الصحة عدم وجوب نهيه ، بل لا يجب النهي حتى مع الاغماض عن أصالة الصحة ، حيث أن التمسك بدليل وجوب النهي عن المنكر مع عدم احراز المنكر من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

( الثاني ) الاستماع الى الاغتيال ، فهذا جائز عندنا على الاطلاق ، ولكن المنسوب الى المشهور ، بل ادعى كما عن المصنف (ره) عدم الخلاف في حرمة . والاستماع عندهم جائز فيما اذا احرز جواز الاغتيال ، وأما اذا احتمل جوازه فيمكن لهم القول بالجواز ، حيث أن 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 اصالة عدم كون المغتاب بالفتح متجاهراً حتى يجوز اغتيابه ، بل الاصل أنه لم يرتكب حراماً اصلاً ( فانه يقال ) اصالة الصحة في فعل القائل لا ينافي تلك الاصول ، فان اصالة الصحة معناها عدم اسناد المعصية الى القائل ، كما هو مفاد قوله سبحانه: (قولوا للناس حسناً) و يمكن أن يكون القائل معذوراً لم يعص الله في اغتيابه ، بان كان معتقداً بصدور الحرام من الغير ، وكون ذلك الغير متجاهراً مع خطأه في اعتقاده ، ولا يكون ذلك الغير ايضاً عاصياً في الواقع ، كما هو مفاد اصالة عدم كونه متجاهراً ، بل ولا مرتكباً للحرام ، ولكن الصحيح كما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة الاستماع ، حتى في فرض احراز ان القائل يعصى الله باغتيابه ، وذلك فان الروايات الواردة في المقام كلها ضعيفة سنداً ، غير قابلة للاعتماد عليها .

( لا يقال ) : لا يمكن احتمال كذب تمام تلك الروايات و عدم صدور شيء منها عن الامام (ع) بل دعوى الوثوق بصدور بعضها عنهم (ع) قريبة جداً (فانه يقال) على تقدير تسليم ذلك ، فيمكن أن يكون الصادر عنهم (ع) مقترناً بقيد لم ينقل الينا ذلك القيد ، وهو الاستماع الى الاغتياب مع السكوت عليه ، وعدم رده ، ولا يعتبر السند في شيء من تلك الروايات . ليقال مقتضى اعتبار خبر الثقة أو العدل هو الاطلاق ، و عدم صدور القيد عنه (ع) .

(لا يقال) كيف لا يكون الاستماع محرماً وقد ورد في غير واحد من الروايات أن عورة المؤمن على المؤمن حرام ، وفسرت باذاعة سره ، وأيضاً قد تقدم أن الغيبة معناها كشف ستر المؤمن ، والكشف والاذاعة - كما يكون بفعل القائل - كذلك يكون بفعل السامع ، حيث أنه مع استماعه الى الغيبة يحصل الكشف و الاذاعة ، ( فانه يقال ) : ربما يكون حصول فعل من أحد موقوفاً على فعل الآخر ، كما في ضرب زيد عمرواً ، فان وقوف عمرو وعدم فراره من يد زيد دخيل في تحقق الضرب ، و

ثم انه قد يتضاعف عقاب المغتاب ( ١ ) و يمكن القول بتعدد العقاب ( ٢ )

روى فى الوسائل ( ٣ ) يرحم عبرته ( ٤ )

حصول عنوانه، إلا أن الضرب يستند صدوراً الى زيد، لا الى عمرو، فلو فرض دليل على حرمة ضرب أحد مؤمناً، فهذا الدليل يشمل فعل زيد لا عمرو، و هنا أيضاً استماع السامع دخيل فى حصول كشف سر المؤمن و اذاعة عيبه، إلا أن الكشف و الاذاعة يستند الى القائل اى الى المغتاب بالكسر لا الى السامع كما لا يخفى.

(والأمر الثالث) رد الغيبة و انتصار اخيه المؤمن أى المغتاب بالفتح، و هذا الانتصار كما تقدم واجب إلا فيما اذا لم يكن للمغتاب بالفتح احترام، كما إذا كان متجاهراً بالفسق، و هذا الرد غير النهى عن المنكر، فيمكن الجمع بين حمل فعل القائل على الصحة، بمعنى عدم اسناد الحرام اليه، و بين التحفظ على كرامة المغتاب بالفتح بردغيته و الله سبحانه هو العالم.

(١) كما تشهد له موثقة عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن على (ع) قال قال رسول الله (ص): «يجيء يوم القيامة ذوا الوجهين و العا لسانه فى قفاه، و آخر من قدامه يلتهبان ناراً حتى يلها جسداه ثم يقال كان فى الدنيا ذوا وجهين و لسانين يعرف بذلك يوم القيمة» (١)، و نحوها غيرها .

(٢) هذا اذا كانت الغيبة بمعنى ذكر ما يكرهه الانسان، و الافهى بالمعنى الذى ذكرناه و هو كشف العيب المستور على المؤمن لا اجتماع مع البهتان اصلاً .

(٣) الرواية سندها ضعيف (٢) .

(٤) أى يترحم لدمعته و حزنه و يتلطف عليه .

(١) وسائل الشيعة : الجزء (٨) الباب : (١٤٣) من ابواب أحكام العشرة - الحديث

. (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب (١٢٢) من ابواب أحكام العشرة - الحديث :

. (٢٤)

يقبل عشرته (١) ويرعى ذمته (٢) يستنجح مسألته (٣) ويبرانعامه (٤) ويصدق اقسامه (٥) قوله (ره) لا يسلمه (٦) .

(١) الاقالة بمعنى الفك و منه قوله يا مقبل العثرات ، كأن المراد فكه عن الزلة و خلاصه عن خطأه .

(٢) أى يرعى العهد اليه بأن لا ينقضه .

(٣) أى يسعى فى تحقيق حاجته اليه

(٤) أى يقبله ولا يردده .

(٥) أى يحسبها صادقة على ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة بمعنى عدم صدور الحرام منه .

(٦) من باب الافعال أى لا يخذله ، فيكون عطف لا يخذله عليه من التفسير .

ثم إنه ذكر المصنف (ره) ظهور الرواية فى ثبوت الحقوق لكل مؤمن على اخيه المؤمن إلا انه لابد من حملها على المؤمن العارف بحقوق الآخرين ، والراعى لها بحسب إمكانه ، وذكر فى وجه الحمل اموراً :

(الاول) المقاصة فيها باعتبار وقوع التهاثر فى الحقوق ، كوقوعه فى الاموال ،

فان من لا يراعى حقه عليه ، لا يلزم عليك ، اداء مثل ذلك الحق اليه ، حيث أن التهاثر

كذلك أمر ارتكازى عند العقلاء فى الاموال وغيرها ، ويدل عليه ما عن الصدوق فى

الخصال و كتاب الاخوان والكلينى بسندهما عن ابى جعفر (ع) قال : « قام الى امير

المؤمنين (ع) رجل بالبصرة ، فقال اخبرنا عن الاخوان ، فقال (ع) : الاخوان

صنفان اخوان الثقة و اخوان المكاشرة ، فأما اخوان الثقة فهم كالكف والجناح و

الاهل و المال ، فاذا كنت من اخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافه ،

و عاد من عاداه ، و أكنم سره و عيبه ، و اظهر منه الحسن . و أعلم أيها السائل أنهم اعز

من الكبريت الأحمر ، و أما اخوان المكاشرة فانك تصيب منهم لذتك فلا تقطن ذلك

منهم ، و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم ، و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه



## وهنا مسائل اربع (١)

وحلاوة اللسان» (١) فان المراد بكونه على ثقة من أخيه، الثقة من رعاية الحقوق، ومقتضاها أن من لا يراعى تلك الحقوق ولا يبذل لك غير طلاقة الوجه عند الملاقاة كما هو ظاهر المكاشرة ، فليس عليك الامثل ما بذله ، دون الحقوق ، والسند على رواية الكلينى معتبر .

(اقول) ليس مقتضى هذه الرواية ان لا يجب مثل رد الغيبة على الشخص فيما اذا لم يراع المغتاب ردها فى حقه ، لما تقدم من أن ردها واجب على السامع ، وليس فى البين ما يدل على كونه من الحقوق الساقطة بالنها تر .

(الثانى) - مادل على نفى الصداقة عن لا يراعى حقوقها ، واذا لم يكن الشخص صديقاً لك لا يكون احساً ، وفيه الصداقة أخص من الأخوة ، فلا يكون نفيها نفياً للأخوة حتى تنتفى الحقوق الثابتة لها .

(الثالث) مادل على نفى الأخوة عن لا يواسى أخاه المؤمن ، وفيه أن المراد نفى الأخوة الكاملة لا الأخوة فى مجرد الايمان ، والالجاز اغتيا به بمجرد تركه المواساة ، والحقوق فى الرواية ثابتة للأخوة فى الايمان ، فلاحظ .

ولا يخفى ان المذكور فى الرواية من الحقوق كسائر المستحبات التى لا يوجب عدم التمكّن من رعايتها بالاضافة الى جميع المؤمنين إلا وقوع التزاحم بينها ، لاسقوط استحبابها ، فلا يقال بان عدم التمكّن على جميعها باعتبار عدم سعة وقت الانسان لادائها قرينة على عدم استحبابها ، وبعبارة اخرى عدم التمكّن على الجمع بينها فى الاداء لكل مؤمن ، يوجب كونها كسائر المستحبات المتزاحمة ، لاسقوط استحبابها .

(١) (الاولى) اللعب بالآلات مع العوض ، ولا ينبغى الربى فى حرمة وحرمة العوض ، ويكفى فى اثبات حرمة اللعب قوله عز من قائل : (انما الخمر والميسر ...) حتى إذ قلنا بأن المراد بالميسر هو الآلات لانفس المقامرة ، حيث أن تحريم تلك الآلات

معناه المنع عن اللعب بها بالعوض أو مطلقاً كما لا يخفى<sup>١</sup>، كما يكفى في حرمة العوض وعدم صيرورته ملكاً للغالب، قوله سبحانه: (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) حيث أن ظاهر الأكل كما تقدم التملك ووضع اليد، ومقتضى النهي عنه - كالتنهي عن سائر المعاملات - هو الفساد والحاصل أن اللعب بالآت القمار بداعى تملك العوض أمر محرّم، ويكون أخذ العوض بازاء غلبته في اللعب اكلاله بالباطل .

(الثانية) اللعب بالآت القمار بلا عوض، والظاهر في هذه الصورة حرمة اللعب، كما هو مقتضى ظاهر صحيحة زيد الشحام قال: «سألت ابا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: (فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور) قال: الرجس من الاوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء» (١) ورواية السكوني عن ابي عبد الله (ع)، قال: «نهى رسول الله (ص) عن اللعب بالشطرنج والنرد» (٢) ونحوهما غيرهما . ودعوى -انصراف مثلهما الى ما اذا كان في اللعب عوض - لا يمكن المساعدة عليها، حيث أن اللعب بهما من غير عوض ليس بأمر نادر . لتكون ندرته منشأ له . نعم لا يمكن الاستدلال على حرمة هذا اللعب بماورد في حرمة القمار، لان جهة الانصراف الذي ذكره المصنف (ره) فانه قابل للمنع، بل لعدم احراز صدق القمار على اللعب بها من دون تعيين عوض للغالب .

ثم انه (ره) فرق بين رواية السكوني وبين رواية ابي الربيع الشامي عن ابي - عبد الله (ع) قال: «سئل عن الشطرنج والنرد، فقال: لاتقربوهما» (٣) وذكر أن دعوى الانصراف في الاولى قريبة، وفي هذه بعيدة، ولكن لا يخفى مافيه، فانه إذا كانت كثرة الافراد موجبة للانصراف في الطبيعي، لكانت كثرة افراد القرب الى الآلات المزبورة ايضاً موجبة للانصراف في لفظ معنى القرب المضاف الى تلك الآلات .

(١-٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠٢) ما يكتسب به - الحديث:

## ويؤيد الحكم (١)

وذكر 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 وجوه الحركات » وبما في تفسير القمي عن أبي الجارود في قوله تعالى : (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) قال : «أما الخمر فكل مسكر من الشراب - إلى ان قال : - أما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر . وأما الانصاب فالأوثان التي كان يعبدها المشركون . وأما الازلام ، فالأقداح - إلى ان قال : - كل هذا بيعه وشرائه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله وهو رجس من عمل الشيطان » .

(لا يقال) القمار في هذه الرواية منصرف إلى ما إذا كان في اللعب رهن ( فانه يقال) ليس المراد معناه المصدرى لنتم دعوى الانصراف ، بل المراد آلاته بقرينة قوله . وكل هذا بيعه وشرائه وبقرينة قوله قبل ذلك : (أما الميسر فهو النرد) حيث أن النرد اسم للالة ، كما أن البيع ، والشراء يتعلق بالآلات لا باللعب .

(اقول) لا يخفى ما فيه ، فان رواية تحف العقول - كما ذكرنا مراراً - لاتصلح للاعتماد عليها ، مع أن كون الآلات مما يجيء منها الفساد المحض أول الكلام ، فانه إذا جاز اللعب بها بلا عوض ورهن لا يكون فيها الفساد المحض . وأما رواية القمي فمع الغموض عن ضعف سندها بالقطع ، فيأتي فيها ما ذكره في الروايات السابقة من دعوى الانصراف ، لافي قوله : (وكل قمار ميسر) حتى يقال أن القمار فيه ليس بمعناه المصدرى ، بل الانصراف في قوله : (والانتفاع بشيء من هذا حرام) حيث أن الانتفاع بها ينصرف إلى فرده الشايع وهو اللعب مع العوض .

(١) لا يخفى أن الرهن والعوض وان لم يكن دخيلاً في كون اللعب بالآلات

لهوا وباطلاً ، إلا أنه لادلالة لتلك الروايات على الحرمة ، لأن مطلق الباطل والاشتغال عن ذكر الله لا يكون محرماً ، ولذا جعلها (ره) مؤيدة للحكم .

## 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 والرماية 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 يعنى الحكم الوضعي لا يمكن كونه مورد الخلاف مع فرض عدم العوض في البين . وكيف كان فيلتزم في المقام - كما عن المصنف (ره) وغيره - بحرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعاً ، أي عدم صيرورة العوض ملكاً للغالب ، ويقال في وجهه امور .

(الاول) ان اللعب مع الرهن قمار ، كما يفصح عن ذلك رواية العلاء بن سيباه عن ابي عبد الله (ع) «أن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام» (١) وفيه ان الرواية لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها . والأخذ باطلاق القمار في بعض الروايات يحتاج الى اثبات عدم دخل الآلات في صدقه .

(الثاني) مرسله الصدوق (ره) قال : «قال الصادق (ع) : إن الملائكة لتنفرد عند الرهان ، وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والريش والنصل» (٢) .

(الثالث) بما في تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا (ع) ، قال : «سألته عن الميسر قال : الثقل من كل شيء ، قال : والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم» (٣) ولا يخفى أن مفاده حرمة العوض في كل رهان لا حرمة نفس الرهان

(١ - ٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب : (٣ - ١) من ابواب السبق - الحديث :

(٣ - ٦)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) باب : (٤ - ١٠) من ابواب ما يكسب به - الحديث : (١)

فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات

المعدة للقمار (١) .

واللعب تكليفاً ، اضيف الى ذلك ضعفه سنداً وعدم كونه صالحاً للاعتماد عليه .

(الرابع) صحيحة معمر بن خلاد عن ابي الحسن (ع) ، قال : «الترد والشطرنج

والاربعة عشر بمنزلة واحدة ، وكل ماتقومر عليه فهو ميسر» (١) ولا يخفى أن العموم

فيها ايضاً باعتبار العوض في القمار .

(الخامس) رواية جابر عن ابي جعفر (ع) ، قال : «قيل يارسول الله ما الميسر؟

فقال كل ماتقومر به حتى الكعاب والجوز» (٢) (لا يقال) ضعف السند في بعض هذه

الروايات منجبر بالشهرة ونفي الخلاف على ماتقدم ، (فانه يقال) لم يعلم استناد

المشهور في التزامهم بالحرمة والفساد الى هذه الروايات ، بل لعلم استفادوا الحكم

مماورد في حرمة الميسر والقمار تكليفاً ووضعاً او استفاد بعضهم مماورد من نفي السبق

في غير الثلاثة ، بدعوى ان المستفاد من النفي المزبور في غيرها ، حرمة .

(١) الاظهر في المقام حرمة اللعب تكليفاً وفساده وضعاً ، بمعنى عدم دخول

العوض في ملك الغالب في اللعب ويشهد لذلك مارواه الصدوق (ره) باسناده عن

العلاء بن سيابة ، قال : «سألت أبا عبد الله (ع) عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال : لا بأس

إذا كان لا يعرف بفسق ، قلت : من قبلنا يقولون ، قال عمر هو شيطان ، فقال : سبحان الله

أعلمت ان رسول الله (ص) قال : إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا

الحافر والخف والریش والنصل ، فانها تحضرها الملائكة . .» (٣) وسند الصدوق

الى العلاء بن سيابة - كما ذكر في مشيخة الفقيه - صحيح ، والعلاء ايضاً لا بأس به ،

(١-٢) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (١٠٤-٣٣) من ابواب ما يكسب به

- الحديث : (١-٤)

(٣) وسائل الشيعة : الجزء (١٨) الباب : (٣٣) من ابواب الشهادات - الحديث : (١)

## لامعنى لاستحباب الوفاء به (١)

فانه من مشايخ ابن ابي عمير ، وذكر الشيخ (ره) فى عدته أنهم ثقات . وأما دلالتها على حرمة اللعب مع العوض فلانها مقتضى لعن الملائكة صاحب الرهان ، فان اللعن وان امكن ان يراد منه معنى يناسب كراهة الفعل ايضاً ، كما فى لعن رسول الله (ص) آكل زاده وحده ، والنائم فى بيته وحده ، والراكب فى الفلاة وحده ، إلا أن ظاهره مع عدم القرينة على الخلاف حرمة الفعل ، واذ كان نفس اللعب مع الرهن محرماً ، كان أخذ الغالب العوض فاسداً ، حيث أنه من أخذ العوض على اللعب المحرم . هذا مع أنه لا يبعد صدق القمار على اللعب المزبور ، حيث ان اسناد الآلات الى القمار كاسناد سائر الآلات الى سائر الافعال ، كآلات القتل والفتح والقرض الى غير ذلك وكما أنه لم تؤخذ الآلات فى مفاهيم تلك الافعال ، كذلك لم تؤخذ الآلة فى مفهوم القمار . ويؤيد ذلك ملاحظة كلام اللغويين . وما تقدم مثل رواية جابر الدالة على أن الميسر كل ما تقوم به حتى الكعاب والجوز ، حيث لا يبعد الكعاب والجوز من آلات القمار . نعم لا بد فى صدق القمار من كون الفعل الذى عين العوض على الغالب فيه لعباً ، فلا يطلق القمار بمعناه الظاهر عند العرف على بعض الافعال التى لاتعد من اللعب ، حتى فيما اذا عين للغالب فيها عوض كالمسابقة على النجارة او البناية او الكتابة ونحوها من الصناعات ، ولكن عدم صدقه عليها لا يمنع عن الالتزام بحرمة الرهان فيها ايضاً ، على ما استظهرناه من رواية إلعاء ابن سيابة .

(١) أى إذا كانت المعاملة فاسدة ، فالعهد الذى قطعه العاقد على نفسه لا يستحب

الوفاء به ، فان استحبابه ينافى فسادها ، فان الوفاء فى المقام عبارة عن تسليم العوض المفروض فى المراهنة الى الغالب بعنوان أنه ماله ، ومع الفساد لا يكون ماله . نعم لو اريد صورة الوفاء بان يملكه المال بتمليك جديد مجاناً ، ومع الاغماض عن تلك المعاملة فلا فرق فى جوازه بين القمار المحرم و اللعب الفاسد ، غاية الأمر يكون التملك الجديد مستحباً مع فساد اللعب . ولا يستحب فى القمار المحرم (اقول)

نعم عن الكافي والتهديب بسندهما عن محمد بن قيس (١)

لا فرق في الوفاء الصوري بين الصورتين ، والفرق باستحباب التملك الجديد في اللعب الفاسد وعدم استحبابه في القمار بلاوجه (١).

(١) سندها صحيح (١) وكلمة (آكل) في قوله (رجل آكل) من باب المفاعلة بمعنى المعاهدة على الأكل ، وربما يقال بظهورها في جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً من جهة سكوت الامام (ع) ، وعدم ردعه ، ومن الظاهر أن المعاهدة على الأكل من قبيل الرهن على اللعب بغير الآلات ، كالمراهنة على رفع الحجر الثقيل والمصارعة والطفرة ، نعم دلالتها على فسادها تامة ، كما هو مقتضى منع الغرامة المفروضة في صورته عدم أكل الشاة بتمامها ، ولكن لا يخفى أن دلالتها على الجواز بالاطلاق والسكوت في مقام البيان ، ومع ورود النهي في سائر الروايات لا يتم الاطلاق ، واجاب المصنف (ره) عن الاطلاق بأن الاشكال في الرواية بعدم ردع الامام (ع) وارد ، حتى على تقدير جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً ، وذلك فان أكل الشاة بالمعاهدة الفاسدة كتصرف الطرف في مال صاحبه في سائر المعاملات الفاسدة محرم ، مع أنه لم يذكر في الرواية ردعه (ع) عن أكلها . ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل ، ولعله لاجل الفرق بين المقام وسائر المعاملات الفاسدة ، فان التصرف في مثل المقام من قبيل إذن المالك في ماله ، فان أكل الشاة المفروضة باعتبار اباحة المالك واذنه فيه حلال ، حتى مع فساد المؤاكلة ، حيث أن معنى فسادها عدم ترتب الضمان المزبور ، وهذا بخلاف سائر المعاملات التي يكون تصرف الطرف فيها بعنوان كونه مالكاً وليس يملك مع فسادها حتى يجوز له التصرف . وأما الضمان فالظاهر أن أكل الشاة بتمامها شرط في اذن مالكها في أكلها مجاناً ، ولو بنحو الشرط المتأخر ، فيكون أكلها ناقصاً موجباً لضمانها بالقيمة كسائر القيميات ، وعلى ذلك فالمراد في الرواية من نفي الغرامة هي الغرامة المعينة في المؤاكلة كما هو معنى فسادها .

## ثم ان حكم العوض من حيث الفساد (١)

(١) ويجب رد عين العوض مع بقاءه، وبدله مع تلفه، كما في جميع المعاملات الفاسدة المفروض فيها ضمان المال . وأماما ورد من قبيء الامام (ع) البيض عند ما قيل له : إن الغلام قامر به ، فهو لا ينافي ما ذكرنا من ضمان البدل مع التلف، فان القىء لاجل أن لا يصير البيض المزبور جزءاً من بدنه الشريف ، لامن جهة رده الى مالكه . وهذه الرواية في سندها عبد الحميد بن سعيد و هو من مشايخ صفوان بن يحيى . وقد وثقهم الشيخ (ره) في عدته ، قال : بعث ابو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً فاخذ الغلام البيضة او بيضتين فقامر بها ، فلما أتى به اكله ، فقال له مولى له إن فيه من القمار ، قال فدعا بطشت فتقيأ فقاءه » (١)

وفيها إشكال من جهة ارتكاب المعصوم (ع) ما هو حرام واقعاً، لكنه ضعيف فان الامام (ع) لا يمكن غفلته او جهله بالاحكام المجعولة، في الشريعة حيث ان ذلك ينافي كونه هادياً و دليلاً على الحق ومبيناً لاحكام الشرع . و أما الموضوعات الخارجية فعلمه (ع) بجمعها مطلقاً او عند ارادته الاطلاع عليها فلا سبيل لنا الى الجزم بشيء حتى نجعله منشأ الاشكال في مثل الرواية، وذكر السيد الخوئي طال بقاؤه أن الاشكال على أكله (ع) البيض المفروض يتم بتسليم أمرين : (احدهما) - عدم امكان جهله عليه السلام بالموضوعات اصلاً. (ثانيهما) كونه (ع) مكلفاً بالعمل حتى بعلمه الحاصل له بالامامة . واما إذا قيل بكونه مكلفاً بالعمل بالحجة المتعارفة عند الناس من قاعدة اليدو اصاله الصحة و اصاله الحل وغيرها ، فلا بأس بالاكل المزبور أخذاً بالحجة الشرعية .

ثم إنه إذا علم (ع) الحال بالطريق المتعارف يعنى اخبار مولى له بكون البيض من الحرام، تقياً تنزهاً لثلاً يصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه الشريف ، مع عدم كون هذا حكماً الزامياً . وفيه أنه لا يمكن اجراؤه (ع) اصاله الصحة أو غيرها في عمله

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٣٥) من ابواب ما يكتسب به حديث : (٢)



إلّا أن يقال بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمية (١). الرابعة المغالبة بغير

عوض (٢)

مع علمه بالواقع ، فإن المقوم لموضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع والمفروض انتفاؤه في حقه (ع) ، فدعوى كونه (ع) مكلفاً بمقتضى الحجج الظاهرية الثابتة للجاهل بالواقع ، مع علمه (ع) بالواقع كما ترى ، فإنه من قبيل ثبوت الحكم بدون موضوعه .

(١) كيف لا تثبت الحرمة للأكل مع الجهل ، مع أن الموضوع لها مال الغير من غير تجارة او من غير رضاه . وبعبارة اخرى مفسدة أكل الحرام وترتبها عليه حتى حال الجهل به يوجب انشاء الحرمة حتى مع الجهل ، غاية الأمر الجهل بكونه مال الغير عذر في مخالفة الحرمة الواقعية ، كما في جميع المحرمات الواقعية ، فإنه تثبت عند الجهل بها احكام ظاهرية ، بخلافها ، حيث إن الحكم الظاهري لا ينافي الحرمة الواقعية حتى يوجب تقييداً في اطلاق خطاب تلك الحرمة . والحاصل أنه لو كانت العصمة منافية لارتكاب الحرام الواقعي ولو مع عدم تنجزه ، لما كان ما ذكره المصنف (ره) صالحاً لدفع المنافاة .

(٢) الصورة الرابعة المغالبة بغير الآلات بلا عوض ، ولا ينبغي التأمل في جوازها ، فإنه مقتضى الاصل ، بعد عدم شمول ما دل على حرمة القمار والرهان للفرض ، حيث أن المأخوذ في معناهما بحسب المتفاهم العرفي العوض . و يطلق عليهما المراهنة بهذا الاعتبار ، كما أنه لم يقدّم دليل على حرمة مطلق اللهو والباطل ، حتى تدخل فيه المغالبة في هذه الصورة . ولا يمكن ايضاً استظهار الحرمة من حسنة حفص عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « لاسبق الا في خوف او حافرا ونصل » (١) اي النضال ، حيث ان من المحتمل كون السبق بفتح الباء - كما نسبه في المسالك الى المشهور - بمعنى العوض ، و نفيه في غير الثلاثة عبارة اخرى عن عدم صيرورة العوض ملكاً للغالب في المسابقة ، بل على تقدير كونه بسكون الباء ، فيحتمل أن يكون المراد

(١) وسائل الشريعة: الجزء (١٣) الباب: (٣) من ابواب احكام السبق - الحديث: (١)

كما يدل عليه ما تقدم من اطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد او الشطرنج بدون العوض قماراً ( ١ ) ويشهد له اطلاق آلة القمار (٢).

نفى استحباب المسابقة في غير الثلاثة . نعم ما ذكره المصنف - (ره) من انصراف السبق بسكون الباء الى صورة الرهن ، ويكون ظاهر نفيه، فساده كما هو مقتضى النهى عن الماملة - لا يمكن المساعدة عليه ، فانه لا وجه للانصراف بعد كونه بمعناه المصدرى عاما يشمل المسابقة مع الرهن وبدونه ، والمسابقة بالرهن كثيرة لانادرة حتى يتوهم أن ندرتها موجبة له .

(١) ذكر في بعض الروايات أن الشطرنج والنرد ميسر وقمار ، وظاهره كون اللعب بهما ميسراً ، حتى فيما لم يكن في البين عوض ، لان كونهما مع العوض قماراً لا يحتاج الى البيان ، إلا أن هذا الحكم تعبدى . و الغرض بيان حرمة اللعب بهما ولو بلا عوض ، واما لان القمار بمعناه العرفي يصدق عليهما بدون العوض ، فلامعين له ، ولا يمكن التمسك باصالة الحقيقة ، لاثبات عدم دخالة العوض ، لانه لا اعتبار بهما مع العلم بالمراد كما لا يخفى .

(٢) قد ذكرنا سابقاً أن لفظ القمار بمعناه المصدرى لا يزيد على سائر الالفاظ الدالة على المعانى الحديثية في أن الآلة لا تكون مقومة وداخلية في مفاهيمها ، بخلاف العوض ، فانه داخل في مفهومها . والشاهد لذلك الاستعمالات العرفية . وأما ما ذكره المصنف (ره) - من أن اطلاق آلة القمار عليها موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار ، أو ما ذكره السيد الخوئي طال بقاؤه من أن لازم دخول الآلة في معنى القمار عدم صدقه على المراهنة بالآلات المخترعة جديداً ولزوم الدور - فلا يمكن المساعدة على شيء من ذلك ، فانه يمكن أن لا يكون المأخوذ في معنى القمار خصوص الآلات في ذلك الزمان ، بل الأعم منها بحيث يعم الآلة المخترعة فعلا ، - وأخذ الآلة كذلك في اللعب بحيث يكون نفس الآلة خارجاً عن دائرة المعنى و التقييد بها داخلاً - لا يوجب أى محدور لا الدور ولا غيره ، فانه على ذلك يكون معنى لفظ

القمار المحصة من المراهنة لامطلقا، واطافة تلك الآلات الى القمار تكون بمعنى فى، كما فى قولنا ، العوض والرهن فى القمار.

بقى فى المقام أمران : ( الأول ) ان حكم المباراة المتعارفة المسماة بكرة القدم والطائرة او السلة ) وغيرها التى يعين فيها الجائزة من الحكومات او الأندية للفائزين ، ولا يكون اللعب فيها بالآلات القمار ، والاطهر جوازها تكليفاً ووضعا، فتكون الجائزة للفائز كأسأ كانت او غيره ، و ذلك فان المحكوم عليه بالحرمة هو القمار والمراهنة واللعب بالآلات المعدة للقمار . والمفروض عدم كون المباراة لعباً بالآلات القمار، كما ان عنوان القمار أو المراهنة لا ينطبق عليها ، حيث أن المعتبر فيهما كون المال من المغلوب ، ولا يعمان ما إذا كانت هبة من شخص ثالث للفائز ، كما صرح بذلك بعض اهل اللغة ، ويظهر ايضاً بمراجعة الاستعمالات العرفية ، وان لم يكن هذا جزمياً ، فلا أقل من احتمالها، وهذا يمنع عن الرجوع الى اطلاق خطاب حرمة القمار او المراهنة، واذ اجاز اللعب صح تملك الجائزة أخذاً باطلاق دليل الهبة او الجعالة او غيرها .

( الثانى ) : فى حكم شراء الاوراق المرسومة فى عصرنا المسماة باوراق اليانصيب ( بليط بخت آزمائى ) ولا ينبغى الربى فى بطلان بيعها وشرائها، حيث ان الاوراق لا تكون بنفسها اموالاً، نظير الاوراق النقدية والطوايع المالية والبريدية، ليكون أخذها من شراء الشيء المحكوم عليه بالحلية تكليفاً ووضعا ، بل يكون اعطاء المال وبذله باعتبار الرقم الموجود فى كل ورقة ، لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، ولذا وولفت الورقة بان احترقت عند من يحتجزها ، وثبت ذلك عند المؤسسة، فانها ربما تعطى الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على ذلك الرقم . والحاصل ان المبادلة واقعا بين المال وتلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم، والورقة سند لها، وهذا لا يكون بيعاً صحيحاً ، فان المعتبر فيه وجود المبيع والعلم به ، فيكون المقام نظير الشبكة المطروحة المحتمل وقوع الصيد فيها، فانه لا يصح تملك العوض بازاء

## القيادة حرام (١)

الصيد المحتمل ، بل هذا أشبه بالقمار ، ويكون نظير القطعات من الخشب وغيرها التي يكون في كل منها رقم ، و يعين لبعض تلك الارقام بعض الاموال و تطرح في الكيس ، ويعطى انسان درهماً او اكثر و يخرج منها قطعة بداعى وقوع المال على الرقم فيها .

و الحاصل ان شراء الاوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكاً للمشتري الورقة، ولو أخذها ووجب المعاملة معها معاملة الاموال المجهول مالها. نعم مجرد شراء تلك اوراق لا يكون محرماً تكليفاً ، لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً واحتمالاً ، و معه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه . هذا اذا لم يكن بذل المال لو كلاء المؤسسة بداعى التعاون في بناء المستشفيات والجسور وغير ذلك من المصالح العامة ، و الافلا اشكال في جواز الاعطاء تكليفاً والله سبحانه هو العالم .

(١) لاربي . في حرمة الوساطة والسعى بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم ، ويكون اخذ المال بذلك آكله بالباطل ، كما لا ينبغي الربى في كونها من الكبائر في الجملة ، لقوله سبحانه ( ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ... و أن للحاكم تعزير الساعى بما يراه مصلحة لنظام البلاد، و مناسباً لتأديبه. و أما ثبوت الحد الشرعى - و نفيه عن المصر الذى هو فيه فضلا عن حلق رأسه و اشهاره - فلم يثبت . نعم ذكر الحد و النفى في روايه الكليني عن على بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن سليمان عن عبدالله بن سنان ، إلا أن الرواية - لضعفها سنداً - لا يمكن الاعتماد عليها ، و إن وصفها المصنف (ره) بالصحيحة ، فان الراوى عن عبدالله بن سنان لو لم يكن محمد بن سليمان الديلمى الضعيف ، فلا أقل من كونه محتملاً، ثم انه على تقدير اعتبار الرواية فلا يختص المذكور فيها بالرجل، بل يعم المرأة ايضاً، لظهورها في كون المراد بالقواد فيها الجنس الشامل لها. وقد ذكرنا نظير ذلك في بعض ماورد في محظورات الاحرام ، و قلنا أن المحرم في الرواية باعتبار ظهوره

وفى المصباح هو الذى يعرف الآثار (١) وفى المحكى عن الخصال (٢)

فى الجنس يعم المرأة قال : « قلت لابى عبدالله (ع) : أخبرنى عن القواد ما حده؟ قال : لآء على القواد ، ألس انما يعطى الأجر على ان يقود؟ قلت : جعلت فءاك إنما يجمع بين الذكر والائنى حراماً : قال : ذاك المؤلف بين الذكر والائنى حراماً فقلت هو ذاك ، قال يضرب ثلاثة ارباع حد الزانى خمسة وسبعين سوطا وينفى من المصر الذى هو فيه » (١).

(١) يعنى القائف من يعرف آثار الانسان وعلاماته كما اذا نظر الى آثار القدم الباقية على الارض بعد المشى ، فيعرف أنها منسوبة الى أى شخص ، وزاد فى مجمع البحرين وأنه يعرف شبه الانسان باخيه وابيه الى غير ذلك ، واقتصر فى الايضاح والميسية على الثانى ، وذكر أنها عبارة عن الحاق بعض الناس ببعض . وكيف كان فيقيد حرمتها بما اذا رتب عليها الاثر الحرام ، والا فلا حرمة بالظن بنسب شخص أو العلم به ، ولذا نهى فى الاخبار عن الاتيان والاخذ بقول القائف . وظاهر الأخذ هو ترتيب الأثر ، كما أن ظاهر الاتيان ذلك كما لا يخفى .

( اقول ) نذكر فى التعليقة الآتية فساد هذا الاستشهاد ، وان تعلق النهى بالاتيان والأخذ باعتبار كون النهى طريقاً لآء حكاماً نفسياً ، ومع الاغماض فغاية ما يستفاد هو اعتبار ترتيب الأثر لآء ترتيب الأثر المحرم كما هو المدعى .

(٢) ما ذكره (ره) فى وجه حرمتها من روايه الخصال (٢) لا يمكن الاعتماد عليه ، فانه رواها عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابى عمير عن على بن ابى حمزة ، عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) . و على بن ابى حمزة البطائنى ضعيف ، ومع ذلك لا دلالة لها على الحرمة ، فان عدم الحب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب : (٥) من ابواب حد السحق وانقياده - الحديث (٥)

(٢) الخصال الباب : (١) من ابواب الصفات المحمودة والمذمومة :

الكذب حرام (١).

لا يلازمها ما لم يكن في البين قرينة عليها من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها . وكذا ما ذكره عن مجمع البحرين ، مع أنه لا يزيد على الرواية المرسلة . نعم في صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر (ع) « كان امير المؤمنين (ع) يقول : لا تأخذ بقول عرف ولا قائف ولا لص ولا اقبل شهادة فاسق الاعلى نفسه » (١) ولكن النهى في امثال ذلك ظاهر في الطريقي المقتضى لعدم اعتبار قول القائف ، فلا يكون مما يحزر به نسب الشخص شرعاً ، ولا يكون موجباً لرفع اليد عن مثل قاعدة (الولد للفرش وللعاهر الحجر) أو غير ذلك . وأما فعل القيافة باخبار القائف ، فان كان اعتقاده جزمياً ، فلا يكون الاخبار موجباً لفسقه على فرض عدم حصول حرام آخر ، كالقذف ، وإن كان اعتقاده ظنياً كان اخباره الجزمي عن نسبه كذباً وقولاً بغير علم ، وهذا الحرام لا يوجب حرمة القيافة أيضاً بأن يكون اعتقاده الظني حراماً آخر .

ثم ان المصنف (ره) حكى عن العامة افتراءهم على رسول الله بأخذه بقول القافة ، و ذكر أن ذلك قد انكر عليهم في الاخبار بشهادة ما عن الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً عن زكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفي قال : « سمعت علي بن جعفر . . . » و زكريا بن يحيى مجهول ، ومع ذلك لادلالة فيها على نفى رجوع النبي (ص) الى قول القائف ، اصف اليه ان الرواية لا تخلو عن شيء و هوردد مثل علي بن جعفر على امامه (ع) في نفى ولده ، حتى على تقدير عدم كون النفي من القذف ، وكذا اشتمال الرواية لكشف اخوات الامام (ع) وجوههن للقافة ، ولا ظن تصديق احد بمناسبة ذلك لمنزلتهن .

(١) لا يكون الاجماع التعبدى في مثل المقام مما يعلم فيه مدرك المجمعين ، بل يكون الاجماع مدر كياً ، وهوليس أحد الأدلة . وأما العقل فلا استقلال له بقبح مطلق الكذب ، وحتى مع عدم ترتب فساد عليه من تلف عرض او مال او غيره من المفاسد ليكون حكمه به كاشفاً بقاعدة الملازمة عن حرمة . نعم حرمة مطلقاً مستفادة من

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٤) من ابواب آداب السفر - الحديث: (٢)

الكتاب العزيز والاحبار.

و كيف كان فالكلام فيه يقع في جهتين : ( الاولى ) في كونه من الكبائر مطلقاً أو في الجملة ( الثانية ) - في مسوغاته اما الجهة الاولى ، فقد ذكر في وجه كونه من الكبائر امور :

( الاول ) - رواية الصدوق (ره) في عيون عبيد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابورى العطار، عن ابى الحسن على بن محمد بن قتيبة ، عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا (ع) و رواه ايضاً عن الحاكم ابى جعفر محمد بن نعيم بن شاذان عن عمه ابى عبدالله محمد بن شاذان ، قال: « قال الفضل بن شاذان ... ».

( الثانى ) رواية الاعمش (١) ولكن رواية الاعمش ضعيفة باعتبار جهالة سند الصدوق (ره) اليه، وفي سند رواية العيون ايضاً ضعف باعتبار عدم ثبوت التوثيق لعبد الواحد، ونقل الصدوق (ره) عنه مترضياً لا يدل على توثيقه، وذلك فان الصدوق لا ينحصر مشايخه بالثقات و العدول ، والدعاء لا دلالة له على التوثيق ، وكذلك يثبت توثيق للحاكم محمد ابن نعيم .

( الثالث ) موثقة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) ، قال: ان الله عز و جل جعل للشرا اقبالا ، وجعل مفاتيح تلك الاقبال الشراب ، والكذب شر من الشراب (٢) و كونها موثقة باعتبار وقوع عثمان بن عيسى في سندها وهو واقفى ، ومقتضى كون الكذب شرأمن شرب الخمر المعدود من الكبائر ، و تعيين الحد على شاربها كون الكذب ايضاً مثله .

(اقول) لازم كون الكذب كذلك اختيار شرب الخمر عند دوران الأمر بينهما بالاكراه عليه او على الكذب، اللهم إلا أن يقال بجواز الكذب في هذا الحال ، لانه يدفع

(١) وسائل الشريعة الجزء (١١) الباب: (٤٤) من ابواب جهاد النفس - الحديث: (٣٦)

(٢) وسائل الشريعة الجزء (٨) الباب: (١٣٨) من ابواب أحكام العشرة - الحديث: (٣)

به الضرر، ولا يكون من مورد التزامه ليكون جواز دفع الاكراه به دليلاً على عدم كونه أهم من شرب الخمر ولا مثله . ومما ذكرنا يظهر الحال في المرسل الوارد فيه أن الكذب يعادل سبعين زنية أهونها كمن يزني بأمه ، وقد تقدم الكلام في مثل هذه الروايات المعلوم عدم مطابقتها ظاهرها للواقع ، وان اللازم الاغماض عنها على تقدير صحة اسنادها ، فضلاً عن المرسلة ونحوها .

(الرابع) - قوله عز من قائل : ( انما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله » باعتبار أن نفي الايمان عن المفترى وجعله بمنزلة الكافر مقتضاه كون الكذب كبيرة (اقول) لادلالة في الآية على كون مطلق الكذب كذلك ، فان الافتراء أخص منه، نعم دعوى اختصاص الآية بالافتراء في اصول الدين لا وجه لها ، فان مورد النزول لا يكون مخصصاً او مقيداً للعموم الحكم أو إطلاق الآية .

ويمكن الاستدلال على حرمة الكذب و كونه كبيرة بقوله سبحانه : ( واجتنبوا قول الزور ) ووجه الاستدلال على الحرمة ما ذكرنا سابقاً من ظهور الزور في البطلان واتصاف 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 الاوثان إلى غير ذلك . وأما كونه كبيرة ، فلان الامام (ع) استشهد في صحيفه عبدالعظيم الحسنى (١) لكون شرب الخمر كبيرة بان الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان . ومقتضى الاستشهاد المزبور ان يكون الكذب ايضاً من الكبائر لان الله نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان بقوله عز من قائل ( فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور ) .

و الحاصل أن المتفاهم العرفي من الصحيفه المباركة أن الموجب لكون شرب الخمر كبيرة نهى الله عز وجل عنه في الكتاب المجيد ، نظير النهى عن عبادة

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب : (٤٤) من ابواب جهاد النفس - الحديث : (٢)



ويؤيده ماروى عن النبى (ص) (١) نعم فى الاخبار ما يظهر منه عدم كونه على الاطلاق كبيرة (٢)

الاوثنان . وهذا التنظير فى التعبير يجرى فى الكذب ايضاً كما لا يخفى . و مما ذكرنا يظهر وجه كون القمار كبيرة وان ذلك باعتبار النهى عنه فى الكتاب المجيد نظير النهى عن عبادة الاوثان .

وبعبارة اخرى الاستشهاد الوارد فى الصحيحة بيان لكون الكذب والقمار كبيرة فلا يصح التمسك بالاطلاق المقامى لسائر الروايات، لنفى كونهما كبيرتين، حيث أنه لا يتم الاطلاق فيها بعد ورود البيان والقيد، كما أنه لا يصح الأخذ باطلاق هذه الصحيحة لنفى بعض ماورد فى سائر الروايات أنها كبيرة. والحاصل أن الاطلاق بمعنى السكوت فى مقام البيان لا يدل على شيء، مع ورود البيان فى رواية اخرى أو خطاب آخر. (١) أى انه يؤيد كون الكذب على الاطلاق كبيرة سواء ترتب عليه فساد أم لا، المروى عن النبى (ص) فى وصيته لابي ذر (١) ووجه التأييدان الاكاذيب المضحكة لا يترتب عليها مفسدة كبيرة، بل لا يترتب على بعضها أى مفسدة .

(٢) وسندها (٢) لا يخلو عن ضعف. وما ذكر المصنف (ره) - من حملها على كون الخاص من الكبائر الشديدة - لا يمكن المساعدة عليه، فان اعتبار هذا النحو من الحمل ابطال لقانون حمل المطلق والمقيد. والصحيح ان يقال انه لا يجرى التقييد فى موارد استغراق الحكم وانحلاله مع توافق المطلق والمقيد وعدم اختلافهما فى النفى والاثبات، كما فى المقام، بل يؤخذ بكل من المطلق على المقيد. نعم لو قيل بمفهوم الوصف لكان المورد من موارد حمل المطلق والمقيد. و دعوى دلالتها على المفهوم بالعدد لا يخفى ما فيها، فان المذكور فى الرواية من قبيل التعدد لا ذكر العدد، مع أن

(١) وسائل الشيعة الجزء (٧) الباب: (١٤٠) من ابواب أحكام العشرة - الحديث: (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٣٩) من ابواب أحكام العشرة - الحديث: (٥)

فان قوله مامن احد يدل على ان الكذب ( ١ ) وعن الحارث الاعور عن  
على (ع) (٢) لابدان يراد به النهى عن الوعد مع اضرار عدم الوفاء (٣).

فى دلالة العدد على المفهوم تاملا بل منعاً.

(١) لم يظهر منه كون مجرد الكذب لمماً او صغيرة حتى يوجب التقييد فى  
اطلاق ما دل على كونه من الكبائر ، بل ظاهره أن مجرد الكذب أمر يتلى به عامة  
الناس ، فلا يجرى على الانسان بمجرد ما ذكر فى حق الكذاب فى مثل قوله سبحانه:  
( إن الله لا يهدى من هو مسرف كذاب ) حيث أن اعراض الله عن انسان و اضلاله  
مجازاة لا يترتب على مجرد الكذب ، بل على من يكون مطبوعاً عليه ، بحيث لو اراد  
أن يخبر فيكذب ، وهذا لا ينافى كون الكذب مطلقاً من الكبائر .

(٢) و ظاهره عدم حرمة الكذب فى نفسه ، بل الحرمة للفجور ، وهو الاستمرار  
على الكذب ، كما هو ظاهر قوله : ( وما يزال احدكم يكذب حتى يقال كذب وفجر ،  
و اذا استمر على الكذب حتى يغلب الكذب على حكاياته و اخباراته ، يقال عند الله  
أنه كذاب ) (١) والظهور المزبور خلاف المتسالم عليه من حرمة الكذب فى نفسه ،  
اضف الى ذلك ضعف السند .

(٣) أقول ربما يحكى المتكلم عن عزمه الموجود حال تكلمه ، فيكون المحكى  
قصده المتعلق بفعله الاستقبالى ، كما اذا قال مخاطباً يا زيد ، انى عازم على بناء مسكن  
لك فى الشهر الآتى ، و كلامه هذا اخبار عن أمر نفسانى يكون صدقه و كذبه باعتبار  
ذلك الأمر . وهذا كما لا يكون إنشاءً لا يكون متضمناً له ايضاً ، و من يرى وجوب  
الوفاء بالوعد الذى هو من قسم الانشاء لا يعم عنده الوجوب لهذا الفرض ، و ربما  
يحكى عن نفس فعله الاستقبالى ، ويكون اخباره عن الحصول فيما بعد كالخبر  
عمامضى ، و فى هذه الصورة يكون صدق خبره او كذبه دائراً مدار تحقق ذلك الأمر

فى المستقبل وعدمه ، ولو كان معتقداً بفعله استقبالا ، واخبر بوقوعه ، فلا باس به . ولا يجب عليه جعل خبره صادقاً بفعله فى المستقبل .

فان مع ترك الفعل وان يتصف خبره السابق بالكذب الا ان دليل حرمة الكذب لا يعمه .

فان ظاهره حرمة جعل الكذب وايجاده بمفاد كان التامة لاجعل المخبر الصادر سابقاً كاذباً ، و لذا ذكرنا فى باب مواع الصلوة أن المبطل لها من الزيادة جعل الزائد بمفاد كان التامة لاجعل ما كان من الصلوة زائداً كما فى العدول من سورة أو ذكر او غيرهما الى سورة او ذكر او غيرهما ، حيث انه بعدوله يحصل وصف الزيادة للمعدول عنه ، وهذا الدليل على مانعيته .

والحاصل أن هذه الصورة ايضاً خارجة عن الوعد الذى هو قسم من الانشاء فلا يجب الفعل فيها لوقيل باختصاص وجوب الوفاء بالوعد الذى هو من قسم الانشاء . نعم لو انشأ العهد والالتزام بالفعل للغير كان العهد المزبور بانشائه واطهاره من حقيقة الوعد ، ويمكن أن يقال بوجوب الوفاء به للاية و الرواية . و المراد بالآية قوله سبحانه ( كبر مقتاً عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ) (١) ولكن ظاهرها حرمة القول بلا عمل ، لا وجوب العمل بالقول ، فلا يجوز الوعد لمن لا يفى بوعد ، لأنه بعد الوعد يجب الوفاء به ، ولا يلتزم القائل بوجوب الوفاء بحرمة نفس الوعد مع عدم الوفاء ، فالمراد بالآية صورة الاخبار عن فعله الاستقبالى ، مع عدم قصد الفعل أو أمر الناس وترغيبهم الى ما لا يفعله ، من قبيل قوله سبحانه : ( أتمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ) (٢) وعلى تقدير دلالتها على ذلك فلا يختص الوجوب بالوعد الذى هو من قسم الانشاء بل تعم الصورة الثانية من الاخبار .

ثم ان ظاهر الخبرين الاخرين خصوصاً المرسلة حرمة الكذب حتى فى

الهزل (١)

و أما الروايات فظهورها فى لزوم الوفاء بالوعد كالسند فى بعضها تام الا أنه لابد من رفع اليد عنها ، فان مثل الوعد مما يتلى به عامة الناس ، ولو كان وجوب الوفاء به ثابتاً لكان من الواضحات، والمتسالم عليه، مع ان المعروف عند العلماء عدم وجوب الوفاء به، ولذا عنوان الباب فى الوسائل بالاستحباب، وفى حسنة هشام بن سالم قال: « سمعت ابا عبد الله (ع) يقول عدة المؤمن أخاه نذراً كفارة له، فمن اخلف فبخلف الله بدء ، ولمقته تعرض ، وذلك قوله تعالى . ( يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون كبر مقتاً عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون ) (١) وظاهر تنزيل الوعد منزلة النذر وجوب الوفاء بالأول أيضاً، غاية الأمر انه ليس فى مخالفتها كفارة (أى كفارة مخالفة النذر) وفى حسنة شعيب العرقوفى عن ابي عبد الله (ع)، قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليوف بعهده (٢) ثم إن ما ذكرنا من الاقسام فى الوعد يجرى فى الوعد ايضاً ، غير أنه لا يستحب الوفاء به ، بل لا يجوز فى بعض الموارد .

(١) خلاصة الكلام فى المقام أنه لو كان الهزل قاصداً للحكاية وكان غرضه من تلك الحكاية اضحاك الناس ، فكلامه كذب حقيقة ، حيث ان الداعى لادخل له فى حرمة، وظاهر كذب الهزل فى الخبرين أى فى مرسلة سيف بن عميرة ورواية حارث الاعور (٣) هو هذا . وأما إذا كان تكلمه بلا قصد الحكاية ، بل من ترديد الفاظ لها صور ومعان فى الازهان ، وكان غرضه من ترديدها اضحاكهم ، فهذا غير داخل فى الكذب، ولا يعمه ماورد فى كذب الهزل ، حيث انه لا يكون اخباراً حتى يكون كذباً

(١-٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٠٩) من ابواب احكام العشرة - الحديث

(٣٠٢) .

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (١٤٠) من ابواب احكام العشرة حديث :

(٣٠١)

ثم انه لا ينبغي الاشكال (١) واعترض جامع المقاصد على قول العلامة (٢)

هزلاً أو جدأً (وبعبارة اخرى) ذكر الكذب في الخبرين وفي النبوى الوارد في وصيته (ص) لابي ذر قرينة على كون المراد من الهزل واضحاك الناس صورة الحكاية، وكذا الحال في الخبرين. نعم لأبأس بالالتزام بكراهة الهزل في غير صورة الحكاية ، باعتبار أن المؤمن لا يشتغل بالهزل والباطل .

(١) إذا كان غرض المتكلم من ذكر الاستعارة اظهار ما في المستعار له من الوصف كالحسن والقبح وغيرهما من الخصوصيات والاعتبارات ، بأن يكون غرضه حكايتها ، كان صدق كلامه او كذبه دائراً مدار تلك الخصوصيات او عدمها ، وكذا في المبالغة في الكم والمقدار ، بأن كان غرضه من ذكر العدد بيان القلة او الكثرة دون خصوصية ذلك العدد، فصدق كلامه او كذبه دائر مدار حصول تلك القلة او الكثرة وعدمهما .

(٢) قال العلامة في القواعد في مسألة الوديعه ( إذا طالبها ظالم بانه يجوز الحلف كاذباً، ويجب التورية على العارف بها) انتهى . وظاهر ذلك وجوب التورية مع الحلف كاذباً على العارف بها. وهذا بظاهره التزام باجتماع الكذب والتورية، و لذا ذكر في جامع المقاصد عند شرح العبارة ان العبارة لا تخلو عن مناقشة، حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التورية .

والحاصل أن المناقشة مبينة على عدم كون التورية كذباً كما هو الصحيح ، فلا يعمها ما دل على حرمة الكذب ، وذلك فان المتكلم لا يكون في موارد قاصداً لحكاية أمر على خلاف الواقع ، بل يكون قصده الى ما هو حاصل في الواقع ، ولكن السامع لا ينتقل اليه من كلامه ، بل ينتقل الى ما هو ظاهره ، ويتخيل أنه بصدد حكاية حصول ذلك الظاهر ، ومن هنا أنه لا يكون من التورية ما إذا أراد المتكلم ظاهر كلامه ، وكان ذلك الظاهر مطابقاً للواقع ، ولكن لم يفهم السامع الظاهر ، وتخيّل أمر آخر لا يطابق الخارج ، كما اذا قال للسائل : ليس عندي مال ، وفهم السائل أنه فقير لا يملك مالا. ووجه عدم كون ذلك تورية أنه يعتبر في التورية كون مراد المتكلم خلاف ظاهر

## ويدل على سلب الكذب عن التورية (١)

الكلام، وماربما يقال من ان مناط حرمة الكذب وهو اغراء السامع موجود في التورية ايضاً - لا يمكن المساعدة عليه ، فانه لم يعلم أن تمام ملاك حرمة هو الاغراء . نعم لو انطبق على التورية عنوان محرم آخر كعنوان غش المؤمن في المعاملة ونحوها تكون محرمة بذلك العنوان.

(١) وربما يورد على ماورد في قضية ابراهيم على نبينا وعلى آله وعليه السلام ان التعليق المزبور لا يخرج الى التورية حتى يكون صادقاً ، حيث أن قوله (بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون) (١) جملة شرطية يكون الصدق والكذب فيها دائرين مدار ترتب الجزاء على الشرط لاعلى حصول الطرفين خارجاً او عدمه ، والترتب في الكلام المزبور مفقود ، فانه لو كان الاوثان تنطق فرضاً ، لما كان ايضاً الكسر مستنداً الى كبيرهم ، فالقضية الشرطية غير صادقة .

واجاب عن ذلك السيد الخوئي طال بقاءه بأن الشرط في القضية قيد للحكاية لا لاستناد الكسر الى كبيرهم ، والمفهوم أنه حكايتي عن استناد الكسر الى كبيرهم معلقة على تكلم الاوثان . و المفهوم أنه على تقدير عدم تكلمهم لاحكاية لى عن استناد الكسر اليهم حتى تتصف بالصدق او الكذب. وفيه ما لا يخفى ، فان 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 لأن حكاية وجودها معلق على طلوعها ، بأن لا يكون للمتكلم حكاية على تقدير عدم طلوعها ، كذلك في المقام نفس استناد الكسر الى كبيرهم معلق على تكلم الاوثان. هذا اولاً و(ثانياً) أنه لا يخرج الكلام المزبور عن الكذب بارجاع الشرط الى الادعاء والحكاية ، حيث أن مقتضى التعليق المزبور أنه على تقدير تكلم الاوثان فرضاً ، فالكسر منتسب الى كبيرهم ، مع أنه على تقدير النطق ايضاً لم يكن في البين ذلك

الانتساب . و(ثالثاً) - أنه قد ورد ما يظهر منه أن نفى الكذب عن قول ابراهيم ويوسف على نبينا وآله وعليهما السلام من قبيل الحكومة والادعاء . والمراد نفى حرمة حيث وقع في مقام الاصلاح والهداية ، فيكون من قبيل نفى الربا بين الوالد والولد ، فراجع روايتى الحسن الصيقل وعطا (١).

والظاهر أنه على تقدير صحة رواية الاحتجاج وصدورها عن المعصوم (ع) يراد من الشرطية الشرطية الاتفاقية لا الحقيقية، ويكون الغرض من تلك الاتفاقية مجرد نفى المقدم لانتفاء التالى ، ولهذه القضية الشرطية نظائر فى العرف فلاحظها ، مثلاً يقول احد الفاسقين للاخر فى مقام تذكية نفسه انى انسان خير لامورد فى ، للقدح ، ويقول ذلك الآخر إن كنت عادلاً فانا معصوم ، فانه ليس غرضه اثبات العصمة لنفسه حتى على تقدير كون المادح عادلاً ، بل غرضه نفى عدالته بنفى عصمة نفسه . وقد يقال : إن التورية كذب ، حيث ان العبرة فى كون الكلام كذباً بظهوره لا بمراد المتكلم . وفيه أن الصدق والكذب من اوصاف الاخبار والحكاية ، ولاقوام للحكاية الا بالقصد ، كما هو الحال فى جميع الامور الانشائية والقصدية . نعم يكون ظاهر الكلام عند الجهل بمراد المتكلم طريقاً اليه ، فينسب السامع الى المتكلم الكذب بهذا اللحاظ ، حيث يرى مراده المكشوف باصالة الظهور غير مطابق للواقع ، فيقول إنه قد كذب ، كما قد يقال إن الكذب عبارة عن عدم مطابقة المراد لاعتقاد المتكلم ، والصدق مطابقته له ، كما نسب ذلك الى النظام ومال اليه بعض الاعاظم .

ويستدل على ذلك بمثل قوله سبحانه: (اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله ، والله يعلم انك لرسوله ، والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) (٢) حيث لو كانت العبرة فى الصدق والكذب مطابقة مضمون الكلام للخارج وعدمها، لما كان ما قاله المنافقون

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٤١) من ابواب احكام العشرة - الحديث: (٧٥٤)

(٢) سورة المنافقون (٦٣) الاية (١)

كذباً ، وبانه لا ينسب الكذب الى مثل ما يذكره الفقيه في رسالته العملية من الاحكام حتى فيما اذا كان المذكور فيها اشتبهاً ومخالفلاً لاحكام الواقعة . فلا يقال ان اخباراته كذب ، وانه قد كذب ، بل يقال إنه أخطأ واشتبه ، وذلك باعتبار أن ما يذكره فيها مطابق لما يعتقدده الى غير ذلك ولكن لا يخفى ما فيه حيث أن الشهادة اظهر للعالم بالشىء والافتاء عبارة عن اظهار نظره واجتهاده فى الواقعة ، فقول القائل اشهد بذلك هو بمنزلة قوله ان لى علماً و يقيناً به، فيكون الخارج الذى يقاس اليه مطابقة المراد وعدمها هو الاعتقاد والعلم فمع تطابقهما يكون كلامه صادقاً وفى عدمه كاذباً ، وكذا قول المفتى بأن الواقعة الفلانية حكمها كذا، اظهر لفتواه ونظره فى تلك الواقعة ، ويكون خبره صادقاً مع كون خبره مطابقاً لنظره واجتهاده، حتى فيما اذا اشتبه وأدى الى خلاف الحكم الواقعى وهكذا وهكذا .

بقى فى المقام أمر ، وهو أن الواقع اذا كان من الامور الراجعة الى الدين اعتقادياً او عملياً ، فالاخبار به من غير علم محرم كما يستفاد ذلك من قوله سبحانه (الله اذن لكم ام على الله تفترون) (١) وبعبارة اخرى لا ينحصر المحرم بما كان الاخبار به على خلاف الواقع ، بل يعم إسناد شىء الى الله سبحانه من غير حجة على انتسابه اليه تعالى بل اذا اظهر نظره فى حكم الواقعة من غير حجة عليه يكون اظهاره افتاء من غير علم فهو فى نفسه محرم حتى فيما إذا أصاب الواقع اتفاقاً . ويدل عليه غير واحد من الروايات : (منها) - صحيحة ابى عبيدة قال قال ابو جعفر (ع) : «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه» (٢) ونحوها غيرها وأما إذا كان الواقع من غير تلك الامور فالاخبار به مع الشك، من الشبهة المصدقية للكذب، لما تقدم من أن الميزان فى اتصاف الخبر بالكذب

(١) سورة يونس (١) الاية : (٩٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب : ٤ من ابواب صفات القاضى - الحديث :- (١)



احدهما الضرورة اليه (١).

مخالفة مضمونه للواقع ، لامجرد عدم العلم بمطابقته له . ولا يمكن الحكم بحرمة الاخبار مع الشك واستظهارها مماورد في حرمة الافتراء على الله ورسوله ، فان حرمة الثانى لاتلازم حرمة الاول، ولكن مع ذلك لاتصل التوبة عند الشك الى اصالة الحلية، لدلالة بعض الروايات على حرمة ، كرواية على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عن آباءه في حديث قال : «ليس لك أن تتكلم بما شئت ، لان الله عزوجل يقول : لاتقف ما ليس لك به علم» ( ١ ) فان ظاهرها عدم جواز الاخبار بشيء مع عدم العلم به ، ولا يبعد اعتبارها سنداً . وفي صحيحة هشام بن سالم ، قال : «قلت لابي عبد الله (ع) : ما حق الله على حلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون، فاذا فعلوا ذلك ادوا الى الله حقه» (٢) وظاهرها ايضاً لزوم كفا الانسان عما ليس له به علم ، بل لو لم تكن في البين مثل الروايتين لكان مقتضى استصحاب عدم حدوث الشيء عدم جواز الاخبار بحدوثه .

( لو قيل ) : على ذلك فيجوز مع الشك في الحدوث الاخبار بعدم حدوثه أخذاً بالاستصحاب المزبور (قلنا) - نعم ولذا ذكروا في بحث تعارض البينة على طهارة شيء مع اخبار ذى اليد بنجاسته ، تقديم البينة على أخباره ، إلا اذا كانت البينة مستندة الى الاصل ، ثم ان باستصحاب عدم حدوثه ينحل العلم الاجمالي بحرمة الاخبار إما عن ثبوته أو عن عدمه ، لما تقرر في محله من ان جريان الاصلين المثبت و النافي فى طرفى العلم يوجب انحلاله ، فلا يكون بالاخبار عن النفى بأس .

(١) لا ينبغي الريب فى كون الكذب كسائر المحرمات فى ارتفاع حرمة بالاكراه والاضطرار ، كما هو مقتضى حديث رفع الاكراه والاضطرار ، وقوله (ع)

(٢-١) وسائل الشيعة : الجزء (١٨) الباب : (٤) من ابواب صفات القاضى - الحديث :

مامن شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر اليه . وذكر المصنف (ره) في جوازه للضرورة قوله سبحانه ( الامن اكراهه وقلبه مطمئن بالايمان ) (١) فان مقتضاه عدم البأس بانكار الحق واظهار خلافه عند الاكراه ولكن دلالة الآية على ارتفاع حرمة الكذب عند الاكراه بالفحوى فان عدم جواز الانكار في موردها باعتبار حرمة الشهادة بالكفر ووجوب الاقرار والشهادة بالله ورسوله لا باعتبار حرمة الكذب وبهذا يظهر الحال في قوله سبحانه لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء (٢) فان عدم جواز أخذ الكافر ولياً ليس من حرمة الكذب ، بل هو محرم آخر يرتفع حرمة الاكراه .

ثم انه وان اعتبر في تحقق الاضطرار الى الكذب عدم التمكن من التورية ، فان الاضطرار الى الجامع بين الكذب والتورية من قبيل الاضطرار الى شرب أحد ما يعين لرفع عطشه المهلك ، واحدهما منتجس و الآخر طاهر في أن الاضطرار الى الجامع - باعتبار إمكان ايجاده في ضمن فرده الحلال - لا يكون من الاضطرار الى الحرام ، إلا أنه في المقام روايات يستفاد منها عدم اعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب .

( منها ) - صحيحة اسماعيل بن سعد الأشعري عن ابي الحسن (ع) (عن رجل يخاف على ماله من السلطان ، فيحلف لينجوبه منه ، قال : لا جناح عليه ، وسألته هل يحلف الرجل على مال اخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم ) (٣) وموثقة زرارة قال قلت لابي جعفر (ع) : « نمر بالمال على العشار ، فيطلبون منا أن نحلف لهم ويخلون سبيلنا ، ولا يرضون منا الا بذلك ؟ قال : فاحلف لهم فانه أحل من التمر والزبد » (٤) فانه وان لم يذكر كذب الحلف فيهما ، إلا أنه المراد ، فان السؤال عن جواز الحلف صادقاً لدفع الضرر بعيد ، خصوصاً بقريئة الجواب بأنه أحل من

(١) سورة النحل (١٦) الآية : (١٠٦) . (٢) سورة آل عمران (٣) الآية : (٢٨) .

(٣-٤) وسائل الشيعة الجزء (٦١) الباب : (١٢) من ابواب الايمان - الحديث :

التمر والزبد، وفي رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي (ع) ، قال قال رسول الله (ص) : « احلف بالله كاذباً ونج اخاك من القتل » (١) الى غير ذلك .

و مقتضى اطلاق مثل هذه عدم الفرق في جواز الحلف لدفع الضرر، بين التمكن من التورية وعدمه ، وفي مقابل ذلك رواية سماعة عن ابي عبد الله (ع) قال: « اذا حلف الرجل تقية لم يضره إذا هو اكره او اضطر اليه، وليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه » (٢) فان مقتضى مفهومها عدم جواز الكذب مع عدم الاضطرار والاكره ، كان في البين دفع ضرر اولاً ، والنسبة - بينها و بين الروايات المجوزة للكذب لدفع الضرر - العموم من وجه، فانه يشمل مفهوم هذه ما إذا لم يكن في الكذب دفع الضرر، كما تشمل تلك الروايات ما اذا 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 ، فان مقتضى المفهوم عدم جوازه لعدم الاضطرار اليه ، ومقتضى تلك الروايات جوازه وبما ان دلالة كل منهما بالاطلاق فيسقط الاطلاق من الجانبين ، ويرجع الى اطلاق دليل حرمة الكذب .

( لا يقال ) لا وجه لسقوط الاطلاق منهما فيما اذا كانت في البين قرينة على دخول مورد الاجتماع في مدلول أحدهما ، فان لزوم حمل السروايات المجوزة على الصورة النادرة وهي عدم التمكن من التورية قرينة على التحفظ باطلاقها ، فانه يقال ( لا يكون عدم التمكن من التورية ولو باعتبار غفلة المتكلم عنها نادراً . اللهم إلا يقال : إن مفهوم رواية سماعة اخص مطلق بالاضافة الى الروايات المتقدمة، فان قوله (ع) 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

( ١ - ٢ ) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب . (١٢) من ابواب الايمان - الحديث :

عدم الاضطرار ، ويقيد به اطلاق الروايات السابقة ، ولعله لذلك أمر المصنف (ره) بالتامل ، ولكن الاظهر عدم اعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب ، فان بعض روايات الحلف كاذباً قدوردت في دفع الضرر المالى عن الغير ، كما في صحيحة اسماعيل المتقدمة ، ومثل هذه لا تكون من مورد الاضطرار ، لان دفع هذا الضرر عن الغير لا يكون واجباً ليتحقق عنوان الاضطرار اليه . ومقتضى اطلاق الصحيحة جواز هذا الحلف مع التمكن من التورية و عدمه ، و بهذا يرفع اليد عن اطلاق مفهوم رواية سماعة، فيقال: لايجوز الكذب من غير اضطرار الا الكذب لدفع الضرر المالى عن الغير، فانه جائز مع التمكن من التورية و عدمه، و اذا جاز الكذب لدفع الضرر المالى عن الغير مع التمكن منها جاز لدفع الضرر عن نفسه ايضاً، لعدم احتمال الفرق في الجواز و عدمه بين دفع الضرر عن نفسه وغيره.

هذا مع أن رواية سماعة ضعيفة سنداً لا يمكن الاعتماد عليها . و ذكر الايروانى (ره) في وجه جواز الكذب لدفع الضرر مع التمكن من التورية و عدمه ان الكذب عبارة عن التلفظ بالفاظ والقصد الى معنى منها لا يطابق الواقع والاكره على الكل كما يكون رافعا لحرمة الكل كذلك الاكره على الجزء يكون رافعا لحرمة التبعية، وبما ان الالفاظ المزبورة جزء من الكذب بل عمدته، و باعتبار الاكره او الاضطرار اليها ترتفع حرمة التبعية فيجوز قصد المعنى منها لان مجرد قصد المعنى بدون التلفظ ليس بحرام ، والتلفظ في الفرض باعتبار ارتفاع حرمة كالعدم ، فيكون الفرض كما اذا كان في البين القصد المجرد.

ولكن لا يخفى ما فيه ، فان مجرد التلفظ بالالفاظ لا يكون محرماً ولو تبعاً حتى ترتفع حرمة بالاكره او الاضطرار ، كما هو حال الجزء في سائر الموضوعات المحرمة المركبة و إنما يكون الجزء حراماً ضمناً مع حصول الكل ، فتكون الالفاظ محرمة في خصوص فرض قصد معنى منها لا يطابق ذلك المعنى الواقع ، ومع التمكن من

ثم ان اكثر الاصحاب مع تقييدهم جواز الكذب (١)

التورية يكون الاضطرار او الاكراه على الجامع بين الحلال والحرام ، فيعود الكلام السابق .

(١) هذا اشكال على اكثر الاصحاب المعتبرين في جواز الكذب العجز عن التورية . وحاصله أنهم فرقوا بين الكذب في الحلف والخبر ، وبين المعاملات و سائر الاقوال المحرمة كالسب والتبري ، حيث اعتبروا العجز عن التورية في جواز الاول دون الثاني ، فانه لاتصح المعاملات المكروه عليها ، ولا يكون السب والتبري محرماً مع الاكراه حتى مع التمكّن من التورية ، فيقال عليهم بأن المكروه بالفتح على البيع مثلاً مكروه على التلفظ لاعلى ارادته ، فاذا اراده مع تمكنه على التورية يكون البيع باختياره ورضاه ، فاللازم الحكم بصحته و دافع عنهم المصنف (ره) بان المجوز للكذب في الحلف أوفى الاخبار طرو عنوان الاضطرار ، و تحقق هذا العنوان موقوف على العجز عن التورية ، بخلاف المعاملات وسائر الاقوال ، فان الطارى عليها عنوان الاكراه ، ولا يعتبر في تحققة العجز عنها ، كما اذا أمره الجائر ببيع ماله او بالتبري عن دينه فباع او تبرأ للتخلص من وعيده يكون فعله مكروها عليه و محكوماً في الاول بالفساد وفي الثاني بالجواز .

(اقول) لازم ما ذكر (ره) الحكم بجواز شرب الخمر فيما اذا أمر به الجائر مع تمكنه على التفصلي من شربها بالتورية ، ولو بشرب ما يبع يوهم الجائر انه خمر ولا احتمال الالتزام بذلك منه (ره) او من غيره . والصحيح عدم الفرق بين الاضطرار و الاكراه في عدم تحقق عنوانهما ، مع إمكان التفصلي بالتورية او بسائر المحللات ، بلا فرق بين المعاملات و غيرها ، وأنه لا يرتفع بمجرد الاكراه ، الرضا المعتبر في المعاملات ، كما لا يرتفع ذلك الرضا في موارد الاضطرار ، و أن الوجه في صحة المعاملة مع الاضطرار اليها و الحكم ببطلانها مع الاكراه عليها ، هو ان الحكم بفسادها في مورد الاضطرار بخلاف الامتنان ، فلا يشملها حديث الرفع بخلاف مورد

## ويستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف (١)

الإكراه ، فإن الرفع فيه موافق له فيعمها حديث الرفع ، وإذا أمره الجائر بالمعاملة وأمكن التفصي عنها بالتورية أو غيرها، ومع ذلك أنشأ المعاملة بقصدها حكم بصحتها أخذاً باطلاق دليل نفوذها ، ولا يكون في البين حكومة لحديث الرفع ، وهذا بخلاف الحلف أو الاخبار كذباً، فإنه جائز في مورد دفع الضرر حتى مع امكان التورية أو امكان التفصي غيرها ، لما تقدم من دلالة الروايات الخاصة على هذا الجواز، و يترتب على ذلك أنه لو اراد الذهاب الى بلد يكون له طريقان ، وعلم انه لو سلك الطريق الفلاني يتعرض له الجائر ، فلا بد في التخلص عن ضرره من الحلف كذباً دون ما اذا سلك الطريق الآخر ، فلا يتعرض له ، فإنه يجوز سلوك الطريق الاول و الحلف له كذباً . وما في الكلام المصنف (ره) - من اعتبار المعجز عن التفصي 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 المتقدمة وحديث رفع الإكراه جواز الكذب في مورد الضرر بالمعنى الاول دون الثاني، فإنه لا مقتضى لارتفاع حرمة الكذب فيه . والضرر في كلام مولانا امير المؤمنين (ع) : ( علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك ) بالمعنى الثاني بقرينة مقابلته للنفع ، مع أن الروايات المرخصة في دفع ضرر الغير بالكذب أخص مطلق بالاضافة الى هذا الكلام الشامل لمطلق الضرر فيرفع اليد بها عن اطلاقه على تقدير تماميته .

نعم يمكن الاستدلال على استحباب تحمل الضرر المالي بماورد في الحلف بالله صادقاً من استحباب تحمل الضرر والاعماض عن الحلف ، واذا كان تحمله وترك الحلف الصادق مستحباً يكون تحمله و الاعماض عن الحلف الكاذب كذلك بالاولوية ، لأن التعدي الى مطلق الاخبار كذباً مشكل ، لما يظهر من بعض الروايات من كون ملاك الاستحباب اجلال الله سبحانه بترك الحلف باسمه صادقاً أو كاذباً، و

## ثم ان الاقوال الصادرة عن ائمتنا (١)

فى رواية السكونى عن ابى عبدالله (ع) قال : « قال رسول الله (ص) : من أجل الله ان يحلف به اعطاه خير أمماذهب منه » (١) ونحوها غيرها .

ثم انه لا يخفى ان جواز الكذب لدفع الضرر مختص بما اذا كان الضرر من الظلم والتعدى عليه ، ولا يجوز لمطلق دفعه كالضرر فى المعاملة ، فاذا توقف بيع ماله بلاخسارة على كذبه فى رأس المال ، فلا يجوز الكذب ، لان جوازه إما لرفع الاضطرار او الاكراه ، والمفروض انتفاؤهما ، حيث ان الاضطرار يتوقف على وجوب دفع الضرر المزبور ، والضرر المالى يجوز تحمله ، وحديث لا ضرر لو روده مورد الامتنان لا يعم المقام ، بل يختص بما إذا كان فى رفع التكليف الضررى امتناناً ، ولا امتنان فى تجويز الكذب لمؤمن الموجب لاغراء المؤمن الآخر ، بل لا يجوز التورية فى مثل اخباره برأس المال باعتبار كونه غشاً كما مر سابقاً .

(١) (أقول) لا بأس بالحمل على الاستحباب لو كان الحمل عليه أخذاً بالظهور كما اذا ورد فى رواية اغتسل الجمعة ، وعلمنا أن غسل الجمعة غير واجب ، ودار أمر الرواية بين الحمل على مثل التقية او الاستحباب ، فتحمل على الاستحباب ، وذكرنا فى الاصول من ان خصوصية الاستحباب او الوجوب غير داخلية فى مدلول الصيغة ، بل مدلولها البعث نحو الفعل وينتزع الوجوب من عدم ثبوت الترخيص فى الترك ، كما ينتزع الاستحباب من ثبوت ذلك الترخيص . واذا انضم المستفاد من الصيغة أى البعث الى الاغتسال إلى ما هو معلوم من الخارج من جواز تركه ثبت الاستحباب .  
وأما إذ لم يكن الحمل على الاستحباب أخذاً بالظهور ، كما اذا ورد فى رواية ان المذى ناقض ، ودار أمرها بين ان يراد بالناقض فيها ما هو ظاهره من بطلان الوضوء بالمذى للتقية ، وبين استحباب الوضوء بعد خروجه ، فلا يكون مجرد الأنسب بشأنهم قرينة عرفية على ارادة الاستحباب ، ويترتب على ذلك انه لا يتيسر لنا الحكم باستحباب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (١) من أبواب الايمان - الحديث: (٣)

## الثانى من مسوغاب الكذب ارادة الاصلاح (١)

الوضوء بعد خروج المذى بمجرد العلم بان ظاهر الكلام المزبور غير مطابق للحكم الواقعى ، مع أنه إذا جاز الاخبار عن خلاف الواقع لرعاية التقية كما هو الفرض ، فلا تكون ارادة مثل الاستحباب اليق بحالهم وماورد فى بعض الموارد لا يدل على الضابط لما يصدر عنهم عليهم السلام فى جميع موارد التقية ، ولا يبعد أن يكون الأمر بالوضوء بعد خروج المذى من هذا القبيل ، حيث ان ظاهر ذلك الامر الارشاد الى ناقضية المذى ، 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 ابي عبدالله (ع) ، قال : « المصلح ليس بكذاب » ( ١ ) ورواية المحاربي عن جعفر بن محمد عن آباءه عن النبي (ص) ، قال : « ثلاثة يحسن فيهن الكذب ، المكيدة من الحرب ، وعدتك زوجتك ، والاصلاح بين الناس » (٢) الى غير ذلك . ومقتضى اطلاقها: عدم الفرق بين التمكن من التورية وعدمه ، فيكون هذا تخصيصاً آخر فى ادلة حرمة الكذب على قرار تخصيص الكذب لدفع الضرر ، وبعض الاخبار - ومنها رواية المحاربي - متضمنة لجواز الكذب فى الوعد للزوجة أو الأهل ، ولكنها بحسب الظاهر ضعيفة سنداً ، فلا يمكن الاعتماد عليها فى رفع اليد عن اطلاق دليل حرمة الكذب ، بل عن السيد الخوئى (طالب بقاه) عدم دلالة تلك الاخبار على جواز الكذب فى الوعد الذى يكون من قبيل الاخبار ، كالاخبار عن فعله الاستقبالى مع علمه بتركه فى ذلك الزمان ، وإنما مدلولها ترك الوفاء بسوعدة الانشائي يعنى التعهد للعيال او الزوجة بالفعل ، وهذا لا يتصف بالصدق او الكذب ليكون حراماً ، ولا بأس بالتعهد وترك الوفاء بهما لم يكن فى ضمن المعاملة . نعم لو قيل بوجوب الوفاء بالعهد الابتدائي

(١ - ٢) وسائل الشيعة الجزء ( ٨ ) الباب : (١٤١) - من أبواب أحكام العشرة



## الكهانة حرام (١)

يكون الوعد للزوجة او العيال مستثنى. وفيه أن عد الوعد للاهل فى الرواية من افراد الكذب قرينة على كون المراد به الوعد الاخبارى ، وحمل الكذب فيها على البناء على عدم الوفاء بالوعد الانشائى خلاف ظاهرها ، خصوصاً بملاحظة أن جواز الخلف فى الوعد الانشائى الابتدائى لا يختص بالوعد للزوجة او الاهل كما تقدم.

(١) يقع الكلام اولاً فى حكم الكهافة واخرى فى اخبار الكاهن عن الحوادث وثالثة فى رجوع الغير الى الكاهن فى الاطلاع على الحادثة . أما الكهانة فهو الاعتقاد بالحوادث فى الكون المستقبلية منها والماضية بالقاء جن يكون تابعاً للكاهن او اطلاع الكاهن عليهما من مقدمات يكون الاستدلال بها على تلك الحوادث محتاجاً الى فطنة النفس وزكائها كالانتقال اليها من كلام السائل أو حاله أو فعله. وقد يطلق على المطلع عليهما من نحو هذه المقدمات اسم العراف ، كما يطلق على التابع من الجن اسم الرأى بفتح الراء ، وقد يكسر اتباعاً للهمزة ماخوذ من الرأى إلى النظر والاعتقاد ، فيقال فلان رأى القوم أى صاحب رأيهم .

ولعله يظهر واقع الكهانة وحقيقتها من رواية الطبرسى فى الاحتجاج فى جملة الاسئلة التى سئلها الزنديق ابا عبد الله (ع) ، قال الزنديق : «فمن أين اصل الكهانة؟ من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال (ع) : إن الكهانة كانت فى الجاهلية فى كل حين فترة من الرسل ، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون اليه فيما يشبه عليهم من الامور بينهم ، فيخبرهم باشيء تحدث ، وذلك من وجوه شتى فراسة العين ، وذكاء القلب ، ووسوسة النفس ، وفطنة الروح ، مع قذف فى قلبه ، لان ما يحدث فى الارض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث فى المنازل والاطراف . وأما اخبار السماء ، فان الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع ، إذ ذلك ، وهى لانحجب ولا ترجم بالنجوم ، وإنما منعت من استراق السمع لئلا يقع فى الارض سبب تشاكل الوحي من خبر السماء ، فيلبس على اهل الارض

ما جاءهم عن الله تعالى لا ثبات للحجة ونفى الشبهة، وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه، فيختطفها، ثم يهبط بها الى الارض، فيقذفها الى الكاهن، فاذا قد زاد كلمات من عنده، فيخلط الحق بالباطل، فما اصاب الكاهن من خبر مما كان يخبر به هو ما اداه اليه شيطانه مما سمعه، وما اخطأ فيه فهو من الباطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة، واليوم إنما تؤدي الشياطين الى كهانها اخبار الناس بما يتحدثون، والشياطين تؤدي الى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق سرق، ومن قاتل قتل، وهم بمنزلة الناس صدوق وكذوب.

ذكر المصنف (ره) احتمالين في قوله مع قذف في قلبه : (الاول) - كونه قيلاً لفطنة الروح، فيكون الحاصل أن المنشأ لخبر الكاهن عن الحوادث أمور شتى، (منها) ما يرجع الى نفسه فقط، كفراصة عينه وذكاء قلبه ووسوسة نفسه، و(منها) ما يرجع الى 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 الجن يلقي اليه الاخبار، ومنهم ومن كان يزعم أنه يعرف الامور (الحوادث) بمقدمات واسباب يستدل بها (بالمقدمات) على مواقعها (على موارد الحوادث ومواضعها) من كلام من سأله او فعله او حاله (بيان للمقدمات) فان ظاهر هذا الكلام امكان كون المنشأ في اخبار الكاهن الأمر الراجع الى نفسه فقط.

(الاحتمال الثاني) كونه قيلاً للجميع ما ذكر فيكون الحاصل ان منشأ اخبار الكاهن هو المجموع من الأمر الراجع الى نفسه وقذف الشيطان، وجعل (ره) قوله - فيما بعد ( فاذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل ) - قرينة على هذا الاحتمال، وكان هذا باعتبار أن المستفاد من قوله ( فاذا قد زاد ) أن الكاهن يزيد في خبره كلمات من عنده، فيكون الخطأ فيه باعتبار هذا الخلط.

ولكن لا يخفى أن ظاهر قوله: ( فاذا قذراد ) ظاهره بيان وجه خطأ خبر الكاهن بالحوادث المستقبلية ، وأن الخطأ فيه باعتبار ما زاده الكاهن من عنده ، لا الكلمة التى القاها اليه شيطانه من خبر السماء ، ولا يرجع الى بيان وجه خطائه فى مطلق اخباره حتى بالحوادث الماضية التى يمكن أن يكون منشأ خبره بها فراسة عينه او ذكاء قلبه ، ويكون اطلاق الكاهن عليه باعتبار أن الاخبار بتلك الحوادث فقط مرتبة من الكهانة فى مقابل الكهانة الكاملة المنتفية ، بعد منع الشياطين عن استراق السمع ، لان وقوع الخطأ فى اخباره بهذه الحوادث يمكن أن يكون لكذب الشياطين ، فانهم بمنزلة الناس منهم صدوق وكذوب .

وكيف كان فقد يذكرفى المقام عدم الخلاف فى حرمة الكهانة بمعنى تحصيل الاعتقاد أو الاطلاع على الحوادث بما تقدم ، كما لا خلاف فى حرمة الاخبار بها والرجوع فيها الى الكاهن ، وفى رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) ، قال : « من تكهن أو تكهن له فقد برى من دين محمد (ص) » (١) وفى سندها على بن ابى حمزة البطائنى وهو ضعيف ، ومع ذلك لادلالة لها على حرمة مجرد اخباره بالحوادث احتمالاً أو ظناً ، مع عدم عنوان آخر معه ، كاتهام مؤمن ونحوه وفى رواية ابن ادريس فى مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة للحسن ابن محبوب عن الهيثم ، قال : « قلت لابى عبدالله (ع) : إن عندنا بالجزيرة رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق او شبه ذلك ، فقال قال رسول الله (ص) : من مشى الى ساحراو كاهن أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله من كتاب» و ذكر المصنف ره ظاهر هذه الصحيحة حرمة الاخبار عن الغائبات بالجزم سواء كان بالكهانة او غيرها لداليتها على ان المخبر بها ساحراو كاهن او كذاب والكل حرام .

وفيه أن الرواية ضعيفة لاصحیحة ، فان رواة كتاب الحسن بن محبوب لابن ادريس مجهولون لنا ، (ثانياً) ان ظاهرها حرمة تصديق قول الكاهن ، والتصديق فى الامارات الموهومة او المعتمدة ظاهره التصديق العملى أى ترتيب الاثر على قوله ،

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٢٦) من ابواب ما يكتسب به الحديث : (٢)

## اللهو حرام (١) .

كانتهم شخص بالسرقه أو بالقتل ونحوهما . وأمانفس اخبار الكاهن فلا دلالة للرواية على حكمه اصلاً .

و الحاصل أنه لا اعتبار باخبار الكاهن ولا يثبت به كون فلان سارقاً او كون شيء ملكاً لفلان ، او غير ذلك ولا يجوز اتهام مؤمن به . وأما غير ذلك كالانخبار بحادثة ماضياً او مستقبلاً فان حصل الاعتماد بها جزماً او ظناً فيصح الاخبار بها جزماً او ظناً ، ومع عدم الاعتقاد يدخل الاخبار بها في الكذب موضوعاً او حكماً على ما تقدم ، من غير فرق بين كون المنشأ للاعتقاد المحسوس او الرمل او الجفر او غير ذلك . و ما يظهر من المصنف (ره) - من حرمة النظر والتأمل لاستظهار الحوادث في غير الرمل والجفر - كما ترى .

(١) يظهر من جماعة حرمة اللهو مطلقاً ، ويستدل على ذلك بوجوه : (الاول) ايجاب التمام على من يكون سفره للصيد تنزهاً ، وقد ذكر في بعض ما يدل عليه من الروايات (إنما خرج في لهو لا يقصر) ولكن هذا الوجه غير تام ، لعدم الملازمة بين وجوب التمام وحرمة السفر . وقد تقدم الكلام في ذلك سابقاً ، وقلنا انه يظهر من بعض الاصحاب أن السفر للصيد تنزهاً وبطراً من أفراد السفر للمعصية ، ولكنه غير صحيح . (الوجه الثاني) رواية الاعمش الواردة في الكبائر (١) فان من الوارد فيها الملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل كالغناء وضرب الاوتار ، وذكر الغناء مثلاً ، للملاهي قرينة على أنها جمع الملهي مصدر ميمي او الملهي وصف من باب الافعال ، لاجمع الملهاة اسم الآلة فتكون ظاهرة في حرمة اللهو ، وحملها - على جمع اسم الآلة وتقييد الغناء بكونه مقارناً باستعمال تلك الآلات حتى يصح مثلاً للجمع من اسم الآلة بلا قرينة - غير ممكن . نعم الرواية ضعيفة سنداً ، فلا يمكن الاعتماد عليها .

(الوجه الثالث) رواية العيون (٢) حيث عد فيها من الكبائر الاشتغال بالملاهي

(٢-١) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٤٦) من ابواب جهاد النفس وما يناسبه -

## مدح من لا يستحق المدح (١)

وفيه أن ظاهر الملاهي بلا قرينة هو الجمع من اسم الآلة ، والاشتغال بهاعبارة عن اللهو بها، ولاشبهة في حرمة استعمال تلك الآلات . وإنما الكلام في المقام في حرمة مطلق اللهو، هذا مع أن في سند الرواية ضعف كما تقدم سابقاً.

( الوجه الرابع ) ما ورد في بعض روايات حرمة القمار من قوله كل ما الهى عن ذكر الله فهو الميسر ) ولكن هذا العموم بظاهره لا يمكن الاخذ به ، فان لازمه حرمة الاشتغال بالافعال التى لا يكون الانسان مع الاشتغال بها متذكراً لله تعالى و حمله على غير ظاهره يحتاج الى قرينة معينة ، وكذا لادلالة فيما ورد فى أن لهو المؤمن من الباطل ، فانه لا ظهور للباطل فى الحرمة

والمتحصل انه ليس فى البين ما يمكن الاعتماد عليه فى تحريم مطلق اللهو نعم لا كلام فى حرمة اللهو باستعمال الآلات المعدة له من ضرب الاوتار وغيرها . هذا بالاضافة الى اللهو و أما اللعب فقد تقدم أنه ايضاً باطلاقه غير محرم، بل المحرم اللعب بالالات المعدة للقمار أو بغير تلك الآلات . ولكن مع الرهن . ولا يبعد ان يعم اللعب مثل أفعال الاطفال الناشئة عن غير القوى الشهوية ، بخلاف اللهو ، فانه يختص بالافعال التى يكون الداعى اليها تلك القوى ، ولذا ذكر سبحانه فى قوله ( انما الحياة الدنيا لعب و لهو وزينة و تفاخر بينكم و تكاثر فى الاموال ) اللعب اولاً واللهو ثانياً و الزينة و التفاخر بالاموال و الاولاد ثالثاً ، ونظير اللهو اللغو ، بل لا يبعد ترادفهما ، وأنه لحرمة فيه حتى يندرج فى احد العناوين المحرمة كالغناء والقمار ونحوهما كما لا يخفى .

(١) ذكر العلامة فى المكاسب المحرمة مدح من لا يستحق المدح ، وذكر المصنف

(ره) فى وجه حرمة حكم العقل بقبحه المستكشف منه حرمة شرعاً بقاعدة الملازمة .

( اقول ) لم يحرز حكم العقل بالقبح على مجرد المدح ، كما لا دلالة على

حرمة فى آية النهى عن الركون الى الظالم ، لان مجرد المدح ليس من الركون

## ومعونه الظالمين في ظلمهم حرام (١)

اليه ، وإن كان يظهر ذلك من صاحب الوسائل ( ره ) ، حيث أورد في باب حرمة مدح الظالم ما يكون متضمناً للاية ، بل لو كان مجرد المدح ركوناً لكان محرماً ولو كان الجائر مستحقاًه ببعض أعماله ، وأما النبوى « من عظم صاحب الدنيا و أحبه طمعاً في دنياه سخط الله عليه و كان في درجته مع قارون في التابوت الاسفل من النار (١) فضيف سنداً و باطل مضموناً لجواز تعظيم المزبور و عدم كونه موجباً لعقاب فضلاً عن العقاب الوارد فيه . واما النبوى الاخر « من مدح سلطاناً جائراً و تخفف او تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار (٢) » فمدلوله حرمة التواضع والتخاذل للسلطان الجائر طمعاً فيه وأن كان مستحقاً للمدح ببعض أعماله و لعل حرمة به اعتبار كون التواضع له ترويجاً له و تشييداً لسلطانه .

و كيف كان فلو انطبق على مدح من لا يستحق مدحاً عنوان محرم كعنوان الكذب ، كما اذا سردله اشعاراً تتضمن مديح على خلاف الواقع كان محرماً و أخذ المال بها اكلاله بالباطل ، و كذا فيما انطبق عليه عنوان ترويج الباطل ونحوه كما لا يخفى .

(١) ذكر ( ره ) في المقام اموراً ثلاثة : ( الاول ) اعانة الظالم على ظلمه ( الثانى ) كون الشخص من اعوان الظلمة ، و كل منهما محكوم بالحرمة ، بل قيل إن اعانة الظالم على ظلمه من الكبائر ، كما هو ظاهر رواية ورام بن ابى فراس ، قال « قال عليه السلام : من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم ، فقد خرج عن الاسلام (٣) ولكن ضعفها بالارسال ، و عدم دلالتها على خصوص الاعانة على

(٣-١) الوسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من ابواب ما يكتب به الحديث

(٢) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب . (٤٣) من ابواب ما يكتب به الحديث (١)

الظلم ، وشمولها لاعانة الظالم - ولو على فعله المباح - مانع عن الاعتماد عليها نعم ورد كونها كبيرة في روايتي الاعمش والفضل بن شاذان الواردتين في تعداد الكبائر (١) وفيهما ايضاً ضعف كما تقدم ، ولكن حرمتها مسلمة و تدل عليها الروايات الكثيرة .

( منها ) صحيحة عبدالله بن سنان ، قال : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : من أعان ظالماً على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطاً حتى ينزع من معونة (٢) وقريب منها غيرها . وما ذكرناه - في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمراً من عدم الحرمة لمجرد اعانة الغير على الحرام الصادر منه ، بل المحرم هو التعاون على الحرام ، بان يجتمع اثنان أو اكثر على ايجاد الحرام بان ، يصدر ذلك الحرام عن مجموعهم ، بخلاف الاعانة التي لا يقصد المعين الاعمله الذي يمكن للغير التوصل به الى الحرام ،

و بعبارة اخرى الحرام يصدر عن ذلك الغير ، والصادر عن المعين مقدمة من مقدمات ذلك العمل - لا يجري في اعانة الغير على ظلمه ، فان الاعانة هذه بنفسها محرمة كمن وضع سوطاً بين يدي ظالم يريد ضرب الآخر ، وفي النبوي « ومن علق سوطاً بين يدي سلطان جائر جعله الله حية طولها سبعون الف ذراع فيسلطه الله عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلداً » (٣) وكذا لا ينبغي الريب في حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة على تفصيل يأتي في بحث الولاية من قبل الجائر .

( الأمر الثالث ) اعانة الظالم على فعله المباح وقد يظهر من بعض الاخيار حرمتها ، كرواية يونس بن يعقوب ، قال : « قال لي ابو عبدالله (ع) لاتعنه على بناء مسجد » (٤) وفي معتبرة ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله (ع) قال : « اذ دخل عليه رجل

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٤٦) من ابواب جهاد النفس - الحديث: (٣٣ و ٣٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٨٠) من ابواب جهاد النفس - الحديث: (٥)

(٣-٤) الوسائل (الجزء ١٢) الباب: (٤٢) من ابواب ما يكتب به الحديث (١٠-٨)

فقال . جعلت فداك إنه ربما اصاب الرجل منا الضيق او الشدة ، فيدعى الى البناء بينه او النهر يكرهه او المسناة يصلحها فماتقول في ذلك ؟ قال : ما أحب انى عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاءاً وأنلى ما بين لابيتها ولامدة بقلم ، إن اعوان الظلمة يوم القيمة في سرادق من نارحتى يحكم الله بين العباد» (١) ووجه اعتبارها سنداً أن بشيراً من مشايخ ابن ابي عمير ، فيعمه التوثيق العام المذكور في عدة الشيخ (ره) والمسناة ما بينى على وجه السيل ويقال له السد ، والوكاء ما يشد به رأس القربة ، فقوله ووكيت لهم وكاء ، أى أشد لهم رباط القربة والواو - فى قوله : (وانلى ما بين لابيتها) - حالية بمعنى أنى لأحب ما ذكر وإن كان لى فى مقابله ما بين لابتى المدينة ، واللابتين ثنية اللابة ، وهى ارض ذات أحجار سود ، وكان المراد بهما الجبلان فى ناحيتى المدينة . وقوله : (ولامدة بقلم) أى لا أحب أخذ المداد بالقلم لهم مرة ، والسرادق الخيمة .

والحاصل أن المذكور فى الرواية من قبيل إعانة الظالم على الفعل المباح أو على ما يعمه . وفى معتبرة السكونى عن جعفر بن محمد عن آبائه ، قال : «قال رسول الله (ص) : إذا كان يوم القيمة فنادى مناد أين أعوان الظلمة ، ومن لاق لهم دواتاً ، اوربط كيساً ، أو مد لهم مدة قلم ؟ فاحشروهم معهم» (٢) .

ورواية محمد بن عذافر عن ابيه قال : «قال أبو عبد الله (ع) : يا عذافر نبئت أنك تعامل أبأأيوب والربيع ، فما حالك اذ انودى بك فى اعوان الظلمة؟ قال : فوجم أبى ، فقال ابو عبد الله (ع) - لمارأى ما أصابه- : أى عذافر إنما خوفتك بما خوفنى الله عزوجل ، قال محمد فقدم أبى ، فما زال مغموماً مكروباً حتى مات» .

ورواية صفوان بن مهران الجمال ، ولا يبعد كونها موثقة ، قال : «دخلت على

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: ٤٢ من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (١١)



ابى الحسن الاول (ع) ، فقال لى : ياصفوان كل شىء منك حسن جميل ماخلا شيئاً واحداً ، قلت جعلت فداك أى شىء ؟ قال : اكرأوك جمالك من هذا الرجل ، يعنى هارون ، فقال : والله ما اكريته أشراً ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو ، ولكنى اكريته لهذا الطريق ، اى طريق مكة ، ولا أتولاه بنفسى ، ولكن أبعث معه غلمانى ، فقال لى : ياصفوان أيقع كراؤك عليهم ؟ قلت : نعم جعلت فداك ، قال فقال لى : أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال من أحب بقاءهم فهو منهم ، ومن كان منهم ورد النار ... »

ولكن ظاهر هذه جواز المعاملة وإعانتهم على الفعل المباح ، وذلك فانه لو كانت معاملة الجائر حراماً ، لم يكن وجه لقوله (ع) أيقع كراؤك عليهم وأتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك ، بل كان المتعين أن يقول (ع) : إن الاكراء منهم حرام حتى فيما إذالم يكن للهو والبطر ، وعدوله (ع) - عن ذلك إلى مافى الرواية - قرينة واضحة على أن وجه النهى عن المعاملة هو حب الشخص بقاءهم . ومن الظاهر أن هذا النحو من الحب - الذى هو فى الحقيقة حب لاستيفاء حقه منه - لا يكون محرماً ، خصوصاً فيما إذا علم أنه على تقدير ذهاب هذا الظالم يخلفه ظالم آخر مثله او أخبث منه وكيف كان فالمستفاد من الرواية كون التجنب عن الجائر اولى .

(لا يقال) ينافيه قوله (ع) : «ومن أحب بقاءهم فهو منهم ، ومن كان منهم فقد ورد النار» حيث ان مقتضاه كون هذا القسم من الحب ايضاً محرماً (فانه يقال) ذكر ذلك فى الرواية باعتبار إمكان كون الحب المفروض فيها منشاء للحب الذى يسلك الشخص به فى عداد الجائرين ، فيدخل النار . ومثل ذلك مافى معتبرة ابن ابى يعفور ، حيث أن التعبير فيها بقوله (ع) : (ماحب) لادلالة فيه على الحرمة ، ومافى ذيلها - من أن اعوان الظلمة يوم القيمة فى سرادق من النار - لا يصلح أن يكون قرينة على الحرمة ، لأن الشخص لا يدخل بالمفروض فى الرواية فى عنوان اعوان الظلمة ، فيكون ذكره

## النجش بالنون المفتوحة (١)

باعتبار أنه ربما يترتب -على التقرب الى ابوابهم بمثل ما ذكر من الاعمال -الدخول في ذلك العنوان الموجب لاستحقاق النار . وما في معتبرة السكوني : «إذا كان يوم القيمة نادى مناد أين اعوان الظلمة ومن لاق لهم دواتاً اوربط كيساً» محمول بقريته رواية صفوان وغيرها على كون ربط الكيس ونحوه من إعانتهم على الظلم ، كما إذا كان مافي الكيس من اموال الجور : ويحمل مثل رواية يونس بن يعقوب الوارد فيها النهي عن اعانتهم على بناء المسجد على صورة ترويح أمرهم وتشبيد سلطانهم ، فلا يمكن التعدي الى مثل بيع الطعام منه لسد جوعه وجوع عياله ، فان جواز مثل هذه المعاملة والاعانة لعله من الضروريات .

(١) النجش -بفتح النون وسكون الجيم أو فتحها ايضاً -هي الزيادة في ثمن المتاع ممن لا يريد شراؤه لغرض ايهام السامع المرید لشرائه حتى يزيد بزيادته ، كان ذلك بالمواطاة مع البايع أو بدونها . وذكر المصنف (ره) أن حرمة مقتضى حكم العقل والنقل ، فانه قد ورد النهي عنه بقوله (ص) : «ولانا جشوا» كما ورد اللعن في النبوي الآخر على الناجش والمنجوش له . واستقلال العقل بقبحه باعتبار كونه غشاً وتلبيساً واضراراً . فتمت حرمة بالملازمة .

وفيه أنه لا دليل على حرمة مجرد التلبيس ما لم يكن غشاً في المعاملة أو كذباً . وأما الاضرار فلا يكون الا بشراء المشتري لافعل الناجش . نعم فعلة يوجب غفلة المشتري عن قيمة المبيع ، فيوقع نفسه في الضرر بشرائه ، فيكون فعلة غشاً ، وتختص حرمة بما إذا كان المشتري مسلماً . وبذلك يظهر أنه لا مجال لدعوى الاجماع ، فانه على تقديره يمكن أن يكون مدرکه ما دل على حرمة الغش ، لا النبوي ، كي يدعى أنه جابر لضعفه ، هذا مع أن النبوي مختص بصورة المواطاة بقريته اللعن فيه على المنجوش له ، حيث انه لا موجب له إلا مواطاته مع الناجش .

ثم ان حرمة النجش حتى في صورة المواطاة لا توجب بطلان المعاملة ، لعدم

## النيمة محرمة بالأدلة الأربعة (١)

اقتضاء النهي عن المعاملة تكليفاً فسادها ، و كذا الحال في مدح السلعة كذباً أو لايقاع الغير في الضرر من جمعة الغش ، فان 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 اغمض عن سند النبوى ، فشمول معنى النجش لذلك غير محرز كما لا يخفى .

(١) ذكر (ره) أن النميمة من الكبائر ، كما هو مقتضى ورود اللعن والوعيد عليه بالعذاب في الكتاب المجيد ، قال عزمي قائل : «ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار» (١) . و النمام قاطع لما أمر الله به ان يوصل من تأليف قلوب المؤمنين وبسط المحبة فيما بينهم . و فيه أن ظاهر أمر الله بصلته وجوبها . و من الظاهر عدم وجوب الصلة مطلقاً ، فلا دلالة للآية على حرمة النميمة في غير مورد الصلة الواجبة .

وبعبارة أخرى غاية ما يستفاد من الآية حرمة النميمة بين شخصين او اشخاص يكون كل منهما او 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 الى النميمة أصلاً ، كما أن مجرد النميمة لا تكون فساداً في الأرض ، كما إذا وقع الخلاف بين المتحابين من غير أن يترتب على التفرقة بينهما فساد آخر ، فان هذا الأيقاع نميمة ، ولكن لا يصدق عليه أنه فساد في الأرض ، وكذا الحال في الآية الثانية ، فان ظاهرها - بملاحظة صدرها - ايقاع الفتنة بين المؤمنين و تفريق صفوفهم في مقابل الكفار ، فان هذا أكبر من قتل المؤمن . ولا يترتب ذلك على كل نميمة حتى تقتضى حرمتها مطلقاً ، قال عز من قائل : «يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير و صد عن سبيل الله و كفر به والمسجد الحرام و اخراج اهله منه

وقيل إن حد النميمة (١) النوح بالباطل (٢)

أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل « (١) .

و بتعبير ثالث لا يكون مطلق ايقاع الخلاف بين اثنين أكبر من قتل المؤمن والتعبير بانها أكبر من القتل قرينة واضحة على ان المراد بها الفتنة الخاصة، وهي ايقاع الخلاف والتشتت في صفوف المسلمين ، بداعي تضعيفهم في مقابل الكفار ويستدل أيضاً على حرمتها بقوله سبحانه : « هما زمشاء بنميم » (٢) وعن السيد الخوئي طال بقاءه أن مدلولها حرمة المبالغة في النميمة ولا تدل على حرمة اصلها وفيه أنه لا دلالة لها على حرمتها اصلاً مع المبالغة ولا بدونها ، بل هي واردة في بيان حكم آخر ، وهو عدم جواز الاتباع والطاعة للخلاف للهماز المشاء بنميم منع للخير معتد أثيم .

نعم لا ينبغي الريب في حرمتها مطلقاً وكفى في اثباتها الروايات : كصحيحة علي بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : « حرمت الجنة على ثلاثة مدمن خمر ، والنمام ، والديوث و هو الفاجر (٣) وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : « الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة (٤) (١) لاعتبار في صدق النميمة بكراهة الكشف ، بل المعيار في صدقه نقل ما يكون وقية بين المنقول عنه والمنقول اليه .

(٢) لا ينبغي الريب في جواز النياحة على الميت ما لم تكن باطلة أي مدحاً كذباً ، فانها مع كونها مقتضى الاصل فيجوز اخذ الاجرة عليها ، نظير سائر الاعمال المحللة ، يدل عليه ماورد في جواز أخذ الاجرة عليها ، وفي صحيحة أبي بصير ، قال : « قال أبو عبدالله عليه السلام : لا بأس بأجر النائجة التي تنوح على الميت » (٥)

(١) سورة البقرة (٢) - الآية (٢١٧) . (٢) سورة القلم (٦٨) - الآية (١١)

(٣-٤) وسائل الشيعة : الجزء (١١) الباب : (١٦٦) من ابواب أحكام العشرة -

الحديث : (٩-٢)

(٥) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (١٧) من ابواب ما يكسب به - الحديث : (٧)

و المراد النياحة التى لا تكون كذباً فإنه لا يحتمل جواز الكذب تكليفاً ، وجواز أخذ الأجرة عليه وضعاً ، بل مرسله الصدوق قال : « قال عليه السلام : لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقاً » (١) وهذه لضعف سندها تصلح للتأييد . وفى خبر عذافر قال : « سمعت أبا عبد الله عليه السلام ، وسئل عن كسب النائحة ؟ فقال : تستحلها بضرب احدى يديه على الاخرى » (٢) وظاهرها عدم جواز أخذ الأجرة على نفس النياحة ، بل تكون الأجرة بازاء عملها أى ضرب احدى يديه بالآخرى عند نياحتها وهذا لضعف سنده غير صالح لمعارضة صحيحة ابى بصير .

وفى صحيحة حنان بن سدير ، قال « كانت امرأة معنا فى الحى ، ولها جارية نائحة ، فجاءت الى أبى ، فقالت : يا عم أنت تعلم أن معيشتى من الله ، ثم من هذه الجارية ، فأحب ان تسأل ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك ، فان كان حلالا ، وإلا بعته وأكلت من ثمنها ، حتى يأتى الله بالفرج ، فقال لها أبى : والله أنى لاعظم ابا عبد الله عليه السلام أن أسأله هذه المسألة قال فلما قدمنا عليه اخبرته انا بذلك ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : تشارط ؟ فقلت : والله ما أدرى تشارط أم لا ، قال : قل لها لا تشارط وتقبل ما اعطيت (٣) وهذه الصحيحة فى نفسها ظاهرة فى كراهة المقاطعة ، فإنه مح كون النياحة مباحة ، فلا بأس بالمشاركة ، ولأقل من حملها عليها جمعاً بينها وبين صحيحة ابى بصير المتقدمة .

والحاصل أنه لا ينبغى التأمل فى جواز النياحة وأخذ الأجرة عليها ، وفى صحيحة يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام ، قال : قال لى أبى يا جعفر أوقف لى من مالى كذا وكذا النوادب تند بنى عشر سنين بمنى ايام منى » (٤)

( ١ - ٢ - ٣ - ٤ ) وسائل الشيعة الجزء ( ١٢ ) الباب : ( ١٧ ) من ابواب ما يكتب به

## الولاية من الجائر (٢) .

(٢) التصدى للعمل من قبل الجائر حرام بلاخلاف ظاهر . ويستدل عليه بقوله سبحانه : ولا تركزوا الى الذين ظلموا (١) ولكن لا يخفى ان التولى من قبيل ركون الظالم اليه ، لامن ركونه الى الظالم . نعم مقتضى غير واحد من الروايات عدم جوازه . وفي معتبرة ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام : « ان اعوان الظلمة يوم القيامة فى سرادق من النار حتى يحكم الله بين العباد » (٢) وموثقة السكونى عن جعفر بن محمد عن آبائه ، قال : « قال رسول الله : إذا كان يوم القيلته نادى مناد اين اعوان الظلمة ، ومن لاق لهم دواتاً أو ربط كيساً أو مد لهم مدة قلم ، فاحشروهم معهم » (٣) وفي موثقة الاخرى إياكم وابواب السلطان . وحواشيها ، فان أقربكم من ابواب السلطان وحواشيها بعدكم من الله عزوجل ، ومن آثر السلطان على الله أذهب الله عنه الورع وجعله حيرانا » (٤) وفي رواية الكاهلى عن ابي عبدالله (ع) « من سود اسمه فى ديوان ولد سابع ، حشره الله يوم القيمة خنزيراً » (٥) الى غير ذلك . وفي مقابلها ما يظهر منه أن حرمة من جهة الحرام الخارجى ، وأنه لا بأس به ما لم يكن منه التصدى لعمل محرم أو ارتكاب حرام آخر أثناء كونه عاملاً للجائر ، كرواية داود الزربى ، قال : « أخبرنى مولى لعلى بن الحسين (ع) ، قال : كنت بالكوفة فقدم ابو عبدالله (ع) الحيرة ، فأتيته فقلت جعلت فداك : لو كلمت داود بن على أو بعض هذه الولايات ، فقال : ما كنت افعل - الى ان قال - : جعلت فداك ظننت أنك انما كرهت ذلك مخافة ان أجور أو أظلم ، وأن كل امرأة لى طالق ، وكل مملوك لى حر وعلى وعلى إن ظلمت أحداً او جرت عليه ، وأن أعدل ، قال : كيف

(١) سورة يونس (١٠) الآية : (١٣)

(٢-٣-٤-٥) وسائل الشريعة الجزء (١٢) الباب (٢٢) من ابواب ما يكتسب به الحديث :

قلت؟ فاعدت عليه الأيمان ، فرفع رأسه الى السماء ، فقال : تناول السماء أيسر عليك من ذلك « (١) بناء على أن ذلك اشارة الى ما تعهد به السائل من عدم ظلمه أحداً بل استمراره على العدل، فتكون الرواية ظاهرة في جواز التولى لولا محذور الجوز على الناس أو نحوه من سائر المحاذير .

ولكن الرواية ضعيفة سنداً وإن وصفها المصنف (ره) بالصحة ، ووجه ضعفها أن داود بن زربي وان كان من مشايخ ابن ابي عمير، إلا أن الراوى له - وهو مولى على بن الحسين - مجهول . وإحتمال رجوع اسم الاشارة الى ترخيص الامام عليه السلام وتكلمه فى دخوله فى بعض الولايات - لثلاث تكون لها دلالة على جواز الدخول لولا ارتكاب المحرمات - ضعيف . ووجه ضعفه عدم مناسبة ذلك لقوله (ع) كيف قلت ؟ ولالاعادته الايمان المغلظة .

وذكر الايروانى (ره) انه لدلالة فى الرواية على جواز الدخول فى ولايتهم ، بل ولا اشعار حتى بناء على رجوع لفظ ذلك الى ترك الظلم والعدل، لأن السائل كان من العامة كما هو مقتضى حلفه بالطلاق والعناق . وعليه فلا يمكن للامام (ع) التصريح ببطلان حكومتهم، وحرمة كون الشخص معيناً . ولهذه الجهة عبر عن عدم الجواز بذلك التعبير .

وفيه ان حمل الكلام على رعاية التقية خلاف الاصل، والحلف بالطلاق والعناق لا تكون قرينة على ذلك ، كما يظهر ذلك لمن راجع الروايات الواردة فى ذلك الحلف ، حيث يظهر منها أن بطلانه لم يكن فى ذلك الزمان ظاهراً كظهوره فى زماننا .

والحاصل أن مجرد الحلف فى ذلك الزمان لم يكن قرينة على كون الحالف عامياً . وصحيفة أبى بصير قال : «سألت أبا جعفر (ع) عن أعمالهم ؟ فقال لى : يا أبا -

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٥) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٤)

## القيام بمصالح العباد (١)

محمد لاولامدة قلم، إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله» (١) حيث أن ظاهرها أن محذوز كون الشخص عاملاً ما يترتب عليه من ارتكاب الحرام ، أو كون الشخص معيناً على ظلمهم .

وصحيحة الحلبي عن ابي عبدالله (ع) ، قال : « وسألته عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيعينه الله به ، فمات في بعثهم ، قال : هو بمنزلة الأجير ، إنه إنما يعطى الله العباد على نياتهم » (٢) وفيه أن هذه الصريحة تدل على جواز العمل لهم مع الحاجة إلى المال لقوت نفسه وعياله ، سواء كان ذلك بالدخول في ولايتهم أو العمل لهم بدونه ، فيحمل على الثاني بقريئة ماورد في حرمة كون الشخص في ديوانهم ، مع أن في جواز الدخول في ديوانهم عند الضرورة لتأمين المعاش كلام تأتي الاشارة اليه .

وأما صحيحة ابي بصير فلا دلالة لها على الجواز ، حيث أن اصابتهم من دينه كما يكون بارتكابه الحرام كذلك يكون بمجرد كونه معدوداً من أعوانهم . والحاصل أنه لا دلالة لها على كون المراد من اصابتهم الدين لارتكاب الشخص الحرام الخارجى كما لا يخفى .

(١) يجوز التولى من قبل الجائر فيما إذا كان في توليه نفع المؤمنين او دفع الضرر عنهم . ويشهد لذلك مثل صحيحة على بن يقطين قال : « قال لى ابو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام : إن الله تبارك وتعالى مع السلطان اولياء يدقع بهم عن اوليائه » (٣) فان مع كون المتولى من اولياء الله لا يحتمل حرمة التولى . وفي صحيحة زيد الشحام ، قال : « سمعت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام يقول : من تولى

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٨) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٢)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٦) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (١)



امراً من امور الناس ، فعدل وفتح بابه ورفع ستره ونظر فى امور الناس ، كان حقاً على الله عزوجل ان يؤمن روعته يوم القيامة ويدخله الجنة» (١).

ومن الظاهر أن تولى الأمر فى مثل زمانه (ع) كان من قبل الخلفاء وولاتهم ، وذكر المصنف (ره) ظهور بعض الاخبار فى عدم جواز الدخول فى الولايات ، ولكن اىصال النفع المؤمنين كفارة له. وفى رسالة الصدوق (ره) «قال الصادق (ع) : كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان» (٢) وفى رواية ابى سلمة «فان وليت شيئاً من اعمالهم ، فاحسن الى اخوانك ، فواحدة بواحدة» (٣) .

وفيه انه لا يمكن الالتزام بأن التولى - حتى فى فرض نفع المؤمنين - محرم ولكن الشخص لا يعاقب عليه ، فانه ينافى ذلك مثل صحيحة زيد الشحام ، وايضاً ليس عدم جواز التولى مع اىصال النفع الى المؤمنين من المتزاحمين ، لان اىصال النفع على اطلاقه لا يكون واجباً لتقع المزاحمة بين وجوبه وحرمة التولى ، فلا بد من الالتزام بأن نفع المؤمنين أودفع الضرر عنهم عنوان يكون معه التولى محكوماً بالجواز ، بل بالوجوب فى بعض الاحيان .

وفى رواية ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) ، قال : «سمعت يقول : ما من جبار الا ومعه مؤمن يدفع الله عزوجل به عن المؤمنين ، وهو اقلهم حظاً فى الآخرة يعنى أقل المؤمنين حظاً فى الآخرة» (٤) ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين كون الداعى الى دخوله فى ديوان الجبار اىصال النفع اليهم او غيره ، كما لا يبعد كونها معتبرة ، فان مهران بن محمد بن ابى نصر من مشايخ ابن ابى عمير .

وعن النجاشى فى ترجمة محمد بن اسماعيل بن يزيد عن ابى الحسن الرضا (ع) قال : «فان لله فى ابواب الظلمة من نور الله به البرهان ، وممكن له البلاد ليدفع بهم عن

(١-٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٤٦) من ابواب ما يكتسب به - الحديث :

(٧-٣-٩)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٤) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٤)

## ولو آمن من ذلك (١)

اوليائه ويصلح الله بهم امور المسلمين، اليهم ملجأ المؤمنين من الضر، واليهم مرجع ذوى الحاجة من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعة المؤمنين فى دار الظلمة، اولئك المومنون حقاً، اولئك امناء الله فى ارضه، اولئك نور الله فى رعيته يوم القيمة تضىء منه القيامة، خلقوا والله للجنة، وخلقت الجنة لهم، فهنيئاً لهم، ماعلى أحدكم ان لو شاء لنال هذا كله، قال قلت بما ذا جعلنى الله فداك؟ قال: يكون معهم يسرنا بادخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد» (١).

ومقتضى الجمع بين هذه الرواية ورواية ابى بصير حمل رواية ابى بصير على ما لم يكن الداعى الى التولى مجرد نفع المؤمنين، كما اذا تولى لتنظيم معاشه، ويكون من قصده نفع المؤمنين او دفع الضرر عنهم خلاله. ووجه الحمل أن رواية النجاشى ظاهرها الترغيب الى الدخول فى صحبة الجبار بداعى الوصول الى الثواب الموعود، فيرفع بها اليد عن اطلاق رواية ابى بصير كما لا يخفى.

(١) أى أنه لو آمن من الاعتماد على الحرام والاستمرار على ارتكابه. وتمكن من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر استحبه له قبول الولاية. وبما ان مقتضى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجوب قبول الولاية فى الفرض، فوجه فى المسالك الاستحباب بأن كون المتولى بصورة النائب عن الجائر، وشمول النهى عن الدخول فى ديوانهم له لولم يقتضيا المنع فى الفرض، فلا أقل من اقتضاءهما عدم وجوب التولى.

وفيه أنه لو جرى محذور ترويح الجائر والنهى عن الدخول فى ديوانهم، فمقتضاها عدم جواز التولى، لأنه يستحب، ومع عدم جريانها لامانع من وجوبه مقدمة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الواجبين.

ويمكن توجيهه بان نفس الولاية (١) ويمكن توجيهه عدم الوجوب (٢)

(١) أى توجيه عدم وجوب التولى بان مقتضى أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجوبهما ، حتى فى الفرض ، كما أن ما دل على حرمة ترويج الظلمة وتسويد الاسم فى ديوانهم حرمتها كذلك ، فيكون وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مع حرمة التسويد من المتزاحمين .

ولا معين لترجيح احدهما على الآخر ، فيكون المكلف مخيراً بينهما ، مع استحباب رعاية الأصلح منهما .

أقول لا يخفى ما فيه ، فان مقتضى ذلك سقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبقاء حرمة التولى ، وذلك فانه - مع فرض شمول دليل النهى عن الدخول فى ديوانهم للمورد - لا يتمكن المكلف من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، حيث أن كل تكليف مشروط بالقدرة ، ومع حرمة مقدمة الشئ لا يكون ذلك الشئ مقدوراً . وهذا غير ما ذكر فى الكفاية ، لجريانه حتى فيما اذا قيل بان القدرة المأخوذة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عقلية .

والحاصل ان اطلاق النهى عن التسويد فى ديوانهم حاكم على أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذا يجرى فى كل متزاحمين يكون المحرم منهما مقدمة للآخر ، ولم تحرز الأهمية ولم تحتمل فى خصوص جانب ذلك الآخر . نعم على تقدير الايتان بالمقدمة عصباناً ، يجب ذلك الآخر على ما هو المقرر فى بحث الترتب (٢) كان هذا القائل جعل المقام من موارد تعارض الدليلين بالعموم من وجه ،

حيث أن مقتضى ادلة تحريم الدخول فى ديوان الظلمة حرمة فى الفرض أيضاً ، كما أن ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وجوبهما ، فيرفع اليد عن اطلاق كل منهما ، فتكون النتيجة تخيير المكلف بين ترك الدخول فى ولايتهم او القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وبعبارة اخرى يرفع اليد عن ظهور كل منهما فى عدم جواز تركه بقريئة الآخر

و يقال باستحباب الدخول في ولايتهم أخذاً بظهور الترغيب ، و بذلك يرتفع الاشكال عن جواز مقدمة الواجب بالمعنى الأخص . ووجه الارتفاع : هو سقوط المقدمة عن وجوبها، باعتبار وقوع المعارضة بين مادل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبين دليل حرمة الدخول في ديوان الظلمة .

وورد عليه المصنف (ره) بوجوه: (الاول) أن الحكم - في تعارض الدليلين بالعموم من وجه - هو سقوطهما ، و الرجوع الى الاصول أى الى الادلة الاخرى لالتخير بينهما ، ومقتضى الاصول في الفرض اباحة الدخول في ولايتهم ، لاصالة الاباحة ، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لاستقلال العقل بوجوبهما كما هو المقرر في محله .

( اقول ) : لو كان العقل مستقلاً بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى في الفرض ، لكان قرينة قطعية على جواز التولي ، وتقييد اطلاق دليل التحريم ولم تصل النوبة في اثبات الجواز الى اصالة الحل .

( الثاني ) أن التخير - على تقديره في تعارض الدليلين حتى بالعموم من وجه - هو التخير الظاهري لا الواقعي . والمراد بالتخير الظاهري الأخذ باحد الدليلين لالتخير الواقعي كما هو ظاهر الاصحاب في المقام ( الثالث ) أنه لا يمكن في المتعارضين بالعموم من وجه ابقاؤهما على ظاهرهما في مورد افتراقهما ، بان يراد من الأمر الوجوب ، و من النهي التحريم ، و يرفع اليد عنهما بالاضافة الى مورد اجتماعهما ، بان يراد من الأمر الترخيص في الفعل ، و من النهي الترخيص في الترك فان هذا يستلزم استعمال كل من الأمر والنهي في الالزام و الترخيص . و هذا من استعمال اللفظ في معنيين .

( اقول ) استفادة الجواز من دليل حرمة التولي ليس من جهة استعمال النهي في الالزام والترخيص ، بل برفع اليد عن اطلاق النهي وتقييده بصورة عدم القيام

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما أن استفادة الجواز من دليل وجوب الأمر بالمعروف بتقييده بما إذا لم يكن في البين محذور التولي من الجائر ، وأين هذا من استعمال النهي أو الأمر في الالزام والترخيص .

( الرابع ) أن ما دل على استحباب التولي وإيصال النفع الى المؤمنين والدفع عنهم أخص مطلق بالإضافة الى ما دل على حرمة الدخول في ولايتهم ، فيرفع اليد به عن اطلاق دليل التحريم ، ويلاحظ دليل الترخيص مع أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . و من الظاهر أن دليل استحباب التولي يثبت الاستحباب بما هو ، فلا ينافي وجوبه مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كما هو الحال في سائر المستحبات التي قد تقع مقدمة للواجب .

وبعبارة اخرى ما دل على حرمة التولي مخصص في صورة نفع المؤمنين ، فلا يشمل ذلك الدليل صورة الدخول في ولايتهم و القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر او غيرهما من مصالح المسلمين . و على ذلك فيعم الفرض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، على ما هو المقرر في بحث انقلاب النسبة .

( اقول ) هذا السوجه الاخير هو الصحيح في تقديم ما دل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لالآن المقام من المتعارضين بالعموم من وجه ، بل لان المقام - مع قطع النظر عن هذا الوجه - من موارد التزاحم ، و أن ما دل على تحريم التولي موجب لانتفاء القدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إلا أن مع ورد التخصيص لادلة حرمة التولي في صورة نفع المؤمنين لا يكون في البين تزاحم ، حيث أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من نفع المؤمنين أو أولى منه .

ثم انه لا يختص جواز التولي عن الجائر بالجائرين في ذلك الزمان ، بل يعم

## الثاني مما يسوغ الولاية الاكراه عليه (١)

الجائرين في كل زمان ، فانه - مع بعد الاختصاص ، لجريان مصلحة الدفع عن المؤمنين وايصال النفع اليهم في جميع الاعصار - يقتضيه اطلاق صحيحة زيد الشحام المتقدمة فلاحظ .

ثم إنه يظهر من بعض الاخبار جواز التولي والدخول في اعوان الظلمة، فيما إذا لم يتمكن المكلف من تأمين معاشه من طريق آخر و في موثقه عمار عن ابي عبدالله (ع) « سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل ؟ قال : لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب ، ولا يقدر على حيلة ، فان فعل فصار في يده شيء ، فليبعث بخمسه الى اهل البيت » (١)

(لا يقال) : ينافي ذلك ماتقدم من الروايات الدالة على اعتبار نفع المؤمنين ودفع الضرر عنهم (فانه يقال) : مقتضى الجمع بين هذه وبين مثل صحيحة زيد الشحام المتقدمة هو كون كل من نفع المؤمنين والضرورة الى مؤنة نفسه وعياله مستثنى من حرمة كون الشخص من اعوان الظلمة ، لان الصحيحة تدل على جواز التولي مع ايصال النفع الى المومنين ، والدفع عنهم ، وعدم جواز غير ذلك ، كما أن الموثقة تدل على جواز الدخول مع الضرورة ، وعلى عدم جوازه في غيرها ، فيرفع اليد عن اطلاق عدم جواز في كل منهما بالجواز الوارد في الاخرى .

وكيف كان فالجواز في فرض الضرورة لتأمين معاشه غير مذكور في كلماتهم ، وإلا لكان الافتاء به في محله ، وحمل عدم التمكين فيها على الاضطرار الراجع للتكليف والموجب لحل أكل الميتة فيه ما لا يخفى ، فلاحظ وتدبر .

(١) يحصل الاكراه بأمر الجائر الشخص بكونه عاملاً له، مع ايعاده على تركه بما يكون ضرراً عليه نفساً أو عرضاً أو مالا ، أو اضراً بمن يعد ضرره ضرراً عليه . واستدل المصنف (ره) على جواز قبول الولاية من الجائر مع الاكراه بقوله سبحانه : (الان تتقوا

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب : (٤٨) من ابوب ما يكتسب به - الحديث : (٣)

## كما يباح بالاكراه (١)

منهم تقاة) بعد قوله (لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء) (١) .

والعجب أنه (ره) لم يستدل على حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة وتسويد الاسم في ديوانهم بالآية ، مع تمسكه بالاستثناء فيها على جوازه مع الاكراه ، فان لازم هذا تسليم دلالتها بصدرها على حرمة قبول الولاية من الجائر . ولكن لا يخفى ما فيه فان مدلول الآية عدم جواز اختيار المسلم الكافر ولياًه ، سواء كان ذلك الكافر ظالماً او عادلاً بحسب دينه ، فلا يجوز للمسلم أن يجعل الكافر قيماً لاطفاله الصغار ، لدلالة الآية بصدرها على ذلك . والكلام في مسألة عدم جواز كون الشخص من اعوان الظلمة عدم جواز قبول الولاية من قبلهم ، سواء كان الظالم مسلماً أو كافراً . والحاصل أنه لا يستفاد حرمة كون الشخص من اعوانهم من الآية المباركة ليدل الاستثناء فيها على ارتفاع حرمة عند الاكراه عليه .

(١) لا يكون نفع المؤمنين إلاموجباً لجواز كون الشخص من اعوان الظلمة . وأما ما يلزمه في بعض الموارد في فعل سائر المحرمات ، فلا يجوز به ، بل لو كان نفعهم اودفع الضرر عنهم واجباً ، لكان مع المحرم الآخر من المتزاحمين ، فيجرب عليهما احكام التزاحم . وهذا بخلاف الاكراه على الولاية المحرمة ، فانه كما تجوز الولاية بالاكراه كذلك ترتفع حرمة ما يلزمها من سائر المحرمات على حد سواء . نعم إذا كان ما يلزمها من قبيل الاضرار بالغير ففي شمول حديث الرفع له إشكال ، ووجهه أن الحديث وارد في الامتنان على الأمة ، فيختص الرفع بمورد يكون الرفع فيه امتناناً . وفي المقام ليس كذلك ، فان نفى حرمة الاضرار بالغير وإن كان امتناناً على المكروه بالفتح ، ولكنه خلافه على الآخر المتضرر به .

هذا واختار المصنف (ره) جواز قبول الولاية وجواز الاضرار بالغير ، وذكر في وجهه اموراً : (الاول) - عموم رفع ما استكر هو اعليه . وقد ظهر عدم صحة هذا

الوجه ، وأن حديث الرفع لا يعم مثل المقام ، بلافرق بين ما اذا توجه الضرر بارادة المكره بالكسر الى الغير او لا واذ ذلك فان توجه الضرر الى الغير بحسب ارادة الجائر لا يقاس بتوجه الضرر اليه تكويناً الذي لا يجب فيه دفع الضرر عنه بتحمل الضرر وذلك فان مع توجهه بارادة المكره بالكسر الى الغير يكون الاضرار بمباشرة المكره بالفتح . ويضاف اليه الاضرار ، فلا يجوز ، بخلاف توجه الضرر الى الغير تكويناً . ودعوى ضعف نسبة الاضرار الى المكره بالفتح ، ضعيفة وإلالم يسند القتل ايضاً الى المباشر المكره كما لا يخفى .

وعلى ذلك فنفي حرمة الاضرار لا يكون مدلولاً لحديث الرفع ، حيث ذكرنا أن الرفع في مثل المقام لا يناسب الامتنان على الجميع . هذا مع أن توجه الضرر في الفرض الى الغير بحسب ارادة الجائر محل تأمل بل منع ، فان المفروض رفع الجائر يده عن الغير بتحمل المكره بالفتح الضرر ، وهذا كاشف عن تعلق ارادة الجائر بالجامع بين الضررين .

والحاصل أنه لا يجوز الاضرار بالغير في فرض جواز تحمل الضرر ، نعم إذا كان الضرر المخوف على نفسه هو القتل ، وإضرار الغير مالياً يتعين الاضرار ، لدلالة ماورد في التقية على ذلك ، وكون المقام من المتزاممين .

ثم انه ( ره ) قد اورد على نفسه بانه كيف الفرق بين ما اذا توجه ارادة الجائر باضرار الغير ، فلا يجب على المكره بالفتح دفع الضرر عنه بتحملة ، بل تجوز له المباشرة في الاضرار ، وبين ما اذا توجه ارادة الجائر باضراره ، فلا يجوز له دفعه عن نفسه باضرار الغير .

وبعبارة اخرى لو كان مقتضى رفع الاكراه الجواز في الاول لكان مقتضى رفع الاضرار جواز الاضرار في الثاني ايضاً ، فيكون الاضرار بالغير كسائر المحرمات التي يدفع المكلف بها الضرر عن نفسه .

وأجاب بأن رفع حرمة الاضرار بالغير في الصورة الاولى موافق للامتنان ،



بخلاف رفع الاضرار بالغير فى الصورة الثانية ، فانه ينافيه .  
وفيه أنه قدظهر فساد الجواب مما سبق ، فلاحاجة الى الاعادة ، كماظهرمنه  
فساد التشبث فى اثبات الجواز فى الصورة الاولى بحديث نفى الضرر ، ووجه الظهور  
أن نفى الحكم الضررى كنفى الحكم الاكراهى للامتنان . ولا امتنان فى نفى ضرر  
عن مكلف بتجويز الاضرار بمكلف آخر .

(الأمر الثانى) - أن حرمة قبول الولاية فى الفرض او حرمة ما يلازمها من الاضرار  
بالغير تكليف حرجى يرتفع بدليل نفى الحرج . وهذا الوجه ايضاً غير صحيح ،  
فان رفع التكليف الحرجى ايضاً للامتنان على المؤمنين ، ولا امتنان فى رفع تكليف  
يكون نتيجة جواز الاضرار بالغير .

( الامر الثالث ) - قوله (ع) : « انما جعلت التقية لتحقق به الدماء ، فاذا بلغت  
الدم فلا تقية » (١) باعتبار أن مفهوم القضية الشرطية جواز التقية بغير اراقة الدم من  
سائر المحرمات ، ومنها الاضرار بالغير مالا .

وفيه أن المراد بالتقية فيه التقية بمرتبها العليا ، وهو التحفظ على النفس من  
التلف ، بقرينة التعليل ، فمفهوم الشرطية أن التقية اى التحفظ على النفس من التلف  
موجبة لجواز كل محرم حتى الاضرار بالغير مالا او عرضاً ، وإنما لا تجوز التقية والتحفظ  
على النفس من التلف باراقه الدم واتلاف نفس آخر ، والتحفظ على الضرر المالى  
ونحوه خارج عن مدلوله منطوقاً و مفهوماً .

ثم إنه مع جواز الاضرار بالغير مالا فى مقام المزاحمة لا يرتفع ضمان اتلاف  
ذلك المالى كما فى سائر موارد الاتلاف نعم لو قلنا بجواز الاضرار بالغير مالا باعتبار  
عدم وجوب تحمل الضرر عنه بدعوى شمول حديث رفع الاكراه أو دليل نفى  
الحرج ، فلا يكون فى البين ضمان ، فان ايجاب التدارك والضمان مرادف لايجاب

(١) وسائل الشعة الجزء (١١) الباب (٣١) من اواب الامر بالمعروف والنهى عن

تحمل الضرر المتوجه الى الغير. وقد فرض نفى وجوب تحمله بحديث رفع الاكراه أو دليل نفى الحرج .

قد يقال انه يرتفع عند الاكراه حرمة ما يكون من قبيل الاضرار بالغير لوجه آخر ، وهو أن المستفاد من قوله سبحانه ( الامن اكرهه و قلبه مطمئن بالايمان ) (١) مع الانضمام الى الروايات الواردة في التقية عموم التقية وشمولها للحفاظ على النفس والمال والعرض و أن الشارع قد جوزها، إلا إذا كانت باراقة الدم، ألا ترى انه يجوز التقية بتكذيب النبي وسبه والتبري منه ، مع أن التكذيب والسب تنقيص و تعرض لعرض النبي (ص) ، و كذا سب الامام والتبري منه (ع) وعرضهما اعظم الاعراض . فما الظن بعرض زيد وعمرو وغيرهما من الافراد .

وفي معتبرة مسعدة بن صدقة قال: « قلت لابي عبدالله (ع) : أن الناس يروون أن علياً قال على منبر الكوفة ايها الناس إنكم ستدعون الى سبى فسبوني ، ثم تدعون الى البراءة مني ، فلا تبرأوا مني ، فقال ما اكثر ما يكذب الناس على علي (ع) ، ثم قال : انما قال إنكم ستدعون الى سبى فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني وإني لعلي دين محمد ولم يقل ولا تبرأوا مني ، فقال له السائل : رأيت إن اختار القتل دون البراءة فقال : والله ما ذلك عليه و ماله الا ما مضى عليه عمار بن ياسر ، حيث اكرهه اهل مكة...» (٢) حيث لم يقيد (ع) جواز السب والتبري بخصوص ما كان الضرر المخوف على تركها هو القتل .

ولا يخفى أن مثل هذه المعتبرة حاکمة على بعض ما ورد في نهي (ع) عن التبري منه، لأنه مع شمول دليل الاعتبار لهذه الرواية لا يبقى موضوع لدليل الاعتبار في تلك الروايات الوارديها النهي عن التبري من علي (ع) ، حيث يعلم بعدم صدورهما

(١) سورة النحل الآية. (١٠٦)

(٢) وسائل الشيعة : الجزء ( ١١ ) الباب : ( ٢٩ ) من ابواب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر - الحديث ( ٢ )

## بالفرق بين المثاليين فى الصغرى (١)

عنه (ع) وكونها كذباً .

( اقول ) : لابس بالتمسك بحديث رفع الاكراه أو نفى الضرر فى الحكم بجواز تكذيب النبى والوقية فيه عند الاكراه، حيث أن رفع حرمة عند الاكراه عليه لا ينافى امتنان على الأمة ، ولا يكون اضراً بهم ، وجوازه عند الاكراه مستفاد من الآية قبل الحديث ، بل يستفاد مماورد فى جواز الافتاء تقية ، فانه فى معنى تجويز الافتراء على الله سبحانه فى تلك الحال ، ومما ورد فى جواز الكذب والحلف بالله كاذباً لدفع الضرر عنه أو عن غيره من المؤمنين ، وكذا الألباس بدفع الضرر على نفسه أو عن غيره بالكذب على الآخرين أيضاً ، فانه لا يزيد على الكذب والافتراء على الله وعلى سب الامام والتبرى منه. وقد تقدم دلالة معتبرة مسعدة ونحوها على جواز السب او التبرى. وأما الاضرار بالغير بنحو آخر كالتعرض لعرض شخص بالزنا مع زوجته او بنته او نحوه لدفع الضرر المالى أو العرضى عن نفسه او الاضرار بالغير مالا لدفع الضرر المالى عن نفسه ، كل ذلك لادليل على جوازه ، بل لابد من ملاحظة التزام ورعاية جانب الأهمية او محتملها .

ولو اضطر الى نهب مال الغير للتحفظ على نفسه من الهلاك أو القتل ، فانه يجوز، للترحم. ولكن يكون ضامناً لذلك المال ، لعدم حكومة حديث رفع الاضرار أو الاكراه فى المقام ، حتى يرفع الضمان أيضاً . ويترتب على كون هذه الموارد من التزام أنه لو اضطر الى اكل طعام الغير لا يجوز قهر المالك فيما إذا كان المالك ايضاً مضطراً اليه ، بخلاف ما إذا قيل بحكومة حديث دفع الاضرار ونفى الضرر ، اللهم إلا أن يدعى استفادة عدم جواز القهر مما ورد فى عدم مشروعية التقية باراقة دم الغير ، فان القهر على المالك فى الفرض لاراقة لدمه كما لا يخفى .

(١) والفارق هو الذى بشير اليه بقوله ( بان الضرر فى الأول) المراد بالاول ماذا توجه الضرر الى شخص واراد دفعه عن نفسه بالاضرار بالغير . وهذا الفرض صغرى للكبرى المتقدمة ، بخلاف الثانى ، وهو ما اذا توجه الضرر ابتداءً الى الغير ،

## الثنى ان الاكراه يتحقق (١)

فانه لا تكون صغرى لتلك الكبرى .

(١) قد ظهر مما تقدم أن 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 مالا . وأمام الخوف من ترتب الضرر على بعض المؤمنين فلا يتحقق عنوان الاكراه . نعم يجوز له معه قبول الولاية لما ورد من جواز قبولها لايضال النفع اليهم والدفع عنهم ، وهل يجوز الدفع عنهم بارتكاب سائر المحرمات التى لا تكون من قبيل الاضرار بالغير المعبر عنها فى كلام المصنف (ره) بالمحرمات الالهية ؟ ظاهر كلامه (ره) ذلك ، حيث ذكر أنه لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة ، بل غيرها من المحرمات الالهية التى اعظمها التبرى من أئمة الدين ، وتمسك فى ذلك بخير الاحتجاج .

ولا يخفى ما فيه فانه لا دليل على تقييد اطلاقات المحرمات لمجرد دفع الضرر المالى مثلا عن بعض المؤمنين ، وكيف يمكن الالتزام بجواز شرب الخمر فى مجلس الجائر أو غيره أو اللواط معه وغير ذلك من الموبقات لدفع الضرر المالى بل العرضى عن زيد ؟ وأما التبرى فهو - نظير الكذب والافتراء والحلف كاذباً لدفع الضرر عن المؤمن - جائز ، وجوازه لا يلزم جواز ارتكاب سائر المحرمات ، فلا دلالة فى مثل خبر الاحتجاج (١) على ذلك ، حيث أن المذكور فيه وهو التبرى صورة مع التولى قلباً ليس من اعظم 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 احياء النفس المحترمة ، فيجوز فى ذلك الاضرار ببعض المؤمنين مالا للتحفظ على نفس الآخرين ،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب : (٢٩) من ابواب الامر بالمعروف والنهى عن

## واما الاضرار بالعرض بالزنا ونحوه (١)

ويكون ذلك مع الضمان كما مر آنفاً .

قال في القواعد : ( وتحرم الولاية من الجائر إلا مع عدم التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الاكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين ، فيجوز ايتمار ما يأمره الا القتل) وقد شرح هذه العبارة بعض الاساطين ، فقال : (الامع الاكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر في البدن او المال المضر بحال الشخص تلفه او حجبه أو العرض من جهة النفس او الأهل أي بالخوف على عرض نفسه أو عرض اهله أو الخوف فيما عد الوسط على بعض المؤمنين ، فيجوز حينئذ ايتمار ما يأمره) انتهى .

والمراد معد الوسط في عبارة القواعد ، والوسط في تلك العبارة الضرر المالي ، فيكون ما عداه الضرر على النفس أو الأهل، وبما أن الضرر على أهل بعض المؤمنين داخل في الضرر على المؤمنين ، لان عنوان بعض المؤمنين يعم اهلهم ايضاً ، يكون حاصل عبارة القواعد - على ما ذكره الشارح - أنه يجوز الاضرار بالغير او ارتكاب سائر المحرمات غير القتل ، فيما اذا خاف على نفسه او ماله او عرضه ، أو خاف على نفس مؤمن آخر .

(١) أي انه لو كان دفع الضرر عن بعض المؤمنين نفساً بالاضرار بعرض ذلك البعض أو البعض الآخر بالزنا ونحوه ، ففي جواز هذا الاضرار لدفع ضرر تلف النفس عن الغير تأمل ، ووجهه انه لا دليل على وجوب دفع الضرر النفسى عن الغير بمثل الزنا .

( اقول ) لو كان ارتكاب محرم آخر كالزنا مقدمة لدفع الضرر النفسى عن مؤمن كما هو الفرض ، فان لم يحرز أهمية وجوب الانقاذ ، بأن احتمل الأهمية في كل منهما ، كان اطلاق دليل حرمة تلك المقدمة حاكماً على ما دل على وجوب انقاذ النفس المحترمة ، حيث أنه باطلاق دليل حرمتها يثبت عدم التمكن من الانقاذ . وأما

وان كان متعلقاً بالمال (١) وان كان متعلقاً بالعرض (٢) الثالث ذكر بعض مشايخنا (٣) .

اذا حرز الاهمية لانفاذها، أو احتمال الأهمية له للمحرم الآخر تعين الانقاذ ، للعلم بسقوط الاطلاق عن خطاب حرمة المقدمة كما لا يخفى .

(١) عطف على قوله ان كان متعلقاً بالنفس ، أى اذا كان الدفع عن بعض المؤمنين دفعاً للضرر المالى عنهم ، فلا يجوز هذا الدفع بالاضرار بالغير حتى بالمال اليسير ، فان ارتفاع حرمة الاضرار بالغير يحتاج الى رافع، وهو غير موجود فانه لا يكون المورد من موارد الاضرار او اكراه ، باعتبار عدم توجه الضرر الى الشخص او الى من يتعلق به على الفرض .

(٢) عطف على قوله ان كان متعلقاً بالنفس بمعنى أنه اذا كان الضرر المدفوع عن بعض المؤمنين هو الضرر العرضى ، ففى جواز دفعه بالاضرار به او مؤمن آخر مالا او بالعرض الاخف تأمل ، ولكن دفعه بالاضرار بالنفس او بالعرض الاعظم غير جائز بلا تأمل .

(٣) يجوز قبول الولاية مع الاكراه ، وكذا يباح معه ما يلازمها من سائر المحرمات على تفصيل قد تقدم فى الامر السابق، ولا يتحقق الاكراه الامع خووف الضرر فى مخالفة المكره بالكسر ، واذا أمكن مخالفة أمره واقعاً بلا خووف ضرر فيها ، لما كان فى البين اكراهه، ويعبر عن ذلك بامكان التفصى ، والعجز عنه بهذا المعنى مقوم لعنوان الاكراه ، وليس شرطاً زائداً على تحققه ، وعلى ذلك فلا فرق بين قبول الولاية و فعل سائر المحرمات فى عدم ارتفاع حرمتها مع امكان التفصى . نعم إذا فرض من قبولها نفع المؤمنين والدفع عنهم ، جاز قبولها ، لان ذلك بنفسه موجب لجواز الدخول فى الولايات ، ولكن فى اباحة سائر المحرمات و عدمها تفصيل قد مروا حاجة الى اعادته .

قال فى الشرايع : (إذا أكرهه الجائر على الولاية ، جازله الدخول والعمل

بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي منه ، الا الدماء المحترمة ، فانه لانتقية فيها )  
والظاهر ان فرض الاكراه شرط في جواز الدخول في الولاية ، وعدم القدرة على  
التقضى شرط في جواز العمل بما يأمره الجائر، وأن المراد بالاكراه وعدم إمكان  
التقضى واحدا كما فهمه المصنف (ره).

وذكر في المسالك في شرح العبارة ان المستفاد منها أمران: (احدهما) - اعتبار  
الاكراه (ثانيهما) - عدم إمكان التفصي، وموردهما مختلف، فان مورد اعتبار الاكراه  
قبول الولاية ، ومورد عدم إمكان التفصي سائر المحرمات. ثم أورد على العبارة بانه  
لاوجه لاعتبار عدم إمكان التفصي اصلا، بل المعتبر تحقق الاكراه بالاضافة الى سائر  
المحرمات . وأما قبول الولاية فلا يعتبر في جوازه حتى الاكراه.

( اقول الموجب لجواز قبول الولاية من قبل الجائر أمران : ايصال النفع  
الى المؤمنين والاكراه ، واذا فرض انتفاء الاول تعين اعتبار الاكراه ، فلا وجه لما  
ذكره من عدم اعتبار الاكراه في جواز قبولها ، وكأنه (ره) توهم أن مراد المحقق  
من عدم القدرة على التفصي هو انتفاء القدرة والاختيار رأساً المعبر عنه بالالغاء  
فذكر أن هذا أخص من الاكراه ، ولا يعتبر في ارتفاع الحرمة عن المحرمات اصلا  
وقد توهمه ايضاً صاحب الجواهر الذي نسب الخلاف فيه الى الاصحاب ، وأن  
لهم في اعتباره ثلاثة أقوال والشاهد لذلك ما ذكره اخيراً من أنه على القول باعتبار  
عدم إمكان التفصي لو توقف المخالفة على بذل مال كثير لزم البذل ، ثم قال :  
( وهو احوط بل اقرب ) ووجه الشهادة أن وجوب البذل على ذلك القول لا يتم  
الا اذا اريد بعدم إمكان التفصي الالغاء وعدم القدرة على الترك اصلا .

ثم لا يخفى أنه لو قيل بجواز الدخول في الولاية من الجائر للضرورة أى  
لتأمين المعاش لنفسه وعياله ، فهو فيما اذا لم يكن الدخول فيما ملازماً لارتكاب

### الرابع قبول الولاية مع الضرر المالى ( ١ ) الخامس لايباح بالاكره (٢)

محرم آخر ، بأن كان كان عاملاً له فى عمل مباح ، والا فلا موجب لارتفاع حرمة ذلك العمل الاخر فتدبر .

(١) ذكر ( ره ) أن قبول الولاية مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال جائز بمعنى الاباحة لا بمعنى الوجوب ، فانه يجوز للانسان تحمل ذلك الضرر ، فان الناس مسلطون على اموالهم .

( أقول ) تقييد الرخصة فى كلامه بالضرر المالى الذى لا يضر بالحال مقتضاه وجوب قبول الولاية مع الخوف من الضرر المضر بالحال ، وهذا لا يمكن المساعدة عليه ، فان الناس مسلطون على اموالهم .

( لا يقال ) انه لا يجوز تمكين الجائر من المال ، سواء كان قليلاً أو كثيراً فان أخذه المال باعتبار كونه غصباً وعدواناً على الغير محرم ، ولذا يجب عليه رد ذلك المال ، ويكون تلفه عليه ، واذا كان وضعه اليد على المال محرماً ، يكون تحمل المكروه بالفتح الضرر المالى اعانة له على ظلمه (فانه يقال) نعم تسليم المكروه بالفتح المال اليه اختياراً غير جائز كما ذكر ، وأما اتلافه امواله قبل وصول الجائر اليها حتى لا يكون له مال فغير لازم ، لما ذكرنا سابقاً فى بحث الاعانة على المحرام أن التجارة ونحوها ليستا من قبيل الاعانة على أخذ العاشر. واما الفرار عن الجائر فيما اذا اراد قتله فهو باعتبار وجوب التحفظ على النفس من الهلاك، وهذا التحفظ غير واجب بالاضافة الى الاموال كما لا يخفى ، بل قبول الولاية مع عدم المضر بالحال وكذا ارتكاب محرم آخر مع كونه يسيراً يتعارف تحمله - مشكل فان مثل هذا الضرر لا يكون موجباً لارتفاع التكليف بقاعدة نفي الضرر أو حديث الرفع .

(٢) ذكر (ره) فى هذا الامر أن الاكره على قتل مؤمن لا يكون موجباً لجواز قتله ، حتى فيما اذا كان الضرر المخوف على نفسه هو القتل ، بلاخلاف ظاهر، و



مقتضى حديث رفع الاكراه أو دليل نفى الحرج وان كان هو الجواز ، وكون الاكراه على قتل مؤمن مثل الاكراه على سائر المحرمات ، الا أن النص الصحيح قد دل على عدم مشروعية التقية باراقة دم الغير ، وذلك النص بالاضافة الى حديث رفع الاكراه أو دليل نفى الحرج من قبيل الخاص الى العام ، حيث لا يتحمل عدم جواز قتل المؤمن للتقية وجوازه في مقام الاكراه عليه .

( اقول ) قد ذكرنا أنه لايجرى في مثل المقام لا حديث رفع الاكراه ولا قاعدة نفى الحرج أو نفى الضرر ، لان تجويز الاضرار بالغير مالا او عرضاً او نفساً خلاف الامتنان على ذلك الغير . وأما نفى مشروعية التقية باراقة الدم ففي روايتين ( احدهما ) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ( انما شرعت التقية ليحققن بها الدم ، فاذا بلغ الدم فلاتقية ) (١) و ( ثانيتهما ) موثقة ابي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام : « انما جعلت التقية ليحققن بها الدم ، فاذا بلغت التقية الدم فلاتقية » (٢) ويطلق التقية على ستر الانسان مذهبه للحفاظ على نفسه أو غيره من اضرار المعتدى مالا او نفساً ، ويطلق على ستر مذهبه تحفظاً على نفسه أو غيره من خصوص ضرر القتل . والمراد بالتقية في الروايتين هو الثاني ، ومدلولها أنه لا يشرع التحفظ على نفسه او نفس غيره باراقة دم مؤمن ، ولكن لأبأس به بفعل سائر المحرمات .

وذكر الايرواني ( ره ) ( أن التقية عبارة عن تحفظ المتقى بالكسر على دمه ومفاد الروايتين أمر ارتكازي ، وهو أنه اذالم تثمر التقية في حفظ دم المتقى بالكسر بأن علم أنه يراق على كل تقدير فلاتقية بل لا بد من اظهار الحق والواقع قولاً او فعلاً ) واجاب السيد الخوئي طال بقاءه بأن لهذا الاحتمال مجالاً في الصحيحة وأما الموثقة فالمذكور فيها بلوغ التقية يعني التحفظ على نفسه من التلف الى اراقة

ولو كان المؤمن مستحقاً لحد (١) مما ذكرنا يظهر سكوت الروایتين عن حكم  
دماء اهل الخلاف (٢) .

الدم ، فيكون المراد اراقة دم الغير لامحالة .

( اقول ) لامجال لذلك الاحتمال حتى في الصحيحة ، لانه لو كان المراد  
البلوغ الى دم المتقى بالكسر لكان قوله عليه السلام فلاتقية من قبيل السماء فوقنا  
من توضيح الواضح ، بخلاف ما كان المراد به دم غيره ، فانه يكون من الحكم  
التعبدى وبعبارة اخرى الظاهر اتحاد الروایتين في المفاد .

(١) بناء على أن اجراء الحدود من وظيفة الحاكم يكون قتل سائر الناس  
نظير قتل غير اولياء المقتول ، الا اذا أذن لهم الحاكم او كان الحد نظير حد سب  
النبي (ص) او الامام عليه السلام مما يجوز لكل مكلف القيام به .

(٢) لازم ما ذكره (ره) جوار قتل المخالف فيما إذا اكره عليه ، ولو كان  
الضرر المخوف على تركه الضرر المالى غير المضر بالحال ، لان مقتضى حديث  
رفع الاكراه جواز الاضرار بالغير ولو بالقتل . والمفروض عدم دلالة الروایتين  
بالاضافة الى المخالف . ولاظن التزامه (ره) أو التزام غيره بجواز قتله في الفرض . نعم  
ذكر في آخر كلامه أن حكم كل دم غير محترم بالذات حكم سائر المحرمات ،  
والمراد أن لا يكون فيه الاحترام الثابت لدم المؤمن .

والحاصل أنه بناءً على ما ذكرنا من عدم شمول دليل رفع الاكراه او الضرر  
للموارد التي يكون الرفع فيها مخالفاً للامتنان على الأمة ، يحكم في الفرض بعدم  
الجواز ، ولكن لا يرتبط ذلك بالناصب والكافر ممن لاحرمته لدمه اصلاً ، أو ليس له  
احترام دم المسلم كالذمي . ولو توقف التحفظ على دم مؤمن على اراقة دم المخالف  
كان المقام من موارد التزام بين وجوب احياء النفس وحرمة القتل . وربما يقال  
بعدم التفصيل في الدماء ، لان المسلمين متكافئون في الدم ، كما يدل على ذلك مثل  
صحيحه عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال : «قال رسول الله (ص) - حيث

خطب الناس في مسجد الخيف - نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها - الى ان قال :-  
 والمسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم» ( ١ ) ودعوى اختصاصها  
 بموارد القصاص - كما عن السيد الخوئي طال بقاءه - يدفعها ملاحظتها ، فانه ليس  
 في صدرها او ذيلها ما يشير الى فرض القصاص .

وكيف كان فلولم يتعين قتل المخالف واحياء المؤمن فلا يبعد جواز ذلك  
 كما هو مقتضى عدم احتمال الاهمية في ترك قتل المخالف . اللهم إلا أن يقال لادليل  
 في الفرض على وجوب احياء نفس المؤمن ، بل مقتضى اطلاق الآية حرمة قتل المسلم  
 و اراقة دمه . وقدم أنهم مع احتمال عدم الجواز في ناحية المقدمة يكون اطلاق دليل  
 حرمتها كما على وجوب ذيها ويمكن ان يكون الدليل عليه النهي عن الايقاع في التهلكة .  
 ( لا يقال ) : إن مقتضى قوله ( ع ) ( إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم ) جواز ارتكاب  
 كل محرم بالتقية إلا اراقة دم المؤمن ، ف اراقة دم المخالف باقية في المستثنى منه ( فانه  
 يقال ) : المراد بالتقية في مثل الروايتين التقية عن المخالفين ، كما يجده من راجع  
 الاخبار الواردة في مشروعيتها ولزوم رعايتها ، ولا يتصور رعاية هذه التقية باراقة دم  
 المخالف ليقال بأن مقتضى الروايتين جوازها . وإذا جاز عم الجواز صورة الاكراه  
 ايضاً باعتبار عدم احتمال الفرق بين صورتى الاكراه والتقية كما لا يخفى .

ثم إن ظاهر قوله ( ع ) في الروايتين : ( ليحقن بها الدم ) الدم المبقى للحياة ،  
 فلا يعم المستثنى ما إذا توقفت التقية أى التحفظ على الدم المبقى لحياة مؤمن على  
 الاضرار بمؤمن آخر بايراد النقص على اعضائه ، بل يكون هذا الاضرار داخل في  
 المستثنى منه ، فيحكم بجوازه للتقية . وإذا جاز عند التقية جاز عند الاكراه ايضاً ،  
 باعتبار عدم احتمال الفرق بين صورتى الاكراه والتقية . وبهذا يظهر الحال فيما اذا  
 توقفت التقية أى التحفظ على الدم المبقى على الاضرار بمؤمن آخر عرضاً أو مالا ،

## هجاء المؤمن حرام (١) الهجر بالضم و هو الفحش (٢) .

فانه جائز بمقتضى عموم الروايتين، لجواز التقية لحقن الدم، وإذجاز هذا الاضرار بالتقية جاز عند الاكراه عليه ايضاً ، باعتبار عدم احتمال الفرق بين الصورتين كما ذكرنا . وعلى الجملة فالحكم - بجواز الاضرار بالمؤمن او غيره مالا او عرضاً او فى بدنه عند الاكراه عليه - يستفاد من الروايتين بضم ما ذكرنا من عدم احتمال الفرق بين صورتى التقية والاكراه ، لامن حديث رفع الاكراه أو دليل نفى الحرج أو نفى الضرر ليقال أنها لاتشمل صورة عدم كون الرفع امتنائياً . والله سبحانه هو العالم .

ثم إن المصنف (ره) جعل للبحث عن قبول ولاية الجائر خاتمة ذكر فيها مارواه الشهيد الثانى ( ره ) فى رسالته المسماة بكشف الريبة عن احكام الغيبة ، باسناده عن الشيخ الطوسى عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبدالله بن سليمان النوفلى ، والرواية متضمنة لقصة على عليه السلام و تجسم الدنيا له ، فلا بد من حمل ذلك على كونه بعد وفاة النبى صلى الله عليه وآله وقبل أخذ فدك من فاطمة سلام الله عليها مع أن عبدالله بن سليمان النوفلى مجهول فراجع .

الهجاء ككساء الشتم بالشعر ، كما عن بعض ، وتعداد معايب قوم و ذكر معايبهم ، كما عن بعض آخر . ويظهر من المصنف ( ره ) أن هجاء المؤمن ليس بعنوانه من المحرمات ، بل حرمة باعتبار كونه همزاً او لمزاً وأكل لحم وتعبيراً واذاعة سر ، ولايبعد اتحاد عنوان الهمزا واللمزمع التعبير ، واتحاد أكل لحمه مع اذاعة سره ، وربما ينطبق عليه عنوان البهتان ، بناء على أن الهجاء ضد المدح فيعم ذكر المعايب الموجودة فى الشخص والتى ليست فيه ، فيكون ذكرها بهتاناً .

والحاصل أنه تختلف الموارد، وفى بعضها ينطبق على الهجاء بعض العناوين المشار إليها، وفى بعضها الاخر ينطبق عليه بعضها الآخر، ولو كان ذكر شخص بعيب ظاهر للاهانة و الاستخفاف أنطبق عليه عنوان التعبير لاعنوان الغيبة، وهكذا . واحترز بالمؤمن عن

## الهجر بالضم وهو الفحش (١)

المخالف فإنه قد تقدم في البحث عن حرمة الغيبة أن جواز اغتيابه باعتبار كونه ممن القى جلباب الحياء لتظايره بالفسق بانكاره قولاً وعملاً ما هو عماد الدين، وأدم أر كانه يعنى ولاية اهل البيت سلام الله عليهم . ولا يبعد جواز هجوه ايضاً ، فيما إذا كان قاصراً ، فإنه على ماتقدم من الفاسق المبدع .

ويظهر من المصنف (ره) أنه يقتصر في هجو الفاسق المبدع بذكر المعاييب الموجودة فيه . وحمل ماورد من قوله (ع) : «باهتوهم لكيلا يطمعوا في اضلالكم» على سوء الظن بهم واتهامهم بما يحرم اتهام المؤمن به ، بأن يقال : لعله سارق أوزان ولا يخفى ما فيه ، فإن هذا بالاضافة الى دليل حرمة الكذب من الخاص او المقيد بالاضافة الى العام او المطلق ، فيرفع اليد عنهما بالقرينة على التقييد او التخصيص أضف الى ذلك أن جواز هذا الكذب مستفاد من فحوى ما دل على جواز الحلف كاذباً لدفع ضرر المعتدى عن مال أخيه المؤمن ، حيث ان ضرر المعتدى على دينه اولى بالدفع منه .

(١) الهجر بضم الهاء هو الفحش ، ويظهر من المصنف (ره) أن البذاء بفتح الباء مرادف له ، حيث استدل على حرمة الفحش بصحيفة ابي عبيدة عن ابي عبد الله (ع) قال : «البذاء من الجفاء والجفاء في النار» (١) ويظهر من صاحب الوسائل (ره) أنه غير الفحش ، حيث جعل لحرمة الفحش باباً و لحرمة البذاء باباً آخر ، وكأن البذاء عنده عدم مبالاة الشخص بما يقول أو يقال فيه ، والفحش هو ذكر نفسه أو غيره ببعض الافعال التي يقبح ذكرها ، كقوله : ياديوث ويازاني ونحوهما . وتؤيد ذلك الروايات التي وصف الفحاش فيها بكونه بذياً ، وفي رواية سليم بن قيس : «أن الله حرم الجنة على كل فحاش بذىء قليل الحياء لا يبالي ما قال وما قيل له» (٢) وكيف كان فلا

(٢-١) وسائل الشيعة : الجزء (١١) الباب : (٧٢) من ابواب جهاد النفس وما يناسبه -

## الخامس مما يحرم الاكتساب به ما يجب على الانسان (١)

اشكال في حرمة الفحش وعدم مبالاة الشخص في قوله ، ولكن كونها بمرتبة ما في رواية سليم ونحوها لم تثبت . والله سبحانه هو العالم .

(١) المنسوب الى الشهرة عدم جواز الأجرة على العمل الواجب ، بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه ، قال في الشرايع : (الخامس) - مما يحرم الاكتساب به ما يجب على الانسان ، كتغسيل الموتى وتكفينهم وتدفينهم ونسب في المسالك هذا المنع الى الشهرة . والظاهر أن مراده شهرة حرمة الاكتساب بتجهير الموتى ، حيث جوز السيد (ره) 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 بتوجه التكليف به الى عامة المكلفين ، لأن دعوى الشهرة راجعة الى اصل مسألة عدم جواز الاكتساب بالعمل الواجب ، لتكون مشعرة بالخلاف فيها .

ثم إن مورد الكلام في المقام ما إذا كانت في الواجب منفعة عائدة الى باذل الأجرة ، كما لو كان كفاً وأراد سقوطه منه كتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على طرفي النكاح ، فان تعليمها كإلقائها على طرفيه من الواجب الكفاً ، وباعتبار ارتفاع باذل الأجرة تخرج المعاملة عن عنوان أكل المال بالباطل .

وبعبارة اخرى الكلام في المقام فيما اذا اجتمع 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 ، لالوجوبها ، بل لأن أخذ الأجرة عليها من أكل المال بالباطل .

ويستدل على عدم الجواز بامور (الاول) - منافاة أخذ الأجرة للاخلاص المعتبر في العبادة ، ولكن هذا لا يثبت المدعى ، لاقتضائه عدم جواز أخذ الأجرة على العبادة ولومع ندبها ، وجواز أخذ الأجرة على غيرها ولو كان واجباً . واجيب ايضاً عنه .

بأن تعدد الوجوب المتعلق أحدهما بالفعل ابتداءً والثاني بعنوان الوفاء بالعقد يؤكّد الاخلاص ، ولا ينافيه .

واورد المصنف (ره) على هذا الجواب بان لازمه التفصيل في أخذ العوض على العمل ، فيجوز بعنوان الاجارة ، ولا يجوز بعنوان الجعالة ، فانه بالاستيجار يجب العمل على الاجير وفاءً بالمعاملة ، فيتضاعف وجوبه ، فيتأكد الاخلاص ، بخلاف الجعالة ، فانه لا يجب فيها العمل ، فيكون العوض بها منافياً للاخلاص المعبر .

(أقول): لامجال لهذا اليراد، فانه اذا فرض أن تضاعف الوجوب ولو بعنوان الوفاء بالمعاملة يؤكّد الاخلاص، فلازمه عدم منافاة أخذ العوض على العمل للاخلاص المعبر فيه ، فيكون أخذه بعنوان الجعالة ايضاً جائزاً . غاية الامر أنه لا يكون في فرضها تأكّد الاخلاص باعتبار عدم وجوب الوفاء بالجعالة .

واورد (ره) على الجواب (ثانياً) بانه إن اريدان تضاعف الوجوب يوجب تأكّد اشتراط العبادة بقصد القربة فهو غير صحيح ، لان وجوب الوفاء بالمعاملة توصلى فكيف يوجب تأكّد اشتراط قصد القربة في العمل ، وإن اريد أن قصد القربة من المكلف مع تعدد الوجوب في الفعل ، ولو مع الاختلاف في التوصلية والتعبدية يكون أكّد، فهو خلاف الوجدان، فانه شاهد بان العمل الذي لا يترتب عليه الاجرة من الغير ، بل يصدر عن المكلف مجاناً يكون القربة فيه أخلص .

واورد عليه (ثالثاً) بأن وجوب الوفاء بالمعاملة وإن كان توصلياً يسقط بالاثبات بذات العمل، إلا أن الثواب على موافقة هذا الوجوب موقوف على قصد القربة الحاصل بالعمل بما أنه ملك للغير ، ويستحقه عليه ، وقصد القربة في الوجوب التعبدي المتعلق به ابتداءً هو العمل بما أنه حق لله تعالى ، فلا يجتمع قصد القربة في الوجوب التعبدي مع قصد الامتثال الى وجوب الوفاء بالمعاملة .

## وأما تاتي قصد القربة (١)

( اقول ) : هذا الايراد ايضاً غير صحيح ، وذلك فان مجرد العمل - بقصد أنه ملك الغير ويستحقه عليه ذلك الغير - لا يصحح الاخلاص 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 اليه بسائر اغراضه الدنيوية . ويوضح ما ذكرنا ما إذا ندم الاجير بحيث لولا أمر الشارع بالوفاء بالعقد لم يعمل ، ويترك للطرف الاجرة ، ولكن دعاه الى العمل مع هذا الندم خوفاً من مخالفة أمر الشارع بتسليم ملك الغير . ومع تسليم ملك الغير اليه بالعمل كذلك تحصل القربة المعبرة في العبادة ، فأين المنافاة بين القربتين .

(١) أخذ (ره) في تقريب إمكان قصد القربة في العبادات المستأجر عليها، وأن جواز أخذ الاجره على النيابة فيها لا يلزم جواز أخذها على نفس العبادات . وذكر ما حاصله: أن الصادر في موارد تلك العبادات عن المكلف - أمران (احدهما) - النيابة اي تنزيل الاجير نفسه منزلة المنوب عنه (ثانيهما) عمله العبادي، ويكون أخذ الاجرة على الاول - حيث أنه مستحب نفسي توصلي ، باعتبار كونه احساناً الى المنوب عنه . (اقول) : إن اراد (ره) ان تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فعل خارجي ، والصلاة مثلاً فعل آخر ولا يرتبط احدهما بالآخر اصلاً ، وأن الاجارة في موارد الاستيجار على على العبادة تقع على الاول ، فيرده أن لازم ذلك فراغ ذمة الاجير واستحقاقه المطالبة بالاجرة بمجرد قصده النيابة أي اعتبار نفسه منزلة المنوب عنه .

(لا يقال) : تنزيل نفسه منزلته وإن يكون مورد الاجارة إلا أن الفعل المفروض كونها عبادة مأخوذ في متعلق الاجارة بنحو القيدية ، فتكون الصلاة مثلاً خارجة عن متعلق الاجارة ، ولكن تقيد النيابة بكونها فيها داخل فيه ، وعلى ذلك فلزوم الاتيان بالصلاة وعدم فراغ ذمة الاجير بدونها باعتبار توقف متعلق الاجارة عليها (فانه يقال) قد تقرر في محله أن الداعي الى الاتيان بالمقدمة واقعاً يكون هو الداعي الى ذبيها ،



## فان قلت يمكن للاجير (١)

والصلاة - على ما ذكر مقدمه - لمتعلق الاجارة ، فيكون الداعى الى المتعلق وهو استحقاق الاجرة داعياً الى الصلاة ايضاً فهذه هي المنافاة الموهومة .

وإن أراد أن الموجود خارجاً شىء واحد ، غاية الامر ان فيه جهتان وعنوانان (احدهما) متعلق الاجارة ولم يؤخذ فيه قصد القرية (ثانيهما) ما أخذ فيه قصدها، ولكن لم تتعلق به الاجارة ، كما يظهر ذلك من قوله فيما بعد : (فان قلت) : الموجود خارجاً من الاجير ليس الا الصلاة) فلا يمكن المساعدة عليه أما (اولاً) فلان الاستيجار على العبادة صحيح حتى فيما اذا لم يقصد الاجير النيابة بالمعنى المتقدم ، كمن يقضى ماعلى الميت ويأتى بالعبادة افرغاً لذمته ، وان شئت قلت قضاء ماعلى ذمة الغير من العبادة كقضاء ماعلى ذمته من الدين ، وكما أن أداء دينه لا يتوقف على قصد النيابة عنه ، كذلك أداء ماعلى ذمته من العبادة وأما (ثانياً) : فلان تعدد العنوان مع الاتحاد بحسب الوجود لا يفيد في رفع المنافاة الموهومة بين أخذ الاجرة على العمل والاخلاص فيه ، وذلك فان المطلوب في العبادات والغرض منها لا يحصل الا بكون الداعى الى ايجادها أمر الشارع وطلبه، فلا بد من تحقق العبادة بداعى أمر الشارع بها، واذا فرض الاتحاد خارجاً فكيف يكون ذلك الوجود مع أخذ الاجرة عليه بداعى القرية .

(١) وهذا جواب آخر عن الاستدلال على عدم جواز أخذ الاجرة على

الواجبات، باعتبار أن أخذها مناف لقصد التقرب المعتبر في العبادة. وحاصل الجواب عدم المنافاة بينهما، فانه يمكن أن يكون داعى المكلف الى العبادة أمر الشارع بها ، بحيث لولا أمر الشارع وطلبه لم يأت بها ، حتى مع بذل الاجرة عليها ، واذا فرض الاتيان بها كذلك يحصل قصد التقرب ويستحق الاجرة عليها، فأين المنافاة.

وناقش (ره) في هذا الجواب بقوله : (قلت : الكلام في أن مورد الاجارة )

وحاصله أنه يعتبر في صحة الاجارة - أى في دخول الاجرة في ملك الاجير بازاء العمل المستأجر عليه - أن يكون العمل بحيث يمكن للاجير الاتيان به بداعى أنه ملك المستأجر،

فان قلت يمكن ان يكون (١)

فان العمل كذلك تسليم لذلك العمل اليه ، ولا يتحقق هذا الشرط فيما استوجر على العبادة ، لان الصلاة على ميت مثلابداعى أنها ملك لباذل الاجرة لانجتمع مع الاتيان بها بداعى أمر الشارع بها .

(أقول) : ليس فى البين ما يقتضى هذا الاعتبار فى نفس الاجارة ، بل القصد المزبور دخيل فى حصول عنوان الوفاء بالمعاملة ، ولكن لابخصوصه ، بل بنحو يعم كون قصد الوفاء بها داعياً او توصيفاً للعمل ، بأن يقصد الأجير العمل المملوك للغير ، ويأتى به بداع آخر . وبعبارة اخرى لا يلزم ان يكون قصد الوفاء بالمعاملة محرراً كأنحو العمل ، بل يكفى كونه بنحو التوصيف ، وعلى ذلك فيمكن للمكلف قصد العمل المملوك للغير بداعى أمر الشارع بذلك العمل ابتداءً . نعم لقائل أن يقول أن مع فرض حصول الشيء بدون الاجارة - كما هو مقتضى عمل المكلف بداعى الأمر به ابتداءً - يكون أخذ العوض عليه من أكل المال بالباطل ، باعتبار عدم غرض عقلائى فى أخذه واعطائه ، وهذا غير دعوى منافاة أخذ العوض مع التقرب كما لا يخفى ، وسيأتى التعرض لذلك إنشاء الله تعالى .

(١) وهذا أيضاً جواب عن الاستدلال المتقدم أى منافاة أخذ الأجرة على العمل للاخلاص المعتبر فيه . وتقديره أن قصد الأجرة على العمل كقصد التخلص من الفقر او المرض فى بعض العبادات ، فانه كما يكون فى مثل ذلك غرضه من عمله هو التقرب الى الله سبحانه ، وغرضه من تقربه اليه سبحانه بعمله هو الوصول الى الغنى أو الشفاء أو غير ذلك من المقاصد الدنيوية ، كذلك يكون فى المقام غرضه من عمله التقرب الى الله سبحانه ، وغرضه من تقربه اليه بالعمل المفروض الوصول الى الأجرة المقررة فى المعاملة .

والحاصل أن استحقاق مطالبة الأجرة من قبيل الداعى الى الداعى ، أى غرض

الغرض ، كما كان الغنى او الشفاء كذلك .

واورد ( ره ) على هذا الجواب بالفرق بين المقامين ، وأن سائر المقاصد الدنيوية المترتبة على بعض العبادات احياناً لاتنافى القربة المعتبرة في العبادة ، باعتبار أن طلبها من الله تعالى في نفسه محبوب له سبحانه ، بخلاف طلب الأجرة عن الغير ، فانه لا يلائم قصد القربة في العمل ، بل ينافيه كما مر . وبهذا يظهر أن عبادة جل الخلائق لله سبحانه تخلصاً من عذاب الآخرة او وصولاً الى الجنة لاتنافى قصد القربة فيها ، فان قصد التخلص من عذاب الجحيم او الوصول الى الجنة من قبيل الداعي غير المنافي للقربة ، وكل ذلك مطلوب لله سبحانه .

( اقول ) ايراده ( ره ) غير تام ، فان غرض الأجير من تقربه الى الله سبحانه بعمله هو استحقاق أخذ الأجرة في حكم الشارع ، لا مجرد أخذ المال . والمنافي لقصد القربة في العمل هو الثاني دون الاول ، ولذا يأتى بالعمل في غياب المستأجر ، وبعد أخذه الأجرة منه خوفاً من عذاب ربه وحسابه في حقوق الناس . والمقام يشبه بيع الانسان داره في مورد الاضطرار ، فانه يقصد بيعها حقيقة لغاية الوصول الى غرضه الاصلى أى التمكن من قضاء حاجته .

فتحصل مما ذكرنا أنه لا منافاة بين العمل للاخر بالاستيجار ، وبين قصد القربة في ذلك العمل ، سواء كان واجباً تعديداً او مستحباً كذلك ، وأن تحسين المصنف ( ره ) الاستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة بالمنافاة بين قصد القربة وبين الأخذ المزبور غير صحيح ، بل بناءً على ما ذكرناه في الاصول من أن قصد التقرب المعتبر في العبادة ليس خصوص الفعل بداعي الأمر المتعلق به ، بل مطلق اضافة العمل الى الله سبحانه ، فتكون الصلاة على ميت بداعي الاستحقاق الاجرة المقررة بازائها شرعاً عبادة ، لحصول القربة المعتبرة فيها بفرض الداعي ، وهو استحقاق الاجرة شرعاً ، وعلى ذلك فلولم يلتفت الأجير الى استحباب الصوم أو الصلاة عن الميت ، بل صام او صلى بغرض استحقاقه شرعاً الأجرة المقررة لهما ، حكم بصحة عمله ووقوعها عبادة ، بلا

## نعم قد استدل على المطلب بعض الاساطين (١)

حاجة الى حديث الداعى الى الداعى ليقال أنه لايجرى فى صورة الغفلة عن استحباب نفس العمل او وجوبه كما لا يخفى .

(١) استدل على عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب بوجه آخر ، وهو المنافاة بين وجوب العمل ابتداءً وتمليكه للاخر بالاجارة ونحوها ، بدعوى أن ايجاب الشارع الفعل على مكلف بمعنى تمليك ذلك الفعل لله تعالى ، فيما اذا كان من قبيل حقوق الله ، وبمعنى تمليكه للغير فيما إذا كان من حقوق الناس ، بأن يكون ذلك العمل ملكاً لذى الحق ، كما فى أمر الشارع بتجهيز الميت ، فانه يثبت بذلك للميت حق على الاحياء ، ومع الايجاب كذلك لا يمكن للمكلف تمليك ذلك العمل من آخر بالاجارة ونحوها ، فانه يكون نظير ما اذا أجر نفسه لدفن ميت من شخص ، و اراد ايجار نفسه ثانياً من شخص آخر لدفن ذلك الميت . وهذا الوجه ايضاً ضعيف ، فان الايجاب وان كان أمراً اعتبارياً على الصحيح كالملكية ، إلا أن سنخه غير سنخ الملكية فى الاموال ، فلا يمتنع اجتماعه معها .

وذكر المصنف (ره) أن هذا الوجه باعتراف الخصم يختص بالواجب العينى .  
وأما الكفائى فاستدل على عدم جواز أخذ الاجرة عليه بأن الفعل متعين أى واجب عليه ، فلا يدخل فى ملك آخر ، وبأن المستأجر لا ينتفع بالعمل الذى يملكه أو يستحقه غيره بايجاب الشارع ، فانه بمنزلة أن يقول للاجير استأجرتك لغاية أن أتملك منفعتك المملوكة لك ، كما فى الواجب من حق الله او لغيرك كما فى الواجب من حق الناس انتهى .

(اقول) هذا بعينه هو الوجه السابق ، ولم يظهر الفرق بينهما ، كما أنه لم يظهر وجه اعتراف المستدل باختصاص ما ذكره اولا بالواجب العينى . نعم يظهر من السابق أن مرجع ايجاب الشارع العمل الذى ليس من حقوق الناس الى كون ذلك العمل مملوكاً لله سبحانه ، وفى حقوق الناس مرجعه الى كونه مملوكاً لذلك الغير ، وذكر

عد الاجماع الذى لم يصرح به الا المحقق الثانى (١) فالذى ينساق اليه النظر (٢)

فى الكفائى أن ايجاب الشارع بمنزلة كون ذلك العمل مملوكاً لنفس الاجير او غيره، ولذا اورد المصنف (ره) على الاخير بأن العمل بعد وقوع الاجارة عليه لا يكون ملكاً لنفس الاجير، بل يدخل فى ملك المستأجر الى آخر ما ذكره. والحاصل أن هذا الفرق ايضاً بلا موجب كما لا يخفى .

(١) الامر الثالث - فى عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات - دعوى الاجماع، فهو على تقدير تحققه غير صالح للاعتماد، فضلاً عن عدم ثبوته، وذلك لاحتمال كون مدر كهم فى عدم الجواز الامرين المتقدمين او غيرهما مما لم يتم شىء منها عندنا .  
وذكر النائينى (ره) فى المقام وجهاً رابعاً لعدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات وان كانت توصيلية، وهو أن من شرط الاجارة أن يكون متعلقها مقدوراً يمكن للمكلف فعله وتركه، ومع ايجاب الفعل لا يمكن له تركه، حيث ان الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى .

وفيه أن الدخيل فى تمامية الاجارة تمكن المكلف من تسليم العمل الذى هو مورد الاجارة، لا يتمكن بمعنى آخر، وايجاب الفعل لا ينافى هذا التمكن، ولذا لو وقع شرطاً فى ضمن عقد لازم صح وترتب عليه اثره. نعم مع التحريم لا يمكن تسليمه، فلا يعمه مثل قوله سبحانه (اوفوا بالعقود) حيث لا يمكن الامر بالوفاء بالاجارة مع النهى عن الفعل كما لا يخفى .

(٢) ذكر (ره) (أولاً) انه لاملازمة بين صحة الاجارة وصحة العمل أى كونه مسقطاً للتكليف، و(ثانياً) أن فى جواز اخذ الاجرة على الواجبات تفصيلاً .

وحاصل كلامه (أولاً) - انه ربما تكون الاجارة صحيحة مع حصول الامثال كما إذا كان الواجب تعديداً كتغسيل الميت، وقيل بعدم منافاة اخذ الاجرة للاخلاص فى العمل أو مع سقوط التكليف بالعمل من دون حصول الامثال، كما فى الواجب التوصلى المأخوذ عليه الاجرة، بناءً على عدم منافاة وجوب الفعل لاخذ الاجرة

عليه ، وقد يسقط التكليف عند العمل ، من غير أن يكون مصداقاً للواجب ، كما إذا كان فيه ملاك من غير تعلق التكليف به لمانع . وربما تكون الاجارة صحيحة مع بطلان العمل ، سواء بقى التكليف المتعلق به بحاله او سقط لأمر آخر ، كما اذا استاجرته للصلاة على ميت بغرض تعلم صلاة الموتى ، وقيل بمنافاة أخذ الاجرة للاخلاص المعتبر في العبادة ، فانه إذا صلى على ذلك الميت استحق الاجرة ، ولكن يحكم ببطلانها ، فتجب الصلاة عليه مع الاخلاص .

وحاصل كلامه (ثانياً) - انه لو كان الواجب عينياً تعينياً لم يجز أخذ الاجرة عليه ، سواء كان توصلياً أم تعبدياً ، فانه مع وجوب الفعل كذلك يكون المكلف مقهوراً عليه من جانب الشارع ، فيجبر عليه في صورة امتناعه ، فلا تكون لعمله حرمة حتى يصح له أخذ الاجرة . وحاول (ره) دفع ما ربما يمكن أن يذكر في المقام بصورة النقض ، وهو تجويز الشارع للوصى وقيم الاطفال أخذ اجرة المثل على عملهما (١) مع أن إنفاذ الوصية او القيام بمصالح اليتام واجب عيني تعينى عليهما .

ووجه الدفع أن ذلك التجويز حكم شرعى نظير حكم الشارع للماربجواز اكله من ثمار الاشجار الواقعة في طريقه ، وليس من قبيل المعاوضة على العمل ليستظهر منها عدم منافاة أخذ الاجرة مع وجوب الفعل على المكلف كما ذكر .

(أقول): اذا فرض أن في فعل المكلف غرضاً للآخرين ، وأن الواجب عليه هو الفعل مطلقاً للفعل مجاناً وبلا عوض ، فلا يكون أخذ العوض وتمليك عمله للغير من الاكل بالباطل ، فان الموجب لصدقه أخذ قيد المجانية في متعلق الأمر . والمفروض خلافه . والقهر عليه من باب الامر 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 الى الذهن منافاة أخذ الاجرة عليه للاخلاص المعتبر فيه ، ولكن قدم دفعه

وأن مع كون الغرض هو استحقاق الأجرة شرعاً يحصل التقرب المعتبر في العبادة .  
وماورد في جواز أخذ الوصي او القيم من مال اليتيم كصحيحة هشام ( ١ )  
مقتضاها عدم منافاة وجوب الفعل تعييناً مع أخذ الأجرة عليه ، فان ظاهرها الاخذ  
بعنوان اجرة المثل لامجرد تجويز الأكل منه ، نظير تجويز الاكل للمار من ثمرة  
طريقه . نعم قد ذكر الاكل بالمعروف في الآية والروايات الاخر ، ولكن تكون صحيحة  
هشام حاكمة عليها ومحددة لذلك المقدار فراجع .

ثم قال (ره) : ( 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 اذا كان تعبدياً ، وقلنا بما أن خصوصية الفرد غير مأخوذة  
في متعلق الامر فالإتيان بالقدر المشترك بداعي الامر به لا ينافي أخذ الأجرة على تلك  
الخصوصية ، ويوضح ذلك ملاحظة ما اذا كان المكلف بحيث لا يأتي بالقدر المشترك  
في ضمن أي فرد ولو اعطى له الأجرة على بعض الافراد ، وإنما يكون أمر الشارع بالقدر  
المشترك داعياً له الى الإتيان به ، وبما أن خصوصية الافراد خارجة عن متعلق الامر فيأتي  
بالقدر المشترك في ضمن خصوصية معينة لأخذه الأجرة عليها . ولا يقاس ذلك بالإتيان  
بخصوصية العمل رياءً ، حيث أن العمل يبطل حتى فيما اذا 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 اذا كانت الخصوصية التي أتى بهارياءً متحدة  
مع العمل خارجاً ، كالصلاة في اول الوقت او في المسجد ، فانه يحكم ببطلانها حتى  
فيما اذا كانت اصل الصلاة لله واختيار المسجد او اول الوقت للرياء . وأما اذا كان  
لها وجود آخر ، كما إذ صلى لله وأتى بتعقيباتها رياءً ، فلا يوجب ذلك بطلان اصل  
الصلاة .

ثم انه يفهم من أدلة وجوب الشيء (١)

(اقول) : مقتضى هذا الكلام عدم الفرق بين الواجب التخييري الشرعى وبين الواجب التعيينى الذى يكون التخيير بين افراده عقلياً فى أنه يجوز فيها أخذ الاجرة على خصوص بعض الافراد ، وتعرض (ره) للواجب الكفائى ، وقال لا بأس بأخذ الاجرة عليه مع كونه توصلياً ، فانه مع الاستيجار يملك المستأجر ذلك العمل ويستند اليه ويكون عماله ، فيستحق ثوابه ويسقط التكليف عن الاجير وعن غيره ، لقيام المستأجر به ولو بغير المباشرة . ومن هذا القبيل الاستيجار لتطهير المسجد او للجهاد ونحوهما . وأما إذا كان الواجب الكفائى تعبدياً ، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه لالوجوب الفعل عليه ، وإلا لم يجز أخذ الأجرة على التوصلى ايضاً بل باعتبار منافاة أخذ الأجرة للاخلاص المعتبر فيه . وما ذكر - فى وجه جواز أخذ الأجرة على خصوص بعض افراد الواجب التخييري من خروجه عن متعلق الامر - لايجرى فى الكفائى نعم لو كان الواجب الكفائى التعبدى قابلاً للنيابة ، بان ينزل الاجير نفسه منزلة الغير ، فيأتى بالفعل عن ذلك الغير ، فيكون المقام من قبيل الاستيجار على النيابة فى العبادات . وقد تقدم جوازه ، ولكن مشروعية النيابة محتاجة الى دليل خاص ، وعلى تقدير قيامه فى مورد يكون خارجاً عن محل الكلام . فان الكلام فى المقام فى جواز العمل عن نفسه ، وتمليك ذلك العمل للغير بالاجارة ونحوها ، كالحياط تكون خياطته عن نفسه ، ولكنها ملك الغير .

وحاصل البحث فى المقام أن ايجاب عمل على مكلف يوجب سقوطه عن المالية شرعاً ، لايجوز تمليكه للغير بالاجرة أو أن وجوبه عليه لا يوجبه مالم يجب عليه ذلك العمل مجاناً . وفى مورد النيابة يأتى العامل بالعمل عن الغير ، ومشروعية هذه تحتاج الى دليل . والافلاصل عدم احتساب عمله عملاً للغير .

(١) بأن يستفاد أن الغير يستحق الفعل عليه بحكم الشارع وايجابه ، ففي مثل ذلك يكون أخذ الاجرة عليه من اكلها بالبطل ، فان ايجاب الفعل كذلك بمعنى ايجابه مجاناً ولعله من هذا القبيل تجهيز الميت وانقاذ الغريق و معالجة الطبيب المرضى



ثم إن في المقام اشكالا مشهوراً (١)

المهلك .

( اقول ) مجرد استحقاق الغير الفعل لا يقتضى المجانية ، حتى لا يجوز أخذ العوض على المعالجة والإنفاذ ونحوهما ، وإلا لم يجوز أخذ العوض لمن يطعم الناس في المخمصة ، بل يجب عليه بذله مجاناً وذلك لان البذل واجب تعييني لا يقبل اخذ العوض عليه ، والطعام مورد حق للمضطرين ، ولذا يجوز لهم بل يجب وضع اليد عليه في صورة امتناع مالكة عن بذله .

(١) الاشكال في وجه جواز أخذ الاجرة على الصناعات التي يتوقف عليها نظام البلاد فان تلك الصناعات من الواجب الكفائي ، بل من الواجب العيني عند عدم قيام من تكون بقيامه كفاية ، فكيف يجوز أخذ الاجرة عليها . و اجيب عن ذلك بوجه .

( الاول ) الالتزام بتخصيص القاعدة المتقدمة أى قاعدة عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب ، ورفع اليد عنها باعتبار الاجماع وسيرة العقلاء المتدينين منهم و غيرهم .

( الثانى ) انكار تلك القاعدة في غير العبادات . ويظهر ذلك من كل من ذكر جواز أخذ الاجرة على القضاء ، بلاتقييد بصورة عدم تعيينه على القاضى .

( الثالث ) جواز أخذ الاجرة على تلك الصناعات بعد سقوط وجوبها بقيام من به الكفاية عليها ، فانه يكون اخذها على غير الواجب - و فساد هذا الوجه أوضح ، فان لازمه الحكم بفساد أخذ الاجرة على الجماعة القائمة بها قبل سقوط وجوبها ، مع جريان السيرة القطعية على القيام بها بالأجرة في كل عصر ، من غير نظر الى سقوط وجوبها بفعل الآخرين و عدمه .

( الرابع ) الالتزام بعدم جواز أخذ الأجرة على عمل يكون بعنوانه محكوماً بالوجوب ، كتجهيز الموتى وتعليم الاحكام وأما العمل المحكوم عليه بالوجوب بعنوان حفظ النظام لا بعنوان نفسه ، فلا مانع من أخذ الأجرة عليه . وهذا الوجه

ايضاً بلا موجب ، فانه 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 ، فان كل واحد يختار من تلك الصناعات ما هو اسهل ، ويترك الصعب أو الاصعب على الآخرين لان الداعى الى الاقدام على الاعمال الشاقة الصعبة هو الطمع فى الأجرة فتسويغ أخذ الأجرة عليها لطف ، أى تقرب للعباد الى موافقة التكليف باقامة النظام ، لأنه ينافى هذا التكليف .

واجاب المصنف ( ره ) عن ذلك بعدم انحصار وجه الاقدام على الاعمال الصعبة بالطمع فى الأجرة ، بل ربما يكون اقدام الشخص باعتبار عدم معرفته بغيرها أو كونه ناشئاً فى ذلك العمل الشاق ، كالفلاح . ولكن لا يخفى مافيه .

( السادس ) دعوى أن تلك الصناعات من قبيل الواجب المشروط فيكون وجوبها مشروطاً ببذل العوض عليها ، سواء كانت الصنعة الواجبة من الواجب العينى باعتبار انحصار من به الكفاية ، أو من الواجب الكفائى كما فى صورة تعدده وعدم انحصاره ، وعلى كل فلا تكون تلك الصنعة واجبة على المكلف قبل اعطاء العوض بعنوان الاجارة او الجعالة ، بل باعطائه يحصل شرط وجوبها عيناً او كفاية .

وبعبارة اخرى لاتكون الصنعة - حال قرار الأجرة لها بالاجارة او الجعالة - واجبة حتى تكون تلك الأجرة على العمل الواجب ، والجواب عن هذا الوجه ظاهر ، فان الواجب على الطبيب مثلا احياء النفس وانقاذها من الهلكة ، سواء بذل على طبابته العوض ام لا .

( السابع ) أن وجوب تلك الصناعات غيرى باعتبار توقف اقامة النظام

فهو من قبيل رجوع الوصى بأجرة المثل (١) فهو بوصف كونه مستحباً على المكلف لايجوز أخذ الأجرة عليه (٢) .

عليها ومن الظاهر عدم توقف إقامته على العمل مجاناً ليجب العمل كذلك ، بل الموقوف عليه بذل النفس للعمل ولو مع العوض .

ثم ذكر هذا القائل أنه اذا بذل المريض الأجرة للطبيب وجب عليه المعالجة وان لم يبذل مع اداء ترك العلاج الى هلاكه أجبره الحاكم حسبة على بذلها . و الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع هو أن الصناعات على هذا الوجه واجبات غيرية ، بخلاف الوجه الرابع فانها عليه واجبات نفسية ، ولكن ليس وجوبها بعناوينها الاولية ، بل بالعنوان الطارئ عليها ، وهو عنوان التحفظ على النظام .

وكيف كان فهذا الوجه ايضاً فاسد ، فانه لايجب على المريض بذل الأجرة حتى يجبر عليه مع امتناعه ، بل الطبابة واجبة على الطبيب ، بذل له الأجرة ام لا ، وعلى ذلك فيكون للمريض وغيره اجبار الطبيب على الطبابة من باب الأمر بالمعروف .

والحاصل أن هذا الوجه على تقدير تماميته يدل على جواز أخذ الأجرة و بذلها ، لا على وجوبهما ، مع ان التفرقة بين الواجب الغيرى والنفسى بجواز أخذ الأجرة على الأول دون الثانى - غير تامة .

( ١ ) ظاهر قوله سبحانه ( فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن ) (١) جواز أخذ المرأة الأجرة على ارضاعها ، سواء كان باللباء او غيره ، فان تمت دعوى منافاة أخذ الأجرة لوجوب الفعل ، فلا بد من تقييد الآية بالارضاع بغير اللباء . و التعبير بالأجر فيها ظاهر فى ثبوته من جهة المعاوضة ، لأنه حكم شرعى وتعبداً خاص كجواز أكل المار من ثمرة طريقه ، حتى لا يمكن التعدى ، كما لا يخفى .

( ٢ ) قد تقدم عدم منافاة أخذ الأجرة على عمل مع قصد التقرب فى ذلك

العمل ، وأنه لو كان سائر شرائط الاجارة حاصلة لما كان اشتراط قصد التقرب فيه موجباً لبطلانها، حيث أن الاجير لو أتى بالعمل - بداعى استحقاق الاجرة شرعاً لثلا يبقى الدين على عهده ويبتلى يوم القيمة بحسابه - كان هذا بنفسه نحو تقرب الى الله سبحانه ، لا أنه ينا في التقرب في ذلك العمل، و على ذلك فلو استأجر من يصلح للامامة لاعادة صلاته حتى يقتدى به ،صح الاستيجار ،ولينا في قصدالتقرب المعتبر في اصل الصلاة واعادتها .

نعم الاستيجار للعبادة لله سبحانه - اصالة واهداء ثوابها للآخر - يحتاج الى دليل على المشروعية . لامشروعية الاستيجار فقط ، بل مشروعية اهداء الثواب و نفوذه وقد قام الدليل عليها في الصلاة والحج والصدقة و نحوها في الجملة و بعد الدليل على المشروعية يجوز المعاملة على الاهداء بنحو الهبة المشروطة ، حيث أن المعاملة عليه بنحو الاستيجار لا يخلو عن مناقشة ، كما أن النيابة تحتاج الى دليل على المشروعية في الافعال التي لا تنتسب الى غير الفاعل، ولاتقبل التوكيل كالصيام والاعتسال و نحوهما، لا في مثل الحلق والذبح ونحوهما من الافعال التي تنتسب الى غير المباشر بالتوكيل، فان النيابة فيها مقتضى الاطلاق في خطاب الامر بتلك الافعال .

ثم انه ليست النيابة منحصرة بتنزيل النفس منزلة الغير كما يظهر من المصنف (ره) بل النيابة في مثل الصلاة والصوم عن الميت كاداء دين الغير . فكما أن من تقوم باداء دين غيره لاينزل نفسه منزلة المدين ، بل يقصد الاداء بما فى ذمته كذلك المصلى عن الغير يقصد الصلاة التي فى ذمة الميت ،وتلك الصلاة لم يؤخذ فيها قيد المباشرة ، كما اخذ هذا القيد فى الصلاة التي فى عهدة الحى ، كما هو ظاهر خطابات التكليف . ولذا لاتصح النيابة عن الحى فى الصلاة ونحوها .

وفى صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال : « سألته عن رجل أدر كه

رمضان وهو مريض ، فتوفى قبل أن يبرأ قال : ليس عليه شيء ، ولكن يقضى عن الذى يبرأ ثم يموت قبل أن يقضى » (١) فان ظاهرها اشتغال عهدة الميت، وفعل الآخرين قضاء عنه ، ولا يكون ذلك الالعدم اعتبار المباشرة فيما يعتبر فى عهدة الميت و يترتب على كون النيابة هى التنزيل أو ما ذكرناه إمكان الاستدلال - على عدم منافاة أخذ الاجرة على عمل مع التقرب المعتبر فيه - بما ورد فى جواز الاستيجار للحج والعمرة ، فانه بناءً على انكار التنزيل تكون الاجرة بازاء نفس الحج والعمرة وأما بناءً على التنزيل، فقد تقدم عن المصنف (ره) دعوى أن الأجرة بازاء التنزيل للحج والعمرة . والتنزيل أمر مستحب توصلى ، فلاحظ .

( لا يقال ) و يترتب ايضاً أنه اذا ارتكب النائب عن الغير فى الحج حال احرامه موجب الكفارة كانت الكفارة على المنوب عنه ( فانه يقال ) : بل تجب على النائب على التقديرين، فان المنزل منزلة فعل المنوب عنه هو نفس الاحرام وسائر اعمال الحج لاما يرتكبه النائب فى اثنائها كما لا يخفى . وفيما اذا لم يكن على المنوب عنه اشتغال اصلاً ، كما فى الحج أو الصلاة ندباً عن الميت ، فيمكن فى مثلهما القول بالتنزيل كما لا يخفى .

و الحاصل أنه ورد فى النيابة عن الغير فى الحج و العمرة بنحو الاستيجار بعض الروايات ، وحملها على الاستيجار على المقدمات خلاف ظاهرها، بل مقتضى الحمل المزبور يعنى وقوع الاجارة على نفس المقدمات هو استحقاق الأجرة بالآيتان بها ، وان لم يترتب عليها ذوها . وفى موثقة عمار بن موسى الساباطى عن ابي عبدالله (ع) ، قال : « سألته عن الرجل يأخذ الدراهم ليحج بها عن رجل، هل يجوز أن ينفق منها فى غير الحج ؟ قال إذا ضمن الحجة ، فالدراهم له يصنع بها

(١) وسائل الشيعة : الجزء (٧) الباب : (٢٣) من ابواب احكام شهر رمضان -

## ثم انه كما يستحق الغير بالاجارة (١)

ما أحب و عليه حجة « (١) حيث أن ظاهرها وقوع المعاملة على نفس الحج كما هو معنى ضمانه ، وبما انه لا يحتمل الفرق بين الحج وسائر العبادات التي قد احرزت مشروعية النيابة فيها ، كقضاء الصلاة و الصوم و نحوهما عن الميت ، فيكون الاستيجار عليها كالاستيجار للحج .

(١) ذكر (ره) أنه كما لا يجوز تملك العمل الواجب عليه للغير بالأجرة ، كذلك لا يجوز صرف ما يملكه الغير عليه لنفسه ، بأن يأتي لنفسه بعنوان العبادة ما استحقه الغير عليه ، كما اذا استوجر لاطافة صبي أو مغمى عليه ، فلا يجوز أن ينوى الاطافة طوافاً لنفسه أيضاً ، وكذا فيما اذا استوجر لحمل الغير في طواف ذلك الغير فلا يجوز أن ينوى لنفسه الطواف في تلك الاشواط . وهذا هو المراد من الاستيجار للحمل مطلقاً ، وجوز بعضهم الطواف لنفسه فيما اذا استوجر لحمل الغير في طواف نفسه ، وهذا هو المراد من الاستيجار للحمل في طوافه ، ووجه الجواز في هذه الصورة عدم كون الاشواط للغير ، بل ما يملكه الغير عليه هو نفس الحمل فيها ، نظير ما اذا استوجر لحمل شيء آخر فيها بخلاف الصورتين الاولتين ، فان الاشواط فيهما مستحقة للغير .

( اقول ) : الصحيح هو عدم الفرق بين الصور الثلاث ، فيجوز أن ينوى فيها الطواف لنفسه ، وذلك فان كون شخص اجيراً في عمل لا يقتضى الا تملك ذلك العمل فقط للمستأجر ، لا بمقدماته ومقارناته ، ولذا يجوز اجارة نفسه لآخر فيهما ، وعلى ذلك فالحركة المخصوصة مقدمة لاطافة الغير ، أى جعل الغير طائفاً ، كما أنها مقدمة لحمل الآخر في طواف ذلك الآخر ، فيجوز صرفها لنفسه بقصد الطواف لنفسه .

نعم لو استوجر للحمل لافى طوافه بأن يكون اجيراً لحمل المستأجر بشرط

(١) وسائل الشيعة : الجزء (٨) الباب (١٠) : من ابواب النيابة في الحج -

قال في المسالك هذا اذا كان الحامل (١) .

أن لا يكون الحامل طائفاً حال الحمل . وهذه صورة رابعة ، فقصد الحامل فيها الطواف لنفسه مخالفة للشرط ، وباعتبارها يكون منهيأ عنه فيفسد . و يحتمل أن يكون هذا الاشتراط تقييداً لمتعلق الاجارة ، بان يملك المستأجر الحمل عليه حال عدم طوافه لنفسه و بقصد كل من الحامل و المحمول الطواف ينتفى مورد الاجارة فلا يستحق على المستأجر شيئاً ، وترك الحامل مورد الاجارة و ان كان محرماً ، إلا أن طوافه لنفسه لا يكون منهيأ عنه حتى يفسد ، و وجه عدم النهى عنه عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص ، فلا بد فى الحكم من ملاحظة أن العقد على الاشتراط او على التقييد . ثم إنه ليس مما تقدم ما إذا حج الاجير لنفسه ندباً فى سنة الاجارة ، و ذلك فان تركه الحج عن المنوب عنه وإن كان من ترك الواجب ، لوجوب تسليم العمل المملوك للغير اليه ، إلا أن الحج لنفسه فى تلك السنة ضد خاص لما وجب عليه بالاجارة ، و الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص ، بل يمكن شمول الاستحباب لذلك الضد بنحو الترتب .

ثم إنه لو قيل بأن مقتضى الاجارة على عمل تملكه بمقدماته ، فلا باس ايضا بقصد الطواف لنفسه فى الصور الثلاث المتقدمة ، باعتبار أن قصد الاجير الطواف لنفسه بحر كته الاستقلالية فيها من قبيل الانتفاع بملك الغير ، لا التصرف فيه ، و الانتفاع بملك الغير مالم يمكن تعدياً و تصرفاً فيه غير ممنوع ، كالاستغلال بظل الغير أو الاستنارة بنوره وهكذا وهكذا .

(١) أى جواز احتساب حر كته المخصوصة وقصده بها الطواف لنفسه يختص بالموارد التى لا يملك المحمول فيها تلك الحركة ، كما إذا كان الحامل متبرعاً أو حاملاً بجعالة ، حيث لا يملك فى الجعالة باذل العوض العمل على الاخر ، أو كان اجيراً للحمل فى طوافه ، بمعنى أنه آجر نفسه للغير لحمله حال الطواف لنفسه ، فانه يمكن فى جميع ذلك أن ينوى كل من الحامل و المحمول الطواف لنفسه .

وأما إذا استؤجر للحمل مطلقاً، أى أنه آجر نفسه لحمل الغير ، ولم يقيد فى الاجارة  
بكون الحمل حال الطواف لنفسه ، فلايصح ان ينوى الحامل الطواف لنفسه ،  
لان حر كته المخصوصة مستحقة للغير فى صورة الاطلاق ، باعتبار توقف طواف  
المحمول عليها ، فلايصح صرف تلك الحركة لنفسه .

واورد الايروانى (ره) على الفرق وذكر أنه لايفتلف الحكم بين كونه  
اجيراً لحمل الغير فى طواف نفسه، وبين كونه اجيراً لحمل الغير بلا تقييد ، بكون  
الحمل حال طواف نفسه ، ووجه عدم الاختلاف أنه لو كان اجيراً لحمل الغير على  
نحو الاشتراط والتعليق ، بمعنى انه على تقدير طوافه لنفسه كان عليه أن يحمله  
الغير ، فهذا من التعليق فى الاجارة ، وان كان اجيراً لحمله لاعلى نحو الاشتراط  
والتعليق استحق المستأجر عليه الحركة المخصوصة باعتبار توقف الحمل عليه ،  
ولايجوز للاجير أن ينوى بتلك الحركة الطواف لنفسه .

ولكن الصحيح كما ذكرنا عدم دخول مقدمات الحمل فى متعلق الاجارة،  
فان اطافة الصبى او المغمى عليه هى جعل الصبى او المغمى عليه طائفاً فيعتبر فيهما  
شرايط الطواف من الطهارة وغيرها .

وبعبارة اخرى يكون طواف الصبى او المغمى عليه هى الحركة التبعية ، و  
حركة الاجير مقدمة لطوافهما ، وكذا الحال فى اشتراط حمله فى طوافه أو مطلقاً  
والزام الاجير - بالمقدمة على تقدير امتناعه - لا يقتضى دخول تلك المقدمة فى ملك  
المستأجر، ليكون صرفها على نفسه من التصرف فى ملك الغير، فيكون منهياً عنه.

ومما ذكرنا يظهر أنه ليس الجواز لبعض الروايات الواردة فى اطافة الصبى او  
غيره فى طواف نفسه، ووجه الظهور عدم فرض الاستيجار فى موردها لتصلح جواباً عن  
المناقشة بأن صرف الاجير الحركة المخصوصة على نفسه من التصرف فيما يستحقه الغير.



ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه (١)

(١) قد بنى (ره) على أن أخذ الاجرة على عمل لا يجتمع مع قصد التقرب بذلك العمل ، سواء كانت عبادة واجبة أو مستحبة ، و فرع على ذلك عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان ، فانه لانتفاع الغير به كاحراز دخول الوقت ، أو الاكتفاء به فى الصلاة ، يقع مورد الاجارة ، ولكن بما أنه من قبيل العبادة ، فلا يصح أخذ الاجرة عليه ، حتى فيما إذا كان للاعلام فقط ، بناءً على أن أذان الاعلام أيضاً كاذان الصلاة من العبادة ، بمعنى أن الاعلام بدخول الوقت مستحب كفاً ، ولا يحصل هذا الاعلام الا بالاذان الواقع بنحو العبادة .

وبعبارة اخرى لا يصح الاعتماد عليه فى دخول الوقت إلا فيما وقع على نحو العبادة ، ولا يكون طريقاً معتبراً الى دخولها فى غير هذه الصورة ، و يذكر فى المقام روايات يستظهر منها عدم جواز أخذ الاجرة عليه ، كموثقة زيد بن علي عن آبائه عن علي عليهم السلام « أنه اتاه رجل ، فقال له : والله انى أحبك الله ، فقال له : و لكنى ابغضك لله ، قال : ولم ؟ قال : لأنك تبغى فى الاذان و تأخذ على تعليم القرآن أجراً » (١) وفى سندها عبد الله بن منبه والظاهر أنه اشتباه من النسخ . والصحيح منبه بن عبد الله . وقد ذكر النجاشى أن حديثه صحيح ، و وجه الصحة كون الراوى عنه محمد بن الحسن الصفار الذى يروى عن المنبه فى سائر الروايات ولكن فى دلالتها على عدم الجواز تأمل ، فان بغضه عليه السلام يمكن لاستمراره على الكراهة ، ويشهد لها ما فى ذيلها ( وسمعت رسول الله (ص) يقول من أخذ على تعليم القرآن اجراً كان حظه يوم القيمة : فان التعليل يناسب الكراهة كما لا يخفى .

وعن السيد الخوئى طال بقاءه أن دلالتها على المنع بضميمة ما ورد من أنه عليه السلام لا يبغض الحلال ، وفيه أنه لم اظفر على رواية معتبرة يكون ظاهرها ذلك . نعم ورد فى روايات الربا أنه عليه السلام كان لا يكره الحلال ، و ظاهرها خلاف

(١) وسائل الشيعة الباب : (٣٠) من ابواب ما يكتسب به - الحديث . (١)

ومن هنا يظهر وجه مذكروه في هذا المقام (١)

المقطوع ، فانه عليه السلام كان يكره المكروهات الشرعية قطعاً ، مع كونها محللة . وحسنة حمران الواردة في فساد الدنيا وفيها قال (غ) : « ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر (١) .

وفيه انه لادلالة لها ايضاً على المنع ، بل ولادلالة على الكراهة ، فانها فسى مقام بيان علامة فساد الارض ، لا بيان موجبات فسادها ، ويمكن كون الحلال المخصوص علامة لفسادها ، كقوله عليه السلام فيها « ورأيت المؤمن صامتاً لا يقبل قوله » فان صمت المؤمن مع عدم قبول قوله لا يكون حراماً ، بل ولا مكروهاً . وروايتي محمد ابن مسلم والعلاء بن سيابة عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : « لاتصل خلف من يتغنى على الاذان والصلاة أجراً ، ولا تقبل شهادته » (٢) ولا بأس بدلالتهما على المنع فان الحكم بفسق آخذ الأجر على الاذان أو الصلاة المراد بها الامامة لا يكون الا مع حرمة الفعل أو بطلان المعاملة ، إلا أنهما ضعيفتان سنداً . وإن وصف السيد اليزدى (ره) رواية محمد بن مسلم بالصحيحة ، والظاهر أنه لا بأس بأخذ الاجرة على الاذان وتعليم القرآن ، لعدم المنافاة بين أخذ الاجرة على عمل ، وكونها عبادة مع أن تعليم القرآن ليس من العبادة والروايات ، كما مرت ضعيفة سنداً أو دلالة ، ولكن الاحوط الترك والله سبحانه هو العالم .

(١) الوجه هو ذكر الصلاة في حسنة حمران وقد تقدم ظهورها في الأجر على الامامة ، ولكن ذكرنا عدم دلالتها على المنع . وأما ذكره (ره) - من أن الانتفاع بالامامة موقوف على تحققها بقصد الاخلاص اذ المأموم لا يجوز له الاقتداء بالامام تكون صلواته صحيحة ، وقصد الاخلاص لا يجتمع مع أخذ الاجرة - فلا يمكن المساعدة عليه ، فان ما يفيد الغير في المقام هي صحة صلاة الامام ، حتى يقتدى بصلاته . وأما كون إمامته بالقربة ، فلا يعتبر في جواز الاقتداء وعلى ذلك فلو كان المكلف

(١) وسائل الشيعة : الباب (٤١) من ابواب الامر بالمعروف الحديث (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء الباب (٣٢) من ابواب الشهادات - الحديث (٦٠٢)

## تحمل الشهادة (١)

بحيث يأتي بالصلاة بداعي الامر بهاولو منفرداً ، ولاياتى بها حتى مسع إعطاء الاجرة عليها لولا أمر الشارع بها ، فيكون أخذ اجرته على خصوصية صلاته لا على اصلها ، وتلك الخصوصية لم تؤخذ في متعلق الامر بالطبيعة ، فلا بأس بذلك الاخذ غاية الامر لا يثاب على امامته فتدبر .

(١) تعرض (ره) لاخذ الاجرة على تحمل الشهادة ، و ذكر عدم جوازه بناء على وجوب التحمل عند الدعوة اليه ، كما هو مقتضى الصحيح الوارد في تفسير قوله سبحانه : ( ولا ياب الشهداء إذا مدعوا ) (١) وكذا لا يجوز أخذ الاجرة على أدائها والوجه في عدم الجواز هو كون كل من الاداء والتحمل حقاً للمشهود له ، فيستحقهما على الشاهد ، فيكون أخذ الشاهد الأجرة على الاداء 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 ايضاً الاداء أو التحمل كفاية ، حيث أن طلب المال لاداء حق الغير اليه ، سواء كان المطلوب منه المال ، صاحب الحق وغيره أكل لذلك المال بالباطل .

( اقول ) في كون الاستجابة للتحمل أو الاداء مجاناً حقاً للمشهود له تأمل . و ذكر السيد الخوئي طال بقاءه أن الوجه في عدم جواز أخذ الاجرة استفادة المجانية من دليل وجوبهما ، فان قوله سبحانه : - ( ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا ) مع الاغماض عن الرواية ايضاً يعم الدعوة الى التحمل والاداء . ومقتضى إطلاق النهي عدم جواز الالباء حتى مع عدم بذل الاجرة .

وفيه أنه يمكن دعوى كون متعلق النهي الدعوة المتعارفة واذا كانت الدعوة المتعارفة الى التحمل او الشهادة بالأجر كانت الدعوة اليها كالدعوة الى الخياطة أو البناء في أن وجوب استجابتهما لا يقتضى المجانية . ويشهد لذلك ملاحظة صدر الآية ، فان قوله

## بقي الكلام في شيء (١)

سبحانه (ولاياب كاتب أن يكتب كما علمه الله) - لا يقتضى وجوب الكتابة على الكاتب مجاناً .

( لا يقال ) ان بينهما فرقاً فان الكتابة في الدين مستحبة ، فلا بأس بأخذ الاجرة عليها، بخلاف الاستجابة لاداء الشهادة أو تحملها (فانه يقال ) : الاستجابة الى الكتابة مثل الاستجابة للتحمل أو الاداء واجبة ، مع أن مقتضى الاطلاق عدم جواز المطالبة بالاجرة للتحمل والاداء ، لاعدم جواز أخذها مع اعطائها كما هو المطلوب في المقام وفي مثل الاجرة على القضا، كما لا يخفى .

هذا ويمكن أن يقال بعدم تعارف أخذ الاجرة على تحمل الشهادة أو ادائها، وليس لهما مالية ، فيكون أخذها من اكل المال بالباطل نعم لو توقف التحمل او الاداء على بذل المال لقطع المسافة ونحوه ، لم يجب البذل من كيسه ، والوجه في ذلك : أن مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم وجوب التحمل او الاداء في الفرض ، حتى فيما اذا قال المشهود له : اصرف المال وعلى تداركه ، فان مجرد التزامه بالعيوض لا يوجب انتفاء الضرر ، حيث انه ربما لا يصل اليه العوض ، لعدم وفاء المشهود له بالتزامه .

(١) ذكر جماعة من الاصحاب في الواجبات و المستحبات التي لا يجوز أخذ الاجرة عليها أنه يجوز ارتزاق مؤديهما من بيت المال ، وليس المراد أخذ الاجرة والعيوض من بيت المال على عملهم ، فانه لا فرق في عدم الجواز بين الأخذ من بيت المال أو من غيره ، بل يكون اعطاء العوض من بيت المال ، باعتبار عدم كونه ملكاً شخصياً للمعطي ، اولى بعدم الجواز ، فليكن مرادهم أنه إذا قام المكلف بتلك الاعمال التي لا يمكنه - مع القيام بها - الكسب المناسب ، فيقرر له من بيت المال ما يكفيه من مؤنة نفسه وعياله مع فقره ، زاد على اجرة عمله ام نقص بعنوان المساعدة ، وأما مع غناه ، فان كان ذلك العمل واجباً عليه ، فلا يجوز لولي المسلمين الاعطاء

## صرح جماعة (١)

من بيت المال ، فان عدالة القاضى تمنعه عن ترك القضاء الواجب عليه ، فيكون إعطاؤه مع غناه من اتلاف بيت المال . وهذا بخلاف البذل لمثل المؤذن والامام الراتب ممن يقوم بالمستحبات ، فانه يجوز فيما إذا كان تركه موجبا لترك الاذان والامامة ونحوهما ، ولا يكون من اتلاف بيت المال بلا جهة ، بل القاضى فيما اذا اراد الارتحال من البلد الى الآخر للقضاء فى ذلك البلد ، و كانت الحاجة اليه فى البلد أشد ، فانه لا بأس بالبذل له ، فانه من صرف بيت المال فى سبيل صلاح المسلمين .

(١) ذكر جماعة من القدماء والمتأخرين عدم جواز بيع المصاحف ، ومرادهم - كما اوضح فى الدروس - بيع خطه ، و كانت حرمة بيعه مشهورة بين الصحابة على ما هو ظاهر نهاية الاحكام ، حيث تمسك فى إثباتها باشتهارها بين الصحابة ، ويدل عليه ظاهر جملة من الروايات .

(منها) - رواية سماعه عن الشيخ (ره) باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابى عبد الله الرازى عن الحسن بن على بن ابى حمزة عن زرعة عن سماعة بن مهران قال : « سألت أبا عبد الله (ع) يقول : لا تبيعوا المصاحف ، فان بيعها حرام ، قلت : فما تقول فى شرائها ؟ قال : اشترمنه الدفتين والحديد والغلاف ، و اياك أن تشتري منه الورق ، وفيه القرآن مكتوب » (١) وهى ضعيفة ، و ليست بالموثقة ، فان أبا عبد الله الزرارى هو محمد بن احمد الجامورانى الزرارى ، وقد استثناه ابن الوليد عن روايات محمد بن احمد بن يحيى ، وفى استثنائه دلالة على ضعفه ، كما ان ضعف الحسن بن على بن ابى حمزة اظهر من أن يذكر ، فتوصيف المصنف (ره) الرواية بالموثقة غير تام .

( ١ ) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٣١) من ابواب ما يكتب به -  
الحديث : ( ١١ )

و (منها) - رواية عبد الرحمن بن سيابة عن ابي عبد الله (ع) ، قال : «سمعتہ يقول : أن المصاحف لن تشتري ، فاذا اشتريت ، فقل إنما اشتري منك الورق ، و ما فيه من الاديم ، و حليته ، و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا» (١) و في موثقة سماعة عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « سألته عن بيع المصاحف و شرائها؟ قال : لا تشتري كتاب الله ، و لكن اشتر الحديد و الورق و الدفتين ، و قل : أشتري منك هذا بكذا و كذا» (٢).

و لكن في مقابلها ما يظهر منه الجواز ، كصحيحة أبي بصير ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال : إنما كان يوضع عند القامة و المنبر ، و قال : كان بين الحائط و المنبر قدر ممرشة أو رجل ، و هو منحرف ، فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة ، و يجيء آخر ، فيكتب السورة كذلك كانوا ، ثم إنهم اشتروا بعد ذلك ، فقلت : فما ترى في ذلك؟ قال : اشتريه أحب الي من أن أبيع» (٣)

و نحوها موثقة روح بن عبد الرحيم ، و زاد فيها « قلت : فما ترى أن اعطى على كتابته أجراً؟ قال : لا بأس ، و لكن هكذا كانوا يصنعون » (٤).

و مقتضى الجمع بين الطائفتين هو حمل المانعة على الكراهة . و لكن ذكر المصنف (ره) أن صحيحة أبي بصير لا تصلح ان تكون قرينة على صرف النهي في سائر الروايات الى الكراهة ، فان مدلولها أنه لم يكن في الصدر الاول تحصيل المصاحف بالشراء ، و انما حدث ذلك اخيراً . و أما كيفية بيعها و شرائها و هل هو مثل سائر الكتب ام لا؟ فلا دلالة لها على المماثلة الا بالاطلاق أى السكوت في مقام البيان فيرفع اليد عن ذلك بمثل رواية عبد الرحمن المتقدمة الدالة على الكيفية المعتمدة في بيع المصاحف و شرائها ، بل هذا الاطلاق ايضاً يمكن منعه بعدم كون الرواية

(١-٢-٣-٤) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٣١) من ابواب ما يكتب به -

بقي الكلام في المراد من حرمة البيع (١) .

في مقام البيان من جهة الكيفية ليتمكن دعوى اطلاقها .

وبهذا يظهر الحال في رواية عنبة الوراق ، قال : « سألت أبا عبد الله (ع) ، فقلت : إنى رجل أبيع المصحف ، فان نهيتنى لم أبعها ، فقال أأست تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ فقلت : بلى واعالجها ، فقال لا بأس بها » (١) فان ظهور هذه في جواز بيع المصحف كسائر الكتب بالاطلاق و بالسكوت في مقام البيان ، فيرفع اليد عنه بالبيان الوارد في الروايات المتقدمة .

( اقول ) : لابد من رفع اليد عن الاخبار المانعة بحملها على الكراهة، فانه قد ورد في موثقة روح بن عبد الرحيم المتقدمة نفى البأس عن الكتابة بالاجر، و لو لم يكن لخط القرآن مالية ، و باعتبار عظمتها لم تكن كتابته من الاعمال التي لها قيمة .

والحاصل أنه لا يحتمل الفرق بين الاجر على كتابة القرآن وبين بيعه، وجواز الاول كاشف عن جواز الثاني. هذامع أن ظاهر السؤال في مثل صحيحة ابي بصير بقوله ( فماترى في شرائها) هو السؤال عن جواز شراء المصحف بالنحو المتعارف في سائر الكتب، فيكون جوابه عليه السلام بالجواز راجعاً الى ذلك النحو، وهذا من الظهور الوضعي لا الاطلاقى ليتوقف على تمامية مقدماته ، وذلك فان دلالة اللفظ الموضوع للكتاب عليه بالوضع و اضافة البيع اليه ظاهرة بمقتضى وضع الاضافة، 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 ام غيره ملكاً لشخص ، و موصوفه ملكاً للاخر . بل لو كان الوصف في الشيء حاصلًا بعمل الاخر ، و كان بأمر من مالك

(١) وسائل الشريعة : الجزء (١٢) باب : (٣١) من ابواب ما يكتسب به - الحديث :

ذلك الشيء أو باستيجاره فيستحق العامل الاجرة عليه ، والا فلا احترام لفعله ، ولا يكون له على مالكة اجرة اصلا، و على ذلك فلو كان النهى عن بيع المصاحف لزومياً كان المراد بمتعلق النهى ، ملاحظة خطوطها فى أخذ العوض عليها ، على ما تقدم سابقاً فى النهى عن بيع الجارية المغنية ، وفى النهى عن بيع آلات اللهو .

و الحاصل ان المراد بالنهى عن بيع المصاحف هو المنع عن بيع الاوراق بملاحظة كونها موصوفة بالكتابة القرآنية . وبهذا يظهر أن ما ذكره المصنف (ره) - من أن النقوش ان لم تعد من الاعيان المملوكة عرفاً ، بل من صفات المنقوش الذى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها ، فلا حاجة الى النهى عن بيع الخط ، فانه لا يقع بازائه جزء من الثمن ليقع فى حيز النهى - لا يمكن المساعدة عليه ، لما ذكرنا من كون الخطوط وصفاً مقوماً ، نظير بيع آلات اللهو ، وان النهى مقتضى عدم جواز لحاظ هذا الوصف فى مقام المبادلة ، على ما تقدم فى بيع الآلات .

نعم ذكرنا أنه لا بد من حمل النهى على الكراهة أى على كراهة ايقاع المعاملة على المصحف بما هو مصحف ، وأن اللازم فى التخلص من هذه الكراهة جعل الثمن بازاء الاوراق بماهى اوراق ، والثمن المأخوذو ان كان زائداً على ثمن الاوراق ، والزيادة بداعى اتصاف تلك الاوراق بالكتابة القرآنية ، الا أنه لا يذكر هذه الجهة فى العقد ، بل يذكر فيه عنوان الاوراق والحديد ، وبعد انتقال الاوراق الى المشتري يكون مالكا لها بماهى مصحف ، حيث تقدم تبعية الخطوط ، وانه لا يمكن كونها ملكاً لشخص ، والاوراق ملكاً لآخر .

(لا يقال) لافرق بين النهى فى المقام وبين النهى عن بيع آلات اللهو ، غاية الامر عدم المالية فى تلك الآلات باعتبار خستها ، وفى المصحف باعتبار عظمته ، كما يرشد الى ذلك ، قوله فى مضمرة عثمان بن عيسى : « لاتشتر كلام الله » و على ذلك يكون النهى عن بيع المصحف نظير النهى عن بيع تلك الآلات حقيقياً ، لارجاعاً الى



## ثم ان المشهور بين العلامة (١)

صورة العقد كما تقدم، نعم يجوز بيع الاوراق و الحديد من المصحف نظير بيع المواد من الالات .

(فانه يقال) ان تجويز بيع المصحف فى صحيحة ابى بصير المتقدمة و تجويز أخذ الاجرة على كتابته فى موثقة روح بن عبد الرحيم قرينة على اختلاف الحكم فى المقام ، وأن ايقاع المعاملة على المصحف كايقاعها على سائر الكتب مكروه ، ولا بد من التخلص عن الكراهة من ايقاعها على الاوراق و الحديد ، فيكون هذا حكماً راجعاً الى صورة العقد ، ولا يتعين بيع المصحف بقيمة الاوراق و الحديد ، كما كان يتعين ذلك فى بيع الالات ، على تامل كما لا يخفى .

وأما ما ذكره المصنف (ره) - من فرض كون خطوط المصحف من الاعيان فى مقابل أوراقه - فغير صحيح ، وعلى تقديره فيرد عليه ما اورده (ره) من انه لو قيل ببقاء تلك الخطوط على ملك البايع بعد بيعه الاوراق ، لزم شركة البايع و المشتري فى المصحف بالقيمة ، ولا يمكن الالتزام بها . وان انتقلت الى المشتري ، فان كان انتقالها بجزء من الثمن فهو عين بيع المصحف ، ولا يكون للنهي عنه معنى الا الحمل على الكراهة ، وان كان انتقالها قهراً تبعاً للاوراق ، فهو خلاف مقصود المتبايعين ، فان قصدهما اعطاء العوض و أخذه فى مقابل المصحف المركب من الاوراق ، و الخطوط ، فلا بد من ارجاع النهى الى التكليف الصورى أى التكليف الراجع الى صورة المعاملة ، بأن يجعل الخطوط فيها بعنوان الشرط فى البيع ، لا الجزء من المبيع .

(١) المشهور بين العلامة و المتأخرين عنه - على ما قيل - عدم جواز بيع المصحف من الكافر ، حتى بالوجه الذى يجوز بيعه من المسلم بذلك الوجه ، و احتمال المصنف (ره) أن يكون مستندهم فى عدم الجواز أمرين ( الاول ) فحوى ما دل على عدم جواز تملك الكافر المسلم .

( أقول ) الفحوى ممنوعة، فانه لو كان اصل الحكم ثابتاً بان لا يصح تملك الكافر العبد المسلم ، فهو باعتبار أن ملك الكافر المسلم و عدم تمكن المسلم على تصرفاته و فعاله الا برخصة منه - ولاية للكافر على المسلم ، ولا يجرى ذلك فى ملك الكافر المصحف، و بعبارة اخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزماً فلا اقل من احتمال كونه الملاك ، ومعها لا يمكن دعوى الفحوى. و اما اصل الحكم فانه روى الشيخ (ره) فى نهايته عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام أن امير المؤمنين عليه السلام أتى بعبد ذمى قد اسلم، فقال : اذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا ثمنه الى صاحبه ، و لا تقروه عنده (١) فيقال ظاهر هذه الرواية عدم سلطان للكافر على اقرار المسلم فى ملكه .

وفيه أنه لا بد فى المسألة من الاعتماد على وجه آخر ، فان هذه الرواية لضعف سندها بالرفع لا يمكن الاعتماد عليها ( لا يقال ) : سند الشيخ الى حماد مذکور فى المشيخة ، وليس فيه ضعف (فانه يقال) لم يحرز أن الشيخ رواها فى النهاية عن كتاب حماد ، و ملاحظة المشيخة تنفع فيما اذا احرز ان روايته عن كتابه ، و الاحراز بالاضافة الى روايات التهذيب و الاستبصار فقط ، لذكره فى اول التهذيب ببدء الرواية باسم صاحب الكتاب الذى يروى عنه، و بدؤه - (ره) فى التهذيب بمحمد بن يحيى مرفوعاً عن حماد - قرينة على عدم اخذه الرواية من كتاب حماد و الا لكان المناسب ببدء السند به لا بمحمد بن يحيى و لعل قوله سبحانه (لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً (٢) كاف فى ذلك الحكم، فتأمل .

( الامر الثانى ) قوله (ع) : ( الاسلام يعلى ولا يعلو عليه ) أقول هذا نبوى مرسل ، ولا يمكن الاعتماد عليه ، و مدلوله إن كان اثبات العلو للاسلام بحسب مقام الاثبات والبرهان ، فهذا صحيح ، ولكن لا يرتبط بالمقام ، وإن كان علوه بحسب

(١) الوسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٢٨) من ابواب عقد البيع - الحديث (١)

(٢) سورة النساء (٤) الآية : (١٤١)

المحترم لاسمائه (١) الدراهم المضروبة (٢) جوائز السلطان وعماله (٣)

تشريع الاحكام ، فهذا لا يقتضى عدم جواز بيع المصحف للكافر ، فان مجرد تملكه لا يكون علواً للكفر على الاسلام ، كما أن مجرد تملك مسلم الانجيل لا يكون علواً للاسلام على الكفر . نعم لا يجوز اعطاء المصحف بيد الكافر، فيما اذا كان الاعطاء تعريضاً للمصحف الشريف للنجاسة الموجبة لهتكه، وهذا غير بحث الملكية الحاصلة بالبيع و نحوه .

(١) بصيغة الفاعل أى الكافر الذى يرى الحرمة لاسمائه تعالى .

(٢) بناء على تسرية الحكم ، فلا يجوز بيع الدراهم من الكافر ، حتى فيما إذا لم تكن مالية للسكة الموجودة عليها، كالدراهم الماخوذة للتبرك و المكتوب عليها اسم النبى (ع) أو غيره من المعصومين عليهم السلام ، فان بيعها باعتبار موادها أى الذهب والفضة وإن كان نظير بعض الحلويات أو الصابون المصنوع بصورة الحيوان ، فيباع فى السوق باعتبار موادها ، إلا ان المفروض فى المصحف عدم جواز بيعه من الكافر ، حتى باعتبار اوراقه وحديده ، و لازم التعدى الى الدراهم المفروض التبرك بسكتها عدم جواز بيعها حتى باعتبار مادتها .

(٣) للمال المأخوذ من الجائر أو عماله مجاناً أو معاوضة صور اربع : (الاولى)

عدم العلم تفصيلاً ولا اجمالاً بوجود الحرام فى امواله ( الثانية ) عدم العلم لاتفصيلاً ولا اجمالاً بالحرام فى المأخوذ منه مع العلم الاجمالى بالحرام فى امواله (الثالثة) العلم تفصيلاً بحرمة المأخوذ منه ، وأنه ليس للجائر (الرابعة) العلم اجمالاً بوجود الحرام فى المأخوذ منه ، وأنه مشتمل على مال الغير .

أما الصورة الاولى فقد ذكر المصنف (ره) فيها جواز الاخذ والتصرف، للاصل والاجماع و الاخبار الآتية ، وينبغى أن يراد بالاصل قاعدة اليد ، فان مقتضاها كون الجائر مالكا لما فى يده ، فيكون تصرفاته فيه نافذة . و أما اصالة الصحة فلا يمكن اجراءها مع الاغماض عن قاعدة اليد ، فانها لا تجرى فيما اذا لم تحرز سلطنة الشخص

شرعاً على التصرف ، كما فى المقام ، فانه لادليل على اعتبارها غير السيرة الجارية على حمل المعاملات الصادرة عن الغير على الصحة ، والمقدار المحرز من السيرة موارد إحراز السلطنة، وعلى ذلك فمن المحتمل ان لا يكون الجائر سلطاناً على تمليك المال المفروض باعتبار عدم كونه مال كآله. وأما الاستصحاب ، فمقتضاه عدم جواز الأخذ ، وعدم كون المال ملك الجائر والاجماع لا يصلح للاعتماد عليه، فانه لا يكون اجماعاً تعديداً ، بل من المحتمل - لو لم يكن من المقطوع به - أن المدرك لافتائهم بالجواز قاعدة اليد أو غيرها ، كما لا حاجة فى هذه الصورة الى الاخبار ، فان الجواز على القاعدة ، إلا أن يراد أن فى الأموال المأخوذة من السلطان الجائر أو عماله شبهة حرمة تكليفاً ، حتى فيما اذا احرز باليقين بان المأخوذ ملكه شخصاً ، وهذه الشبهة مدفوعة باصالة الحل والاخبار الآتية .

ثم ذكر المصنف ( ره ) أنه ربما يوهم بعض الاخبار أن حل المال فى هذه الصورة مشروط بثبوت مال حلال للجائر ، كرواية الاحتجاج عن الحميرى أنه « كتب الى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف ، مستحل لما فى يده ، ولا يتورع عن أخذ ماله ، ربما نزلت فى قرية هو فيها أو أدخل منزله ، وقد حضر طعامه ، فيدعونى اليه ، فان لم آكل عادانى عليه ، فهل يجوز لى ان آكل طعامه واتصدق بصدقة ، وكم مقدار الصدقة ؟ وإن أهدى هذا الوكيل هدية الى رجل آخر ، فيدعونى إلى أن انال منها ، وأنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما فى يده ، فهل على فيه شىء إن أنانلت منه ؟ الجواب إن كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما فى يده ، فاقبل بره والافلا (١)

ولا يخفى أن ظاهر الخبر صورة العلم بحرمة مال الجائر ، وفرض مال حلال

( ١ ) وسائل الشيعه : الجزء ( ١٢ ) الباب : ( ٥١ ) من ابواب ما يكتسب به -

## اما الثانية (١)

له فيها ، باعتبار أن لا يكون حرمة المأخوذ محرزة تفصيلاً ، لأن وجود مال حلال له شرط تعبدى فى جواز المأخوذ منه .

(١) ( الصورة الثانية ) وهى ما يعلم ثبوت الحرام فى الاموال التى بيد الجائر ويحتمل كون الجائزة من ذلك الحرام ، فيجوز فى هذه أيضاً أخذ الجائزة تكليفاً ووضعاً ، لجريان قاعدة اليد فى الجائزة ، ولا تكون معارضة باليد على سائر امواله ، سواء احتتمل الآخذ الابتلاء بها بعد ذلك ، أم لا ، وذلك فان عدم جواز التصرف بالاضافة الى سائر الاموال محرز تفصيلاً ، فانها إما ملك الجائر واقعاً ، وباعتبار عدم إذنه فى التصرف فيها تكون حراماً . وأما ملك لغيره ، فلا يجوز التصرف فيها بدون اذن ذلك الغير ، وأما بالاضافة الى الجائزة ، فلا علم بحرمتها ، فتكون مورداً لقاعدة اليد بلا معارض . نعم فى مثل ما إذا خيره الجائر فى اخذ أحد اثوابه المعلومة حرمة بعضها اجمالاً ، يدخل الفرض فى الصورة الرابعة .

(لا يقال) : ان العلم الاجمالى فى هذه الصورة منجز ، وذلك فان العلم التفصيلى بحرمة سائر اموال الجائر ، لكونها ملك الغير أو انها ملكه ، وباعتبار عدم إذنه يحرم التصرف فيها ، لا يوجب جريان قاعدة اليد فى المأخوذ ، لسقوطها بالعلم الاجمالى بحرمة المأخوذ أو عدم جواز الاخبار والشهادة على كون سائر امواله ملكاً له . والحاصل أن ليده على سائر امواله اثر فعلياً ، وهو جواز الاخبار والشهادة على كونه مال كاله ( فانه يقال ) إذ اعلم وجود الحرام فى سائر امواله ، واحتمل كون المأخوذ أيضاً حراماً ، فلا بأس باجراء قاعدة اليد فى المأخوذ . نعم إذا علم حرمة بعض امواله وتردد ذلك البعض بين كونه جائزة أو ما هو عند الجائر ، فلما ذكر من دعوى العلم الاجمالى بحرمة المأخوذ او عدم جواز الاخبار بملكية ساير ما فى يده وجه ، فانه يكون أيضاً ليده على سائر امواله اثر ، وهو جواز الاخبار بكونها ملكاً له .

ثم إن هذا الوجه كما ترى يجرى حتى في الشبهة غير المحصورة ، والتي لا يمكن عقلا فيها ابتلاء المكلف بتمام اطرافها ، فلا يحل المأخوذ فيها ، لسقوط قاعدة اليد ، ويكون عدم الجواز مقتضى استصحاب الفساد .

ثم انه قد صرح جماعة بكرهه أخذ الجائزة من الجائر ، وعن العلامة الاستدلال عليها باحتمال كونها حراماً في الواقع ، وللنهى عن ارتكاب المشتبه في مثل قولهم : ( دع ما يريبك ) و للترغيب في تركها في مثل قولهم : ( من ترك الشبهات نجى من المحرمات ) وبعضهم زاد على هذا الاستدلال وجوهاً .

( منها ) أن أخذ المال من الجائر وعماله سبب لمحبتهم ، فان القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها .

و ( منها ) أنه تترتب على أخذ المال من الجائر أوعماله مفسد لا تخفى ، كما يفصح عن ذلك ما في صحيحة أبي بصير من قوله عليه السلام : « إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله » ( ١ ) .

و ( منها ) رواية عبدالله بن الفضل عن ابيه عن الكاظم موسى بن جعفر سلام الله عليه : « والله لو لاني أرى من أزوجه بها من عزاب بنى ابي طالب لثلاثين قطع نسله ما قبلتها ابداً » ( ٢ ) فانها ظاهرة في مرجوحية أخذ المال لولا الجهة المذكورة .

ولكن لا يصلح شيء من ذلك لاثبات الكراهة ، وذلك فان ظاهر اخبار الاحتياط والتوقف في الشبهات هو الارشاد الى موافقة التكاليف الواقعية ، والترغيب في ادراك ثواب طاعتها ، والتحرز عن محذور مخالفتها . وهذا لا يختص بخصوص الجائزة ، بل يعم كل الشبهات حتى المال المأخوذ من العدول . وأما أن أخذ المال من الجائر يوجب حبه فليس كذلك ، فان بين المحبة لهم وأخذ المال منهم العموم من وجه ،

( ٢-١ ) وسائل الشيعة : الجزء ( ١٢ ) الباب : ( ٢٢ ) من ابواب ما يكتسب به -

الحديث : ( ٥ )

ثم انهم ذكروا ارتفاع الكراهة بامور (١) ومنها اخراج الخمس (٢)

فقد يأخذه عوضاً عن متاعه في معاملة اضطر اليها . و أما ترتب المفسدة فلا شهادة له في صحیحة أبی بصیر ، فانها ناظرة الى اعانة الظالم ، وكون الشخص من اعوان الظلمة على ماتقدم سابقاً .

ورواية قبول الامام عليه السلام هدية هرون، لا يمكن الاعتماد عليها، لضعفها سنداً ودلالة ، فانها واردة في مورد خاص ، فلعل المال المفروض كان من المجهول مالكة ، ومورده التصديق به عن مالكة ، ولولم يكن صرف ذلك المال في تزويج عزاب بنى ابى طالب بعنوان الصدقة عن مالكة، لم يكن يأخذه الامام عليه السلام ، ومثل هذا لا يرتبط بالمقام .

والوجوه التي زادوها على استدلال العلامة مقتضاها - على تقدير تماميتها - كراهة الأخذ حتى مع إحراز كون المال ملك الجائر واقعاً ، كما أن ما ذكره العلامة مقتضاه كراهة الأخذ حتى مع إحراز كون المال ملك الجائر واقعاً ، وكراهة الأخذ والتصرف في مطلق المال المشتبه من دون خصوصية للمأخوذ من الجائر .

(١) (الاول) إخبار الجائر بان المال ملكه واقعاً ، ولكن قد ظهر مما تقدم أن الكراهة - على تقديرها - لا ترتفع بذلك ، فان الموجب لها إما اشتباه المال ، ولا يرتفع الاشتباه باخبار العدل ، فضلاً عن الجائر، وما ذكره المصنف (ره) - من أن الموجب للكراهة هو كون المال مظنة الحرمة ، ومع اخبار الجائر الثقة بكونه ملكاً له يخرج المال عن كونه مظنة الحرمة - لا يمكن المساعدة عليه ، فان أخبار الاحتياط والتوقف عند الشبهات لا تختص بصورة كون المال مظنة الحرام ، بل تعم مطلق ما يحتمل حرمة واقعاً . واما الوجوه المذكورة فقد ذكرنا أن مقتضاها ثبوت الكراهة حتى مع العلم بحلية الجائزة .

(٢) (الثاني) اخراج الخمس عن المال المأخوذ من الجائر ولا يخفى أن

إخراج الخمس في المال المختلط حكم الزامي لاحكم استحبابي حتى يتعدى الى المقام .

وثانياً أن الخمس في المال المختلط ثابت بعنوان التصديق بالمال المجهول مالكة ، فيما اذا لم يعلم قدر المال وصاحبه ، وليس من الخمس المعروف كما عليه المشهور . وعلى كل تقدير ، فالحكم ، باستحباب اخراج الخمس - في المقام المفروض فيه احتمال كون جميع المال حراماً واقعيّاً ، نظراً الى ثبوته في المال المختلط - قياس مع الفارق ، فان التصديق بمقدار الخمس في المال المختلط باعتبار أن عين ذلك إن كان مال الغير فيكون الواجب ايصاله الى صاحبه بالتصدق عنه ، وإن كان مال الغير غيره ، فيجوز لمن في يده ، المال المجهول مالكة ، بتدليل ذلك المال ، والتصدق بالبدل ، فالتصدق بالخمس ايصال لمال الغير اليه على كل تقدير ، بخلاف المقام المحتمل فيه كون المأخوذ بتمامه مال الغير كما لا يخفى .

و اما الموثقة المسئول فيها عن عمل السلطان - « يخرج فيه الرجل ، قال عليه السلام : لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب ، ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت عليهم السلام » ( ١ ) - فلا يمكن الاستدلال به على استحباب الخمس . والوجه في ذلك أنه يدور الأمر فيها بين رفع اليد عن اطلاقها وحملها على لزوم بعث الخمس في المقدار الزائد على المؤونة ، بقرينة مثل صحيحة على بن مهزيار الدالة على كون الخمس بعد مؤونة الرجل وعياله ، وبين ابقاء الاطلاق على حاله ، وحمل الامر بالبعث على الاستحباب والمنتعين هو التقييد كما هو المقرر في بحث الاطلاق والتقييد .

وبهذا يظهر الحال فيما دل على وجوب الخمس في الجائزة ، وأنه بقرينة أن المال الواحد لا يخمس مرتين ، يحمل على كونه بالاضافة الى الزائد على المؤونة .

( ١ ) وسائل الشلعة : الجزء ( ١٢ ) باب ( ٤٨ ) من ابواب ما يكتسب به -



## وان كانت الشبهة محصورة (١)

(١) قد ذكرنا أن العلم الاجمالي يكون فى الصورة الثانية منجزاً للحرام الواقعى (تارة) و غير منجزله (اخرى) و الجائزة فيها مع عدم منجزيته محكومة لقاعدة اليد ، بأنها كانت ملك الجائر، وقد انتقلت الى الآخذ ، بخلاف ما إذا كان العلم الاجمالي منجزاً ، كما اذا أراد أخذ شىء من تلك الاموال مقاصة ، أو أذن الجائر فى أخذ شىء منها بنحو التخيير، فانه لا يجوز مع ذلك العلم الاجمالي .

قال فى الشرايع : ( جوائز السلطان الجائر إن علمت حراماً بعينها فهى حرام وذكر فى المسالك فى شرح العبارة : ( ان التقييد بالعين اشارة الى جواز أخذها ، وإن علم أن فى أمواله مظالم ، كما هو مقتضى حال الظالم ، ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع، للنص على ذلك ) فيقع الكلام فى مراده من النص ، فان أراد الروايات الدالة على الترخيص والبراءة فى الشبهات نظير قوله (ع) : ( كل شىء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ) فقد ذكر المصنف (ره) أن المقرر فى محله حكومة قاعدة الاحتياط عليها .

وفيه ما لا يخفى ، فان دليل البرائة بشموله لمورد يكون وارداً على قاعدة الاحتياط دون العكس ، فان الموضوع فى قاعدة الاحتياط احتمال العقاب ، ومع ثبوت الترخيص فى ارتكاب مشتهه لا يكون احتمال عقاب اصلا . والصحيح عدم جريان الروايات الدالة على الترخيص فى موارد العلم الاجمالي بالتكليف، لاستقلال العقل بكفاية العلم الاجمالي فى وصول ذلك التكليف ، ولا يمكن الترخيص القطعى فى مخالفة التكليف الواصل ، فتكون تلك الروايات مقيدة عقلا ، وعلى من جوز أخذ الجائزة فى صورة العلم الاجمالي المنجز الالتزام بأن الشبهة المحصورة كالشبهة البدوية فى عدم تنجز التكليف اصلا ، كما عليه شردمة من متأخرى المتأخرين، إلا ان لا يكون كلامه ناظراً الى صورة العلم الاجمالي المنجز، و شىء من هذين لا يناسب تفسير المسالك ، فان ظاهره أن لجائزة السلطان خصوصية مستفادة من النص ، و

باعتبارها تفترق عن سائر موارد العلم الاجمالي بالحرام. ولايجرى فيها وجوب الاحتياط  
التابت في المال المختلط .

و إن اراد من النص صحيحة ابي ولاد ، فقد ذكر المصنف (ره) فيها ثلاثة  
احتمالات ، و ليس عليها خصوصية لجوائز السلطان ، قال ابو ولاد : « قلت لابي  
عبدالله (ع) ، ماترى في رجل يلى اعمال السلطان ، وليس له مكسب إلامن اعمالهم  
وانا أمر به وانزل عليه ، فيضيفنى ويحسن الى وربما أمرلى بالدراهم والكسوة، وقد  
ضاق صدرى من ذلك ؟ فقال : خدمتها فلك المهناً وعليه الوزر » (١)

و الاحتمالات ( أولها ) كون الواصل الى الشخص من العامل مالا مشتبهاً  
بالشبهة البدوية ، فان العامل المفروض باعتبار حرمة عمله، يكون كسبه محرماً، و  
حلية طعامه أو هديته للغير، باعتبار احتمال كونهما من امواله الشخصية. بالاقتراض  
أو الشراء فى الذمة، لامن أجره عمله .

و (ثانيها) - ان يعلم الآخذ بكون المأخوذ من أجره عمل العامل . وبمأن  
الاجرة تكون من الخراج او المقاسمة المباحة للشبهة، فيجوز للاخذ تملكها والتصرف  
فيها ، فله المهناً ، بخلاف العامل ، فانه لا يحل له ، فيكون عليه وزرها، إذ لو فرض  
أن المال من غير الخراج والمقاسمة، يكون محرماً على الآخذ ايضاً ، باعتبار كونه  
إما ملكاً شخصياً للسلطان وقد اعطاه للعامل اجرة على عمله الحرام ، أو ملكاً لسائر  
الناس وقع بيد العامل جوراً ، فلا يكون الاطعام به أو هديته من المالك الشرعى ،  
حتى يحل للاخذ .

و( ثالثها ) كون الواصل من الاموال الموجودة عند العامل المعلوم اجمالاً  
حرمة بعضها ، وحلية المأخوذ باعتبار اصالة الصحة الجارية فى اطعام العامل

(١) وسائل الشبهة: الجزء (١٢) الباب: (٥١) من ابواب ما يكتسب به - الحديث (١)

واحسانه ، ولاتعارض باصالة الصحة في سائر الاموال التي عنده ، لان أصالة الصحة فيها لاتكون ذات أثر بالاضافة الى السائل .

( اقول ) قد مر أنه لامجرى لاصالة الصحة في أمثال المقام من موارد الشك في السلطنة على التصرف ، فان العمدة في وجه اعتبارها هي السيرة التي لم يحرز جريانها في موارد الشك في سلطنة الفاعل . نعم لابس بالاختذ بقاعدة اليد بالاضافة الى المأخوذ من مثل العامل المفروض ، ولاتعارض باليد على سائر الاموال التي عنده على مامر ، كما يمكن أن يكون وجه حل المأخوذ للسائل كونه من المال المجهول مالكة ، وقد أجاز عليه السلام تصرف السائل فيه بالتملك او غيره صدقة عن مالكة ، فيكون المال وزراً على العامل لجوره في أخذه ، و منها للاختذ كما لا يخفى .

و مما ذكرناه يظهر الحال في رواية ابي المغراء أو غيرها قال : « أمر بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها ؟ قال : نعم ، وقلت أحج بها ؟ قال : وحج بها » (١) فان المفروض كون المأخوذ مجرى لقاعدة اليد ، ومقتضاها جواز تملك ذلك المال وصحة التصرفات الجارية عليه .

(لا يقال) : لابد من حمل الجواز في هذه الاخبار على الحلية الواقعية . و(بعبارة اخرى ) تكون مثل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم جميعاً عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : « جوائز السلطان لابس بها » (٢) خاصة يرفع بها اليد عن عموم مادل على حرمة أكل مال الغير بلارضاه ، ويكون المورد نظير ماورد في لقطه الحيوان : من جواز تملكها مطلقاً ، وفي لقطه غيره ، من جواز تملكها بعد تعريف سنة ، وماورد في جواز أكل المار من الثمار من طريقه ، حتى مع احراز عدم رضا صاحبه .

(١-٢) الوسائل باب : ( ٥١ - ٥٢ ) من ابواب ما يكتسب به - الحديث :

(فانه يقال) المراد بالحلية في الروايات المشار إليها هي الظاهرية ، بشهادة مثل صحيحة ابي عبيدة الحذاء ، قال عليه السلام فيها في جواب السؤال عن الشراء من السلطان : «وما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه» (١) فانها شاملة للجائزة . وعدم البأس فيها مقيد بعدم عرفان الحرام ، نظير سائر الخطابات المتضمنة للاحكام الظاهرية . ويلزم على القائل بالحلية الواقعية الالتزام بها حتى في صورة العلم تفصيلا بحرمة الجائزة ، أخذاً باطلاق نفى البأس عن الجائزة .

وربما يظهر الالتزام بذلك من المحقق الايروانى ، ولكن مع عدم عرفان مالكة ، نعم يمكن دعوى الحلية الواقعية في موردين : ( احدهما ) ما إذا أخذ الربا مع جهله بحرمة ، بلافق بين كون ذلك الربا مخلوطاً بغيره أو متميزاً و( ثانيهما ) اذا وصل مال الى يد الوارث ، مع علمه بأن فيه ربا ، فان جميع المال يكون حلالا للوارث ، مع اختلاطه ، وفي صحيحة ابي المغراء عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : «كل ربا أكله الناس بجهالة ، ثم تابوا ، فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة ، وقال : لو أن رجلا ورث من ابيه مالا ، وقد عرف أن في ذلك المال ربا ، ولكن اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالا طيباً ، فليأكله ، وإن عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله ، وليرد الرباء وأياما رجل أفاد مالا كثيرا أقدا أكثر فيه الربا ، فجهل ذلك ثم عرفه ، فاراد أن ينزعه فما مضى له ، ويدعه فيما يستأنف» (٢) .

ومثلها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : «أتى رجل ابا عبد الله عليه السلام ، فقال انى ورثت مالا ، وقد علمت أن صاحبه الذى ورثته منه قد كان

( ١ ) وسائل الشيعة الجزء (١٢) باب: (٥٢) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (٥)

( ٢ ) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (٥) من ابواب الربا - الحديث :

## واوضح ما في الباب (١) فلا اشكال في حرمة حينئذ على الآخذ (٢)

يربى ، وقد عرف ان فيه ربا ، واستيقن ذلك ، وليس يطيب لى حلاله لحال علمى فيه ، وقد سألت فقهاء العراق و اهل الحجاز ، فقالوا لا يحل اكله ؟ فقال ابو جعفر عليه السلام : إن كنت تعلم بان فيه مالا معروفاً ربا ، وتعرف اهله فخذ رأس مالك ورد ماسوى ذلك ، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً ، فان المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه . . . » (١)

وقريب منها غيرها ، ولكن الحكم فى الوارث خلاف المشهور ، بل لم يحضرنى الآن قول به من الاصحاب ، غير ما ربما يستظهر من كلام ابن الجنيد ، حيث قال فى جملة كلام له : ( اوورث ما لا يعلم ان صاحبه يربى ، ولا يعلم الربا بعينه فيعزله ، جازله اكله والتصرف فيه إذالم يعلم فيه الربا ) فتامل وكيف كان فلا يجرى ذلك فى سائر المال المختلط بالحرام .

وبهذا يظهر أن ما عن السيد اليزدى (ره) - من استشهاده على عدم وجوب الاجتناب عن المال المختلط بالحرام بهذه الروايات - لا يمكن المساعدة عليه .

(١) أى أن الاوضح - من جهة الدلالة على أن جوائز السلطان ليست بخارجة عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النص - عبارة السرائر ، حيث قال : ( إذا كان يعلم أن فيه شيئاً مغصوباً ، إلا أنه غير متميز العين ، بل هو مخلوط فى غيره من امواله أو غلاته التى يأخذها على جهة الخراج ، فلا بأس بشرائه منه ، وقبول صلته ، لانها صارت بمنزلة المستهلك ، لانه غير قادر على ردها بعينها ) انتهى .

ووجه كونها اوضح عدم استناد ابن ادريس فى تجويز الجائزة الى النص ، بل اعتمد فيه على قاعدة الاستهلاك وعدم امكان رد المال بعينه .

(٢) أى أنه لا اشكال فى أن وقوع المال بيد الجائر لا يكون موجباً لحله على الآخذ ويقع الكلام فى فروض .

(الاول) - ما إذا علم بحرمة المال قبل أخذه وذكر المصنف (ره) عدم جواز الاخذ في ذلك بغير نية الرد الى المالك ، بلافرق بين اخذه اختياراً او تقيّة . والوجه في عدم الجواز أن الاخذ 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 او مشروعية التقيّة لايوجب جواز ارتكاب محرم لم يطرأ الاضطرار على خصوصه ، بل على الجامع بينه وبين ما هو محلل ، كما اذا اضطر الى شرب احد ماءين لرفع عطشه المهلك أحدهما طاهر والآخر منتجس ، فانه لا يجوز له شرب المنتجس بعنوان الاضطرار اليه، حيث إنه لم يطرأ على شربه ، ولذا يجب على المصلى مع المخالفين تقيّة السجود على الارض مع تمكنه عليه ، بلامحذور ، كما اذا كان المكان مفروشاً بما يصح السجود عليه .

وذكر المحقق الايرواني (ره) عدم جواز الاخذ حتى بنية الرد الى المالك، فيما إذا حرز عدم رضاه بأخذه مطلقاً ، بل لا يجوز مع الشك في رضا المالك بأخذه بنية الرد اليه ، حيث انه يحرز بالاستصحاب عدم رضاه بالاخذ ، ولا يكون وضع اليد على المال بنية الرد الى المالك مع عدم رضاه ، احساناً اليه ليقال بحكومة قوله سبحانه : (وما على المحسنين من سبيل) (١) على ادلة عدم حل التصرف في مال الغير بلارضاه ، ولذا لو باع الاجنبي مال احد بثمان أغلى مما يريد المالك بيعه به ، لا يحكم بصحته أخذاً بقوله (وما على المحسنين من سبيل) وكذا لو أراد تزويج بنته من أحد ، وزوجها الاجنبي من آخر ، مع كون تزويجهما منه أصلح بمراتب ، فانه نكاح فضولى .

( اقول ) لو احرز رضا المالك بالبيع المزبور أومرض الاب بذلك النكاح حكم ايضاً بكونهما من العقد فضولا ، فيحتاج في نفوذه الى الاجازة ، وذلك فان قوله سبحانه - (وما على المحسنين من سبيل) - لا يصحح استناد البيع الى المالك أو استناد

النكاح الى الزوجة أو وليها لتعمها أدلة الامضاء.

وعن السيد الخوئي طال بقاء التفرقة بين صورة احراز عدم رضا المالك بالأخذ ولو مع نية الرد اليه ، وبين الشك في رضاه ، وأنه لا يجوز الأخذ في الاول ويجوز في الثاني ، بدعوى أنه مع إحراز عدم الرضا يكون مقتضى (الناس مسطون على اموالهم) عدم الجواز، حيث ان الأخذ معه معارضة لسلطنة المالك وعدوان على ملكه ، ولذا لا يجوز دق باب الغير مع منعه عن دقه . وهذا بخلاف صورة عدم منعه ، فانه لأبأس به ، ولا يكون فيه أى معارضه لسلطنة المالك وعدوان على ماله .

(اقول) : الصحيح ما يظهر من المصنف (ره) من جواز الأخذ بنية الردالى المالك

حتى في صورة احراز عدم رضا المالك بالأخذ ، فان الأخذ مع تلك النية احسان الى المالك، وانقاذ لماله ، فلا ينافى احترام المال، الا ترى أنه لا يكون انقاذ المال الغريق عدواناً على ملكه ، حتى فيما إذا لم يرض بانقاذه من التلف ، ولا يكون عدم رضاه به بداع غير عقلائى مانعاً عن صدق الاحسان على أخذه، والتحفظ عليه من التلف، كذا الحال في فرض دق باب الغير فيما اذا كان ذلك لانقاذ مالهم من الهلاك ، واخماد النار الواقعة على بيتهم ، وهكذا وهكذا .

والحاصل أن ما دل على حرمة مال الغير وعدم جواز التصرف فيه بلارضا مالكة

منصرف عن مثل هذه التصرفات التى تكون انقاداً لمال الغير ، فيكون مثل قوله سبحانه : (وما على المحسنين من سبيل) حاكماً بلا معارض . وبهذا يظهر أن الجواز فى الفرض باعتبار إذن الشارع فى ذلك التصرف ، وبما أن أخذ المال إحسان الى المالك ، فيكون فى يد الأخذ أمانة شرعية يترتب عليه احكامها الآتية .

هذا كله فيما اذا علم بكون المال ملك الغير قبل أخذه وأما اذا علم ذلك بعد

أخذه بنية التملك، فان كان هذا العلم بعد تلفه ، فلا اشكال ايضاً فى ضمانه ، كالصورة التى أخذها بنية التملك مع علمه بالحال، وإنما الفرق بينهما فى استحقاق العقاب على

الأخذ فيها ، بخلاف صورة علمه بالحال بعد تلفه ، فإنه لا استحقاق مع الحلبة الظاهرية .  
وأما إذا علم بالحال وقصد الرد الى المالك ثم تلف المال في يده ، فقد ذكر المصنف  
(ره) أن مقتضى حدوث الضمان عند الاخذ أن يكون المورد من موارد استصحاب  
الضمان ، عكس ما ذكره في المسالك من أن المستصحب هو عدم الضمان ، بل الحكم  
بعدم الضمان مناف لما ذكره - في مسألة تعاقب الايدي على مال الغير - من عدم الفرق  
في ايجاب اليد الضمان بين وضعها على مال الغير ، مع العلم بالحال أو مع الجهل ،  
فان هذا الكلام كما ترى يقتضى كون اليد في المقام ، حين حدوثها موجبه للضمان ،  
فيستصحب .

وذكر السيد اليزدى (ره) في تعليقه على المقام : (أنه بعد علمه بالحال وقصده  
رد المال الى مالكة ، يرتفع عنوان العدوان عن اليد ، وينطبق عليها عنوان الاحسان المنافى  
للضمان) ورد عليه الايروانى والسيد الخوئى بان طرؤ عنوان الامانة الشرعية على اليد  
فيما بعد لا يوجب ارتفاع الضمان كما اذا تاب الغاصب وندم عن عدوانه ، و اراد رد  
المال الى مالكة ، فتلف في طريق رده ، فان المشهور أن عليه ضمان المال . وكذا فيما  
اذا وضع اليد على مال بقصد تملكه ، جهلاً بالحال . وأخذاً بالحكم الظاهري ، كما  
اذا اشترى متاعاً ، ثم انكشف كونه غصباً و اراد ارجاعه الى مالكة فتلف ، فان وضع  
يده على المال لكونه تصرفاً في مال الغير بلا رضاه حرام واقعاً ، و ارادة رده بعد كشف  
الحال لا تزيد على ارادة الرد في الغاصب النادم ، كما هو المقرر في بحث تعاقب  
الايدي على مال الغير . والسر في ذلك أن الامانة الشرعية لا تثبت على المكلف الضمان ،  
و(بعبارة اخرى) تلك الامانة لا تقتضى الضمان ، فلا ينافى ثبوته بوجه آخر ،  
والوجه الآخر كون اليد حين حدوثها على المال موجبة للضمان . وهذا الضمان يبقى  
الى رد المال الى مالكة ، كما هو ظاهر حديث (على اليد) نعم لو اخبر المالك بان  
عنده ماله ، فاذن المالك في الامساك به يكون هذا رد المال الى مالكة اى تخلية بينه



وبين المال ، فيرتفع الضمان .

(اقول) الظاهر الفرق بين المثالين وبين المقام ، وأنه لا بد من الالتزام بارتفاع الضمان في المقام دونهما ، فان وضع اليد فيهما على مال الغير حرام بحسب الواقع فعلاً أو ملاً ، كما هو المقرر في مسألة التوسط في الارض المغصوبة والندم بعده ، فانه بالندم و ارادة الخروج ، لا يكون التوسط فيها بالخروج حلالاً ، بل هو حرام ملاً ، ولو بحسب الواقع ، بخلاف المقام فان أخذ المال من الجائر بقصد الرد الى مالكة باعتبار كونه انفاذاً لذلك المال حلال واقعاً ، فان كان قصد الرد من الاول يكون المال في يد الآخذ أمانة شرعية من الاول ، ولا ضمان فيها لقوله سبحانه : (وما على المحسنين من سبيل) وإن كان قصد الرد بعد العلم بالحال كان الامسك بذلك المال الى رده الى مالكة حلالاً واقعاً ، من حين القصد كما تكون يده عليه أمانة شرعية وبما أن عموم على اليد مخصص في موارد الامانة المالكية او الشرعية ، سواء كان المال امانة من الاول او في الاثناء ، فلامجال للاخذه ، ولذا لا ظن أن يلتزم احد بالضمان ، فيما اذا أعلن المالك بأن من كان ماله بيده فليمسك به الى رده اليه ، واذا كان هذا حال إذن المالك كان اذن الشارع واقعاً كذلك . وقوله سبحانه : (وما على المحسنين من سبيل) ينفي الضمان لأنه لا يثبت حتى لا يكون منافياً لاثبات الضمان باليد حين حدوثها .

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 ، فان للمالك الرجوع الى كل منهما ، ووجه الظهور أن اليد الحادثة توجب الضمان ، وخروج المال عن يده بعد ذلك لا يمنع الضمان ، بخلاف المقام ، حيث ان طرؤ الامانة على اليد يقتضى عدم ضمانه ، كما لا يخفى ايضاً الفرق بين المقام وبين فرض اشتراء المتاع ، ثم ظهور كونه غصباً في مسألة تعاقب الايدي ، حيث أنه لم يفرض فيها كون أخذ ذلك المال من البائع الفضولى انفاذاً لذلك المال عن التلف ، ولذا يكون أخذه أو إمساكه محرماً

## وعلى أى حال فيجب على المجاز رد الجائزة (١)

واقعاً، وكانت الحلية ظاهرية، بخلاف المقام، فان امساكه مع قصد الرد حلال واقعاً، كما مر .

ثم إنه على تقدير تسليم عموم على اليد للمقام ومعارضته بقوله سبحانه : (وما على المحسنين من سبيل ) تصل النوبة بعد سقوط الاطلاق من الجانبين الى اصالة البراءة عن الضمان ، لعدم المجال للاستصحاب فى الشبهات الحكمية . هذا مع الاغماض عن أن حديث على اليد ضعيف سنداً ، فلا يصلح للاعتماد عليه ، والعمدة فى ضمان التلف فى اليد، هى السيرة العقلائية التى لم تحرز ثبوتها فى مثل المقام .

(١) ذكر (ره) الاحكام المترتبة على المأخوذ فى الصورة الثالثة، منها وجوب رده الى مالكة فوراً ، وذلك فان المقدار الزائد على المتعارف فى الامساك تصرف لم يعلم رضا مالكة به ، والشارع قد أذن فى امساكه بعنوان الاحسان الى مالكة بانقاذه كما تقدم . والزائد على المتعارف لا يكون احساناً اليه ولا دخيلاً فى انقاذه .

(منها) - أن الواجب فى الرد وجوب الاقباض ، ويحتمل كفاية التخلية بين المال ومالكة .

(اقول) اللزوم فى موارد الامانة هى التخلية بين المال ومالكة ، ولو باعلامه بكون المال عنده ، وانه لا مانع من قبله فى أخذه . وأما ائصال المال الى مالكة بحمله اليه ، فلا دليل عليه . والمحرم حبس المال عن مالكة والحيلولة بينهما ، ولا يكون قوله سبحانه : (ان الله يأمر أن تؤدوا الامانات، الآية ) « (١) وكذا الروايات الاظاهرة فى هذه التخلية . نعم فى مورد الاستيلاء على الاموال المنقولة عدواناً يجب ائصالها الى مالكة ، فان امساكها ولو مع التخلية تصرف لا يرضى به صاحبها ولا الشارع ، وكذا الحال فى موارد أخذ المال من مالكة للاحسان اليه ، بل لمصلحة نفسه ، كما فى موارد العارية او العين المستأجرة ، فان ابقاء العين فيها تصرف لا يرضى به صاحبه .

والمتحصل أن وجوب ايصال المال الى مالكة بالاقباض فى هذه الموارد باعتبار أن الامساك بالمال يعد تصرفاً فى مال الغير ومنافياً لاحترامه . وهذا بخلاف الامساك فى مثل الوديعة او المجهول مالكة ، فان الامساك بالمال فىهما مع التخلية لا يعد تصرفاً منافياً لاحترام المال . ولا يبعد أن تكون السيرة العقلائية ايضاً على هذا القرار فلاحظ .

(ومنها) - لزوم الفحص عن مالك المال فى صورة احتمال الظفر به ، فان لزومه باعتبار كون الفحص مقدمة للرد الواجب فى مثل قوله سبحانه : (إن الله يأمران تؤدوا الامانات الى اهلها) مع ورود الأمر بالفحص فى بعض روايات الدين ، والعين المجهول مالكة ، بحيث يظهر منها أن لزومه حكم المال المجهول مالكة ، كمعتبرة يونس ابن عبد الرحمن ، قال : «سأل أبو الحسن الرضا (ع) وأنا حاضر - الى ان قال - رفيق كان بمكة فرحل منها الى منزله ، ورحلنا الى منزلنا ، فلما أن سرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا ، فأى شىء نصنع به ؟ قال : تحملونه الى الكوفة ، قال لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمانه ، قال : على من جعلت فداك ؟ قال : على اهل الولاية» ( ١ ) فان مقتضى مفهوم الشرطية فى قوله : ( اذا كان كذا ) عدم جواز التصديق بالمال مع احتمال الظفر بمالكة ولو بالفحص .

وقريب منها صحيحة معاوية بن وهب عن ابي عبد الله (ع) «فى رجل كان له على رجل حق ، ففقده ولا يدري أين يطلبه ، ولا يدري أحيى او ميت ، ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً ، قال : اطلب ، قال : إن ذلك قد طال فاتصدق به ؟ قال : اطلبه» (٢) فان دعوى أن المستفاد منهما ومن غيرهما حكم المال المجهول مالكة بحيث يعم الجائزة المأخوذة من الجائر قريبة جداً . وعلى ذلك فلامجال لما ذكره المصنف (ره) من

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٧) من ابواب اللقطة - الحديث (٢).

(٢) وسائل الشيعة. الجزء (١٧) الباب (٦) من ابواب ميراث الخنثى - الحديث (٢).

أنه يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص عن مالك المال المأخوذ من الجائر ، بأن يجوز التصديق به، أخذاً باطلاق بعض الاخبار الواردة في التصديق مع عدم معرفة صاحبه ، كرواية ابي حمزة عن ابي عبدالله (ع)، وفيها: «فاخرج من جميع ما كسبت في ديوانهم ، فمن عرفت رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدقت به» (١) .

(اقول) : قد ذكرنا ظهور الروايات في لزوم الفحص ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن اطلاق مثل هذه بحملها على صورة عدم الظفر على مالك المال بعد الفحص مع أن هذه لضعف سندها غيرصالحة للاعتماد عليها .

وذكر السيد الخوئي طال بقائه أن رواية على بن ابي حمزة يعارضها قوله سبحانه: (إن الله يأمركم أن تردوا الامانات الى اهلها) والمعارضة بالعموم من وجه، لشمول الآية للامانات المالكية والشرعية، ولكنها مختصة بصورة التمكين على الرد الى المالك، كما هو مقتضى الأمر بالرد اليه، ورواية ابي حمزة مختصة بالامانات الشرعية، ولكنها مطلقة من جهة التمكين من الرد الى المالك وعدمه ، فان مدلولها وجوب التصديق بالمال ، سواء كان متمكناً من رده الى صاحبه بالفحص أم لا ، ففي صورة التمكين من الرد بالفحص عنه تقع المعارضة بينهما ، وبعد تساقطهما يرجع الى ما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير بلا رضاه ، وأن حرمة ماله كحرمة دمه .

وفيه أنه لا تجتمع الآية ورواية ابي حمزة بحسب المورد اصلاً ، حتى يقال بتساقط اطلاق وجوب اداء المال الى مالكة ، ووجوب التصديق به ولو مع احتمال التمكين من الرد اليه بالفحص ، حيث أن المال - المحكوم عليه في الرواية بوجوب التصديق به مع عدم عرفان مالكة - لا يكون من قسم الامانات لالمالكية ولا الشرعية لتعمه الآية ، فالصحيح في الجواب ما تقدم .

(ومنها) - أنه لو ادعى المال شخص ، ففي سماع دعواه سواء كانت مع توصيفه

(١) وسائل الشريعة الجزء (١٢) الباب: (٤٧) من ابواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

المال اولا ، حيث أنه تقبل دعوى المالكية فيما اذا كانت بلا معارض ، أو مع توصيفه المال، تنزيلا للمقام باللقطة، أو يعتبر احراز المالكية بطريق معتبر كالبينة أو الاطمئنان؟ وجوه الاظهر هو الأخير ، كما هو مقتضى قوله سبحانه : (إن الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ) وقوله (ع) فى موثقة ابى بصير : « حرمة مال المؤمن كحرمة دمه ) (١) فان مقتضاها ايضا لزوم رد المال الى مالكة ، ولادليل على أن مجرد دعوى المالكية طريق شرعى إلى إحراز المالك، حتى مع توصيف المال ، وحتى فى باب اللقطة . واصالة الصحة فى دعواه لا تثبت أن المال ملكه، بل مدلولها عدم نسبة الكذب اليه بتلك الدعوى ، كما هو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحيح ، بمعنى عدم صدور الحرام منه . نعم إذالم يكن الشخص واضعاً يده على المال حتى يجب عليه رده الى مالكة ، فلا يبعد أن يجوز له المعاملة مع مدعيه معاملة المالك ، وفى رواية منصور بن حازم عن ابى عبدالله (ع) ، قال : « قلت عشرة كانوا جلوساً فى وسطهم كيس فيه الف درهم ، فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس ؟ فقال كلهم : لا، وقال واحد منهم هولى، فلمن هو ؟ قال: للذى ادعاه » (٢) وظاهرها سماع دعوى الملكية، ولكنها ضعيفة سنداً ، فان محمد بن الوليد الواقع فى سندها هو الخراز المعتبر او الصير فى الضعيف ، كل محتمل ، إلا أنها تصلح لتأيد ما ذكرنا ، لان سماع الدعوى فى الفرض مقتضى السيرة العقلائية كما لا يخفى .

ثم إنه إذالم يكن الشخص مستولياً على مال الغير كما فى الحيوان إذ ادخل داره أو الثوب جاءت به العاصفة ، فلا يبعد القول بعدم لزوم الفحص عن مالكة، بل يجب الرد اليه إذا عرفه ولو بعد حين ، كما يشهد لذلك ذيل صحيحة ابى نصر، قال: « سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يصيد الطير الذى يسوى دراهم كثيرة، و

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٢) من ابواب احكام العشرة - الحديث: (١٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب (١٧) من ابواب كيفية الحكم - الحديث: (١)

هو مستوى الجناحين، وهو يعرف صاحبه ايحل له امساكه؟ فقال: إذا عرف صاحبه رده عليه، وإن لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له، وإن جائك طالب لا تتهمه رده عليه» (١) وظاهر عدم اتهامه الوثوف بقوله، ولكن في دلالتها على ما ذكرنا تأمل كما لا يخفى. و (منها) أنه لو احتاج الفحص عن المالك الى بذل المال، فهل يجب الفحص والبذل على الآخذ ام لا؟ لا ينبغي التأمل في وجوب الفحص على الآخذ، سواء كان الفحص موقوفاً على صرف المال او عدمه، ويقتضيه اطلاق الامر بالطلب في مثل صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة، واطلاق وجوب الرد في الآية المباركة، و صرف المال من كيس المالك المجهول بالاستدانة عليه أو بيع بعض المال، و يكون المتصدى للبيع والاستدانة الحاكم الشرعى او وكيله ولكن لا دليل على شىء من ذلك في موارد كون الآخذ بعنوان العدوان أو للجهل، بحيث لا يكون الآخذ معه محسناً الى المالك. وحديث نفى الضرر لا ينفى وجوب الرد في تلك الموارد، لان صرف المال من كيس المالك او عدم وجوب الرد الى المالك ضرر على المالك. ويختص جريان نفى الضرر بموارد كون النفي للامتنان.

نعم لو كان الآخذ احساناً الى المالك كما في موارد انقاذ المال من التلف، يكون مقتضى آية تفى السبيل عدم وجوب صرف المال من كيس الآخذ، فتعين الاستدانة أو بيع بعض المال، و يباشر بذلك الحاكم او وكيله من باب الحسبة، وبهذا يظهر الحال في اللقطة ايضاً، فان أخذها في موضع التلف يوجب كونه محسناً، فلا يجب عليه تحمل مؤنة ايصالها الى مالكيها او أجرة تعريفها، بخلاف ما التقطها في موضع يؤمن عليها من التلف كما لا يخفى.

و (منها) أن الفحص عن المالك في المقام لا يقيد بالسنة، بل الجارى عليه حكم مطلق المال المجهول مالكة وهو وجوب الفحص، حتى يحصل الاطمينان بعدم

(١) وسائل الشريعة الجزء (١٧) الباب: (١٥) من ابواب اللقطة - الحديث: (١)

امكان الظفر بالمالك المعبر عنه في بعض الكلمات باليأس . ومادام لم يحصل هذا اليأس، لايجوز التصرف في المال بالتصدق، سواء كان ذلك قبل تمام السنة او بعدها بخلاف اللقطة، فانه يجوز التصرف فيها بالتصدق او بالتملك بعد تمام سنة الفحص، و لومع عدم اليأس عن الظفر بمالكها.

وبعبارة اخرى الاطمئنان بعدم الظفر بالمالك طريق معتبر الى عدم التمكن من رد المال الى صاحبه ، فيسقط معه وجوب رده اليه بطلبه . ولا دليل على تنزيل المقام باللقطة . نعم ربما يذكر على ذلك رواية حفص بن غياث عن ابي عبد الله (ع) « عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم ومتاعاً ، و اللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لا يرده ، فان أمكنه ان يرده على اصحابه فعل ، و إلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها ، فيعرفها حولا ، فان اصاب صاحبها ردها عليه ، و الا تصدق بها، فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر والعزم...» (١)

ولكنها باعتبار الخدشة في سندها غيرصالحة للاعتمادعليها، ولعله لذلك الحقا في النهاية والتحرير الوديعه بمطلق المجهول مالكة ، خلافاً لماعن المصنف وغيره من التعدي من اللص الى مطلق الغاصب و الظالم ، و عدم التعدي من الوديعه الى غيرها ،

نعم في السرائر فيما نحن فيه يعنى في جوائز السلطان روى أنها بمنزلة اللقطة ولعل هذا مبني على التعدي من مورد الرواية ، لأن في البين رواية اخرى واردة في جوائز السلطان، ودالة على أنها مع العلم بحرمتها بمنزلة اللقطة كما لا يخفى .  
(ومنها) - أن حكم المال فيما نحن فيه بعد اليأس عن الظفر بمالكه قبل الفحص او بعده هو التصديق به عن مالكة ، كما في سائر المال المجهول مالكة ، و الحكم بالتصدق هو المشهور ، وفي السرائر (أن الجائزة مع العلم بحرمتها ترد الى اربابها

فان لم يعرفهم واجتهد في طلبهم فقد روى أصحابنا أنه يتصدق بها) وذكر المصنف (ره) أن هذه المرسله يجبر ضعف سندها بالشهرة المحققة ، ويؤيد مضمونها أن التصديق اقرب طريق للإيصال الى المالك . ولا يبعد دعوى كون التصديق بالمال عن مالكة مما يعلم رضا المالك به بشهادة الحال . و مافي السرائر - بعد نقل المرسله من أن الاحوط حفظ المال والوصية به - فهو ايقاع للمال في معرض التلف .

(اقول) : من المحتمل قريباً أن يكون قول ابن ادريس انه قد روى اصابنا (الخ) من جهة استفادته من رواية على بن ابي حمزة المتقدمة ، فلامجال للقول بانها رواية مرسله مؤيدة باخبار اللقطة وبالخبر الوارد في كسب المال في ديوان بنى امية وغيره ، بل لا بد من ملاحظة تلك الاخبار و الاغماض عن دعوى وجود المرسله كما لا يخفى .

ومن العمدة في الباب معتبرة يونس المتقدمة المؤيدة ببعض الاخبار الوارد فيها الامر بالتصدق كرواية على بن ابي حمزة المتقدمة ، وبها يرفع اليد عن اطلاق الامر بالطلب في صحيحة معاوية بن وهب الآمرة بطلب المالك ، بأن يحمل وجوب الطلب على صورة عدم اليأس عن المالك ، فلاتنافي وجوب التصديق بعد ذلك .

وذكر المصنف (ره) تأييد الحكم بالأمربالتصدق بما يجتمع عند الصياغين وقد ورد ذلك الأمر في روايتين لعلي بن ميمون الصائغ ، قال: « سألت ابا عبد الله (ع) عما يكتسب من التراب فأبيعه فما اصنع به ؟ قال : تصدق به ، فامالك و اما لاهله ، قلت : فان فيه ذهباً وفضة و حديداً ، فباى شىء ابيعه؟ قال بعه بطعام ، قلت: فان كان لى قرابة محتاج أعطيه منه ؟ قال : نعم « (١) وفي الاخرى ، قال : « سألته عن تراب الصواغين و أنانبيعه قال : أما تستطيع ان تستحله من صاحبه؟ قال : قلت لا، إذا اخبرته اهتمنى ، قال : بعه ، قلت بأى شىء نبيعه ، قال بطعام ، قلت : فإى شىء اصنع به؟



قال تصدق به ، أما لك و إما لاهله ، قلت : ان كان ذاقراة محتاجاً أصله ، قال : نعم « (١) .

ولكنهما ضعيفتان سنداً : ودلالة أما سنداً ، لعدم ثبوت وثاقة على بن ميمون الصائغ ، نعم ذكر الكشي رواية في مدحه ، إلا أن روايتها نفس على بن ميمون ، ولا يصح اثبات وثاقة شخص أو مدحه برواية نفسه ، وأما دلالة ، فلان التصديق في الروايتين استحبابي فكيف تصلحان للتأييد ، والوجه في كونه استحبابياً ان المفروض فيها ملك للصائغ كلا أو بعضاً ، فلا يجب عليه التصديق بماله . واحتمال كون التصديق واجباً بالإضافة الى حصة الآخرين فقط خروج عن ظاهرهما ، فان ظاهرهما كون جميع المال محكوماً بالتصدق به .

ثم إن في الرواية الثانية شبهة اخرى ، وهي سقوط احترام مال الغير وجواز التصديق به بمجرد كون ايصاله اليه أو الاستحلال منه مورد التهمة . وهذا لا يمكن الالتزام به . و برواية ابي على ابن راشد ، قال : « سألت أبا الحسن (ع) ، قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بالفى درهم ، فلما وفرت المال خبرت أن الارض وقف ، فقال : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في ملكك ، إرفعها الى من اوقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال : تصدق بغلتها « (٢)

والمراد بالغلة إما ثمرة البستان أو أجرة الارض . وأما الذرع فانه لملك البذر لالملك الارض حتى يتصدق به عنه . و الرواية لا بأس بهامن حيث السند ، لان ابا على من الممدوحين على ما ذكر الشيخ ره و محمد بن جعفر روى عنه على بن ابراهيم في تفسيره ، ولا تقصر في الدلالة على لزوم التصديق بمجهول المالك عن معتبرة

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٢) الباب : (١٦) من ابواب الصرف - الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب : (٦) من ابواب احكام الوقوف والصدقات -

الحديث : (١)

يونس المتقدمة . و في مقابل ذلك كله ما يستظهر منه عدم وجوب التصديق بالمال المجهول مالكة ، كصحيحة علي بن مهزيار ، حيث ذكر فيها من الغنيمة التي يجب فيها الخمس مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب (١) واستظهر منه المحقق الهمداني جواز تملك مجهول المالك و كونه ملكاً لمن يقع بيده ، وأصر عليه الايرواني (ره) .

ولكن الصحيح أن الرواية في مقام بيان ما يجب فيه الخمس بعد فرض تملكه أو صيرورته ملكاً ، وانهما يجب فيه الخمس هو المال المجهول مالكة ، لافي مقام بيان صيرورة المال ملكاً لمن يقع بيده ، وعلى ذلك فيمكن أن يختص جواز تملك المال المجهول مالكة بمورد خاص ، كاللقطة بعد تعريفها سنة ، أو كون الآخذ فقيراً أو نحو ذلك . ولذا لا يمكن الأخذ بالاطلاق في سائر ما ذكر فيها ، كقوله (ع) : «ومثل عدو يظلم ، فيؤخذ ماله » حيث لا يجوز الحكم بجواز تملك مال العدو مطلقاً ، حتى فيما إذا كان مسلماً ، وموثقة هشام بن سالم ، قال : « سأل حفص الاعور أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده جالس ، قال : إنه كان لابي أجير كان يقوم في رحاه . وله عندنا دراهم ، وليس له وارث ؟ قال ، ابو عبد الله (ع) : تدفع الى المساكين ، ثم قال رأيتك فيها ثم أعاد عليه المسألة ، فقال له مثل ذلك ، فاعاد عليه المسألة الثالثة ، فقال ابو عبد الله (ع) تطلب وارثاً ، فان وجدت وارثاً والافهو كسبيل مالك » (٢) وظاهر هذه عدم وجوب التصديق بالمال المتعذر الوصول الى مالكة او المجهول مالكة ، بل يجوز ابقاؤه الى ان يجيء له طالب . ولذا جمع السيد اليزدي (ره) بينهما وبين ماتقدم بحمل الأمر بالتصدق على الواجب التخييري .

والحاصل أن المكلف بعد الفحص عن المالك وعدم الظفر به يكون مخيراً

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٦) الباب: (٨) من ابواب ما يجب فيه الخمس - الحديث (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب : (٢٢) من ابواب الدين والقرض

بين التصديق بالمال وبين ابقائه والوصية بأن المال المزبور من المجهول مالكة . وهذا مع احتمال الظفر به بعد ذلك - ولو باحتمال ضعيف - كما هو مقتضى الأمر بابقاء المال لطالبه .

أقول لا يبعد أن يكون المال المسئول عن حكمه فيها من الكلى على الذمة ، والحكم فيه بالتصدق لا يكون لزومياً ، بل يجوز تركه والوصية به ، ولا يكون على المكلف شيء مع عدم مجيء طالبه ، غاية الأمر بتقيد ذلك بما بعد الفحص والطلب واليأس ، جمعاً بينهما وبين مثل صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة .

(لا يقال) قول السائل وله عندنا دراهم يحتمل الدين والعين ، فانه فرق بين قول القائل له علينا دراهم وقوله له عندنا دراهم ، فالاول يختص بالدين والثاني يعم العين والدين والمذكور في الرواية هو الثاني (فانه يقال) : نعم ولكن هذه الرواية رواها الكليني بطريق آخر ، وظهرها اختصاص الواقعة بالدين .

والحاصل ان ظاهر ما تقدم وجوب التصديق بالعين المجهول مالكة بعد الفحص واليأس عن الظفر به ، ولا تصلح هذه الصحيحة لرفع اليد عنه ، لعدم احراز ظهورها في غير موارد الدين كما لا يخفى . ورواية نصر بن حبيب صاحب الخان ، قال : « كتبت الى عبد صالح (ع) لقد وقعت عندى مأتادهم واربعة دراهم ، وانا صاحب فندق ، وقدمات صاحبها ولم اعرف له ورثة ، فأريك في اعلامي حالها ، وما صنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ، فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا ، حتى يخرج » (١) وظهرها تجويزاً للتصرف في المال المفروض فيها ، والتصديق بمقداره قليلا قليلا من منفعه ، ولكن الرواية ضعيفة سنداً ، ولا علم الافتاء بمضمونها من أحد ، ولعل المال كان لمن لا وارث له وانتقل الى الامام (ع) بالارث ، فاذن لمن بيده في التصرف فيه

( ١ ) وسائل الشيعة : الجزء ( ١٧ ) الباب : ( ٤ ) من ابواب ميراث الخشي -

بالنحو المزبور ، ورواية الهيثم بن ابي روح صاحب الخان ، قال : « كتبت الى عبد صالح أنى أتقبل الفنادق، فينزل عندي الرجل فيموت فجأة ولا يعرفه ولا يعرف بلاده ولا ورثته ، فيبقى المال عندي كيف اصنع به ؟ ولمن ذلك المال ؟ قال : اتركه على حاله » (١) وهذه ايضاً ضعيفة سنداً ، ومع الاغماض عن سندها فيقيد اطلاق وجوب ابقاء المال بما لم يحصل اليأس عن صاحبه ، والايتصدق به كما هو مقتضى الجمع بين هذه وماتقدم . ويظهر من بعض الاخبار أن المال المجهول مالكة ملك للإمام (ع) فيجربى عليه مايجربى على سائر ماله ( ع ) . وفي رواية داود بن ابي يزيد عن ابي - عبدالله (ع) قال : « قال رجل : إني قد اصببت مالا وانى قد خفت فيه على نفسى ، ولو اصببت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه ؟ قال : فقال ابو عبدالله (ع) : والله لو أن اصبته كنت تدفعه اليه ؟ قال : اى والله ، قال : فانا والله ماله صاحب غيرى ، قال : فاستحلفه أن يدفعه الى من يأمره ، قال : فحلف ، فقال : اذهب فاقسمه بين اخوانك ولك الأمان مما خفت منه ، فقال فقسمته بين اخوانى » (٢) .

وذكر المصنف (ره) أنه مع الاغماض عن الاخبار الواردة فى حكم المال المجهول مالكة او المتعذر الوصول اليه ، يتعين على من يقع المال بيده دفعه الى الحاكم ، لان له على المالك الغائب او المجهول ولاية ، واذا دفعه اليه ينظر الحاكم الى شهادة الحال ، فلو احرز رضاه بالتصدق او الامساك له فعل ذلك ، واذا لم يحرز رضاه بأحدهما جازله كل منهما ، كما هو الحال فى جميع موارد دوران الفعل بين الوجوب والحرمة ، ولا يكون عليه ضمان ، سواء أمسك المال او تصدق به كما هو مقتضى تصرف الولي فى المال لمصلحة المولى عليه ، ولكن يختص التخيير فى

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٦) من ابواب ميراث الخنى - الحديث: (٤)

(٢) الوسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٧) من ابواب القطف - الحديث: (١)

موارد دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة بما إذا لم يكن فى البين اصل معين لاحد التكليفين . وفى المقام اصالة الفساد فى التصديق او اصالة عدم رضا المالك بغير الايصال اليه، تعيين وجوب الامساك . وأما بملاحظة تلك الاخبار فظاهرها عدم جواز الامساك ووجوب التصديق، فيكون الامساك تصرفاً لا يعلم رضا صاحبه به ولا رضا الشارع .

ثم إنه بملاحظة الاخبار يجب التصديق على من يكون المال بيده ، غاية الأمر لاتعتبر المباشرة فى التصديق ، بل يجوز له ايكاله الى الحاكم ، لانه اعرف بموارد التصديق ، وله على الفقراء ولاية ، بأن يأخذ ما يجب دفعه اليهم من الصدقات الواجبة وغيرها . ويحتمل أن لايجوز له التصديق، بل يجب دفع المال الى الحاكم او الاستئذان منه ، لان التصديق وظيفة الحاكم ، ومنشأ ذلك أن المذكور فى الاخبار - وهو وجوب التصديق بالمال - هل هو من قبيل بيان وظيفة من يكون المال بيده، أو أن الأمر بالتصديق فيها باعتبار كون أمره (ع) توكيلا فى التصديق، او تكون الاخبار ناظرة الى مصرف ذلك المال . ويؤيد كونها لبيان المصرف، أن جملة من الافعال التى يكون القيام بها موقوفاً على اذن الحاكم، مذكورة فى الاخبار بطريق الحكم العام ، أى لم يذكر أنها مختصة بما إذا كان باذن الحاكم ، ككون اقامة البينة وظيفه المدعى ، والحلف وظيفه المنكر ، والمقاصة من الممتنع للحق جائز وغير ذلك .

والحاصل انه لم يتم ظهور الاخبار فى بيان وظيفة من يكون المال ، بيده ، بل يحتمل كون الوارد فيها توكيلا من الامام (ع) أو بياناً لمصرف المال . وعليه فالاحوط الاقتصار على المتيقن بالرجوع الى الحاكم الشرعى بالدفع اليه، أو الاستئذان منه، خصوصاً بملاحظة رواية داود بن ابي يزيد الدالة على ان المجهول مالكة ملك الامام المحمولة على ولايته (ع). ويتأكد هذا الاحتياط فيما كان المجهول مالكة من قبيل الكلى فى الذمة ، فانه لايتعين فى العين الخارجية، إلا بقبض المستحق أو وكيله او وليه .

ثم إن مستحق هذه الصدقة (١)

(اقول) نظير المقام ماورد في التصديق باللقطة ، ولو صح حمل الاخبار في المقام على التوكيل اوبيان المصرف لجرى ذلك في اخبار اللقطة ايضاً ، مع أنه لاظن أن يلتزم بذلك المصنف (ره) أو غيره . وأما رواية داود بن ابي يزيد الظاهرة في كون مجهول المالك ملك الامام (ع) ، فلضعف سندها لايمكن الاعتماد عليها أو حملها على الولاية .

والحاصل أنه مع ظهور الاخبار في أن وظيفة من بيده المال ، التصديق به ليست للحاكم ولاية بالاضافة الى ذلك المال ، فان ولاية الحاكم على الغائب مستفادة من الحسبة ، ومع ولاية غيره - على الامساك بذلك المال والتحفظ به مادام يحتمل الظفر بمالكة وبالتصدق بعده - لامجال لاثبات الولاية له . ومجرد كونه اعرف لا يصلح لاثبات الولاية ، والالزم ولاية الاعرف على الفقراء وان لم يكن حاكماً .

(١) وحاصله أنه يعتبر في مستحق هذه الصدقة أيضاً الفقر ، لان الأمر بالتصدق بمال ظاهره الأمر باعطائه للفقير ( اقول ) : يمكن ايضاً استظهار اعتباره من قوله سبحانه : (انما الصدقات للفقراء) بدعوى عدم انصرافها الى الزكاة الواجبة فتأمل . وذكر (ره) في وجه جواز اعطائه للهاشمي أن التصديق بالمال المجهول مالكة صدقة مندوبة من مالكة ، ومن يكون المال بيده ، نظير الوكيل والوصي مباشر لتلك الصدقة المندوبة ، فلا بأس بتملكه للهاشمي .

وفي وجه عدم جواز اعطائه له أنه فرق بين المباشر في المقام والوكيل والوصي ، حيث أن الوكيل والوصي يقومان بالعمل بأمر الموكل والوصي ، فيستند عملها اليهما ، بخلاف المقام فان قيام من بيده المال بالتصدق بحكم الشارع ، فلا ينتسب هذا التصديق الى مالك المال ، بل لا يحرز وقوعه عنه ، فانه ربما لا يرضى به بعد ظهوره ، فيقع التصديق عن المباشر .

وفيه أن الممنوع اعطائه للهاشمي هي الزكاة المفروضة على الناس فقط ،

## ثم إن فى الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق (١)

ولا يكون منها الصدقة الواجبة فى المقام ، سواء قلنا بانتسابها الى مالك المال أو الى من بيده المال . وفى معتبرة اسماعيل بن الفضل الهاشمى ، قال : «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصدقة التى حرمت على بنى هاشم ما هى ؟ فقال : هى الزكاة ، قلت فتحل صدقة بعضهم على بعض ؟ قال : نعم» (١) وفى صحيحة جعفر بن ابراهيم الهاشمى عن ابى عبد الله (ع) ، قال : «قلت له : أتحل الصدقة لبنى هاشم ؟ فقال : إنما الصدقة الواجبة على الناس لاتحل لنا ، وأما غير ذلك فليس به بأس» (٢) فان تقييد الواجبة بالظرف أى على الناس ، ظاهره الاشارة الى الواجبة فى مثل قوله عز من قائل : «اقموا الصلاة وآتوا الزكاة . . .»

ثم إنه يعتبر فى استحقاق هذه الصدقة ايضاً الايمان ، كما هو ظاهر صحيحة يونس المتقدمة .

(١) لو ظهر المالك واطهر عدم رضاه بالتصدق ، ففى ضمان المال وجوه : (الاول) الضمان مطلقاً (الثانى) عدمه مطلقاً (الثالث) عدم الضمان فيما لم يترتب على المال يد ضمان من الاول ، كما اذا أخذ المتصدق المال من الجائر بعنوان انقاذه وإيصاله الى مالكة المعبر عن ذلك بالأخذ حسبة ، والضمان فى غيره، ووجه عدم الضمان مطلقاً استصحاب براءة عهدة المتصدق ، حيث لم يكن له ضمان قبل ظهور المالك وعدم رضاه بالتصدق .

و ذكر (ره) فى الايراد على ذلك (أولاً) أن أستصحاب البراءة يختص بما إذا لم يسبق يد ضمان الى المال ، والا فيستصحاب الضمان لاعدمه و (ثانياً) ان الأوجه الضمان مطلقاً ، لاستصحاب الضمان فيما اذا كان حاصلًا قبل التصديق، ويقدم هذا الاستصحاب على اصالة البراءة عن الضمان فى سائر الموارد، باعتبار عدم القول

(١ - ٢) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب : (٣٢ - ٣١) من ابواب المستحقين للزكاة :

بالفصل بين الموارد في الضمان ، و كان جميع موارد التصدق بالمال المجهول مالكة كالمورد الواحد الذي يجرى فيه استصحاب الضمان .

( أقول ) : غاية الأمر أن يكون في البين اجماع على عدم الفصل بين موارد التصدق بالمال المجهول مالكة بحسب حكمها الواقعي من الضمان وعدمه . وأما الحكم الظاهري ، فيلاحظ تحقق الموضوع لأي أصل في كل مورد من موارد الشك ، من استصحاب البراءة او استصحاب الضمان او غيرهما من الاصول هذا (اولا) .

و (ثانياً) يمكن العكس بان يحكم بعدم الضمان في جميع الموارد الحاقاً لموارد استصحاب الضمان بموارد استصحاب عدم ثبوت المال على العهدة بعدم القول بالفصل .

و (ثالثاً) ان المراد بالضمان في المقام - ثبوت المال في العهدة باظهار المالك عدم رضاه بالتصدق على قرار الضمان في اللقطة ، وليس لهذا الضمان حالة سابقة ، فالضمان السابق قد انقطع بالتصدق ، وحدث غيره بعد ذلك مشكوك فيه . و المحتصل أنه لو وصلت النوبة الى الاصل العملي في المقام فمقتضاه عدم الضمان مطلقاً . نعم قد يقال بالضمان مطلقاً أخذاً بقاعدة اتلاف مال الغير .

( لايقال ) : الاتلاف في المقام يكون باذن الشارع وأمره ، و الاتلاف باذنه كالاتلاف باذن المالك لا يوجب الضمان ، كالاذن في أكل المار من الثمرة في طريقه : (فانه يقال) يحتمل أن يكون اذنه في المقام في الاتلاف نظير اذنه في التصرف في اللقطة ، وفي ايداع الغاصب مال الغير عنده ، فانه لا يجوز له رده الى الغاصب ، بل يجب عليه - بعد تعريف المال سنة كاملة - التصديق به مع الضمان ، كما دلت عليه الرواية ، بل ليس في المقام رواية دالة على التصديق بالمال ساكنة عن ذكر الضمان ، مع ظهور المالك حتى يستظهر عدم الضمان من السكوت في مقام البيان .

( اقول ) : قد ذكرنا أن الضمان المطلوب في المقام - نظير الضمان المطلوب



فى مورد التصديق باللقطة - لا يثبت بقاعدة الاتلاف ، فان مقتضى تلك القاعدة ثبوت المال بالتصدق ، على عهدة المتلف وقد عبر المصنف (ره) عن ذلك بكون الاتلاف علة تامة للضمان . و المطلوب فى المقام ثبوت المال على العهدة باظهار المالك عدم رضاه بالتصدق ، وقد عبر (ره) عن ذلك بايجاب التصديق الضمان المراعى بعدم اجازة المالك ، وهذا الضمان يحتاج الى دليل آخر غير قاعدة الاتلاف ، نظير مقام عليه فى اللقطة . و الالتزام - فى المقام ايضاً بالضمان بمجرد التصديق و ارتفاعه باجازة المالك لقاعدة الاتلاف - غير ممكن ، لاستلزامه ثبوت المال على العهدة وعدم انتقال جميع التركة الى الورثة ، حتى فيما إذالم يظهر المالك بعد التصديق ليظهر رضاه اوعدمه . و ما تقدم من عدم ثبوت رواية فى المقام ساكنة عن الضمان عجيب ، فانه لم يكن من الضمان فى الروايات المتقدمة ، ذكر و لو كان فى البين ضمان لورد ذكره فى تلك الروايات ، نظير وروده فى اخبار باب اللقطة .

والحاصل أنه لو لم يكن عدم الضمان مقتضى الاطلاق فى الروايات المتقدمة فلا ينبغى الريب فى أنه مقتضى الاصل . بل ذكر السيد الخوئى طال بقاه أن ثبوت الضمان فى المقام بقاعدة الاتلاف غير ممكن ، فان القول به يستلزم التسلسل ، فانه اذا تصديق بالمال المجهول مالكة يثبت بدله فى ذمته . و بمأن البدل ايضاً مالكة مجهول ، يجب التصديق به ايضاً . و يجرى الكلام فى بدل هذا البدل ، و هكذا . ولا يقاس المقام باللقطة ، فان الثابت على الذمة لا تكون لقطة حتى يجب التصديق به ايضاً .

ولا يخفى مافيه ، فان وجوب التصديق لا يكون حكماً لآى مال مجهول مالكة نظير الاحكام العقلية حتى يوجب الالتزام به ذلك المحذور أو غيره بل حكم ورد فى بعض الموارد ، وتعدينا منها الى موارد اخرى من الاموال الخارجية ، والى الديون

واما الصورة الرابعة (١)

التي تثبت على الذمة من غير ناحية التصديق . والصحيح أن الضمان بقاعدة الاتلاف مختص بموارد الاتلاف على المالك ، كمن يأكل طعام الغير للاضرار وانفاذ حياته ، ولا تعم القاعدة موارد الاتلاف احساناً الى المالك ، كما في المقام ، والضمان بنحو آخر نظير الثابت في موارد اللقطة لم يعم عليه دليل . والاصل عدمه والله العالم .

(١) وهي ما اذا علم اجمالاً باشمال المأخوذ من الجائر على الحرام ، وذكر

المصنف (ره) فيها فروضاً : ( الاول ) : - حصول الشركة بنحو الاشاعة بامتزاج الحلال والحرام بنحو لا يمكن التمييز بينهما ، كما في مزج احد المعايين بالآخر مع العلم 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 ايجاب الاشتباه في الفرض الشركة ، كما إذا كان المالكان قيمين ، والحكم في الفرض الاول هو كون المأخوذ فيه ملكاً للاخذ ، وذلك الغير ، بنحو الاشاعة بالنسبة المعلومة ، فلا يجوز لاحدهما التصرف فيه بدون رضا الآخر ، ولكل منهما مطالبة الآخر بالقسمة . والحكم في الفرض الثاني ، اخراج خمس المال على ما ذكر في كتاب الخمس ، وفي الفرض الثالث مامر في الصورة الثالثة من صور الجائزة ، فان الفرض داخل فيها حقيقة ، وفي الفرض الرابع يجب التخلص من الحرام بالمصالحة مع مالكة ، وفي الفرض الخامس يكون تعيين المال الحرام بالقرعة ، او بيع جميع المال ، فتحصل الشركة في ثمنه .

(اقول) : ما ذكره - في الفرض الرابع من لزوم المصالحة مع مالك المال الحرام -

غير صحيح ، بل يحكم بان السهم المشاع في ذلك المال هو الأقل ، أخذاً بمقتضى يد الجائر الجارية على جميع المال ، فانه لم يعلم عدم ملكيته للمال إلا بالاضافة الى السهم الأقل ، وكذا لا يمكن المساعدة على ما ذكره في الفرض الخامس ، لانه إذا

## اعلم أن أخذ المال (١)

كان الحرام ومالكة مجهولين يجرى فيه ما ذكره في اخراج الخمس من المال المختلط، حيث أن المذكور يعم ما إذا لم يكن الاختلاط موجباً للشركة بنحو الاشاعة، وإذا كان مالكة معلوماً وقدر الحرام مجهولاً، كما إذا أخذ من الجائر ثلاث شياة، وعلم بأن بعضها مال زائد، وذلك البعض مردد بين كونه شاة او شاتين، ففي مثل ذلك لا علم بمخالفة مقتضى يد الجائر الجارية عليها، الا بالاضافة الى الواحدة، فيكون تعيين تلك بالقرعة. وبهذا يظهر الحال فيما إذا كان القدر والمالك معلومين، فانه باعتبار الاشتباه وعدم حصول الاشاعة يكون التعيين بالقرعة.

(١) إن أخذ ما يبد الظالم من المال يجرى عليه الاحكام الخمسة، وباعتبار نفس المال يكون فيه الكراهة والوجوب والحرمة. والظاهر أن مراده تعلق الاحكام الخمسة بأخذ المال من الجائر باعتبار انطباق العناوين المختلفة على نفس ذلك الأخذ، ككونه مقدمة للانفاق الواجب او التوسعة لعياله، او كونه ترويحاً للباطل والجور. وهكذا فيكون الأخذ متعلقاً للاحكام الخمسة، حتى فرض احراز كون المال ملك الجائر واقعاً. ومراده من نفس المال تعلق الحرمة او الوجوب او 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، والافلايتعلق حقيقة الاحكام التكليفية التي منها الحرمة والوجوب والكراهة بغير الفعل.

وأما ما ذكره (ره) من أن استنقاذ حقوق السادة والفقراء ولو بعنوان المقاصة من موارد وجوب الأخذ من جهة المال، ويجوز هذا التقاص لآحاد الناس عند تعذر الاستيذان من الحاكم، (ففيه) بأن جواز التقاص لآحادهم يتوقف على ولايتهم على تلك الاموال، ولو عند تعذر الحاكم، وفي ثبوت الولاية لهم تامل، ولا يكفي في جوازه مجرد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والالجاز التقاص ولو عند التمكن من الاستيذان، لعدم اشتراط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

## من جملة ديونه (١)

بالاستيذان ، ولجاز لزيد ايضاً التقاص من مال عمرو لشخص آخر من باب النهى عن المنكر . ولاظن أن المصنف (ره) او غيره يلتزم بذلك .

(١) حاصله أنه لافرق في الدين الثابت في ذمة الجائر ، بين ثبوته بالافتراض او شراء شيء بذمته ، او تلف ما وضع عليه يده من اموال الناس عدواناً ، أو اتلافها ، فان جميع ذلك دين يترتب عليه احكامه .

وذكر بعض الاساطين - وهو كاشف الغطاء على ما قيل - أن بدل متلفاته غصباً من المثل والقيمة وان كان ديناً حقيقة ، نظير سائر ما عليه من الديون ، إلا أنه لايجرى بعد موت الجائر على ذلك البدل حكم الدين ، بأن يكون خارجاً عن التركة قبل الوضايا والميراث ، وذلك لأمرين : (احدهما) انصراف الدين عنه في مثل قوله عز من قائل : (من بعد وصية يوصى بها او دين (١) و(ثانيهما) - السيرة الجارية الى يومنا هذا من عدم المعاملة مع ذلك البدل معاملة الدين ، وعلى ذلك فلو اوصى الجائر باخراجه كان كسائر وصاياه محسوباً من الثلث .

وفيه أنه لاوجه لدعوى الانصراف ، فانالم نجد فرقاً بين الثابت على ذمته بدلا عما اتلفه نسياناً أو غفلة من مال الغير ، وبين ما اتلفه عدواناً ، بأن يعم الاول ، الدين في مثل قوله سبحانه ، ولايعم الثاني ، وكذا لانجد فرقاً بين ما يتلفه الجائر عدواناً وما يتلفه شخص آخر ، ولو كان الدين منصرفاً عنه لما جرى على البدل حكم الدين ، حتى حال حياة الجائر ، فان انصراف الدين ، لا يختص بأية الارث ، مع أنه لاينبغي الريب في جريان احكام الدين عليه حال حياته ، كجواز التقاص عن البدل ، كما يدل على ذلك موثقة داود بن زربي (رزين) ، قال : « قلت لابي الحسن موسى (ع) اني اخالط السلطان ، فتكون عندي الجارية والدابة الفارمة ، فيبعثون فيأخذونها ، ثم يقع لهم عندي المال ، فلي أن آخذه ؟ قال : خذ مثل ذلك ولا تزدد عليه » (٢) فان

(١) سورة النساء (٤) - الآية (١١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٧) الباب (٦١) من ابواب ما يكتسب به - الحديث (٧)

## الثالثة ما يأخذه السلطان (١)

الحكم فيها بالأخذ من غير استفصال عن بقاء العين التي أخذها الجائر أو تلفها مقتضاه شمول الحكم لكلتا الحالتين ، وعدم تعلق الخمس بما زاد عن مؤنة سنته ، فيما إذا كان البدل بمقدار الزائد عليها ، وعدم حصول الاستطاعة للحج ، فيما إذا كان البدل مساوياً لما عنده من المال الكافي لمصارف حجه ، الى غير ذلك .

وأما ما ذكره من السيرة ، فلم يحرز أنها من المتشعبة المباليين للشرع الملتزمين به ، والسيرة من غير المباليين لقيمة لها . ويشهد لكونها من غير المباليين أنالم نجد فرقاَ عندهم بين البدل المزبور وبين الثابت على ذمته بسائر موجبات الضمان ، كما أنهم لا يفرقون في المظالم الثابتة عليه بين عرفان المظلومين تفصيلاً أو اجمالاً . ومن تتبع احوال الظلمة وتورث اموالهم التي قد لا تكفي لاداء تلك المظالم المجتمعة عليهم طيلة حياتهم يعرف ذلك .

( ١ ) تعرض (ره) في المسألة الثالثة من مسائل أخاتمة لما يؤخذ من السلطان المستحل للخراج والمقاسمة والزكاة ، وأنه يجوز أخذ هذه الاموال منه مجاناً أو معاوضة . وذكر أن مقتضى القاعدة عدم جواز الاخذ ، لأن الجائر لا ولاية له على تلك الاموال ، فتراضيه - مع من عليه الخراج أو الزكاة نظير تراضيه الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع مال اليه بعنوان الأجرة - فاسد ، لأنه لا بد من رفع اليد عن هذه القاعدة والالتزام بجواز الأخذ لما يأتي .

والمراد من الخراج ما عين للارض أجرة من النقود أو غيرها ، ومن المقاسمة المعاملة مع الزارع بحاصل الارض والبستان بالثلث او بالربع أو نحوهما ، ولا يخفى أنه لا وجه لتخصيص جواز أخذ الزكاة من الجائر بالانعام ، كما هو ظاهر عبارة المصنف (ره) بل يعم جميع اقسامها ، كما أن ما ذكر (ره) - من أن ما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه ، ومع ذلك يجوز أخذه من الجائر - لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك فان المال بأخذ الجائر يتعين في عنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة ،

ولا يتوقف تعيينه فيها بأخذ الآخر من الجائر ، وإلا لوجب على الزارع ، الخراج او المقاسمة او الزكاة ثانياً مع تلف المال في يد الجائر ، بل مع تلفه قبل وصوله الى 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 : (الاولى) تقبل الزارع أو الفلاح الارض من السلطان الجائر (الثانية) في المال الذي يأخذه الجائر من الزارع أو الفلاح او غيرهما بعنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة (الثالثة) أخذ الآخرين تلك الاموال من الجائر مجاناً او بعنوان الشراء أو غيره من المعاملات . والظاهر بحسب الروايات الحكم بالجواز في الجهات الثلاث ، بمعنى أنه يجوز للزارع والفلاح التصرف في تلك الاراضى ولو مع المعاملة مع السلطان الجائر أو عماله ، على ما يأتي ، ويكون ما يأخذه الجائر معنوياً بعنوان الخراج او المقاسمة او الزكاة ، ويدخل ما يأخذه الغير من الجائر من الخراج او المقاسمة او الزكاة ، مجاناً او بعنوان الشراء ونحوه في ملكه ، وكان الوجه في جميع ذلك امضاء الشارع تلك التصرفات ، وليس المراد جعل الولاية للجائر بالاضافة اليها ، فان الروايات غير ظاهرة في ولايته عليها ، بل في مجرد امضاها تسهيلاً للامر على الآخرين .

والحاصل أنه لو كانت للجائر ولاية على تلك التصرفات ، لما كان عليه وزر بالاضافة اليها ، وإنما الوزر في اشغاله ذلك المنصب الذي لا يستحقه ، بخلاف الالتزام بمجرد امضاء الشارع تلك التصرفات تسهيلاً للأمر على الآخرين ، فانه لا يكون في ذلك الامضاء نفى وزر عن الجائر ، نظير ما ذكر في تحليل الشارع الخمس للشعبة فيما إذا وقع بيد احدهم المال الذي تعلق به الخمس عند غيره ، كما اذا اشترى متاعاً غير مخمس ، فانه يدخل ذلك المتاع بتمامه في ملك المشتري ، كما هو مقتضى اخبار التحليل ، ومع ذلك لا يجوز للبائع ذلك البيع تكليفاً ، وينتقل الخمس الى

وان لم يعلم مستنده (١) والاولى ان يقال (٢)

الثلث ، ولو كان تمليك ذلك المتاع مجاناً كان على الجائر ضمان إتلافه فلاحظ .  
(١) المراد بالمستند حكمة الحكم وسره .

(٢) الوجه في كونه اولى عدم كون الخراج والمقاسمة أو الزكاة ملكاً للامام (ع)، بل له ولاية بالاضافة اليها . ثم إن الامور التي استند (ره) اليها في حكمه بالحل اربعة : (الاول) - الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة المحققة ( الثاني ) لزوم الحرج بل اختلال النظام في الاجتناب عن الاموال المزبورة ( الثالث ) الروايات الواردة في جواز جائزة السلطان لآخذها ، فانه لا يحتمل عادة كونها من غير تلك الاموال (الرابع) الروايات الواردة في المعاملة مع السلطان او عماله على تلك الاموال .

(اقول) : اما الامر الاول فقد تكرر في كلماتنا حال الاستناد الى الاجماع في امثال المقام مما يعلم أو يحتمل استناد المجمعين الى ما في ايدينا من الأدلة . وأما دعوى اختلال النظام ، فلم يظهر وجه لزوم الحرج الشديد ، فضلاً عن لزوم الاختلال ، وذلك فان لزوم الاجتناب عن هذه الاموال على تقديره يوجب كونها كسائر الاموال المأخوذة من الرعية ظلماً ، وحيث أن الآخذ لا طريق له غالباً الى احراز الحرام أو تعيين مالكة ، يكون من المال المشتبّه او المجهول مالكة ، فيمكن للمكلك التصرف فيها فيما اذا كان مورداً لصرفه ، ولو بالمعاملة مع مستحقيه . نعم عدم فراغ ذمة المكلف - من الحق الواجب عليه زكاة أو اجرة للارض التي يعمل عليها وهي ملك المسلمين - يوجب الحرج عليه ، ولكن مجرد لزومه لا يوجب الحكم بالبراءة وفراغ ذمته ، لان رفع الحرج حكم امتنانى ، ولا امتنان في التوسعة لمكلف بتفويت حق أموال على الاخرين . وتعين ما يأخذه الجائر زكاة او 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 او الخراج عليه ثانياً ، لان المأخوذ اولاً زكاة أو خراج .

والحاصل أن ما يأخذه الجائر زكاة او خراجاً ليس الا كأخذ العشر في مثل زماننا من التجار والكسبة وغيرهما ، وكما أن لزوم الاجتناب عن العشور وبقاءها في ملك المأخوذ منهم لا يوجب حرجاً على سائر الناس ، لما اشرنا اليه من عدم عرفان مالها غالباً ، فتدخل في عنوان المجهول مالكة ، فكذلك المأخوذ من الرعية زكاة او خراجاً كما لا يخفى .

(الأمر الرابع) وهي العمدة الروايات الواردة في شراء الخراج والمقاسمة والزكاة من السلطان وعماله .

(منها) - صحيحة ابي عبيدة ، قال : «سألته عن الرجل من يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة ، وهو يعلم أنهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم ؟ قال فقال . وما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به ، حتى تعرف الحرام بعينه ، قيل له فماترى في مصدق يجيئنا فيأخذ مناصدقات اغنامنا ، فنقول بعناها فيبيعناها ، فماتقول في شرائها منه ؟ فقال : إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس ، قيل له فماترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه ، فيعزله بكييل ، فماترى في شراء ذلك الطعام منه ؟ فقال : إن كان قبضه بكييل وأنتم حضور ذلك ، فلا بأس بشرائه منه من غير كييل» (١) .

وذكر المصنف (ره) (أولاً) أنها دالة على ان جواز أخذ الصدقات من السلطان وعماله ، كان مفروغاً عنه عند السائل ، ولذا وجه سؤاله الى خصوصيات الشراء من علم المشتري بأخذ العامل زائداً على الزكاة الواجبة على الرعية ، وشراء الشخص الصدقة التي اخرجها او شراء الحنطة والشعير من القاسم بلا كييل ، وذكر (ثانياً) - أن في الرواية سؤالاً جواهاً اشعاراً الى انه كان جواز اصل الشراء مفروغاً عنه عند السائل وإلا لكان السؤال عن جواز اصل الشراء أولى ، حيث ان الشراء بحسب القاعدة الاولى

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٥٢) من ابواب ما يكتسب به - الحديث (٥)



وفى وصفه (ع) للمأخوذ بالحلية (١) هو مزارع الارض (٢) وزاد عليه ما سكت (٣)

كان محكوماً بالفساد ، كما أن التصرف فى الاموال المزبورة باعتبار بقائها فى ملك المأخوذ منهم يكون محرماً تفصيلاً . وقوله (ع) - فى الجواب عن السؤال الاول لابس بالشراء حتى تعرف الحرام - كاف فى الدلالة على جواز اصل الشراء ، فانه لو لم يكن الشراء جائزاً لما صحح الجواب المزبور .

(اقول) لم يعلم وجه العدول عن الدلالة التى ذكرها اولاً الى التعبير بالاشعار

ثانياً .

(١) أى أن تعلق نفى البأس - بالابل والغنم وغيرها من الاعيان - ظاهره عدم البأس بأخذها عن الجائر مجاناً او شراءً او بمعاملة اخرى ، كما فى سائر الاموال التى تضاف اليها الحلية، حيث أن الحلية لكونها حكماً تكليفياً او وضعياً يكون متعلقها الفعل او المعاملة ، وإضافتها فى الخطاب الى العين باعتبار أن نعم جميع الافعال او المعاملات المناسبة لتلك العين ، فلا وجه لما قيل من اختصاص الحلية فى الصحیحة بالشراء .

(٢) أى ان المراد بالقاسم مالك الارض او وكيله الذى زارعها من العامل

عليها .

(٣) وحاصل ما ذكره الاردبیلی (ره) أن الفقرة الاولى من الرواية ظاهرة فى

جواز شراء الزكاة من عامل السلطان ، ولكن لا بد من طرح هذا الظهور بقريضة حكم العقل والنقل بل الاجماع ايضاً . وأما الفقرة الثانية والثالثة ، فلا ظهور لها فى جواز شراء الزكاة أصلاً ، وذلك فان المراد من قوله (ع): (وما الأبل والغنم الا مثل الحنطة والشعير) كون جنس الأبل والغنم كجنس الحنطة والشعير وغير ذلك فى جواز شرائها من بايعها ، مع عدم احراز أنها لغيره . وهذا مفاد قضية حقيقة لا تتكفل لاثبات موضوعها أو نفيه ، والصدقة المفروضة فى السئوال يعلم حكم شرائها جوازاً أو منعاً من الكبرى ، بعد احراز حالها، و أنها مال مأخوذ من الزارع والرعية بلا ولاية للعامل

على أخذها فتكون باعتبار العلم بأنها مال الغير حراماً،

و الحاصل أن المراد بالابل في السؤال و إن كان خصوص إبل الصدقة الا أن المراد منه في الجواب جنسه ، و التفكيك و إن كان خلاف الظاهر ، حيث أن ظاهر الرواية تعلق نفى البأس في الجواب بالمفروض في السؤال، وأن المراد من الحرام هو المقدار الزائد على الحق ، إلا أن هذا الظهور يرفع اليد عنه بالحمل على بيان الكبرى و القضية الحقيقية بقرينة العقل و النقل والاجماع . و بيان الجواب بهذا النحو لرعاية التيقية، حيث لا يمكن (ع) المنع عن المعاملة مع سلاطين ذلك الزمان وعمالهم بالتنصيص به .

وأما السؤال الثاني فلا ظهور له في رجوعه الى شراء الزكاة من عامل السلطان بل راجع الى حكم شراء المكلف مطلق الزكاة التي أخرجها الى مستحقها، وكذا السؤال الثالث ، فانه لا قرينة فيها على قسمة عامل السلطان مع زارع الارض الخراجية بل من المحتمل كون المراد بالقاسم مالك الارض أو وكيله الذي زارعها ، وقوله (ره) في آخر كلامه فتأمل ، لعله إشارة الى عدم مخالفة ظهور الفقرة الاولى للاجماع فان المسلم عند الكل، حرمة المال المأخوذ بعنوان الزكاة على السلطان و عماله ، لا على المشتري منهما والجواز المستفاد من قوله عليه السلام ، لا بأس به، راجع الى المشتري فقط .

( أقول ) : ما ذكره من قرينة العقل والنقل لا يمكن المساعدة عليه ، فانه ليس في العقل ما يمنع أن تكون الصحيحة أو غيرها ناظرة إلى إمضاء الشارع تصرفات الجائر للتوسعة على الآخرين ، نظير تحليل الخمس للشيعه ، كما أنه ليس في النقل ما يمنع عن ذلك ، غير العمومات التي يرفع اليد عنها بالخصوصات .

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره السيد الخوئي طال بقاءه - من صراحة الفقرة الاولى في جواز شراء الصدقة من السلطان و عماله - غير تام ، وأن دلالتها على الجواز

ومنها رواية اسحاق بن عمار (١) رواية ابي بكر الحضرمي (٢).

لا يتجاوز حدود الظهور ومعه لاجابة اي اتعاب النفس في الفقرتين الاخيرتين ولو ان ظهور القاسم في من يكون شغله القسمة تام . وهذا لا ينطبق إلا على عامل السلطان كما لا يخفى .

(١) وهي مضمرة قال : « سألته عن الرجل يشتري من العامل ، وهو يظلم؟ قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه احداً (١) وظهورها في الشراء من عامل السلطان ما هو عامل فيه غير قابل للعدوثة و حملها على السؤال عن معاملة الظلمة و الفسقة بعيد غايته .

(٢) وسندها معتبر، فان ابا بكر الحضرمي موثق بتوثيق عام باعتبار كونه من مشايخ ابن ابي عمير، وواقع في اسناد تفسير علي بن ابراهيم و كامل الزيارت، قال ( دخات على ابي عبدالله (ع) وعنده اسماعيل ابنه ، فقال : ما يمنع ابن ابي السماك أن يخرج شباب الشيعة ... » (٢) والمراد اخراجهم للعمل حتى يعلمون له ما يعمل له سائر الناس .

وذكر الاردبيلي (ره) عدم دلالة هذه أيضاً على جواز أخذ الخراج و نحوه من السلطان وعامله ، فانه يمكن أن المراد من بيت المال في الرواية ما يجوز أخذه بأن يكون مندوراً أو وصية لجماعة، منهم شباب الشيعة و ابوبكر الحضرمي . و كان انفاذ الوصية او النذر على ابن ابي السماك بحسب الوصية اليه او النذر.

ولا يخفى ما فيه لظهور بيت المال فيما كان متعارفاً في ذلك الزمان من الاموال المأخوذة خراجاً او مقاسمة أوزكاة او جزية ، و حملها على غير ذلك بلا قرينة بلا وجه، و ذكر السيد الخوئي طال بقاءه 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 والاردبيلي، حيث منع عن الأخذ

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٥٣) من ابواب ما يكتب به - الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٥١) من ابواب ما يكتب به - الحديث (٦)

## منها الاخبار الواردة في احكام تقبل الرجل الارض (١)

حتى فيما إذا كان الآخذ مستحقاً للخراج أو الزكاة اللهم إلا أن يقال جواز الآخذ المستحق لايحتاج الى الرواية ، لان المال بوصوله الى يده يصير خراجاً أو زكاة ، وإنما المحتاج اليها جواز الآخذ لغير المستحق ، ولدلالة في الرواية لاعلى جوازه ولاعلى منعه .

(لايقال): هذه الرواية بفقرتها الاولى ظاهرة في جواز كون الشخص من اعوان الظلمة مع فقره ، (فانه يقال) لم يتوجه في الرواية طلب الدخول في ولايتهم الى شباب الشيعة حتى يتمسك باطلاقه ، بل الوارد فيها اللوم لابن ابي السماك بعدم استعماله شباب الشيعة ، ولازم ذلك جواز عملهم له ولو في الجملة ، فلا اطلاق لها من هذه الجهة ، ولعل الجائز هو الدخول للعمل المباح مع نفع المؤمنين أو مع الاضرار اليه لتأمين معاشه على ماتقدم .

(١) ذكر السيد الخوئي طال بقاه أن مادل - على جواز تقبل الاراضي الخارجية من السلطان - لا يكون دليلاً على جواز أخذ الخراج أو الزكاة منه مجاناً او معاملة ، فان الاراضي الخارجية الموجودة في ايدي الشيعة يدور أمرها بين أن تترك بحالها بلا انتفاع منها ، حتى يكثر الغلاء والفقر والجوع فيهم ، أو ان يعطى الشيعة خراجين خراجاً للسلطان وخراجاً للمستحق ، وهذا اجحاف ، او يكتفى بالخراج الواحد للسلطان باجازه معاملته ، وهذا الاخير هو المتعين .

وفيه أنه يمكن أمر رابع وهو تحليل تلك الاراضي بمعنى اسقاط خراجها عن الشيعة ، لئلا يكون اجحاف بهم . وإذا فرض اجازة معاملة السلطان على تلك الاراضي فيتعدى الى معاملته على خراجها ، باعتبار عدم احتمال الفرق ، مع أن الاراضي قد عطف عليها اهلها ، كما في صحيحة الحلبي ، حيث قال (ع) فيها: «لابأس أن يتقبل الرجل الارض وأهلها من السلطان» (١) وتقبل اهل اراضي الخراج ، هي المعاملة على جزية

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (١٨) من ابواب المزارعة ، الحديث . (٣)

ومنها الصحيح عن اسمعيل بن الفضل (١) لا يخلو عن قصور في الدلالة (٢)

ان ظاهر عبارات الاكثر (٣)

رؤوسهم أو ما يكون عليهم من الخراج .

(١) ودلتها - على جواز شراء جزية الرؤوس والخراج من السلطان - واضحة ولا يضربها اشتغالها على خراج الطير والسمك ونحوهما مما لاخراج عليه ، بل لعل المراد به اجرة الارض التي قد تزيد ، بلحاظ كون الارض صالحة لصيد الطير والسمك وغيرهما .

(٢) حيث أنه لم يعلم أن المراد بتمرعين ابن ابي زياد في رواية جميل بن صالح التمر المأخوذ من تلك العين بعنوان الخراج أو الزكاة ، مع أن الرواية في سندها ضعف ، حيث أن الراوي عن الامام (ع) وهو مصادف ضعيف فتدبر . ولم يعلم أن المراد بالطعام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الطعام المأخوذ بعنوان الخراج أو الزكاة ، ولعله من عائد الوقف المجهول اربابه أو نحوه كما لا يخفى .

(٣) هل يختص جواز أخذ الخراج من السلطان الجائر بما يكون في يده او يد

عماله ، بان تجرى المعاملة عليه بعد وقوع الخراج بيدهما ، أو أن الجواز يعم المعاملة ، وهو على عهدة مستعمل الارض ؟

ذكر المصنف (ره) أن ظاهر أخبار جواز قبالة الارض وجزية الرؤوس هو الثاني ، ولكن لا يخفى أن ما دل على جواز تقبل الارض من السلطان لا يرتبط بجواز تملك ما على ذمة مستعمل الارض بالشراء أو الحوالة ، بمعنى جواز شراء ما عليهم من السلطان أو حوالة السلطان متقبل الارض الى مستعملها ، بان يستوفى من هؤلاء المستعملين ما اعطاه للسلطان قرضاً ، بل يكون مدلولها جواز تملك منفعة الارض بعنوان الاجارة او غيرها . وإذا كانت منفعتها للمتقبل يكون ما يأخذه من مستعمل الارض عوضاً لتلك المنفعة المملوكة له ، نظير الارض التي يستأجر من مالكة الخاص ، ثم يوجرها لثالث .

والحاصل ان جواز ما على ذمة مستعمل الارض من الخراج لمتقبل الارض بذلك لا يكون ملازماً لجواز معاملة السلطان على الخراج قبل أخذه. نعم ما ورد في جواز تقبل جزية الرؤوس وتقبل خراج الارض كاف في الدلالة على العموم.

(لا يقال): يعارضه ما في صحيحة ابي عبيدة المتقدمة ، فان فيها ما ظاهره اعتبار القبض والعزل ، قال «فما ترى في مصدق بجيئنا فيأخذ مناصدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها» ، فما تقول في شرائها منه ؟ فقال : إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس ، قيل له فما ترى في الحنطة والشعير بجيئنا القاسم ، فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه بكيل ، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه ؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل ، وانتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه بغير كيل» والفرق - بين الزكاة والخراج بأن الزكاة مجعول الهى ولا تتعين في شيء الا بالآخذ والعزل ، بخلاف الخراج ، فانه يكون على الذمة ويتعين بالجعل والقرار مع السلطان او ولاته ، فيمكن أن يعتبر الآخذ في المعاملة على الزكاة ، ولا يعتبر في المعاملة على الخراج - لا يخفى ما فيه ، فان الزكاة تثبت في النصاب بنحو الاشاعة في المالية أو بنحو الكلى في المعين ، ويجوز لولى الزكاة بيعها قبل أخذها أو عزلها من مالك النصاب أو غيره ، ولو كانت معاملة الجائر عليها كمعاملة السلطان العادل نافذة ، فلا يحتاج الى القبض أو العزل واعتبار الآخذ والقبض في امضاء معاملة الجائر عليها ، وعدم اعتباره في معاملته على الخراج بعيد غايته.

وذكر السيد الخوئي طال بقاءه في الجواب عن المعارضة : أن المفروض في الصحيحة كون البايع عاملاً للسلطان ، والعامل بمنزلة الوكيل ، ولم تحرز وكالته إلا في جمع الزكاة ، لا في بيعها ايضاً ، ومع عدم الاحراز لا يحكم بصحة بيعه لعدم جريان أصالة الصحة في موارد عدم إحراز سلطنة الشخص على المعاملة. وإذا وصل المال الى يده بقاعدة اليد يحكم بسلطانه على البيع ايضاً ، بناءً على ما هو الصحيح من عدم اختصاص القاعدة بمورد احتمال ملك العين ، بل يعم احتمال ملك

## الظاهر من الاصحاح فى باب المساقاة (١)

التصرف ايضاً .

والحاصل أن التفصيل فى الرواية بين أخذ الزكاة او عزلها وبين عدمهما على القاعدة .

(أقول) هذا ايضاً غير تام ، ، لان السلطان الجائر ليس له ولاية المعاملة على الزكاة او الخراج ، حتى يعتبر فى نفوذ معاملة عماله احراز و كالتهم عنه بقاعدة اليد أو غيرها ، ولا يختص إمضاء المعاملة تسهلاً للامر على الآخرين بمعاملة السلطان ليلزم إحراز انتساب معاملة عماله اليه ، بل الموضوع للجواز فى الروايات معاملة السلطان و عماله ، احرزت و كالتهم عنه فى معاملتهم ام لا .

وإن شئت قلت صحيحة الحداء تشمل فى اعتبار القبض، صورة العلم من الخارج بأن العامل مفوض اليه أمر الزكاة فى بيعها ونقل عينها. ولا يبعد أن يقال فرض الأخذ فى الصحيحة باعتبار تعيين مقدار الزكاة ورفع الغرر عن بيعها ، وكذا فى دلالتها على أخذ الحنطة بالكيل ، وحضور المشتري عنده، ولولم تكن الرواية ظاهرة فى ذلك فتحمل عليه جمعاً ، باعتبار عدم احتمال الفرق بين المعاملة على الخراج والمعاملة على الزكاة كما مر .

(١) إذا كان خراج الارض على الساقى دون مالك الاشجار ، كان دفع مالكها-الخراج الى الجائر وسقوطه بذلك عن الساقى - من قبيل المعاملة مع السلطان على الخراج قبل وصوله الى يده ، ولكن الاظهر كون الخراج على مالك الاشجار ابتداءً ، فانه يستعمل الارض ويستوفى منفعتها باشجاره ، فدفعه الخراج الى السلطان دفع لماعليه ، لاعوض عما على الغير ، حتى يقال : هذا الدفع شاهد لجواز المعاملة مع السلطان على ما بعهدة الغير من الخراج قبل أخذه. ومن هذا القبيل المزارعة ، وأنه يكون الخراج يعنى اجرة الارض على من تملك منفعتها بتقبلها من السلطان ، وقوله (ره) و ظاهر الاصحاح مبتدأ وخبره إجراء ما يأخذه الجائر أى ان

واما المأخوذ فعلا (١) الثاني يختص حكم الخراج (٢) مع أن في بعض الاخبار ظهوراً فسي جواز الامتناع (٣)

ظاهر الاصحاب تنزيل ما يأخذه الجائر من مالك الاشجار منزلة ما يأخذه السلطان العادل في كونه عوضاً عما على مستعمل الارض أى الساقى . وهذا فى معنى جواز معاملة السلطان على ما بذمة مستعمل الارض قبل أخذه .

(١) أى ان الوجه فى ذكر العلماء المأخوذ فعلا باعتبار أن هذه المسألة فى كلماتهم ذكرت بعنوان الاستثناء عن مسألة حرمة الجائزة ، مع العلم باربابها ، وبما أن الجائزة لاتتحقق الا بالقبض فرضوا الاخذ فى هذه المسألة ايضاً .

(٢) ذكر (ره) فى هذا الامر أنه ليس للجائر ولاية أخذ الخراج أو المقاسمة او الزكاة ، بحيث يجب على من عليه الحقوق دفعها اليه تعييناً أو تخيراً بينه وبين الدفع الى الحاكم الشرعى ، بل الثابت من الروايات أن اخذ الجائر تلك الحقوق ممن عليه يوجب فراغ ذمته منها وأن المعاملة عليها مع الجائر محكومة بالصحة ، ولايستفاد منها أزيد من ذلك . نعم يظهر من جماعة منهم بعض الاساطين ( كاشف الغطاء) خلاف ذلك ، حيث قال : (ويقوى حرمة سرقة الحصاة وخيانتها والامتناع عن تسليمها ، أو تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر ، وإن حرمت عليه ، ودخل تسليمها فى الاعانة على الاثم بالبداية او الغاية لنص الاصحاب على ذلك .

ولعل مراده بقوله ودخل تسليمها الخ أن الاصل حرمة تسليم الحصاة الى الجائر ، فان تسليمها اليه ان كان دخيلاً فى تسلطه على رقاب المسلمين ، فالدفع اليه إعانة على الاثم بحسب الحدوث ، وان لم يكن دخيلاً فيه ، كما إذا كان تسلطه عليهم من قبل بفعل الآخريين يكون الدفع اليه اعانة على الاثم بحسب الغاية ، لأن الجائر يصرفها فى غير مواردّها ، وقوله لنص الاصحاب تعليل للحكم فى قوله : ويقوى حرمة سرقة الحصاة .

(٣) الرواية بحسب السند معتبرة ، ودلالاتها ، باعتبار أن الثمن بعد فرض صحة



مخالف لظاهر العام (١)

المعاملة المفروضة فيها يكون معنوياً بعنوان المقاسمة، وتجوز الامام (ع) الامتناع عن تسليمها الى الجائر يكون قرينة على عدم ولايته على الخراج ، فلا يكون حاله كحال السلطان العادل، ولكن لم يعلم أن الارز المفروض كان من المقاسمة ، فانها في واقعة خارجية لم تعلم خصوصياتها، فلعله كان من مال الناصب، كما ذكره في الحدائق، ولم يظهر من اصحابنا التسالم على عدم اجراء حكم مال الكافر على اموال الناصب، بل الناصب على ظاهرهم محكوم بالكفر، فلا حرمة لنفسه ولالماله. وإخراج الخمس من المال المأخوذ منه يكون بالاضافة الى الزائد على مؤنة السنة ، كما مر سابقاً .

(١) ولعل مراده بالعام مدلول لفظ الشيعة، والمال المضاف إليهم هو المأخوذ من كل واحد منهم. وهذا المال هو الخراج والمقاسمة، فان ما يؤخذ من جميع الشيعة فقيرهم وغنيهم وكبيرهم وصغيرهم هي اجرة الارض التي كانوا يسكنون بها من الاراضي الخراجية ، بخلاف المجعول عليهم ظلماً ، فانه لا يعم جميع الشيعة حتى الزكوات ، فانها لا تؤخذ الا ممن له نصاب المال الزكوى . وعلى ذلك فمقتضى العام حمل الاموال الواردة في الرواية على الخراج والمقاسمة . وهذا الحمل هو الاحتمال الثاني في كلام المحقق الكركي (ره) .

نعم الزكوات وإن ادرجها المحقق المزبور في الاحتمال الثاني ، إلا أنها داخله في الاحتمال الاول ، فانها مأخوذة من بعض الشيعة ظلماً ، وذلك فانه لو قيل باجزاء المدفوع الى الجائر عن الزكاة الواجبة كان الظلم على مستحقيها من فقراء اهل الولاية، حيث أن الجائر لا يخصصهم بالزكاة ، وإن لم نقل باجزائه عنها كانت الظلامة على مالك النصاب، لانه يجب عليه دفعها ثانياً . وهذا الظلم أظهر من الاول ، لاحتمال أن يقال في فرض الاجزاء بان الزكاة لا تكون ملكاً للفقراء من اهل الولاية ، حتى تكون الظلامة عليهم ، بل هم احد الموارد الثمانية التي يصرف عليها الزكاة ، ولذا ذكر (ره) خصوصاً بناءً على عدم الاجزاء بها عن الزكاة.

## وفيما ذكر المحقق من الوجه الثاني (١)

وكيف كان فليست الزكاة مالا مأخوذاً من جميع الشيعة ، بل أخذها ظلاماً من الجائر على بعضهم (اقول) : ينبغي أن يقال بالاجتزاء بالاضافة الى الزكاة ايضاً ، كما يظهر ذلك مما دل على تجويز شراء الصدقة من السلطان وعماله وفي صحيحة عيص بن قاسم عن ابي عبدالله (ع) في الزكاة ، قال : « ما اخذ منكم بنو امية ، فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم ، فان المال لا يبقى على هذا ان يزكاه مرتين (١) فان قوله - فان المال لا يبقى لتعليل للاجزاء وجواز الاحتساب ، لالعدمه ، كما يظهر من المصنف (ره) ، وبها وبمثلها يرفع البدع عن الدلالة على عدم الاجزاء بحملها على استحباب الاعادة .

(١) أى ان ما ذكره المحقق - في بيان المراد من اموال الشيعة الواردة في رواية على بن يقطين من احتمال كونه الخراج والمقاسمة والزكوات - فيه دلالة على أنه (ره) لا يرى وجوب دفع الخراج أو المقاسمة الى السلطان ، ولا يكون له ولاية كولاية السلطان العادل . ووجه الدلالة أنه لو كانت له هذه الولاية بحيث وجب دفع تلك الاموال اليه ، لما أمكن أمر الامام (ع) على بن يقطين بالاجتناب عن أخذها ولا أخذها علانية واستردادها سرأً . وربما يستظهر هذه الولاية من كلام مشايخه ، ولكن لا يبعد كون مرادهم الامتناع عن اداء الخراج وجحوده رأساً حتى عن الحاكم العادل . ووجه عدم البعد لتعليلهم حرمة الامتناع ، بأن ذلك حق واجب عليه ، فانه ليس مقتضى هذا التعليل وجوب الدفع الى الجائر ، و لعل هذا الاحتمال بعينه ما فهمه المحقق من الكلام المنقول عن مشايخه . ويؤيد ذلك أنه بعد ما ذكر الاحتمالين في المراد من اموال الشيعة الواردة في الرواية نقل كلام مشايخه ، ولم يشر الى أن ما ذكره - من الاحتمال الثاني في الرواية - مخالف لظاهر كلامهم ويؤيد أيضاً ان هذا المحقق

(١) وسائل الشيعة : الجزء ( ٦ ) الباب : ( ٢٠ ) من ابواب المستحقين للزكاة :

ومن تأمل الخ فهو استشهد (١) فلو احواله بها وقبل الثلاثة (٢) يحرم على المالك المنع (٣) وقد عرفت أن هذا مسلم نصاً وفتوى (٤) .

تعرض بعد نقل كلامهم لتولى الفقيه أمر الخراج فى زمان الغيبة و ذكر أنه ليس عنده من الاصحاب تصريح فى 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 المتصدى لامر الخراج، و أن أمره عندهم راجع الى الجائر . وحمل كلامه ( ره ) - على صورة فقد السلطان الجائر، حتى لاينا فى ذلك ثبوت الولاية للجائر- حمل على فرض بعيد .

(١) هذا رفع لما يتوهم من التنافى فى كلام المحقق ، وذلك فانه (ره) أجاب عن السؤال (أولاً) بقوله لا اعرف للاصحاب فى ذلك تصريحاً ، ثم ذكر (ومن تأمل فى احوال كبرائنا وهذا الاخير نوع تصريح من الاصحاب . ووجه الدفع أن قوله -ومن تأمل فى احوال كبرائنا- استشهد على اصل الحكم فى المسألة ، وهو جواز المعاملة مع السلطان على الاراضى وخراجها، وغير مرتبط بالسؤال والجواب اصلاً .

(٢) المراد بالثلاثة المحال والمحيل والمحال عليه ، وهذا مبنى على اعتبار رضا المحال عليه فى صحة الحوالة ، والالكفى رضا المحيل و المحال .

(٣) أى انه يحرم على من عليه الحقوق المزبورة الامتناع عن دفعها الى من تملكها بالمعاملة مع السلطان .

(٤) (أقول) : لم يعلم التسالم على ما ذكر، ومقتضى بعض الروايات المعتبرة تجويز للتصرف فى الاراضى الخراجية للشيعه مجاناً ، وفى صحيحة مسمع بن عبد الملك عن ابى عبدالله (ع) : «يا ابا سيار الارض كلها لنا ، مما اخرج الله منها من شىء فهو لنا - الى ان قال - كل ما فى ايدى شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ، ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان فى ايديهم ، وترك الارض فى

ما ذكره من الوقف لا يناسب (١) وأمامع عدم استيلائه (٢) وهو الذي يقتضيه

### نفى الحرج (٣)

أيديهم. وأما ما كان في أيدي غيرهم، فإن كسبهم من الأرض حرام . . .» (١) فإن هذه لو لم تكن ظاهرة في خصوص أرض الخراج، بقريئة فرض الخراج المعبر عنه بالسطق فلا ينبغي الريب في شمولها لها، حتى لو فرض وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على ثبوت الخراج على مستعمل أرض الخراج بالعموم من وجه، لكان المرجع بعد اشتغال تساقطهما في مورد اجتماعها وهو استعمال الشيعي أرض الخراج أصالة عدم الذمة بالبدل. وقد نقل ذلك القول في المستند، واختاره فراجع.

ثم إن الظاهر من قوله (ع): (الأرض كلها وما أخرج الله منها لنا) هو ثبوت الولاية لهم لا للملك، بقريئة مالكية غيرهم بعض الأرض، وما يخرج منها كما لا يخفى. (١) لا يخفى أنه يجوز وقف بعض المأخوذ من الجائر، كابل الصدقة، وليس في كلام الشهيد (ره) عموم بالإضافة إلى وقف الأرض التي يتقبلها من السلطان، حتى يستشكل بأنه لا يصح وقفها باعتبار أنها لا تدخل في ملك الآخذ، بل لا يصح هذا الوقف من الجائر أيضاً، فإنه لم يظهر من الأخبار المتقدمة امضاء الشارع تصرفه في الأرض بوقفها أو تمليك قطعة منها لشخص معين فلاحظ.

(٢) قدورد النهي في صحيحة عيص بن القاسم المتقدمة عن اعطاء الزكاة للجائر وظاهره عدم الاجتزاء به عن الزكاة الواجبة فيما إذا كان الاعطاء اختيارياً، لقصور يد الجائر أو غيره. وبما أنه لا يحتمل الفرق بينها وبين الخراج، فلا يجوز اعطاء الخراج له أيضاً اختيارياً، بل يدخل الخراج بناءً على عدم سقوطه عن الشيعي في الاموال التي يتصرف فيها حسبة. والقدر المتيقن من الجواز تصرف الحاكم مباشرة، او الصرف في موارده بالاستيذان منه فتدبر.

(٣) قد تقدم سابقاً أن دليل نفى الحرج لا يصحح المعاملة، ولذا لو لم تكن في البين الاخبار الظاهرة في امضاء معاملات الجائر على الاراضي وخراجها، لم يمكن

وهذا الدليل وان كان فيه ما لا يخفى (١) نعم بعض الاخبار (٢) مسوقة لبيان

حكم آخر (٣)

تصحيحها بدليل نفيه ، كما لا يمكن تصحيح معاملات سائر الغاصبين به .

(١) (أولاً) بان الخراج أجرة الارض ، فيثبت على الذمة ، وما يحصل بالزرع

ملك فى المزارعة لملك الارض والزرع معاً ، وفى مورد الاجارة ملك للزارع .

و(ثانياً) أن الخراج حق للمسلمين ، فانه بدل منفعة الارض التى يملكونها . و(ثالثاً)

أن دفع حق الله الى غير مستحقة لا يوجب فراغ الذمة ، فيكون الدفع الى الجائر كدفع

الزكاة الى غير مستحقة . والكلام المزبور من العلامة - وان كان فيه الخلل - إلا أن

ظاهره اختصاص الحكم بصحة المعاملة بالاراضى الخراجية عندنا . وأما الانتقال

فالثمرة والزرع فيها للزارع وملك الاشجار ، وتملك الارض بالاحياء على ما يأتى .

(٢) فانه لا يبعد شمول مثل قوله (ع) : « لأبأس بان يتقبل الارض واهلها من

السلطان ... » للاراضى التى تكون من الانتقال والمجهول مالها مما يتصرف فيها

السلطان ، بخلاف الاراضى المملوكة للأشخاص ، كما فى الاراضى التى أسلم اهلها

طوعاً ، فانها ملك لاربابها الذين اسلموا طوعاً حتى عند المخالفين .

والحاصل ان تصرفه فيها - كتصرفه فى ملك شخصى لمسلم فى كونه جوراً

وعدواناً - خارج عن موضوع الاخبار الواردة فى قبالة الارض والمعاملة على

خراجها .

(٣) أى ان الروايات المشار اليها ليست فى مقام بيان امضاء الشارع معاملة

السلطان على الارض او خراجها ، حتى يتمسك باطلاق السلطان فيها فى الحكم بعموم

الجواز ، وانه لافرق فى الامضاء بين السلطان المخالف الذى يدعى لنفسه الزعامة

الشرعية على عامة المسلمين ، وبين المخالف او الموافق الذين لا يدعون تلك الزعامة

والخلافة ، فان صحيحة الحلبي ناظرة - بعد الفراغ عن جواز قبالة الارض من السلطان -

الى جواز ادخال تقبل جزية الرؤوس فى تقبل الاراضى التى يسكنها اهل الذمة ، وأنه

## لان المراد بشبهتهما (١)

لابأس بهذا الادخال ، فيرفع اليد بها عن ظاهر ما دل على عدم جواز ذلك .  
وأما رواية الفيض بن مختار فهي ناظرة الى بيان انه بعد تقبل الارض من السلطان  
لابأس باعطائها ساكنيها باكثر مما تقبل به . وبعبارة اخرى ليس فيها بيان جواز تقبل  
الارض من السلطان ، بل بيان حكم آخر بعد الفراغ عن الاول .

وأما صحيحة محمد بن مسلم وابي بصير معاً عن ابي جعفر (ع) ، فهي ناظرة  
الى عدم ثبوت الزكاة على الزارع فيما يأخذه السلطان منه بعنوان الخراج . وأما أن  
أخذه بذلك العنوان او معاملته عليه بعد أخذه ممضاة ام لا ، فلا دلالة لها على ذلك  
اصلاً ، قال (ع) فيها : « كل ارض دفعها اليك السلطان ، فما حرثته فيها فعليك مما  
أخرج الله منها الذي قاطعك عليه ، وليس على جميع ما أخرج الله منها العشر ، إنما  
عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك » (١) .

(١) أى أن مرادهم بالشبهة في قولهم : (ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة والزكاة)  
هي شبهة استحقاق أخذهما الحاصلة من رعاية مذهب العامة ، نظير شبهة استحقاقه  
سائر الاموال التي يأخذها من الرعية بعنوان كونه ولى الأمر ، وهذه الشبهة لا تتصور  
في حق الموافق ، لان مذهبه أن ما يأخذه من الرعية باسم الخراج او الزكاة كسائر  
الاموال التي يؤخذ منهم ظلماً ، ولو كانت له شبهة فهي اعتقاده الشخصى : بأن له  
الأخذ من أموال الناس للحفاظ على نظام الحكومة وأمن البلاد ، ولو كان هذا الاعتقاد  
بسبب صحيح كالاجتهاد والتقليد ، فيجوز له الأخذ والتحفظ على ذلك النظام .  
والأمن ، والالكان باطلا لا يصح لاحد ترتيب الاثر على تصرفاته .

( اقول ) لا يعتبر في السلطان أوعماله شبهة الاستحقاق بحسب المذهب ، بل  
الروايات ظاهرة في امضاء تصرفات السلطان وعماله في الاراضى الخراجية ، وخراجها  
ومقاسمتها والزكوات وجزية الرؤس ، وليس لنا سبيل الى احراز أن الزعماء في ذلك

(١) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب : (٧) من ابواب زكاة الغلات - الحديث : (١)

فسر صاحب ايضاح النافع (١) لايعتبر في حل الخراج المأخوذ ان يكون (٢)

الزمان كانوا معتقدين باستحقاقهم شرعاً لتلك التصرفات . ولعل كان بعضهم - كما قيل - في هرون ومأمون على اعتقاد بانهم ليسوا اهلها ، وانما لم يتركوها لاهلها ، لان حلاوة الزعامة كانت تمنعهم عن ذلك .

والحاصل أن المتيقن من تلك الاخبار أن من كان له دعوى الزعامة الشرعية على عامة المسلمين ، فتصرفاته وتصرفات عماله في الاموال المزبورة ممضاة ، سواء كانت التصرفات لشبهة الاستحقاق أم لمجرد دعوى الولاية عليها . نعم قد تقدم عدم ورود الروايات لبيان هذا الامضاء حتى يتمسك باطلاقها بالاضافة الى غير هذا السلطان وعماله ، كما لا يخفى .

(١) يعنى أنه فسر الجائر في كلام النافع بمن تقدم على امير المؤمنين (ع) ، ومن تبع اثر اولئك الثلاثة . ومن الظاهر أنهم كانوا يدعون الولاية الشرعية على المسلمين .

(٢) هذا الامر لبيان عدم الفرق - في الزارع المأخوذ منه الخراج أو نحوه - بين كونه مخالفاً يعتقد ولاية السلطان على الرعية ، او كونه موافقاً لا يرى للجور ولاية عليه أو على سائر المسلمين ، فانه يجوز في الصورتين أخذ الخراج منه أو عماله معاوضة أو مجاناً ، كما تبرأ ذمة الزارع من الحقوق الواجبة بأخذه او اخذ عماله . ويشهد لعدم الفرق إطلاق بعض الاخبار الواردة في شراء الخراج او الزكاة من السلطان او عماله ، فانه لم يرد فيها اعتبار كون الزارع أو مالك النصاب مخالفاً ، بان يقال : لا بأس بشراء الخراج فيما اذا لم يؤخذ من اصحابكم ، بل المفروض في صحة الحذاء المتقدمة كون الزكاة مأخوذة من الشيعة ، حيث أنه ماورد فيها « قيل له فماترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات اغنامنا ، فنقول بعناها فيبيعناها ، فماتقول في شرائها منه ؟ فقال : إن كان أخذها وعزلها فلا بأس » ومثلها ماورد في جواز احتساب الزكاة بما يأخذه السلطان وعماله ، كما في صحة عيص بن القاسم المتقدمة .

واما ما ذكره المصنف ( ره ) من اختصاص رواية اسحاق بن عمار المتقدمة أيضاً بالأخذ من الموافق ، فلم يعلم وجهه ، كذا بعض أخبار قبالة الارض فراجع .  
وأدرج البعض ، المقام في قاعدة الالتزام ، وذكر أن حل الخراج - او غيره بالأخذ من السلطان أو عماله مجاناً او معاوضة - مختص بما إذا كان المأخوذ منه مخالفاً ، وأن مقتضى الزام المخالف بمقتضى مذهبه من ولاية السلطان عليه هو جواز المأخوذ منه لمن تلقاه من السلطان او عماله معاملة او مجاناً .

ولا يخفى أنه على ذلك وإن اختص الحكم بما إذا كان المأخوذ منه مخالفاً ، إلا أن المال المأخوذ يعم غير الخراج والمقاسمة والزكاة ، كالمأخوذ من الرعية بعنوان الضريبة والعشور أو غيرهما ، فان اعتقاد المخالف بولايتهم على رعاياهم في هذا الأخذ أيضاً للحفاظ على النظام والأمن يكون مجوزاً لالزامه بمعتده ، وكذا يعم الحكم ما إذا لم يكن السلطان مدعياً للخلافة والزعامة على عامة المسلمين .

ولكن الكلام في اعتبار القاعدة المزبورة باطلاقها ، فنقول : اذ رأى المخالف على مذهبه كونه ملزماً بحكم ينتفع من ذلك الحكم ، الموافق ، كما إذا انحصر الوارث من الطبقة الاولى بالبنت الواحدة التي ترى بمقتضى مذهبها أن النصف الباقي من تركة ابيها للعصبة ، فيجوز لاختيها المؤمن أخذ ذلك النصف والزامها بمذهبها . وهذا في الارث منصوص ، والتعدى - الى سائر الموارد التي يحتمل الفرق في الحكم بينها وبين الارث - لا يخلو عن مناقشة ، لضعف سند بعض ماورد في ذلك الباب ، مما يظهر منه الاطلاق ، وكذا يلزم المخالف بالنكاح أو الطلاق الواقع على مذهبه ، وإن كانا باطلين عندنا . وهذا أيضاً مستفاد من النصوص . بل يلزم الكفار أيضاً بالنكاح والطلاق الواقعين على رسومهم ، وايضاً ورد النص في جواز أخذ ثمن الخمر او الخنزير من الكافر ، فيما إذ باع الخمر او الخنزير لمثله ، ويتعدى الى سائر المعاملات الفاسدة من البيع والاجارة ونحوهما . وأما القاعدة الكلية - التي يؤخذ بها في كل مورد ولو



## السادس ليس للخراج قدر معين (١)

مع احتمال الفرق فى الحكم الواقعى فاقامة الدليل عليها مشكلة، فتدبر .

(١) هذا الأمر لبيان عدم التحديد لمقدار الخراج ، بل بما أنه فى الحقيقة أجرة الارض التى تملكها المسلمون ، فيكون كسائر الموارد تابعاً لتراضى المتعاملين قل او كثر. نعم إذا استعمل الارض قبل المعاملة عليها كان على مستعملها اجرة المثل وأما تعيين الاجرة قبل استعمالها فيكون بالمعاملة فقط .

وذكر (ره) أن هذا منسوب الى ظاهر الاصحاب. ويدل عليه قول ابى الحسن (ع) فى رسالة حماد بن عيسى : «والارض التى أخذت عنوة بخيل وركاب فهى موقوفة متروكة فى يد من يعمرها ويحييها على صلح ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف والثلث والثلثان ، وعلى قدر ما يكون لهم صلاحاً ولا يضر بهم ...» (١) وأنه يستفاد من هذه الرسالة تحديد الخراج أو المقاسمة فى ناحية الكثرة بعدم إضرارهما بالزراع ، بحيث يترك الفلاح الزراعة ولا يختارها إلا اجباراً . وعلى ذلك ، فلو قبل الارض بما يضره فيحتمل حرمة جميع ما يؤخذ من مستعمل الارض ، بأن يكون أصل المعاملة باطله ، ويحتمل حرمة المقدار الزائد أى فساد المعاملة بالاضافة الى ذلك المقدار .

ولكن الصحيح هو التفصيل ، بأن مستعمل الارض لو كان مختاراً فى استعمالها بلا حرج عليه فى تركها كان مقدار الخراج ما تراضيا عليه ، حتى فيما إذا كان زائداً على المتعارف وغير صلاح للزراع . وأما إذا كان مضطراً الى استعمالها ، بأن كان تركها حرجاً عليه ، كما إذا كانت تلك الارض مزرعة له مدة ، بحيث يكون ارتحاله عنها شاقاً عليه ففى مثل ذلك يحكم بفساد المعاملة أو فساد الزائد .

(اقول) : الاظهر بطلان المعاملة فى الصورتين ، فان السلطان وعماله ليست لهم ولاية التصرف فى تلك الاراضى بما يكون فيه اضرار بالمسلمين ، ولم يمض من

تصرفاتهم فيها ما يكون موجبا لترك الناس الاراضى التى كانوا يستعملونها والالتجاء الى مكاسب اخرى بدلا عن الزراعة وتوفير الغذاء للناس ، وفى ذلك فساد للبلاد وفقر لاهلها . وهذا نظير ما وكله الغير فى بيع ماله أو اجارته بعوض محدود فى ناحية كثرته ، وكان التحديد لغرض عقلائى ، فباعه الوكيل أو آجره بأزيد من ذلك العوض ، فانه يكون البيع أو الاجارة باعتبار عدم وكالته فيهما باطلة . وأما احتمال بطلانها بالاضافة الى المقدار الزائد ضعيف، فان التبويض فى المعاملة بحسب صحتها يختص بموارد انحلالها ، كما اذا باع شيئين بصفقة واحدة ، أو آجر العين مدة ، فان انحلال البيع بالاضافة الى كل منهما ، وانحلال الاجارة بحسب أبعاض المدة صحيح .

وأما انحلالهما بالاضافة الى بعض الثمن أو بعض الأجرة ، بأن تتم المعاملة ويقع تمام المبيع بازاء بعض الثمن أو تمام المدة بازاء بعض الأجرة ، فهذا ليس من انحلال المعاملة . وعلى ذلك يبنى الحكم ببطلان البيع الربوى وعدم اختصاص البطلان بالمقدار الزائد ، كما إذا باع خمسة كيلوات من الحنطة بعشرة كيلوات من حنطة اخرى ، فانه لا يمكن الحكم بصحة البيع بالاضافة الى مبادلة خمسة كيلوات بخمسة ، وبالبطلان بالاضافة الى الخمسة الزائدة ، فان مبادلة الخمسة بالخمسة لم تنشأ حتى يعمها مثل قوله سبحانه: (احل الله البيع) بل المنشأ مبادلة الخمسة بالعشرة ، وهذه المبادلة أنما تنحل بالاضافة الى مبادلة نصف الخمسة بنصف العشرة ، وربع الخمسة بربع العشرة وهكذا ، بخلاف الربا فى باب القرض ، فانه لا يوجب بطلان عقد القرض ، فان القرض والاقتراض فى حقيقتهما تملك المال وتملكه بالضمان ، ومعنى الضمان اشتغال الذمة بمثل ذلك المال فى المثليات ، وبقيمته فى القيميات ، فالزيادة تكون شرطا فيهما . وبما أن بطلان الشرط لا يوجب بطلان اصل العقد يصح القرض والاقتراض ويبطل الشرط .

## السابع ظاهر اطلاق الاصحاب (١)

ويترتب على ما ذكرنا أنه لو ترك المستعمل، الأرض التي تقبلها من السلطان بما يضره، لم يكن عليه شيء لالأجرة المسماة لفساد القبالة، ولأجرة المثل، فإن تلك الأجرة لا تثبت في صورة ترك استعمال الأرض ورفع اليد عنها.

(١) نسب (ره) في هذا الأمر إلى ظاهر كلمات الاصحاب عدم اعتبار الاستحقاق في من يأخذ الزكاة أو الخراج من السلطان أو عماله مجاناً، ونقل عن المحقق الكركي نسبة ذلك إلى اطلاق الاخبار، وناقش فيه بأن الاخبار واردة في شراء الخراج أو الزكاة أو تقبل الأرض من السلطان، ولا يعتبر في المشتري أو المتقبل أمرزائد على ما في اشتراء سائر الاموال من سائر الاشخاص. ولعله أراد إطلاق ما دل على حل جوائز السلطان، ولكن الاخبار الواردة في حلها واردة في اشخاص خاصة، فيحتمل كونهم مستحقين لبيت المال.

والحاصل أن الحكم بنفوذ تصرف الجائر في الخراج على الاطلاق بمعنى امضاء تملكه لغير مستحقه أو امضاء تفريقه على غير صلاح المسلمين مشكل، كما أن الحكم بنفوذ أخذه بأن يكون المأخوذ خراجاً مطلقاً ولو فيما إذا دفعه إليه مستعمل الأرض اختياراً أو تقبل الأرض منه كذلك، مع إمكان المراجعة إلى حاكم الشرع كان مشكلاً (اقول): ورود أخبار حل الجوائز في أشخاص خاصة ممنوع، فإن فيها ما يكون من قبيل سائر الاطلاقات، كما في صحيحة محمد بن مسلم ووزارة جميعاً، قالوا: «سمعناه يقول جوائز العمال ليس بها بأس» (١) نعم لاشهادها لها على ما ذكره المحقق الكركي (ره) وذلك لما ذكرنا سابقاً من أن الجائزة بمقتضى قاعدة اليد محكومة بكونها ملك الجائر، وأن الجواز في مثل الصحيحة حكم ظاهرى تكون غايته العلم بحرمتها، فلا يعم ما إذا أحرز كونها مغصوبة من شخص يعرفه الآخذ، أو أنها زكاة لا تحل لغير الفقير وهكذا.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥١) من ابواب ما يكتسب به الحديث: (٥)

الأول كونها مفتوحة عنوة (١)

وكان المحقق الكركي مع ذكره اطلاق بعض الاخبار وظاهر الاصحاب في عدم اعتبار الاستحقاق في الآخذ اعتبر الاستحقاق في هورفع اليد عن اطلاق ذلك البعض، واستظهره من كلام العلامة ، وذكر في وجه اعتباره قوله (ع) في رواية الحضرمي : «ما يمنع ابن ابي السماك أن يبعث اليك بعتائك ، أما علم أن لك في بيت المال نصيباً» فان مقتضى ذلك ان حل بيت المال لابي بكر باعتبار كونه ذانصيب فيها .

وفيه أن قوله (ع) (أما علم) علة لتويخ ابن ابي السماك على تركه ارسال المال الى السائل ، فيستفاد منه حل بيت المال لمن يكون له فيها نصيباً وأما عدم الحل لمن لانصيب له باعطاء الجائر وتمليكه ، فهذا خارج عن مدلوله .

وأما استظهاره الاعتبار من كلام العلامة ، فلأن المأخوذ من الزارع ومستعمل الارض بعنوان الخراج أو الزكاة خراج اوزكاة حقيقة ، كما هو مقتضى كونهما حق الله وبراءة ذمة المأخوذ منه من ذلك الحق ، وإذا كان المأخوذ خراجاً أو زكاة فيترتب عليه حكمهما من عدم جوازهما لغير مستحقهما .

وفيه أنه لامنافاة بين كون المأخوذ خراجاً أو زكاة وجوازهما لغير مستحقهما بهبة السلطان أو عماله باعتبار امضاء هذه التصرفات كما مر .

(١) اراضى الكفار - التي استولى عليها المسلمون بالقهر والقتال المعبر عنها بالمفتوحة عنوة - ملك للمسلمين على المشهور ، لالاشخاصهم على نحو التوزيع ، ولالعنوانهم على نحو ملك الزكاة لعنوان الفقراء ، بحيث يكون المأخوذ منها ملكاً شخصياً للاخذ ، بل تلك الاراضى تكون باقية على حالها حتى بعد أخذها واستعمالها . ومقتضى تبعية المنفعة للعين دخول منافعها من الخراج والمقاسمة أو اجرة المثل في بيت مال المسلمين المحكوم عليها بلزوم صرفها في مصالحهم ، والمتصدى لذلك من له الولاية عليهم على ما مر في ضمن الامور المتقدمة .

وفى صحيحة الحلبي قال : «سئل أبو عبد الله (ع) عن السواد ما منزلته؟ فقال :

الأول كونها مفتوحة عنوة (١)

هو لجميع المسلمين ، لمن هو اليوم ، ولمن لم يخلق بعد فقلت الشراء من الدهاقين؟  
فاك : لا يصلح إلا أن تشتري منهم على ان يصيرها للمسلمين ، فاذا شاء ولى الأمر أن  
يأخذها أخذها ، قلت فان أخذها منه قال يرد عليه رأس ماله ، وله ما أكل من غلتها  
بما عمل « (١) .

و دلالة هذه على ما ذكر لاتحتاج الى مؤنة ، فان ارض السواد إما مفتوحة  
عنوة كما عليه المشهور ، أو من ارض الصلح بشرط كونها للمسلمين ، كما احتمله  
المصنف ( ره ) نعم البناء والآثار لمستعمل تلك الاراضى ، ولا تتبع رقبة الارض ،  
ولذلك يثبت للمستعمل حق بها ، كما ربما يظهر ذلك من ذيل الصحيحة أيضاً ،  
ونحوها رواية أبى الربيع الشامى عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : « لا تشتري من  
ارض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة ، فانما هو فى للمسلمين » (٢) والمراد بمن له ذمة  
هو مستعمل الارض او الذى تقبلها بالمعاملة مع الوالى .

و بمثلها تين الروائين يرفع اليد عن الاطلاق والعموم فى بعض الروايات  
الدالة على كون الاراضى ملكاً للإمام عليه السلام ، كما فى صحيحة عبد الملك من  
قوله عليه السلام « يا ابا سيار الارض كلها لنا » (٣) وما فى رواية ابى خالد الكابلى  
عن ابى جعفر عليه السلام ، قال « وجدنا فى كتاب على عليه السلام أن الارض لله  
يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ، أنا واهل بيتى الذين أورثنا الله الارض  
ونحن المتقون ، والارض كلها لنا ، فمن أحبب ارضاً من المسلمين فليعمرها ، و  
ليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتى ، وله ما أكل منها : (٤) .

(٢-١) وسائل الشيعة لجزء (١٢) باب (٢١) من ابواب اعفد البيع وشروطه - الحديث

(٤-٥)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب (٤) من ابواب الانفال - الحديث : (١٢)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٣) من ابواب احياء الموات - الحديث : (٢)

هذا مع أن المراد من اللام في ( الارض كلها لنا ) الاعم من ملك العين و ملك التصرف ، بشهادة قوله عليه السلام : ( فما اخرج الله منها في شىء فهو لنا ) فانه من الضروري أن ما يخرج من الارض من الثمار والزرع يكون ملكاً لزارعها وغراسها ، ورواية ابي خالد لاتخلو عن المناقشة في سندها .

( لايقال ) انها معارضة بما دل على ملك الارض بالاحياء كصحيحة محمد بن حمران ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول ايما قوم أحيوا شيئاً من الارض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم (١) » ( فانه يقال ) معارضة ذيل روايه الكابلي مع مثل الصحيحة لاتضر باعتبار صدرها الظاهر في كون كل الاراضى ملك الامام عليه السلام .

والحاصل انه لو فرض تمامية الروايتين بحسب السند والدلالة ، فلا بد من رفع اليد عن عمومهما بالتقييد الوارد في روايات الانفال ، وأن ملك الامام هى الاراضى التى لم يجر عليها القتال كموثقة اسحاق ابن عمار ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الانفال ؟ فقال : هى القرى التى قد خرجت وانجلى اهلها فهى لله وللرسول ، وما كان للملوك فهو للامام ، وما كان من الارض بخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، وكل ارض لارب لها ، والمعادن منها ، ومن مات وليس له مولى ، فماله من الانفال (٢) .

في صحيحة حفص بن البختري ، قال : « الانفال مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بايديهم ، وكل أرض خربة و بطون الاودية ، فهو لرسول الله ، وهو للامام من بعده يضعه حيث يشاء » (٣) و قريب منها ، غير هما .

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١) من ابواب احياء الموات - الحديث: (٤)

(٢-٣) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (١) من ابواب الانفال - الحديث: (٢٠-١)

فقد تحصل مما ذكرناه ان ما عن المحقق الايروانى (ره) من أن الاراضى المفتوحة عنوة كسائر الاراضى ملك للامام عليه السلام ، وانما يكون للمسلمين الانتفاع بها - لا يمكن المساعدة عليه . نعم الاراضى - التى استولى عليها المسلمون بغير قتال ، أو صالح اهل تلك الاراضى على كونها للامام - تختص به (ع) ، كما تدل عليه صحيحة حفص ، وقريب منها غيرها ، كرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال : « سمعته يقول : الفىء والانفال ما كان من أرض لم يكن فيه إراقة الدماء ، وقوم صالحوا وأعطوا بأيديهم ، وما كان من أرض خربة أو بطون أودية ، فهو كله من الفىء ، فهذا لله ولرسوله ، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث يشاء وهو للامام بعده » (١) رواها الشيخ بسنده الى على ابن الحسن بن فضال ، وفى سنده اليه ضعف ، لوقوع على بن محمد بن الزبير فيه . وقد ذكرنا سابقاً أن تجويز الامام (ع) العمل بكتب بنى فضال - على تقديره - لا يقتضى اعتبار كل خبر ثبت نقله عنها ، ولولم يثبت اولم يكن رواها بثقات ، وإنما يقتضى أن فساد اعتقادهم لا يضر بجواز العمل برواياتهم فيما اذا حصل سائر شروط العمل بالخبر الواحد .

والحاصل أن الرواية صالحة للتأييد فقط ، ويلحق بالاراضى المفتوحة عنوة الاراضى التى صولح عليها ، على أن تكون للمسلمين ، كما هو مقتضى صحة الصلح ونفوذه ، ولو صالحوا الكفار على بقاء اراضيهم فى ملكهم جاز ، وتكون - كالاراضى التى اسلم اهلها طوعاً ورغبة - باقية فى ملك أربابها ، كما يدل على ذلك - مضافاً الى كونه مقتضى نفوذ الصلح - صحيحة البنزطى ، قال : « ذكرت لابي الحسن (ع) الخراج وما ساربه اهل بيته ، فقال العشر ونصف العشر على من أسلم طوعاً ، تركت ارضه فى يده وأخدمته العشر ونصف العشر فيما عمر منها . وما لم يعمر منها ، أخذه الوالى قبله ممن يعمره ، وكان للمسلمين ، وليس فيما كان أقل من خمسة أو ساقشء .

## يثبت الفتح عنوة بالشياع (١)

وأما ما أخذ بالسيف فذلك لى الامام يقبله بالذى يرى ، كما صنع رسول الله (ص) بخيبر ، قبل ارضها ونخلها . . . » (١) .

ظاهر قوله (ع) فذلك الى الامام أن له الولاية فى التصرف فيها ، لأنه ملكه ، فانه فرق بين التعبير بأنه الى الامام أو أنه للامام (ع) ، والاول لا ينافى ما تقدم من أن المأخوذ عنوة ملك المسلمين ، فانه يكون ملكهم مع ثبوت الولاية للامام (ع) . نعم ما ذكر فى الصحيحة - من أن الميتة من الاراضى التى أسلم أهلها طوعاً ملك المسلمين - ينافى ما تقدم من كون الاراضى الميتة من الانفال ، فلا بد من حمل المذكور فيها على التقية كما قيل ، او حمل اللام على غير افادة الملك من سائر الانتفاعات . هذه اقسام الارضين فى كونها ملكاً لاربابها او للامام (ع) او للمسلمين .

(١) يثبت الفتح عنوة وكذا الصلح على كون الارض للمسلمين بالشياع المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، ولو كانت من قبيل الشهادة على الشهادة ، وبالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم المعبر عنه بالاطمئنان . وذكر المصنف (ره) أن الاكتفاء بالشياع كذلك مبنى على اعتباره فى كل مورد تكون اقامة البينة فيه عسرة ، كنسب شخص أو كون مال وقفاً أو ملكاً مطلقاً لا يتعلق به حق للاخرين ، ككونه رهناً أو وقفاً . الصحيح أنه لو كان المراد بالظن المتأخم للعلم هو الاطمئنان فلا يختص اعتباره بصورة خاصة (ثم) إن العسر فى اقامة البينة على اطلاق الملك مبنى على عدم كفاية اليد فى الشهادة بالملكية المطلقة وإفلا عسر فى اقامتها كما لا يخفى . ولا اعتبار لغير ما ذكر من الامارات الظنية حتى قول اهل التاريخ إلا إذا كان من قبيل خبر العدل او الثقة ، حيث أنه لا يمكن الاعتماد على تلك الظنون فى مقابل أصالة عدم الفتح عنوة أو عدم الصلح على كون الارض للمسلمين .

(لا يقال) : الرجوع إلى اهل التاريخ فى إحراز كون الارض مفتوحة عنوة او

(١) وسائل الشريعة: الجزء (١١) الباب : (٧٢) من ابواب جهاد العدو - الحديث: (٢)



أرض صلح من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة ولا يعتبر في الرجوع اليهم التعدد والعدالة بل يكفي كون أهل الخبرة ثقة (فانه يقال): لم يحرز كون الحوادث في أطراف الأرض واكتافها من الأمور التي يحتاج أدركها 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 رواية لها .

(لا يقال): لا يمكن الرجوع إلى أصالة عدم كون الأرض مفتوحة أو أرض صلح على أنها للمسلمين ، فانه يعارضها أصالة عدم كونها ملكاً لسائر الناس (فانه يقال) إذا دار أمر الأرض بين كونها ملكاً لسائر الناس فعلاً أو من المفتوحة عنوة أو صلحاً ، فالمعارضة صحيحة ويتساقط الاصلان ، وتكون الأرض من المجهول مالكتها . وأما فيما إذا احتتمل أن لا يكون لها مالك فعلاً ، كما في أرض خربة لا يحتمل بقاء مالكتها الأولى عادة ، ولا يعلم له وارث ، فيجرى أصلان ويحكم عليها بالانقال . حيث أن مع أصالة عدم كونها من المفتوحة عنوة أو ملكاً لسائر الناس تدخل الأرض في عنوان مالارب له ، المحكوم عليه بكونه ملكاً للإمام (ع) ، كما في موثقة اسحاق بن عمار ، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الانقال؟ فقال : هي القرى التي خربت وانجلى أهلها - إلى ان قال : - وكل أرض لارب لها » (١) .

ثم إن الرجوع إلى الأصل أو الحكم بكونها مالكتها المجهول إنما هو على تقدير عدم اليد على تلك الأرض أو اعتراف ذي اليد بعدم كونها ملكاً له ، وإلحتم بكونها ملكاً لذي اليد ، فانها أمارة على الملك .

والحاصل أنه لو أراد شراء الأرض ، فمع يد البايع عليها يحكم بكونها ملكاً له ، ومع عدم اليد فلا بد من المعاملة معها معاملة المجهول مالكتها أو الانقال ، وكذا ما إذا أراد استيجارها كما لا يخفى .

ثم إنه لا يبعد اعتبار شهادة العدل الواحد في الموضوعات أيضاً ، فان الاعتناء

بخبير العدل والثقة عليه سيرة العقلاء في الامور الراجعة الى معاشهم ومعادهم ، بلا فرق في ذلك بين كون الخبر المزبور حاكياً عن الحكم أو الموضوع ، ولم يردع عنها الشرع الا في بعض الموارد ، كالاخبار عن رؤية الهلال ، كما يستفاد ذلك مما ورد من أنه لا عبرة فيها بغير شهادة رجلين عدلين ، ومثلها ما إذا كان خبر العدل متضمناً للدعوى على الغير ما لا وحقاً ، فانه لا يرفع اليد في تلك المقامات عن مقتضى قاعدة اليد او اصاله الصحة ونحوهما بمجرد قيام خبر العدل ، كما يستفاد ذلك من الاخبار الواردة في القضاء ، بل لا اعتبار به في موارد قاعدة اليد مطلقاً ولو لم تكن اخباره في موردها من قبيل الدعوى على الغير . ويؤيد - اعتبار خبر العدل بل الثقة فيما ذكرنا - في جواز الاعتماد على إيمان الثقة واخبار الثقة عن زوجية امرأة يريد تزويجها ، والتعبير بالتأييد باعتبار أنه لا يمكن التعدي منهما الى سائر الموارد مع الاغماض عن السيرة المشار اليها ، حيث أنهما من قبيل النص في مورد خاص .

(لا يقال) الاخبار بكونه زوجاً لامرأة يريد الآخر تزويجها من قبيل الدعوى على الغير ( فانه يقال ) : الاخبار كذلك لا يكون من قبيل الدعوى بالاضافة الى من يريد تزويجها ، وإنما تكون دعوى على المرأة ، وظاهر الرواية اعتبار خبر الثقة بالاضافة الى من يريد تزويجها ، وهي مارواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن اخيه الحسن عن زرعة عن سماعة ، قال : « سألته عن رجل تزوج جارية او تمتع بها ، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة أن هذه امرأتى ، وليست لى بينة ، فقال : إن كان ثقة فلا يقربها ، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه » .

لا يقال ظاهر رواية مسعدة بن صدقة عدم العبرة في الموضوعات الا بشهادة رجلين ، قال : « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك لعله حرق دباغ نفسه أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك وهي اختك

## وأشكل منه اثبات ذلك باستمرار السيرة (١)

اورضيعةك ، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئنة» (١) فان مقتضى الحصر المستفاد منها عدم الاعتبار بغير شهادة العدلين ، ولا يبعد كون الرواية موثقة لثبوت التوثيق العام لمساعدة ، لوقوعه في أسناد تفسير علي بن ابراهيم وكامل الزيارات ، ولكنها لاتصلح للردع عن اعتبار خبر الثقة في الموضوعات. و ذلك فان المراد بالبيئنة ليس خبر العدلين ، بل من المحتمل لولم يكن ظاهراً-انها ما يوضح الواقع كما تستعمل فيه لغة فلاحظ موارد استعمالها في القرآن . والمفروض أن خبر الثقة يوضح الواقع كما هو مقتضى السيرة المشار إليها.

و (ثانياً) دلالتها على عدم اعتبار خبر الثقة في الموضوعات حتى في غير موارد الدعوى على الغير ونحوها بالاطلاق او العموم ، فيرفع اليده في غير تلك الموارد بالسيرة الجارية على الاعتناء بخبر الثقات على ما تقدم .

والحاصل أنه لا بأس بالالتزام باعتبار خبر العدل أو الثقة في الموارد التي اشرفنا إليها ، ومنها الاخبار عن كون الارض مفتوحة عنوة أو أنها للمسلمين فيما إذا لم تكن على الارض يد تقتضى كونها ملكاً لديها ، كما اذا تقبلها الزارع من السلطان مع عدم يد الآخر يحتمل كونها له.

(١) الشاك في حال الارض (تارة) مستعملها الذي يتقبلها من السلطان أو من يأخذ من السلطان خراجها مجاناً او معاملة (واخرى) من يأخذ الخراج ممن تلقاه من السلطان والشاك في الصورة الاولى لا يجوز له تقبل الارض أو أخذ خراجها . وما قيل - من أن استمرار يد السلاطين على ارض في العصور المتتالية كاشف عن كونها للمسلمين و إلا فلو كان وضع اليد عليها شيئاً حادثاً تعرض له اهل التواريخ - لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك فانه يمكن حدوث الوضع وعدم تعرضهم لنقله ، كما اهتملوا الحوادث الكثيرة . و مع الاغماض عن ذلك ، فان عدم تعرضهم لحدوث يد السلطان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤) من ابواب ما يكسب به - الحديث . (٤)

عليها في زمان كذا لا يزيد على عدم تعرضهم لكون الارض خراجية. وقد تقدم عدم الاعتبار بنص اهل اللغة بكون الارض خراجية، وكذا لا يمكن الحكم بالجواز باعتبار حمل تصرف السلطان فيها على الصحيح، لان الصحة تكليفاً في فعله مقطوع العدم، حيث أنه لا يجوز له التصرف فيها ولا في خراجها، كانت للمسلمين ام لغيرهم. والحمل على الصحة وضعياً ايضاً 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 مرددين كونه من سائر الناس أو كونهم المسلمين، كما لا مجال لدعوى أن أخذه الخراج من الاراضى الخراجية اقل فساداً من أخذه من غيرها، فيحمل أخذه على كونه من الاراضى الخراجية.

والوجه في عدم المجال أنه ليس في المقام الامحرم واحد، وهو تصرفه في الارض أو خراجها سواء كانت الارض للمسلمين أم ملكاً لسائر الناس. وليس في البين عنوانان محكومان بالحرمة، وأحرز صدور أحدهما عن مكلف، وشك في صدور الآخر، كما إذالم يعلم أنه زنى فقط أو زنى وظلم باكراهه المرأة على الزنا، فان مقتضى اصالة الصحة عدم صدور الظلم بالاكراه، نعم لا يثبت بذلك رضا المرأة بالزنا، كما هو المقرر في محله، مع أن المهم في المقام هو الحمل على الصحة وضعياً. وذكروا أنه - للشك في ولاية السلطان على المعاملة على الارض او خراجها - لا مجرى لاصالتها .

واما الصورة الثانية أى الأخذ ممن تقبل الارض او خراجها من السلطان، فان احتمال في حق الأخذ من السلطان الفحص واطلاعه على حال الارض وتقبلها أو أخذ خراجها من السلطان بعد إحراز حالها، فلا بأس بحمل فعله على الصحة بأخذ الارض او خراجها منه. وأما مع العلم بعدم الثقات الأخذ الى ذلك أو اعتماده على قول بعض اهل التواريخ الذى لا يصح الاعتماد عليه، فلا يجوز للغير المعاملة مع الأخذ، لعدم

الثاني ان يكون الفتح باذن الامام (ع) (١)

إحراز اعتبار اصالة الصحة في مثل هذه الموارد كما لا يخفى .  
ثم إنه لا ثمرة للبحث في فتح ارض العراق عنوة أو كونها للمسلمين شرطاً في الصلح ، وذلك لعدم ترتب اثر خاص على فتح الأرض بالعنوة ، فإن ماتقدم ، من آثار كون الأرض للمسلمين ولو كان بالصلح . ودلالة الروايات على كون أرض العراق ملكهم واضحة . وفي صحيحة الحلبي أنه «سئل ابو عبد الله (ع) عن ارض السواد ما منزلته ؟ فقال : لجميع المسلمين لمن هو اليوم مسلم ، ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولن لم يخلق بعد» (١) ولذا ذكر المصنف (ره) أن مثلها يحتمل فتحها عنوة أو الدخول في ملكهم صلحاً . وأما غير ارض العراق فلم تدل على حالها رواية معتبرة ، غير ماورد في فتح خيبر . وعلى ذلك فاللازم مراعاة ماتقدم تفصيله والله العالم .

(١) المنسوب الى المشهور اعتبار إذن الامام (ع) في كون الأرض خراجية بفتحها عنوة ، وبدون اذنه تكون الأرض من الانفال . ويستدل على اعتباره بمرسلة العباس الوراق عن ابي عبد الله (ع) ، قال : «إذا غزا قوم بغير اذن (ع) ، فغنموا كانت كلها للامام ، وإذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس » (٢) ولكنها لضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها ، مع أنها معارضة بما دل على أن الأرض المفتوحة عنوة ملك المسلمين ، كمرسلة حماد بن عيسى عن ابي الحسن (ع) ، وفيها : «والارضون التي أخذت عنوة بخيل او ركاب فهو موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالي على قدر طاقتهم . . . » (٣)

والنسبة بين هذه ومرسلة الوراق العموم من وجه ، لان هذه خاصة بالاراضي ومطلقة بالاضافة الى إذن الامام (ع) وعدمه ، كما أن مرسلة الوراق مختصة بصورة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب : (٢١) من ابواب عقد البيع- الحديث (٤)

(٢) وسائل الشيعة : الجزء (٦) الباب : (١) من ابواب الانفال- الحديث : (١٦)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب : (٤١) من ابواب جهاد العدو- الحديث : (٢)

عدم إذن الامام (ع) ومطلقة من حيث كون الغنيمة أرضاً أو غيرها. ومورد اجتماعهما هي الارض المفتوحة بغير إذنه (ع) ، وبعد سقوط الاطلاق من الجانبين يرجع الى اطلاق الآية المباركة الدالة على خروج الخمس من مطلق الغنيمة الشاملة للارض ايضاً ، فيكون باقى الارض للمسلمين ، لان تقسيم غير الخمس للمقاتلين كسائر الغنيمة غير محتمل ، وكونه للامام (ع) خلاف الآية ، فتكون النتيجة عدم اعتبار إذنه (ع) في كون الارض خراجية .

هذا كله في الكبرى أى في اعتبار اذنه (ع) في كون الارض خراجية . واما الصغرى أى إذنه (ع) في الاراضى التى فتحت بعد النبى (ص) ، فقد اشار اليه المصنف بقوله : ( والظاهر أن ارض العراق مفتوحة بالاذن ) ويستفاد كونها كذلك مما دل على أن أرض العراق ملك لجميع المسلمين ، كما فى صحیحة الحلبي المتقدمة آنفاً ، وقريب منها غيرها ، حيث أنها لو كانت مفتوحة بغير اذنه (ع) لما كانت للمسلمين . ولا يبعد جريان حكم ارض العراق على سائر الاراضى المفتوحة فى الاسلام ، كما يظهر ذلك من صحیحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) ، قال : «سألته عن سيرة الامام فى الارض التى فتحت بعد رسول الله (ص) ؟ فقال : إن امير المؤمنين (ع) قد رسار فى اهل العراق سيرة فهم امام لسائر الارضين ، وقال : إن ارض الجزية لاترفع عنهم الجزية » (١) حيث أن دلالتها - على جريان حكم ارض العراق على سائر الاراضى المفتوحة بعد رسول الله (ص) - واضحة ، ولكن لادلالة لها على اعتبار اذن الامام (ع) فى كون الارض للمسلمين بفتحها عنوة ، كما لا يمكن الاعتماد فى ذلك على رواية جابر الجعفى أو على ما اشتهر من حضور أبى محمد الحسن (ع) فى بعض الغزوات ، لان رواية جابر ضعيفة ، ومجرد نقل القميين وضبطها فى كتبهم لا يكون كاشفاً عن اعتبارها ، كما أن حضور ابى محمد (ع) فى بعض الغزوات لا يكشف عن إذن الامام

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب : (٦٩) من ابواب جهاد العدو - الحدیث (٢)

## الثالث ان يثبت كون الارض المفتوحة (١)

ورضاه ، فلعل حضوره كان لرعاية التقية ، وعدم رضاه بذلك الحرب كان لاجل المحذور فى المحاربة فى ذلك الوقت ، حيث انه ربما لا يكون فتح بلد فى وقت معين صلاحاً ، لتوقفه على التضحية بارواح المسلمين واموالهم كثيراً ، بخلاف تأخيرها الى وقت آخر .

وما ذكره المصنف (ره) - فى كشف إذن الامام (ع) فى تلك الغزوات بحمل غزوه على الصحة - لا يمكن المساعدة عليه ، فان الغزو بدون اذن الامام (ع) ليس بمحرم ، خصوصاً فى ذلك الزمان الذى لم يكن فيه خيار للمقاتلين فى مخالفة اميرهم . وايضاً الحمل على الصحة انما يتم فيما إذا لم يكن للغزو بغير اذنه اثر ليحكم بنفساده ، واثر الغزو بدون اذنه كون الغنمية للامام (ع) .

(١) ذكر (ره) فى هذا الأمر بأن إخراج الخمس من الغنمية يجرى فى الاراضى المفتوحة عنوة ونسب ذلك الى المشهور ، وأن ما يكون للمسلمين بعد خراج خمسها هى المحياة أى المعمورة حال الفتح . وأما الميتة منها فهى كالميتة من سائر الاراضى تكون من الانفال ، بل قيل بعدم الخلاف فى اعتبار الحياة الفتح .

(اقول) : أما الاول فقد ذكر فى وجهه دلالة قوله سبحانه ( انما غنمتم من شىء . . . ) (١) على اعتبار الخمس فى الغنمية الشاملة باطلاقها للاراضى المفتوحة . ولم يذكر فى الآية قسمة باقيها على المقاتلين ليكون ذكرها قرينة على كون المراد بالغنائم هى الاموال المنقولة .

وفيه أن الاظهر عدم الخمس فى الاراضى المفتوحة بل الارض بتمامها للمسلمين ، فان الارض المزبورة فرد من الغنمية . وقد دل الدليل على أنها لجميع المسلمين أى بتمامها . وهذا الظهور باعتبار كونه ظهور الخاص وبياناً لحكم فرد من الغنمية مقدم على اطلاق الآية .

نعم لومات المحياة حال الفتح فالظاهر بقائها على ملك المسلمين (١)

و(اما الثانى) أى اعتبار الحياة فيما يكون للمسلمين بحيث تكون الموات حال الفتح داخله فى الانفال، فقد ذكر المصنف (ره) فى وجهه عموم ما دل على أن الموات من الانفال، كما فى صحيحة حقتص عن ابى عبد الله (ع)، قال: «الانفال ما لم يوحف عليه بخيل أو ركاب أو قوم صولحو أو قوم اعطوا بايديهم، و كل ارض خربة و بطون الاودية فهو لرسول الله (ص) وهو للامام بعده يصنعه حيث يشاء» (١) ونحوها غيرها. (لا يقال): يعارض ذلك العموم ما دل على أن المفتوحة عنوة للمسلمين، فانه يعم الارض المعمورة والميتة معاً، واجاب (ره) عن ذلك بأن الاجماع المحكى - على دخول المفتوحة عنوة فى ملك المسلمين - لا يعم الاراضى الميتة، فان الداخل فى ملكهم بعنوان الغنيمة، وهذا العنوان يختص بما كان ملكاً للكافرين، ولا يعم الاراضى الميتة التى هى من الانفال للامام (ع) قبل الفتح وبعده، وكانت يد الكفار عليها يدعدوان.

واما الروايات كصحيحة الحلبي الواردة فى حال ارض السواد أى العراق، فظاهرها أيضاً كون الداخل فى ملكهم بعنوان الغنيمة التى لاتصدق على الاراضى التى لم تكن ملكاً للكفار (أقول) لم يظهر مماورد فى كون المفتوحة عنوة ملك المسلمين أن الداخل فى ملكهم ما كان لاشخاص الكفار، بل يعم الاراضى التى كانت فى ايديهم من المعمورة والمخروبة، فلاحظ صحيحة محمد الحلبي المتقدمة الواردة فى ارض السواد، بل مقتضى تقييد ارض الخربة - فى موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة بما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب - عدم جريان حكم الانفال على الخربة التى اوجف عليها بالخيل، حيث انها واردة فى مقام تحديدها.

(١) قد يقال: أن ماورد - من كون المفتوحة عنوة - ووقوفة متروكة فى يد من يعمرها، وأنها ملك المسلمين باطلاقه - يعم بقاء الارض على الحياة أولاً، كما أن موثقة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٦) باب: (١) من ابواب الانفال - الحديث: (١)



اسحاق بن عمار - المتقدمة الدالة على كون الخربة من الانفال باطلاقها - تعم ما إذا طرأ الخراب على المفتوحة عنوة ، وبعد تساقط الاطلاق من الجانبين يرجع الى استصحاب بقاء الارض على ملك المسلمين .

وذكر السيد الخوئي طال بقاءه أنه يحكم بعد طرؤ الخراب على المفتوحة ، بأنها من الانفال ، حيث أن شمول - ما دل على كون المفتوحة ملكاً للمسلمين لمآ بعد الخراب - بالاطلاق ، ودلالة كون - كل خربة ملك الامام - بالعموم ، وعند تعارضها يقدم العموم الرضى ، لعدم تمامية مقدمات الاطلاق معه .

والحاصل : أنه لاتصل النوبة الى الاستصحاب ليقال بأن مقتضاه بقاء الارض على حالها فى كونها ملكاً للمسلمين .

وفيه أن لازم ما ذكر الالتزام بخروج الارض عن ملك محيها بمجرد خرابها ، فان شمول ما دل على أن (من احببى ارضاً فهى له) لما بعد الخراب بالاطلاق ، فيقدم عليه العموم الدال على ان الخراب ملك للامام (ع) ، بل مقتضى هذا العموم دخول الارض بالخراب فى ملكه (ع) ، حتى فيما إذا كان ملك الغير بالارث او الشراء او نحو ذلك . ولاظن أن يلتزم طال بقاءه بذلك .

والاظهر ما ذكره المصنف (ره) من عدم خروج الارض بالخراب عن ملك المسلمين لا للاستصحاب ، ليقال أنه لاتصل النوبة اليه فى المقام ، بل لتقييد الخربة فى موثقة اسحاق بن عمار الواردة فى مقام بيان الانفال ، بالثى لم يوجف عليها بخيل اوركاب ، وبانجلاء اهلها ، و لدلالة صحيحة سليمان بن خالد على عدم خروج الارض بالخراب عن ملك مالكةا ، قال : (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتى الارض الخربة فيستخرجها ، ويجرى أنهارها ويعمرها ويزرعها ما إذا عليه؟ قال : الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها فليؤد اليه حقه) (١) حيث أن مقتضى ثبوت اجرة المثل على معمر الارض

(١) وسائل الشيعة : الجزء (١٧) الباب (٣) من ابواب احياء الموت الحديث (٣)

ومع الشك فيها فالاصل العدم (١)

عدم خروجها عن ملكية مالكيها، ولا يحتمل الفرق بين طرو الخراب على الارض التي تكون ملكاً لشخص أو كونها ملكاً لعنوان المسلمين. نعم ربما يظهر - خروجها إلى ملك عامرها وإن كان ملكاً لآخر من قبل، من صحيحة معاوية بن وهب، قال: « سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: ايما رجل أتى خربة باثرة فاستخرجها وكرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة، فان كانت ارضاً لرجل قبله فغاب عنها وتركها فاخر بها، ثم جاء بعد يطلبها، فان الارض لله ولمن عمرها» و لكن هذه مطلقة من جهة اعراض المالك الاول وعدمه، فيحمل على صورة الاعراض، لظهور صحيحة سليمان بن خالد في خصوص عدم الاعراض كما لا يخفى.

ثم إنه لا دلالة لصحيحة سليمان بن خالد على جواز استعمال الارض واحيائها ولو بلا رضا مالكيها. والوجه في عدم دلالتها عدم ورودها في بيان هذه الجهة، حيث أن السؤال فيها عن الحق الثابت على مستعملها.

والحاصل أن مقتضى احترام مال المسلم عدم جواز التصرف في ارضه بدون رضاه. وما ورد - من سقوط احترام الملك في مورد تعطيل المالك، الارض ثلاث سنين او عشر سنين - لضعفه لا يصلح للاعتماد عليه.

(١) ثم انه بناءً على اعتبار الحياة حال الفتح تدخل الارض في ملك المسلمين على تقدير حياتها، وعلى تقدير مماتها حاله تدخل في ملك محييها، ثم الى غيره بالارث أو غير ذلك، وإذ اشك في حال الارض زمان فتحها، فان كانت بيد من يدعى الملكية لها فيحكم بكونها ملكاً له، وعلى تقدير عدم اليد أو اعتراف ذى اليد بانها ليست له، أو كونها بيد السلطان الجائر المعلوم عدم ولايته عليها، يدور أمرها بين كونها ملك المسلمين أو ملكاً لشخص آخر أو ملك الامام (ع) لانقضاء المالك الشخصي وورثته فالاصل عدم كونها عامرة حال فتحها، كما أن الاصل عدم كونها فعلاً لشخص آخر ونتيجة الاصلين كونها من الانفال على ما تقدم.

وما ذكر المصنف (ره) - من لزوم الجمع بين رعاية حكم أرض الخراج و

فينزل على ان كلها كانت عامرة (١)

حكم المال المجهول مالكة او القرعة فيها- لا يمكن المساعدة عليه نعم الاول احتياط  
مستحب .

(١) لا يَحتمل ذلك عادة، بل إطلاق أرض السواد باعتبار غلبة الحياة على أراضيها  
و ما ذكره - من تأييد كون أرض العراق بتمامها عامرة بتحديد أرض الخراج بما  
في المنتهى وغيره - ضعيف بل لم يعلم وجه التأييد فتدبر. الى هنا انتهى ما اردنا ابراده  
في المكاسب المحرمة ويتلوه كتاب البيع انشاء الله تعالى والحمد لله اولا و آخر ا .

## الفهرست

الصفحة	الموضوع
٥	الفرق بين المكاسب و المتاجر
٦	مفاد قوله سبحانه (لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ...)
٨	رواية تحف العقول
١٢	بقية الاخبار العامة
١٤	المعاوضة على ابوال الحيوانات
١٩	بيع العذرة
٢١	المعاوضة على الدم
٢٢	بيع الميتة
٣٠	التكسب بالكلب والخزير
٣٣	بيع الخمر والفقاع
٣٧	المعاوضة على الاعيان النجسة
٣٨	بيع العبد الكافر
٤٠	بيع كلب الصيد

الصفحة	الموضوع
٤٧	المعاوضة على العصير العنبي وسائر العصير
٥٦	بيع الدهن المتنجس او غيره والانتفاع بالمتنجسات
٦٠	التسبيب الى الحرام
٧٢	بيع الصنم والصليب وسائر ما يحرم الانتفاع به
٨٦	بيع العنب ممن يعمله خمرا
٩٣	حكم اعانة الغير على المحرم
٩٩	وجوب النهي عن المنكر وحكم المنع الخارجى عنه
١٠٣	بيع السلاح لاعداء الدين
١٠٥	بيع السلاح من الكفار
١٠٧	اعتبار المالية فى المبيع
١١١	حكم عمل الماشطة
١١٧	حرمة لبس الحرير والذهب على الرجال وحكم لبس الرجل لباس المرأة وبالعكس
١١٨	التشبيب بالمرأة
١٢٠	فى حكم التصوير والاكتساب به
١٢٦	فى اقتناء الصور وبيعها وشرائها
١٣٢	البخس فى المكيال
١٣٥	فى التنجيم
١٤٠	حفظ كتب الضلال
١٤٣	فى حلق اللحية
١٤٨	فى الرشوة وحكمها تكليفاً ووضعاً
١٥٩	سب المؤمن وحرمة
١٦٣	فى السحر وحكمه

الصفحة	الموضوع
١٦٨	حرمة الغش
١٧٤	في الغناء
١٨٦	في الغيبة و حكمها
٢٠٧	الاستماع الى الغيبة
٢١٣	في القمار وصور المغالبة و حكمها
٢٢٣	حكم المبارات المتعارفة في عصرنا و حكم شراء اوراق يا (نصيب)
٢٢٥	القيافة و حكمها
٢٢٦	في حرمة الكذب
٢٣١	في الوعد و حكمه
٢٣٣	في التورية و حكمها
٢٣٧	مجوزات الكذب
٢٤٥	الكهانة و حكمها
٢٤٨	في حرمة اللهو
٢٤٩	مدح من لا يستحقه
٢٥٠	حرمة معونة الظالمين
٢٥٤	حكم الفجش
٢٥٥	في النميمة
٢٥٦	في النياحة و حكمها
٢٥٧	في النياحة و أخذ الأجرة عليها
٢٥٨	حكم التولى من الجائر
٢٦١	المجوزات لقبول الولاية من الجائر
٢٧٧	الاكراه على الاضرار بالغير وعلى قتل النفس

الصفحة	الموضوع
٢٨١	هجاء المؤمن وهجره
٢٨٢	أخذ الأجرة على الواجبات والعبادة
٣٠٥	بيع المصحف
٣١١	جوائز الجائر وعماله
٣٢٩	حكم المال المجهول مالكة
٣٣٩	التصدق بالمجهول مالكة وضمانه
٣٤٧	تصرفات الجائر في الخراج والزكاة
٣٤٩	شراء الخراج والزكاة من السلطان
٣٦٥	في الخراج ومقداره
٣٦٧	من يجوز له أخذ الزكاة والخراج من الجائر
٣٦٨	في الأراضي الخراجية
٣٧٥	الحكم عند الشك في حال الأراضي
٣٧٧	الشرط في كون الأرض خراجية
٣٧٩	وجوب الخمس في الأراضي الخراجية واعتبار الحياة فيها حال الفتح
٣٨١	طروء الممأة على المحياة حال الفتح

الصفحة	السطر	الخطاء	الصواب
١٠	١٣	سوء	سواء
١٠	٢١	ان جلود السباع	انه
١٢	٧	التوصل	التوصل
٤٩	٩	السلام	السلام
٥١	١٣	اذ	اذا
٦١	٢٣	ان مورد	ان في مورد
٦٣	١٥	بعيد	بعيداً
٦٤	٢١	لحم الخنزير	لحم خنزير
٦٦	١٨	قصد	قصده
٧٠	٩	باذن المالك	باذل المال
٩٦	١٤	مدون	.....
١٦٧	١١	الكواكب	الكوكب
١٦٧	٢١	لا	.....
١٩٤	٢٣	يعفل	يفعل
٢٢٢	٥	الماملة	المعاملة
٢٥٥	٣	جمعة	جهة
٣٠٧	١٠	وباعتبار	باعتبار
٣١٩	١٠	منها	منها
٣٣٣	١٧	الذرع	الزرع
٣٤١	٥	بايجاب التصدق الضمان	بالضمان
٣٤٢	٨	المعايعين	المايعين
٣٤٣	١٣	فرض	في فرض
٣٥١	١٢	يعلمون	يعملون
٣٦٠	٧	اشتغال	.....
٣٦٠	٨	الذمة	اشتغال الذمة









PRINCETON  
UNIVERSITY  
LIBRARY

